

Philosophische Bibliothek

Pirmin Stekeler

Hegels Wissenschaft der Logik Ein dialogischer Kommentar

Band 3

Die subjektive Logik

Die Lehre vom Begriff

Meiner





PIRMIN STEKELER

Hegels Wissenschaft der Logik

Ein dialogischer Kommentar

Band 3

Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff.

Urteil, Schluss und Erklärung

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2977-9

ISBN eBook 978-3-7873-2980-9

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Tanovski Publ. Serv., Leipzig. Druck und Bindung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen. Gedruckt auf Dünndruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Einführung	9
1 Gliederung und thematische Übersicht der Begriffslogik	24
2 Das Absolute der Vollzüge und das Allgemeine des Wahren . .	39
3 Schließen und Begründen	51
4 Reflexionslogische Vergegenständlichung von Seinsformen . .	61
5 Hegels Vollendung von Kants transzendentaler Wende	66
6 Ti kata tinos: Das wahrhaft Formale allgemeiner Logik	73
7 Mathematische Seinsvergessenheiten	88
8 Begriffliche Eröffnung des Reichs der Freiheit	99
9 Zur Logik der Rede von Geist, Gott und Welt	111

Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff

Vorbericht	117
Vom Begriff im Allgemeinen	125
Eintheilung	217
Erster Abschnitt. Die Subjectivität	229
Erstes Kapitel. Der Begriff	237
A. Der allgemeine Begriff	244
B. Der besondere Begriff	272
Anmerkung	305
C. Das Einzelne	330
Zweites Kapitel. Das Urtheil	346
A. Das Urtheil des Daseyns	378
a. Das positive Urtheil	379
b. Negatives Urtheil	398
c. Unendliches Urtheil	419

B. Das Urtheil der Reflexion	425
a. Das singuläre Urtheil	430
b. Das partikuläre Urtheil	432
c. Das universelle Urtheil	439
C. Das Urtheil der Nothwendigkeit	449
a. Das kategorische Urtheil	452
b. Das hypothetische Urtheil	456
c. Das disjunctive Urtheil.	460
D. Das Urtheil des Begriffs	469
a. Das assertorische Urtheil	476
b. Das problematische Urtheil	480
c. Das apodiktische Urtheil	487
Drittes Kapitel. Der Schluss	494
A. Der Schluss des Daseyns	504
a. Erste Figur des Schlusses	505
b. Die zweyte Figur: $B-E-A$	530
c. Die dritte Figur: $E-A-B$	540
d. Die vierte Figur: $A-A-A$, oder der mathematische Schluß	545
Anmerkung	553
B. Der Schluss der Reflexion	566
a. Schluß der Allheit	569
b. Schluß der Induction	576
c. Der Schluß der Analogie	583
C. Der Schluss der Nothwendigkeit	595
a. Der kategorische Schluß	600
b. Der hypothetische Schluß	608
c. Der disjunctive Schluß	615
Zweyter Abschnitt. Die Objectivität	625
Erstes Kapitel. Der Mechanismus	652
A. Das mechanische Object	654
B. Der mechanische Process	665

a. Der formale mechanische Proceß	670
b. Der reale mechanische Proceß	681
c. Das Product des mechanischen Processes	691
C. Der absolute Mechanismus	693
a. Das Centrum	693
b. Das Gesetz	704
c. Uebergang des Mechanismus	709
Zweytes Kapitel. Der Chemismus	713
A. Das chemische Object	713
B. Der Process	718
C. Uebergang des Chemismus	730
Drittes Kapitel. Teleologie	743
A. Der subjective Zweck	768
B. Das Mittel	776
C. Der ausgeführte Zweck	791
Dritter Abschnitt. Die Idee	829
Erstes Kapitel. Das Leben	861
A. Das lebendige Individuum	875
B. Der Lebens-Process	891
C. Die Gattung	901
Zweytes Kapitel. Die Idee des Erkennens	909
A. Die Idee des Wahren	946
a. Das analytische Erkennen	959
b. Das synthetische Erkennen	974
B. Die Idee des Guten	1061
Drittes Kapitel. Die absolute Idee	1085
Literatur	1159
Personenregister	1175
Sachregister	1181

*Es ist eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie,
dass die Freiheit das einzig Wahre des Geistes sei.*
G. W. F. Hegel¹

¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1: *Über die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, S. 57.

Einführung²

Die Schwierigkeit, Hegels Logik zu verstehen, hängt erstens mit einer gewissen Überheblichkeit der wissenschaftlichen Zivilisation seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, zweitens mit der Allgemeinheit seiner logischen Analysen zusammen. Diese sind für alles selbstbewusste Begreifen von Wahrheit und Geltung, Wissen und Glauben, Objektivität und Wirklichkeit nachgerade grundlegend. Hegel erkennt, erstens, dass alle Wahrheit abhängt von einem ausreichend guten gemeinsamen *Unterscheiden*, zweitens von der bestmöglichen Anwendung der von uns selbst gesetzten *Schlussformen*, in denen wir, drittens, *allgemeines Weltwissen* kanonisieren, indem wir es in sprachlich vermittelte Inferenzregeln gießen. Viertens ist auf die je relevante *praktische Gleichgültigkeit* inhaltsäquivalenter Formen zu achten, fünftens auf die *reflexionslogische Methode vergegenständlichender Abstraktionen* und auf *potentiell unendliche Reflexionen* in Bezug auf Unterscheidungen und Bewertungen von Schlüssen. Unterschiede und Folgen sind daher, sechstens, einfach als wahr oder gut bewertete und damit allgemein empfohlene Unterscheidungen und Folgerungen zu begreifen. Das ist der unbezweifelbare Kern von Hegels begriffs- und abstraktionslogischem ›Idealismus‹. Seine Wahrheit nicht anzuerkennen, ist ein reflexionslogisches Intelligenzproblem, nicht, wie noch Fichte meint, eine Frage der Weltanschauung. Gegenstände sind dementsprechend das, was wir als identisch setzen. Alles Aussagen ist daher, siebtens, sekundär zum Differenzieren und zu haltungsförmigen, nicht bloß verbalen und nicht bloß tätig-praktischen, Folgerungen, die passend zu den Unterschieden in der Welt von uns generisch gesetzt wurden und werden.

² Auf ein eigenes *Vorwort* kann dieser dritte Teil einer inhaltlichen Kommentierung von Hegels *Wissenschaft der Logik* verzichten, nicht aber auf den Dank an Horst Brandt und den Felix Meiner Verlag für die Ermöglichung des Gesamtprojekts im Allgemeinen, Marcel Simon-Gadhof und Leander Berger für die Lektorierung des Textes im Besonderen.

Wer das begreift, wird an keine transzendenten Gegenstände hinter der realen Welt der Erscheinungen und des Seins im Vollzug mehr glauben können, weder an eine geistig-himmlische noch an eine natürlich-materiale Welt von Dingen an sich oder Ursachen an sich. Das hat massive Folgen nicht nur für jedes aufgeklärte Verständnis von Religion und Theologie, sondern auch der kausalen Gesetze der Natur. Jeder Glaube an eine *deterministische Hinterwelt* wie im physikalistischen Materialismus wird damit zu obsoletter *Metaphysik* – die sich insgesamt als ein bloß erst wörtliches Verstehen reflexionslogischer *Metaphern* herausstellt. Dabei bleiben Metaphern und Analogien für jede umfängliche, holistische, insofern »spekulative« Reflexion auf Wissen und Wahrheit, damit für jedes Selbstbewusstsein, *unabdingbar*. Ohne Analogien gibt es keine Isomorphien und Strukturen, keine Modelle und Theorien, also auch keine formelle Wissenschaft. Es geht daher in einer logisch aufgeklärten Wissenschaftslehre immer auch darum, das Metaphorische und Analogische im Wissen angemessen zu verstehen. Schon Fichte weiß, dass aller Aberglaube, alle Superstition,³ daher kommt, dass die Leute Sätze der Religion, Philosophie und Wissenschaft *wörtlich* verstehen – also noch nicht *lesen* gelernt haben. Sinnkritische Metaphysik ist daher *Logik metaphorischer Redeformen*. Jede unmittelbare Kritik an wirklichen oder vermeintlichen metaphysischen Reden steht in der Gefahr, mit diesen Redeformen auch *die Inhalte* und damit das reflektierende Denken, ja, ganze Bereiche des Wissens und Selbstwissens aufzugeben.

Die Relevanz dieser Dinge zeigt sich z. B. an der religiösen Herkunft der Rede von der Würde des Menschen und dem unendlichen Wert oder der unantastbaren Heiligkeit der Person. Sie ist nach wie vor Grundlage aller Menschenrechte. Sie setzt eine kategoriale Differenz zwischen einem personalen Leben von Menschen und der bloß erst sensitiven Subjektivität von Tieren voraus. Dieser Unterschied wird mit Übernahme der Herrschaft einer naturalistischen Ideologie des *Biologismus* über den Geist seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert missachtet. Gerade in der Theorie und Praxis einer »Eugenik« zeigten sich dabei schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts

³ Vgl. z. B. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, Hamburg: Meiner, Phil. Bibl. 640, S. 154.

katastrophale Folgen für eine humane Ethik weltweit, nicht nur in Deutschland. Aber sogar noch eine sentimentale Tier- und Natur-Ethik im 21. Jahrhundert steht in dieser Tradition, soweit sie noch nicht in ein durch und durch politisches Gemeinschaftsprojekt der Menschheit zum Schutz der Erde verwandelt ist. Diese Verwandlung steht uns ganz offenbar erst noch bevor. Sie verlangt weit mehr, als dass für Natur- und Klimaschutz verbal oder durch allerlei Demonstrationsformen geworben wird. Der erste Schritt besteht nämlich im rechten Verständnis von uns selbst als personalen Subjekten in der Welt und damit der Begriffe des Geistes und der Natur.

Das Verhältnis von Natur und Geist, auch von Sein und Wissen, also von uns Menschen zur gesamten Welt, ist offenbar nicht nur, aber auch ein theoretisches Problem. Es wird im Verhältnis von uns zu uns und zur Welt höchst bedeutsam. In dieser Einsicht stimmen z. B. Edmund Husserl und Martin Heidegger mit Hegel völlig überein. Es geht, wie heute jeder sehen kann, um globale Probleme aller Lebensbedingungen auf der Erde, wie sie nur über *neue Formen von Politik* praktisch zu lösen sind. Es geht um eine Balance globaler und lokaler Steuerungen der immer auch in einem gewissen Ausmaß freien und damit nie perfekten Zusammenarbeit der Menschen sowohl in der Gestaltung ihres eigenen Lebens als auch unserer gemeinsamen Umwelt.

Der enge Zusammenhang von Logik, Ethik und Politik ergibt sich dabei aus der Spiegelung der Welt im Ich der Person. Die Form dieser Spiegelung wurde von Leibniz am Modell der Monade artikuliert. Jede Person ist sich nur so weit ihrer selbst bewusst, wie sie sich selbst in der ganzen Welt platziert, also ihren Ort in der Welt kennt, erkennt und anerkennt. Die Tiefe des Selbstbewusstseins ist daher sozusagen proportional zur Weite des Blicks. Eine bloß individualistische Betrachtung des Menschen geht wie eine bloß kollektivistische Sicht auf die Menschen an dieser logischen Tatsache vorbei.

Das Problem einer bloß erst vermeintlich ›aufgeklärten‹ Metaphysikkritik in der Nachfolge der beiden Formen des Empirismus des 17. und 18. Jahrhunderts, des Materialismus und des Sensualismus bzw. subjektiven Idealismus, besteht dabei in erster Linie in einem Verzicht auf, oder einem Unverständnis von, holistischen Betrachtungen der Welt und des Seins, expliziert in ›spekulativen‹ Reden

über Ganzheiten oder Totalitäten. Die Folge ist eine Art Re-Animalisierung zunächst des Menschenbildes und dann auch der menschlichen Verhältnisse.

Die Aufhebung eben dieser Entwicklung steht als Agenda im Hintergrund von Hegels Wissenschaft der Logik. Diese beginnt in der ›objektiven‹ Logik völlig abstrakt und trocken mit dem klassischen Titel »Sein«. Dabei geht es, auch wenn man das nicht sofort merkt, um eine Explikation einer sozusagen vulgären Auffassung von *Welt*. Den Leuten (lat. *vulgus*) erscheint diese Welt als Gesamt von vorhandenen Dingen oder Tatsachen.⁴ In dieser Unmittelbarkeit unterstellt man aber schon einen ›Blick von der Seite‹ (eines Gottes). John McDowell spricht, wie schon Fichte, von einem ›view sideways on‹, Thomas Nagel von einem Blick von Nirgendwo. Das Problem liegt in der Vorstellung, man könne in der Rede über das Sein und über Gegenstände in der Welt von der je eigenen Subjektivität und der immer bloß begrenzten Weltsicht abstrahieren. Der höchste Grad an Subjektivität, der eines autistischen Denkens, findet sich dialektischer Weise gerade bei denen, die auf diese unmittelbare Weise vermeintlich rein objektiv über die Welt an und für sich, dann auch über das Gute und Wahre, über die Vernunft und die Natur sprechen zu können meinen.

Wenn man aber das *Sein* auch nur *nennt*, wie im ersten offiziellen Halbsatz der *Seinslogik* (ohne Verb), bemerkt man schnell, wenn man mitdenkt, Ambiguitäten und implizite *Voraussetzungen*. Hegels bisher noch kaum verstandene Rede über eine Selbstentwicklung des Begriffs – zunächst dem des Seins – und jedes seiner Teilmomente be-

⁴ Ludwig Wittgenstein unterscheidet im *Tractatus* zwischen einem Gesamt dinglicher Gegenstände und der Welt. Diese ist alles, was der Fall ist. Dem Unterschied korrespondiert die Verschiedenheit von Nennen und Aussagen, Name und Satz, Existenz und Wahrheit. Da wir durch abstraktive Nominalisierung alles und jedes zum Redegegenstand machen können, ist der viel wichtigere Punkt der, den Hegel macht, nämlich, dass Gegenstände nie unmittelbar sind. Dabei bedeutet »Es existiert ein x (in G)« in der *Formallogik* zwar einfach dasselbe wie »Es gibt ein x in G «. Bei Fichte, Hegel und dann auch Heidegger oder Sartre bedeutet die *wesenslogische* Rede von einer Existenz aber längst schon: »Es zeigt sich ein Gegenstand oder eine Sache an sich, als Typ, in der realen, empirischen Erscheinungswelt als Ding oder Sache an und für sich, also als Instanziierung eines g in G «.

steht in der sich zeigenden Notwendigkeit fortlaufender Reflexionen auf *Vermittlungen* und der *Explikationen impliziter Präsuppositionen*. Das Titelwort »Sein« verweist nämlich schon von selbst auf die *Unterscheidung zwischen Sein und Nichts* und *Sein und Werden*, damit auf das zeitliche *Dasein* und das *Entstehen und Vergehen von allem Endlichen und damit Realen*. Später, in der Wesenslogik, kommen die Unterscheidungen von Sein und Schein, damit von Wesen und Erscheinung hinzu. In der Begriffslogik wird klar, dass alle Aussagen über ein Wesen an sich von uns begrifflich gesetzt und je konkret in Instanziierungen als erfüllt beurteilt werden.

Damit bemerken wir auch den Unterschied realen Seins und empirischer Erscheinungen zu einem zwar »unendlichen«, d. h. orts- und zeitallgemeinen, dafür bloß abstrakten *Ansichsein*: An sich wahr ist nichts, was in einer transzendenten und noch bei Kant unerkennbaren Welt (des »Dinges an sich«) existierte, sondern nur das, was als *differentiell bedingte Inferenzform* von uns *allgemein*, genauer: generisch *gesetzt* ist. Das ist für alle rein mathematischen Wahrheiten völlig klar.

In der *je einzelnen* Anwendung auf die reale Welt, etwa in einer konkreten Sprechhandlung, muss der *besondere* Fall immer angemessen berücksichtigt werden. Generische und »reine« Allgemeinheiten artikulieren nur erst formale, zum Teil schematische *Normalfallinferenzen*, die man heute auch *Defaultregeln* nennt. Zwar gilt z. B. für *reine* Zahlen »immer«, dass $7 + 5 = 12$ ist. Aber wenn man 7 Äpfel und 5 Äpfel in einem Korb zusammenlegt, wird die Anzahl der Äpfel nach längerer Zeit kleiner. Alle realen Dinge verschwinden mit der Zeit, d. h. sie ändern ihre Art. Das Prinzip, dass »die Materie« irgendwie erhalten bleibe, ändert daran gar nichts.

In keinem Fall lassen sich *reine Zahlen*, die als solche *zeitallgemein* sind, einfach über *Anzahlen von realen Dingen* definieren. Alle realen Dinge vergehen. Mengen und Anzahlen innerweltlicher Sachen ändern sich mit der Zeit.

Das Beispiel führt unmittelbar zu Hegels Einsicht in die *Logik des Zwar-aber* in der *Anwendung von Sätzen an sich*. Diese sind Ausdrucksformen für *formale* Regeln im begrifflichen Schließen. *Zwar* ist $7 + 5 = 12$, *aber* es kann passieren, dass sich die Maßzahlen zweier Flüssigkeitsmengen, die man zusammenschüttet, nicht addieren. Ganz analog dazu sind auch die folgenden Beispiele zu verstehen:

Zwar haben Katzen *an sich*, also im Allgemeinen, vier Beine. Das ist eine typische generische Aussage *ceteris paribus*. Sie gilt für Normalfälle. *Aber* die Katze Emily hat nach einem Unfall nur noch drei Beine. *Zwar* schützt der Staat an sich das Recht. *Aber* es gibt auch Amtsinhaber, welche staatliche Macht missbrauchen.

Derartige Abweichungen vom generischen Normalfall erkennt schon Aristoteles als logische Form und nennt sie *Steresis*. Sie wird auch bei Gottlob Frege in ihrer Bedeutsamkeit augenfällig und bleibt doch gerade in den logischen Analysen der Analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts fast völlig missachtet. Frege schreibt dazu: Der Satz »das Pferd ist ein vierbeiniges Tier« ist »wohl am angemessensten als Ausdruck eines allgemeinen Urteils aufzufassen, wie: »alle Pferd sind vierbeinige Tiere« oder: »alle wohlausgebildeten Pferde sind vierbeinige Tiere«.«⁵ Den logischen Unterschied der beiden Formulierungen hebt Frege nicht hervor. In der ersten findet sich eine Allquantifikation *ohne Ausnahmen*, die zweite artikuliert eine *generische* Allgemeinheit. Die gravierende Folge der Nichtunterscheidung ist, dass Freges Logik nur noch mathematische Logik ist, die nur für reine Zahlen und Mengen gilt.

Hegel sieht dagegen, dass alle *wissenschaftlichen* Aussagen über die Welt auf die eine oder andere Art in ihrem Status *generisch* sind. Das gilt sogar für die Sätze der Mathematik im Blick auf ihre Anwendungen in der realen Welt.

Die zeitallgemeinen Aussagen der Wissenschaft (Episteme) sind als generische nie schlichte Berichte oder Erzählungen einer empirischen Historie. Die sogenannte Doxa des Parmenides oder Platons meint gerade diese Empirie bloß subjektiver Berichte über Historisches und Endliches im Gegensatz zum situationstranszendenten Wissen der Episteme oder Wissenschaft, in der es kein Präteritum der Form »Es war einmal« und kein aktuelles Präsens des »Dort und dann geschieht X« gibt, sondern nur ein zeitallgemeines »ist« oder Sein.

Die Beschränkung der Logik auf die universale Allgemeinheit des Allquantors bedeutet am Ende, dass man die idealen Modelle der Mathematik gar nicht verlässt.

Hegels ominöse *Dialektik* ist nun gerade die *Logik des Zwar-aber*,

⁵ G. Frege »Über Begriff und Gegenstand« S. 70 (orig. S. 196).

also Logik einer im guten Fall nie rein schematischen *Anwendung* von *allgemeinen*, als solchen bloß erst *idealen* Formen und Normen des differentiell bedingten Schließens auf die Welt. Formal sind die Formen in einer begrifflich verfassten Struktur, dem Begriff *an sich*, allgemein so gesetzt, wie wir mathematische Wahrheiten setzen. Man kann sie auswendig lernen. Die Passung auf die *reale* Welt des *Einzelnen für sich* in seinen Erscheinungen muss dann aber immer noch je konkret beurteilt werden. Dialektik ist dabei Formenanalyse der nötigen *besonderen Urteilskraft* in konkret *dialogischen* Verständigungen über reale Verhältnisse, insbesondere im Kontext der Prüfung der *Abstände* zu generischen Normalfällen, Stereotypen oder Idealtypen, wozu auch der Ausschluss akzidenteller Mängel gehört.⁶ Hegel spricht völlig passend von einer Aufhebung möglicher Widersprüche. Katzen bleiben ja Vierbeiner, auch wenn die Katze Emily nur drei Beine hat.

In der sogenannten Argumentationstheorie oder *informal logic* wurde das Wort »Dialektik« natürlich aufgegriffen. Es ist daher das Problem durchaus bekannt, dass generische Wahrheiten *ceteris paribus* und damit auch alles Allgemeinwissen nicht als Aussagen über alle Einzelfälle einer Menge von Fällen zu verstehen sind.⁷

Allgemein gilt zwar nur, was abstrakt *gesetzt* ist. Aber in guten Anwendungen gehen wir mit dem Gesetzten so um wie mit *Metaphern*: Wir lassen weg, was nicht auf den Bezugsfall passt. Der *Verstand* als *Vermögen der Regeln*, wie Kant sagt, rechnet nur erst blind mit konfigurativ-syntaktischen Schemata. Es bedarf immer freier Vernunft, um Schemata und schriftliche Texte gut auf die reale und dabei je von hier und heute her betrachtete Welt zu projizieren.

Freilich erreicht nur das abstrakt Schematisierte das große Publikum. Daher ist die Forderung durchaus berechtigt, möglichst alles Wissen, das religiöse wie das wissenschaftliche, so zu schematisieren und enzyklopädisch, pädagogisch oder journalistisch so zu vereinfachen, dass ein einfach handhabbares Allgemeinwissen entsteht. Das aber gilt auf ganz verschiedenen Ebenen mit unterschiedlich unterstellter Vorbildung der verschiedenen Bildungsschichten im Publikum. Das zeigt zugleich, wie provinziell und konventionell die übliche Kritik

⁶ Vgl. dazu Stekeler-Weithofer 2009.

⁷ Vgl. Wohlrapp 2008.

an der angeblichen Abstraktheit akademischer Philosophie und Wissenschaft ist. Denn diese ist, wie Hegel betont und in der wunderbaren Satire »Wer denkt abstrakt?« vorführt, kommentierende Kontrolle des viel abstrakteren, weil nur erst angelernten Wissens der Leute.

In allem Wissen geht es neben einem Können um kanonisch lehr- und lernbare Formulierungen. Daher steht Philosophie, wie jede Wissenschaft und Kunst, immer auch in der Gefahr, einer mittleren Ebene der Bildung, also einem schon großen Publikum, allzu schnell gefallen zu wollen. Auch im Seminar, nicht nur im Feuilleton, werden dabei häufig rhetorische Formen der Darstellung mit der Entwicklung der Inhalte verwechselt.

Die ungeheure Bedeutung dieser nur erst ultrakurz skizzierten Einsicht in die *Dialektik* als *Logik der Urteilskraft* besteht eben darin, dass alles allgemeine Wissen formal gesetzt und damit auf kanonische Weise sprachlich artikuliert und gelehrt wird. Wie bei Tieren ist auch bei Menschen noch auf der höchsten Ebene des Geistes alles enaktive Perzipieren,⁸ sogar das Denken selbst, höchst schematisch. Diese Grundtatsache bemerken alle diejenigen nicht, die unmittelbar wahrzunehmen und zu denken meinen.

Es gibt eben daher eine extrem enge Verbindung von Begriffs- bzw. Sprachverstehen, Allgemeinwissen, verbalem Unterscheiden und vernünftig denkendem Schließen. Dieses Können und Tun »des Verstandes« ist zunächst formal, schematisch. Urteilskräftige und erfahrene Vernunft kommt dadurch hinzu, dass man angelernte bzw. naheliegende Schlüsse noch einmal konkret bedenkt – und sich dabei an gewissen Prinzipien sinnkritischer Reflexion orientiert.

Es ist also die dialektische Spannung je konkret und bestmöglich *aufzuheben* zwischen dem, was an Schemata des formal richtigen Unterscheidens und Schließens gelernt wurde, und dem, was davon im konkreten Einzelfall einschlägig ist und was nicht. Die Dialektik des Zwar-aber ist daher in der Tat *die logische Form der je konkreten Aufhebung der ewigen Widersprüche zwischen der idealen Welt* dessen, was *an sich* als gute und richtige Formen des Urteilens und Schließens für das verständige Verstehen gesetzt ist, und dem, wie diese Schemata *je konkret* gut und vernünftig anzuwenden sind. Rein

⁸ Vgl. dazu Noë 2004.

formales Denken ist *undialektisch* in dem Sinn, als noch jede Anwendung von Urteilskraft fehlt und damit auch die Vernunft der Reflexion auf angelernte Formen und Schemata des Verstandes.

Hegel, der maulfaule Schwabe mit no-nonsense-Urteilen über alles und jedes, kennt eben daher auch die wahre Tücke des Objekts. Sie besteht darin, wie der Abschnitt zur Objektivität zeigen wird, dass alles Objektive subjektiv vermittelt ist, nämlich dadurch, dass *wir* die *großen* Inhalte *guter* Unterscheidungen abstraktiv als *Unterschiede* der Sachen selbst ansprechen. Das geschieht im Rahmen einer potentiell unendlichen Reflexion auf das Verhältnis zwischen je meinen und unseren Weltbezugnahmen auf der einen Seite, wie die Welt sich in ihren Erscheinungen zeigt auf der anderen Seite. Die *instanziierten Inhalte* vernünftiger, also gemeinsam als gut bewertbarer Weltbezüge werden erst über eine abstraktive Reflexionslogik zu ›objektiven‹ Gegenständen, Dingen, Sachen und Tatsachen. In spekulativer Armbewegung sprechen wir von ›Wirklichkeit‹ – und meinen gerade als ›Realisten‹, es gäbe sie unmittelbar, jenseits jeder Vermittlung durch Verstand und Vernunft. Als Beispiele nimmt man dazu gern Aussagen über Vergangenes, da deren inhaltliche Wahrheit ja nicht mehr durch unser Reden und Tun verändert werden kann. Man übersieht dabei aber leicht, dass und wie dispositionelle Eigenschaften und damit auch Artbestimmungen vergangener Sachen noch in die Zukunft reichen können – sodass man häufig erst sehr spät wissen kann, was etwas ›objektiv‹ gewesen ist. Auch das ist immer noch Ergebnis vernünftigen Unterscheidens und Schließens und nichts, was in eine Hinterwelt zu setzen wäre.

Wilfrid Sellars bezeichnet Hegel als »the great foe of immediacy«. Da alle Unmittelbarkeit im Verstehen, also im Unterscheiden und Schließen, naive Anwendung angelernter Schemata ist, erweist sich Hegel in der Tat als der größte Ironiker jeder Naivität in Bezug auf Wahrheit und Gegenstand, Wissen und Glauben. Das betrifft auch die Gegenstände und Wahrheiten der Mathematik und Physik, nicht nur der Theologie und Metaphysik. Es betrifft jede von unseren Bezugnahmen und Abstraktionen ›absolut‹ losgelöste Wahrheit in einer als unerkennbar erklärten Hinterwelt.

Hegels Einsicht in die Dialektik des Inhaltsverstehens und der wirklichen Objektbezüge verstärken in der Tat eine hinter sinnige Ironie, die sozusagen trockener ist als britischer Humor. Anders als etwa

bei Friedrich Schlegel oder Hegels berühmtestem späteren Gegner Bertrand Russell drängt sich das Subjekt nie in den Vordergrund. Mangel an Humor wirft Hegel explizit rein philologisch arbeitenden Wissenschaftlern wie dem Rechtshistoriker Gustav Hugo (GW 14,2; S. 289) vor. Von heute her gesehen liegt es an einem Mangel an Lesefähigkeit gerade in Bezug auf generisch verdichtete Sätze und damit an einem Mangel freien Verstehens, dass Hegel, der klarste Kopf logischer Geographie, noch immer der unterschätzteste Philosoph und Logiker der Weltgeschichte ist.

In der *Wesenslogik* werden zunächst die Probleme bzw. Widersprüche gezeigt, die sich daraus ergeben, dass sich die Leute auch die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung unmittelbar von der Seite vorstellen. Zwischen dem Sein der Welt und dem Begriff als der Form unserer Weltbezugnahme steht das Wesen. Das Wesen ist kein transzendentes Sein hinter den Erscheinungen unserer realen Erfahrungen im Lebensvollzug. Das Wesen ist das formale Objekt der Reflexion auf das jeweils Wesentliche. Es gehört zur reflexionslogischen Vertiefung eines relevanten Inhaltsverstehens. Es gilt, den wesentlichen Inhalt bestimmter Erscheinungen als innere Form zu begreifen, die als solche ihr Begriff ist. Dabei kommen sogar noch die ›besten‹ Analysen der Verstandesaufklärung, also Hume und Kant, nicht weiter als bis zu einem Skeptizismus und Agnostizismus in Bezug auf die ›wahren Ursachen‹ dessen, was uns so und so erscheint: Man könne, meint man, an das, wie die Welt wirklich ist, nur glauben. Alles philosophische Argumentieren reduziert sich damit auf bloße Kohärenz- und glaubensinterne Plausibilitätsbetrachtungen. Der Ausschluss wirklicher und scheinbarer Widersprüche wird zum Schibboleth transzendentaler Letztbegründungen sowohl im Kantianismus als auch im Logischen Empirismus bzw. Positivismus. Man bleibt bloß auf der Ebene einer Erkenntnistheorie – ohne zureichende Analyse von Gegenstand und Wahrheit des Erkennens und Wissens. Kants Einschränkung menschlichen Wissens auf (inter-)subjektive Erscheinungen wirkt gerade so kontraproduktiv: Das wahre Wesen der Welt gilt als für uns verborgen, unerkennbar. Man begreift so nicht, dass alle Ideale transsubjektiver Wahrheit reflexionslogisch von uns selbst gesetzt sind.

Das hat zunächst eine für das Projekt der Aufklärung geradezu

desaströse Nebenfolge, die Friedrich Heinrich Jacobi wohl am klarsten erkannt, aber ganz anders als Hegel bewertet hat. Denn die bloß erst wissensskeptische Erkenntnislehre Humes und Kants rechtfertigt es im Grunde, weiterhin an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als mögliche Wirklichkeiten jenseits unseres bloß auf Erscheinungen ausgerichteten Erkennens und Wissens zu *glauben*. Unmittelbare Folge dieses schwachen Denkens ist der heutige Glaubenspluralismus: Zwischen einem vermeintlich ›wörtlichen‹ Glauben an einen hypostasierten Inhalt uralter religiöser Mythen und einem Glauben daran, dass die Gesetze der Wissenschaft irgendwelche Gesetze der Natur unmittelbar widerspiegeln, also an ein ›wissenschaftliches Weltbild‹, schwanken die Leuten seither hin und her.

Die Beantwortung der Frage, ob man an eine (metaphysische) Freiheit oder an den (materialistischen) Determinismus *glauben soll*, wird daher bei Fichte zu einer Frage der *Entscheidung* und des *Charakters*. Auch noch im Amerikanischen Pragmatismus oder bei Karl Otto Apel, Vittorio Hösle, Wolfgang Kuhlmann, Geert Keil, Peter van Inwagen soll es wie bei Kant eine Art transzendente Begründung dafür geben, warum wir an eine empirisch nicht erfahrbare Freiheit in einer intelligiblen Welt *glauben (können) sollten*.⁹ Denn sonst würden wir uns, meint man, irgendwie selbst widersprechen, da wir in unserem Handeln und Redehandeln *Freiheit irgendwie unterstellen*. Schon Hegel sieht dagegen, dass uns dieser argumentative Schachzug nicht nachhaltig befriedigen kann, solange eine alternative metaphysische Glaubenshaltung, die eines Materialismus, noch weiter als sinnvoll oder sogar als naheliegend erscheint. Der Naturalismus verteidigt sich ja bis heute mit dem Argument, dass nur er wahrhaft widerspruchsfrei sei, nicht der Kantianismus mit seinen zwei Welten, dem *mundus sensibilis* und einem unklaren *mundus intelligibilis*, in dem es eine besondere *Kausalität aus Freiheit* geben soll. Ein logisch aufgeklärtes Selbstbewusstsein wird sich daher mit einem kohärentistischen Transzendentaldezisionismus oder subjektiven Idealismus wie bei Kant und Fichte *nicht* zufriedengeben können.

Die innere Kohärenzforderung von Kants Transzendentalphilosophie weist dennoch den Weg zu einer radikaleren Analyse des

⁹ Zum Indeterminismus aus logischer Sicht: Belnap/Perloff/Xu 2001.

Realbegriffs von Sein und Wahrheit, Begriff und Wissen. Auf diesem Weg schreitet Hegel bis zur Überwindung der falschen Vorstellung von einem metaphysischen Glauben an irgendeine unmittelbare Wirklichkeit an sich fort. Ein derartiges globales Weltbild findet sich insbesondere noch bei Arthur Schopenhauer oder Ludwig Feuerbach, die beide in einer Art Fichte-kritischem Rückgang zu Hume (und Hobbes) die Ideologie vieler Intellektueller Kontinentaleuropas im 19. und 20. Jahrhunderts prägen. Das gilt sogar noch für die beiden großen Schopenhauer-Renegaten Friedrich Nietzsche und Ludwig Wittgenstein – während die englischsprachige Philosophie mit Jeremy Bentham und John Stuart Mill direkt an Hobbes und Hume anknüpft.

Die Logik Hegels beerbt dagegen ganz bewusst die Metaphysik des Aristoteles als ›erste‹ Wissenschaft von den *Darstellungsformen*, dem *Begriff*, dann aber auch von den *Vollzugsformen*, der *Idee*. Die Logik, schreibt Hegel in negierender Bezugnahme auf den aristotelischen Titel *protē philosophia*, also ›erste Philosophie‹, sei »*die letzte* Wissenschaft«, »insofern sie als *die erste* genommen wird, aus welcher die Idee erst in die Natur übergeht«.¹⁰ Das bedeutet, dass die logische Reflexion wie die Eule der Minerva erst spät und im Zwielflicht der *Abenddämmerung* ihren Flug mit dem Ziel des Entwurfs einer logischen Topographie der begrifflichen Landschaft im Sprachdenken und Weltbezug beginnt. Aus der Logik des Begriffs ergibt sich die logische Analyse des *Naturwissens* sozusagen in der Dämmerung *des nächsten Morgens*, nämlich als erste Realphilosophie. Diese besteht, wie die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zeigt, in einer konkreten Ausdifferenzierung dessen, was in der Begriffslogik ganz allgemein zu den logischen Darstellungs- und Erklärungsformen des Mechanismus, des Chemismus bzw. der Teleologie in Physik, Chemie bzw. Biologie gesagt werden wird. Danach folgt die *Philosophie des Geistes* als konkrete logische Grundlegung aller Geistes- und Sozialwissenschaften, also des Wissens vom denkenden individuellen und institutionellen Handeln.

Hegel versteht die Wissenschaften (einschließlich der Sozial- und Geisteswissenschaften) als institutionalisierte Entwicklung und Kontrolle eines kanonisierten Allgemeinwissens, welches das materiale

¹⁰ Siehe unten S. 938

Rückgrat unserer semantischen Systeme bildet. Das System dieser Systeme nennt Hegel »den Begriff«. Als mehr oder weniger schematische Befolgung differentiell bedingter Schlussregeln definiert dieser allgemeine Begriff an sich den Verstand, während Vernunft erstens einer durch Kontext und Relevanz bedingten dialektisch-distanzierten Anwendung des rationalen Rechnens nach Art figurativer oder auch ironischer Redeformen in konkreten Sprechakten bedarf, zweitens einer spekulativ-holistischen Reflexion auf den jeweiligen Rahmen gemeinsamen Sinnverstehens.

Die konkrete Entwicklung des Begriffs an sich vollzieht sich auf der Ebene der *verschiedenen* Sprachen und wissenschaftlichen Notationen. Dabei sollte durch entsprechende kanonische *Setzungen* der Art »Wasser ist H_2O « oder »Maulwürfe fressen Würmer« eine gewisse Harmonie zwischen verbalisierten Unterscheidungen und den in expliziter Form ebenfalls verbal bzw. syntaktisch gesetzten Normalfallinferenzen oder Dispositionen entstehen.

Kant und Fichte missverstehen wie Locke und Hume das *Abstrahieren* noch als bloßes *Absehen* von Partikularitäten. Hegel ist der erste Logiker, der erkennt, dass Abstraktionen Beziehungen der *Gleichgültigkeit* zugrunde liegen. Der einfachste Fall einer solchen *Äquivalenzbeziehung* ist der einer ausreichend guten *Übersetzung* zwischen Sprachen. Es entsteht so der abstrakte *Begriff* der *Sprache an sich*, auf Französisch: *langage*, eben damit auch Hegels holistischer Begriff *des Begriffs an sich*. Wörter und syntaktische Formen von Einzelsprachen sind nämlich als Teil einer bloßen *Oberflächenstruktur* auf der Ebene der *Erscheinungen* zu begreifen. Die *Inhalte* der Ausdrücke gehören schon zur abstrakteren Ebene einer Logik des *Wesens*. Der *Begriff an sich* (im Modus eines Singulare Tantum) erweist sich damit als *universale Semantik* der allgemein lernbaren symbolisch artikulierbaren Unterscheidungen, genauer sogar, aller schematisch lehrbaren differentiell bedingten Normalfallinferenzen. Während dabei die (formal-)semantischen Regeln auf der *Ausdrucksebene* der Einzelsprachen operieren, sind *allgemeine Inhalte* oder *Begriffe an sich* sozusagen *weltweit zugänglich*.¹¹ Der Sinn einer Sprechhandlung ist

¹¹ Anders als die »romantische« Sprachphilosophie J. G. Herders interessiert sich Hegel *nicht* für einzelne *Sprachen* (Französisch: *langues*). Er

der Begriff *an und für sich* und als *Instanzierung einer je besonderen Sprechhandlungsform* zu begreifen. Wir verstehen einen Sprechakt (an und für sich) also nie als (lokutionären) Einzelakt, sondern immer nur als Instanziierung einer Sprechhandlungsform. Seit den bekannten Missverständnissen von Platons Ideenlehre, die allzu selten als logische Reflexion auf Formen und Begriffe begriffen wird, wissen wir, wie schwer es sein kann, den Formenanalysen von Sprache (*langage*), Sprachen (*langues*) und Rede (*parole* in der Performanz) zu folgen und sie auf keine Weise als bloß ›formalistisch‹ abzutun.

Der von Hegel selbst betonte enge sachliche Zusammenhang der *Phänomenologie des Geistes*, der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zeigt außerdem, warum die *Enzyklopädie* alles andere ist als ein (privates) philosophisches System. Es handelt sich vielmehr um die wissenschaftsgeschichtlich erstmalige Artikulation der methodischen Ordnung unserer theoretischen Wissenschaften, die wir heute als die logisch-mathematischen und linguistisch-semiotischen *Formalwissenschaften*, die *Natur- und Technikwissenschaften* und schließlich als die *Wissenschaften* (von den Formen, Institutionen und der Geschichte) *des Geistes* kennen.

Die *Wissenschaft der Logik* liefert dafür die begriffliche Grundlegung. Sie ist darüber hinaus Befreiung aus *zwei* nur scheinbar gegenläufigen *Unmündigkeiten*: Die erste ist die eines bloß erst traditionellen metaphysischen Glaubens, der die allegorischen Darstellungsformen des (religiösen) Mythos noch nicht als frühe Artiku-

betrachtet sozusagen alle Sprachen als bloße *Ausdrucksvarianten einer einzigen semantischen Begriffsform*. Dass diese Betrachtungsart möglich und sogar trotz ihrer Abstraktheit extrem sinnvoll ist, beweist die prinzipielle *Übersetzbarkeit aller Sprachen und Texte* – zumal man alle Sprachen relativ leicht erweitern kann. Als »romantisch« würde ich erstens jede Überbetonung des Besonderen der Einzelsprachen bezeichnen, gerade auch der einzelnen Ausdrücke in einer bloß erst philologischen Liebe zum Wort besonders auch bei allen theologischen Schriftgelehrten, zweitens die Vorstellung von einem unmittelbaren mentalen Zugang zu Inhalten im Denken oder Fühlen wie z. B. bei J. G. Fichte, F. Schlegel, F. Schleiermacher oder Heinrich von Kleist, aber auch noch in den Sprecherintentionen von H. P. Grice. Man verkennt damit die basale Tatsache, dass Verstehen *immer abstrakt* ist und *das Allgemeine* zu erfassen hat.

lationen hochstufiger Reflexionen auf die ganze Welt der Natur und des Geistes zu lesen und selbstbewusst zu verstehen gelernt hat. Die zweite ist die einer dogmatischen wissenschaftlichen Weltanschauung, welche die generische Form unserer sogenannten Kausalgesetze noch gar nicht kennt und diese daher als angebliche Naturgesetze ebenfalls wörtlich hypostasiert.

Kants Ansatz zu einer Kritik dieser zwei Arten weltumspannenden Aberglaubens reicht leider nicht aus. Ein formales logisches Denken können, dass eine Aussage p gilt oder dass eine Handlungsnorm q wenigstens kohärent gelten könnte, erlaubt uns nämlich noch lange nicht, *ernsthaft* mit der Möglichkeit zu rechnen, dass p wahr sein oder q *sinnvoll* in Geltung gesetzt werden könnte. Es ist einfach viel zu viel rein formal konsistent und damit »denkmöglich«. Und man kann viel zu viel wollen können oder sich abstrakt wünschen.

Sinnvolle Möglichkeiten, mit denen wir rechnen dürfen oder sogar rechnen müssen, setzen sozusagen unendlich viel materiales, generisch-allgemeines Vorwissen voraus. Das Vorwissen, um das es hier geht, besteht aus Setzungen aufgrund holistischer geschichtlicher Erfahrungen, die selbst praktisch alle schon sprachlich vermittelt und praktisch geformt sind. Es hat also keineswegs die unmittelbare Form enaktiver Perzeption von Tieren. Menschliche Erfahrung ist Erfahrung, die wir mit unserem eigenen symbolisch vermittelten Wissen machen. Sie ist insofern immer schon unendlich in sich reflektiert. (Ich verwende das Wort »unendlich« hier, wie Hegel fast immer, im Sinne von »sehr viel«, also in einem »indefiniten Ausmaß«.)

Logik, wie sie Hegel betreibt, kann eben deswegen nicht nur schematisierte mathematische Logik bleiben. Es geht um das Begreifen des Begrifflichen, das Wissen vom Wissen von der Welt und ihrer Möglichkeiten, damit um das höchste Wissen über den Begriff der Wahrheit im Sinne des Aristoteles.

1 *Gliederung und thematische Übersicht der Begriffslogik*

Spekulative Philosophie und allgemeine Logik sind, grob gesagt, ein und dasselbe.¹² Die Wissenschaft der Logik zeigt als Ergebnis ihres ›objektiven‹ Teils, dass alle Objekte und Wahrheiten unserer Weltbezugnahme über unsere Formen des begrifflichen Denkens und Sprechens bestimmt sind. Daher bedarf es jetzt einer Untersuchung des ›subjektiven‹ Begreifens selbst, also unseres konkreten Sprechens und Verstehens, Schließens und Begründens, aber nicht etwa als bloße Epistemologie bei unmittelbar unterstelltem Geltungsbegriff, sondern als logische Konstitutionsanalyse von Gegenstand und Wahrheit, damit auch von Welt und Geist.

Der Kurztitel des zweiten Bandes der *Wissenschaft der Logik*, der 1816 in Nürnberg erschienen ist, lautet: »*Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff*«. Wir sprechen zumeist noch kürzer von »Begriffslogik«. Diese beginnt mit einem zweiseitigen *Vorbericht*, einer längeren *Einführung* unter dem Titel »*Vom Begriff im Allgemeinen*«, gefolgt von einer knapp dreiseitigen *Einteilung*. In ihr wird der Begriff »obenhin betrachtet« als »Einheit des *Seins* und *Wesens*«.

»Der Begriff« und »die Idee« sind nun in der Tat die wichtigsten *Titel* der Begriffslogik. Was aber sind die *Themen*?

Ein Begriff besteht im Kernfall, um an einen der schwierigsten Hauptpunkte schon jetzt kurz zu erinnern, aus einer *qualitativen Unterscheidung* (ggf. in präsentischer Deixis, also in der Anschauung), einer *verbalen Artikulation* auf der Ausdrucksebene und einem an die Ausdrücke gebundenen System kanonisch *gesetzter Folgen*, die verbale Schlüsse stützen. Deren Geltung ist allerdings immer generisch oder eidetisch zu verstehen, also im Blick nicht auf alles Einzelne in der subjektiven Empirie, wie das Karl Popper oder Hans Albert noch meinen, da sie allgemeine Aussagen durch einzelne Gegenbeispiele widerlegen wollen, sondern auf ein allgemein gesetztes Genus oder Eidos, eine Gattung oder besondere Art von Sachen.

¹² Das Wort »spekulativ« meint die Betrachtung logischer Dinge von einer hinreichend allgemeinen Perspektive: Nur ein hinreichend ›hoher‹ Standpunkt führt hier zu einem ›tieferen‹ Blick. Allerdings stehen die visuellen Metaphern für logische Sprachtechniken expliziter Reflexion.

Begriffliche Schlüsse, die nur für einen einzigen Fall gelten, gibt es nicht. Schon Tiere reagieren immer nur in je typischer Weise auf *gegebene Formen* in der Umwelt. Personen aber agieren zum Teil unter Bezugnahme auf spontan selbsterzeugte *Repräsentationen von Formen und Inhalten*, kurz, auf explizit gemachte Begriffe.¹³

Auf der Ebene der Handlungen und Haltungen entspricht dem Wissen um das Zukommen eines Begriffs (jetzt als Artbestimmung einer Sache) eine Normalfallerwartung, ein Normalverhalten oder ein Handeln, das wir *prima facie* als verständig bewerten, soweit es sich im Bereich generischer Normalität bewegt und damit entsprechend gesetzte Normen des Rationalen erfüllt. Vernünftig aber ist es erst, wenn auch noch die Relevanz der Unterscheidungen für die informativen Inferenzen mitbewertet werden. Dazu sollte man weder allzu fein unterscheiden noch relevante Unterscheidungen im Kontext bewusst oder fahrlässig unterschlagen. Beispiele für unvernünftiges Reden und Denken sind daher falsche Betonungen seltener Ausnahmen ebenso wie eine bloß schematische Anwendung generisch-allgemeiner Aussagen. Die Abstraktion von unwesentlichen Unterscheidungen im Interesse relativ kurzer generischer Formulierungen gehört wesentlich zu einer wissenschaftlichen Entwicklung von Sprache und Sprechweisen seit der griechischen Antike.

Der Begriff (an sich) im Singular nennt nun *alles Begriffliche* in großflächiger generischer Sprachform – zumeist durch den Kontext eingeschränkt auf einen *Gegenstandsbereich*, der als Gattung *G* selbst mit dem Begriff identifizierbar wird, wenn wir seine ›Struktur‹ der inneren Relationen in *G* hinzunehmen. So stehen Ausdrücke wie »der Begriff des Rechts« oder »der Begriff der Person« für alle begrifflichen *Aussage-Inhalte*, welche wesentlich mit dem Recht bzw. der Person

¹³ Inhaltsgleichheiten sind immer viel größer als die Formgleichheiten der bloßen Ausdrucksebene. Inhaltsverstehen besteht nicht nur in der Beurteilung von Ausdrucksvarianten des im Wesentlichen gleichen Sinns auch in verschiedenen Sprachen in der durch den Kontext bestimmten Genauigkeitsmarge, sondern auch von zusammenfassenden ›spekulativen‹ Titeln und Skizzen der wesentlichen Themenbereiche, in denen die allgemeinen differentiellen Inferenzen bestimmt sind. Diese Titel und Skizzen reflektieren auf den Begriff, bestimmen also den relevanten Gegenstandsbereich.

zu tun haben. Diese Inhalte sind als solche *Formen*, wie schon Fichte weiß. Die *Idee* des Rechts und die Idee der Person umfasst alle *Vollzugsformen* des Rechts bzw. des Personseins. In eben diesem Sinn nennt Hegel die *Idee* (von etwas) ganz generell den *realisierten Begriff* (etwa des Staates oder der Kirche usw.).

Am Beispiel des *Begriffs der Zahl* kann man zeigen, dass es immer schon, nicht erst seit Frege, eine Verengung des Verständnisses dessen gibt, was ein Begriff ist. Denn nach unserer Erläuterung handelt es sich um den Inhalt einer *Überschrift*, eines *Titelworts*, über alle Texte und Inhalte, die mit Dingen zu tun haben, die man realiter »Zahlen« genannt hat, von Anzahlen bis zu reellen Größenproportionen. Später kommen dann auch noch die Ordinalzahlen und Kardinalzahlen der reinen Mengenlehre Georg Cantors hinzu. Auf der Grundlage seiner »formalen« Auffassung versucht nun aber gerade Frege, in einem unmittelbar unterstellten und damit gar nicht definierten (angeblich sogar universalen) Bereich »aller« Gegenstände *g* den *Begriff* der Zahl zu *definieren*, nämlich über ein logisch komplexes *Prädikat* $f(x)$, so dass *g* eine Zahl sein soll genau dann, wenn $f(g)$ wahr ist. Die »ontologische« Annahme eines *Gesamtgegenstandsbereiches* für »alle möglichen« Belegungen der Variablen ist jedoch *der* metaphysische *Grundfehler der modernen Logik*. Man übergeht und übersieht die primordiale Konstitution von Bereichen *G* durch Festlegungen von Gleichungen passend zu einem System von Prädikaten.¹⁴ Anders gesagt, W. V. O. Quines berühmte Formel »to be is to be a value of a variable« ist nur dann nicht falsch, wenn man die Variablen auf *lokale Bereiche G* relativiert.¹⁵

¹⁴ Dass »Gegenstand« kein Prädikator ist, haben Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen in ihrer *Logischen Propädeutik* (Kamlah/Lorenzen 1967) mit vollem Recht schon hervorgehoben. Dass »Seiendes« (*to on*) keinen festen Bereich für die Werte aller Objektvariablen bestimmen kann, scheint sogar schon Aristoteles zu wissen. Heidegger macht klar, dass das Sein im Vollzug etwas anderes ist, als ein Gegenstand der Rede zu sein. Er steht damit mit Hegel in der Tradition Fichtes (und Schellings), die sehen, dass ich als denkendes und handelndes Subjekt im Vollzug nicht unmittelbar identisch bin mit dem Satzgegenstand, über den ich in einer Aussage über mich etwas aussage.

¹⁵ Es sind daher immer *nur* solche quantorenlogischen Ausdrücke sinn-

Was ich eben »Titelwort« genannt habe, nennt Martin Heidegger auch schon mal »Titel«. Gilbert Ryle spricht (wohl unbewusst in Heideggers Nachfolge) von einem *umbrella title*. Ludwig Wittgenstein spricht in Reaktion auf das Scheitern des Ansatzes Freges metaphorisch im gleichen Sinn von *Familienähnlichkeiten*, welche den interessanteren Begriffen wie z. B. dem der Zahl, des Spiels, des Gebets, des Lebens, des Staates, des Rechts oder der Person (usf.) jeweils eine Einheit geben, mit in Teilformen strukturierten Themen oder Teilbereichen, ohne dass diese sich im Sinne Freges (immer) sinnvoll als aussondernde Prädikate in umfänglicheren Bereichen definieren ließen.

Dabei habe ich gerade absichtlich nicht zwischen dem Wort »Spiel« und der Sache des Spielens bzw. der Spiele unterschieden, zumal es häufig so ist, dass gerade die leicht reproduzierbaren Worte den Sachen eine *Einheit* geben. Außerdem kommt es nicht zuletzt wegen der fast schon schematischen Übersetzungen, wie sie inzwischen auch Computer ausführen können, nicht auf die besonderen Wörter an. Daher ist der Begriff als solcher zumindest so ausdrucksunabhängig, wie wir es an den begriffsgleichen Übersetzungen sehen können. Dabei gibt es aber die praktisch bestimmte Sache zumeist schon vor ihrer verbalen Nennung. »Inhaltlich« oder »sachlich« gibt es z. B. »Begriff« und »Idee« des Staates und des Rechts, der Spiele und Zahlen, ohne dass es schon die expliziten Reflexionswörter »Staat«, »Recht«, »Spiel« und »Zahl« geben muss. Diese sind immer erst eingelassen in einen *Kommentar* eines schon gegebenen Gebrauchs – etwa von Zahlwörtern oder auch von Zahldarstellungen auf einem Abakus oder einer Praxis des Spielens etc. Das ist der Grund dafür, warum das Wort »Begriff« im Allgemeinen viel eher eine in unseren Kommentaren *vergegenständlichte* Gesamtform des Seins einer Sache oder

voll, welche den Bereich explizit nennen, also etwa $\forall_{x \in G}. f(x)$. (lies: Für alle x aus G gilt f) oder Kennzeichnungen $\iota_{x \in G}. f(x)$. (lies: dasjenige x in G , das die Eigenschaft $f(x)$ hat). Der Gebrauch formallogischer Notation ist hier übrigens nicht zu vermeiden. So wie manche Bilder mehr sagen als tausend Worte, so auch manche Notation, die mit Buchstaben als Vertreter für Wörter und Ausdrücke operiert und syntaktische und semantische Formen kurz und prägnant darzustellen erlaubt. Im Prinzip ist es nicht schwer, sie zu lesen.

eines ganzen Themen- und Gegenstandsbereichs nennt als bloß die Bedeutung eines prädikativen Wortes mit angeblich »exakter« bzw. allgemeiner Klassifikation – etwa von Spielen im Unterschied zu Nicht-Spielen.

Praktisch alle Wörter sind Operatoren, die erst im Kontext prädikative Unterscheidungen artikulieren, und das zumeist keineswegs ohne gemeinsame Urteilskraft. Sogenannte Definitionen erläutern also nur erst generische Schemata der Unterscheidung, so dass der bedingte Reflex in der Bitte um eine Definition der Wörter immer nur partiell und selten ohne Einführung in einen materialen Wissensbereich erfüllbar ist. Eine bloße »Allgemeinvorstellung« wie die des Hundes oder des Goldes wäre eben deswegen für Hegel noch kein Begriff. Denn Begriffe sind in ganzen Systemen von Schlussregeln und Differenzierungsformen situiert und zusammen mit ihren Ausdrucksformen in heute so genannten Theorien regelförmig gesetzt bzw. expliziert.¹⁶

Es wäre wohl ein ungeheurer Fortschritt in der Logik der Forschung und der Wissenschaften, wenn man Theorien weder als Definitionssysteme noch als kausaleffiziente Erklärungen auffasste. Sie sind in erster Linie als (ad hoc vorgeschlagene oder schon etablierte) Kanonisierungen von Ausdrucks-, Unterscheidungs- und Inferenzformen zu begreifen. Das gilt übrigens auch für die allegorisch-analogischen

¹⁶ W. V. O. Quine übertreibt sozusagen maßlos, wenn er in *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart: Reclam 1975, S. 26 sagt: »Die Verwechslung von Zeichen und Gegenstand ist eine Erbsünde, so alt wie das Wort selbst«. Praktisch gibt es die Verwechslung selten, und zwar deswegen, weil wir im Normalfall entsprechende Redeweisen genauso wenig wörtlich lesen wie den Satz »Richard ist ein Löwe«. Es ist daher falscher Ehrgeiz, alle möglichen Missverständnisse durch alle möglichen Typen von Anführungszeichen sicher und kontextfrei zu vermeiden. Hier werden einfache Anführungen dennoch extensiv gebraucht, um den Leser auf die Notwendigkeit hinzuweisen, im Fall figurativer Rede für den Kontext eine angemessene Lesart selbstdenkend zu finden. Die Erbsünde des unmittelbaren Sprachverstehens liegt ja darin, dass man sich mit bloß schematisch angelernten Unterscheidungen und verbalen Defaultschlüssen zufriedengibt, ohne aus dem Kontext heraus ein gutes Sinnverstehen von abwegigen und falschen Deutungen aktiv und damit dialektisch zu unterscheiden.

Theorien und Modelle der Natur- und Sozialwissenschaften, von der Atomphysik bis zur (politischen) Theologie und Ökonomie.

Wenn man, was durchaus Sinn ergeben kann, dennoch über den Begriff des Hundes oder Berglöwens spricht, dann thematisiert man schon deren ganze *Artform*. Diese verbindet die *Tierart* als Klasse von einzelnen Lebewesen mit den *Weisen* ihres normalen Lebens. Es sind also Klasse (*meros*) und Seinsform (*eidos*) schon *zwei* ihrer ›Momente‹. Mereologie ist bloß Taxonomie. Das Eidetische der Tiere dagegen untergliedert sich in die Themen der Physiologie und der Ethologie oder Verhaltensbiologie. Im Grunde übernimmt Aristoteles in seiner Anwendung auf die Physik und Biologie die entsprechenden logisch-methodologischen Grundeinsichten Platons. Die betonte Absetzung im berühmten Spruch »amicus Platon, sed magis amica veritas« (»Ich schätze Platon sehr, aber noch höher die Wahrheit«) sollte man daher nicht überschätzen. Wie die Seins- und die Wesenslogik ist nun auch die Begriffslogik mit einer grundsätzlich dreigliedrigen Struktur versehen. Sie besteht aus drei Abschnitten mit je drei Kapiteln und je drei Unterteilungen A, B, C, manchmal mit drei weiteren Unterteilungen a), b), c) und 1., 2., 3., jetzt aber mit ein paar Ausnahmen. Denn das Kapitel zum Urteil hat *vier* Teile A, B, C, D; ebenso der sogenannte Schluss des Daseins: a), b), c), d). Eine weitere Besonderheit ist die, dass die Idee des Erkennens im zweiten Kapitel des Abschnitts zur Idee nur in *zwei* Abteilungen, nämlich »A. Die Idee des Wahren« und »B. Die Idee des Guten«, unterteilt ist. Der ›fehlende‹ dritte Teil ist unter dem Titel »Die absolute Idee« in ein eigenes, sehr kurzes *drittes Kapitel* geschoben worden. Außerdem hat »A. Die Idee des Wahren« nur *zwei* Teile, nämlich »a) Das analytische Erkennen« und »b) Das synthetische Erkennen«.

Diese Beobachtung widerspricht übrigens schon der Meinung, Hegel gliedere seine Texte rein schematisch in drei Schritte. Unter welchem allgemeinen Prinzip steht aber die Ordnung und Feingliederung der Kapitel? Die Reihung von These, Antithese und Synthese, wie sie die vulgären Deutungen von Dialektik bis heute prägt, passt ganz offenbar nicht als Strukturprinzip, schon eher die Reihen, die mal vom Allgemeinen über das Besondere zum Einzelnen, mal über das Einzelne oder das Allgemeine zum Besonderen oder vom Einzelnen über das Besondere zum Allgemeinen führen. Den ersten Fall sehen

wir schon im ersten Kapitel, das unterteilt ist in »Der allgemeine Begriff«, »Der besondere Begriff« und »Einzelnes«.

Auf die *Einteilung* folgen dann die drei Abschnitte zur *Subjektivität*, *Objektivität* und *Idee*.

Die drei Kapitel des ersten Abschnitts zur Subjektivität übernehmen aus den traditionellen Logikbüchern die Überschriften »Der Begriff«, »Das Urteil« und »Der Schluss«.¹⁷ Während es bei Aristoteles nur um mereologische Beziehungen von Teilmengen einer Menge geht, bei Frege bloß um schematische Definitionen komplexer *Prädikate* $\phi(x)$ in einem begrenzten sortalen Gegenstandsbereich G mit Hilfe von »falls« ($\rightarrow$), »nicht« ($\neg$) und »für alle g in G gilt ϕ « (als Formel: $\forall_{x \in G} \phi(x)$),¹⁸ geht es bei Hegel wirklich um die Formen unserer Setzung und Begründung begrifflicher Sätze bzw. generischer ›Wahrheiten‹ und ihren verständigen und vernünftigen Anwendungen, also um Logik im vollen Sinn. Es geht insbesondere um das Verständnis der dabei involvierten Abstraktion und Ideation in verbalen Kanonisie-

¹⁷ Im Vorbericht sagt Hegel, dass traditionell nur die subjektive Logik des Begriffs, Urteils und Schlusses, also der Unterscheidungen, Aussagen und Anwendungen von Inferenzregeln unter dem Titel Logik verhandelt wurde.

¹⁸ Genauer sind logisch komplexe Prädikate mithilfe eines λ -Abstraktors zu notieren. Es handelt sich um einen Funktionen oder Prädikate bildenden Operator, in dem sich die Variablenbindung durch eine Ausdrucksform der Art $\lambda x.f(x)$ eindeutig angeben lässt. Die *Kopula* ε ist dabei zunächst nur Zeichen für die ›Funktionalapplikation‹: Ein Ausdruck der Art $a \varepsilon \lambda x.f(x)$ ist also schlicht gleichbedeutend mit $f(a)$. Die *Elementbeziehung* $\in$ dagegen ist schon eine *Relation* zwischen *Gegenständen*, wobei Mengen *benannt* werden durch die Vermittlung eines ganz anderen, nämlich eines *namenbildenden* Abstraktors der Form $\{x : f(x)\}$. Zwar gilt $a \in \{x : f(x)\}$ genau dann, wenn $a \varepsilon \lambda x.f(x)$. ›Metastufige‹ Aussagen ›über‹ Prädikate unterscheiden sich *aber* dadurch von ›objektstufigen‹ Aussagen ›über‹ Mengen, dass letztere das *Leibnizprinzip* relativ zur *Extensionsgleichheit* erfüllen müssen und dadurch Gegenstände sind. Das Prinzip sagt ganz allgemein, dass aus $t = t^*$ und $g(t)$ auch $g(t^*)$ folgt – für alle relativ zu »= $\ll$ zulässigen Satzformen bzw. ›Prädikate‹ $g(x)$. Das Prinzip ist eine ideallogische *Formbestimmung gegenständlicher Rede*, also keine metaphysische Eigenschaft von Entitäten, wie noch Leibniz meinte. Es ist identisch mit *Freges Funktionalprinzip*, dem zufolge Prädikate Wahrheitswertfunktionen sind.

rungen von Allgemeinwissen und materialbegrifflichen Urteils- und Schlussnormen für Normalfälle.

Unter dem Titel Objektivität wird gezeigt, welche besonderen Formen einer abstrakten und idealen Welt Darstellung und Welterklärung das allgemeine Programm eines Mechanismus und Chemismus charakterisieren und wie sich dazu die Teleologie des Lebens verhält. Hegels nicht zu bezweifelnde Einsicht ist dabei, dass die (cartesische) Kinematik der Punktkörperbewegungen und die (newtonische) Dynamik der Massengravitation ein ideales Format der Welterklärung *nur für ganz bestimmte Bewegungsformen* liefern, so dass sich im Modell keineswegs ›alles‹ erklären lässt. Schon der Chemismus der damals so genannten Wahlverwandtschaften – also der heute über ›atomare‹ Kräfte bzw. Energien dargestellten bzw. erklärten chemischen Reaktionen und elektrochemischen Wirkungen – geht über die Stoß-, Druck- und Anziehungsmechanik der alten Physik weit hinaus. So zeigen sich schon einwandfrei die Grenzen des logischen Erklärungsformats des Mechanismus.

Im Streit um die Frage, ob es Zwecke in der Natur gibt, zeigt Hegel dann gegen Kant, dass Lebensprozesse *zwar wirklich* zielgerichtet sind und dem Selbst- bzw. Arterhalt dienen. Sie können auch nur so verstanden werden. Kants Bedenken gegen jede *anthropomorphe* Vorstellung, nach welcher auch im nichtpersonalen Leben Ziele irgendwie ›bewusst‹ verfolgt werden, werden von Hegel aber sogar noch *radikalisiert*. Ziele biologischer Prozesse bzw. animalischer Bewegungen sind nämlich nur erst *implizit* in den Lebensprozessformen gemäß ihrer Artform oder Artwesen *enthalten*. Tiere können sozusagen nur eine *präsentische Zukunft* absehen oder erwarten. Über ihre Fernsinne können sie sich relativ ›frei‹ auf ein Ziel hin verhalten. Eine entsprechende Erklärungsform für bloß erst physikalische Prozesse gibt es überhaupt nicht. Für die Physik, unter Einschluss der Chemie, sind alle Erklärungen auf Instanzierungen einer generischen *causa efficiens* eingeschränkt. Das aber bedeutet im Umkehrschluss, dass die Tatsachen der Biologie und die durch sie materialbegrifflich begründeten ›funktionalen‹ bzw. ›teleonomischen‹ Erklärungsformen, die mit einer prozessformimmanenten *causa finalis* operieren, sowohl den Bereich des Seins als auch der Erklärungen der Physik samt der reinen Physiologie schon sprengen.

Die volle und allgemeine Anerkennung dieser epochalen Einsicht scheitert freilich bis heute im Naturalismus an der Meinung, die Entstehung des Lebens aus dem Nichtlebendigen zeige, dass das Leben sich doch irgendwie auf physikalische und chemische Prozesse ›zurückführen‹ lasse, im Vitalismus und einer Seelenlehre aber an einer metaphysischen Überhöhung des Unterschieds der Seinsweise von toten Dingen, Lebewesen und menschlichen Personen. Es sei doch eine ›Tatsache‹, meint man im Physikalismus, dass sich im Bereich des Nichtlebendigen keine Teleologie oder *causa finalis* zeige.

Hier greift dann aber schon das entscheidende Argument Hegels, nach welchem alle Erklärung insofern schon *geistig* ist, als sie mit *von uns* in die Dinge und Wesen *gesetzten* Kräften und Dispositionen operiert. Eine *Ursache* nämlich ist je nur eine reflexionslogisch objektivierter *Instanziierung* einer kausalen *Erklärung*, also nichts, was es irgendwie völlig jenseits der Anwendung unseres allgemeinen Wissens über Formen des Seins und Geschehens gibt. Schon die *Verschiedenheiten* unterschiedlicher Sachen stammen ja aus vergegenständlichenden Reflexionen über mögliche und notwendige *Unterscheidungen*. Das Unterscheiden aber ist als solches, realiter, ein Vollzug im Verhalten oder Handeln. Eben damit ist es längst schon geistig im Sinne Hegels. Es geht ja um gemeinsam zu praktizierende Unterscheidungsformen. Das hatte schon die Seinslogik gezeigt, so wie die Wesenslogik dargestellt hat, dass die Rede vom *Wesen* einer Sache oder der Natur der Dinge konstituiert ist durch eine vergegenständlichende Reflexion auf das *Wesentliche* in der Bezugnahme auf die Sache oder die Dinge als ›Gründe‹ oder ›Ursachen‹ von Erscheinungen.

Noch die offenbare Restmetaphysik in Kants Rede von einem unerkennbaren Ding an sich als unbekannter Ursache von Erscheinungen zeigt, dass er an der ideativen Abstraktion in unseren reflexionslogischen Reden von Ursachen vorbeigeht. Daran scheitert am Ende der gesamte Ansatz seiner kritischen Philosophie, obwohl sie sozusagen schon Meilen weiterkommt als die unmittelbare Metaphysik der Kräfte und Dispositionen, wie sie in der neueren Analytischen Philosophie ihr endgültiges *come-back* ins 18. Jahrhundert feiert.

Das allgemeine Hintergrundproblem freilich ist die nötige Unterscheidung zwischen einer Realhistorie über Einzelnes und dem

Wissen über Formen, damit auch zwischen Bericht bzw. Konstatierung und Erklärung. Wir sollten daher mit Hegel und seinem Gewährsmann Erasmus Darwin, dem Großvater von Charles Darwin, anerkennen, dass das Leben historisch tatsächlich aus einer Wurzel stammen mag und das menschliche Leben aus dem animalischen. Wir müssen damit auch eine *relative Fortschrittsgeschichte der Vernunft* anerkennen, nach welcher die ›höheren‹ Lebens- und Denkformen unserer Gegenwart sich aus ›niedereren‹ oder ›primitiveren‹ ergeben haben. Wer das leugnet, kann bestenfalls noch auf die Idiosynkrasie seines ›Glaubens‹ als einer Art mentalem Autismus mit überhöhdendem Seelenmythos hingewiesen werden, da es ein weitergehendes ›Überzeugen‹ oder gar ›Beweisen‹ in Bezug auf den Begriff des Menschen hier so wenig gibt wie beim notwendigen Lernen einer Zahlterminreihe und dem zugehörigen Addieren als Basis des Begriffs der Zahl. Denn etwas zu glauben oder nicht und sich durch Gründe überzeugen zu lassen, was dabei richtig ist, verlangt ein freies Mittun.

Dass nun aber auch weitere Entwicklungen in der Zukunft wenigstens im Allgemeinen von selbst irgendwie ›fortschrittlich‹ wären, ergibt sich nicht und wird auch von Hegel nicht behauptet, obwohl praktisch alle Nichtleser Hegels das meinen und aus dem ›schließen‹, was sie über ihn gehört haben. Es ergibt sich aber auch nicht, dass sich die Vollzüge der ›höheren‹ Seinsformen gemäß den Verlaufsgeetzen der ›niedereren‹ irgendwie ›kausal erklären‹ ließen. Hier liegt ein Denkfehler der Form *post hoc ergo propter hoc* vor. Man meint, wenn B *nach* A geschieht, soll es *wegen* A geschehen sein. Man sagt entsprechend, es müsse sich das Leben aus der Physik der Sterne kausal erklären lassen. Die geistige Verwirrung liegt an der Verwechslung von *historia* und *theoria*, narrativem *mythos* und explanativer *causa*, Erzählung und Erklärung. Analoges gilt für die Betrachtung des Menschen als Tierart und des personalen Lebens bloß als Sonderfall animalischen Lebens.

Viele geben sich dennoch mit einer ›Erklärung‹ zufrieden, die nur erst Erzählung einer Geschichte, griechisch: *mythos*, ist. Und sie täten vielleicht sogar recht daran, wenn sie denn die singulären großen Tatsachen als solche von den allgemeinen Erklärungen und Kausalitäten unterscheiden könnten, die von den großen Anfängen abhängen. Zu denken ist dabei an die Entstehung des Weltalls, der Erde und des

Lebens auf der Erde oder die Entstehung des menschlichen Geistes. Dieser Geist ist, kurz gesagt, *Idee*. Er ist das generische Wir-Subjekt der nur in geschichtlichen Traditionen existenten *Vollzugsform gemeinsamen Wissens*. Dieses Wissen wird zum Teil explizit ausgedrückt in Sprachen (*langues*), die wenigstens im Prinzip relativ leicht ineinander übersetzbar sind. Sie sind alle so, dass man praktisch alle Inhalte in ihnen ausdrücken kann (wenn man die Einzelsprachen entsprechend ergänzt).

Damit sehen wir auch, wie der Übergang vom Begriff zur Idee als dem realisierten oder instanziierten Begriff zu verstehen ist: Die drei Kapitel zum dritten Abschnitt mit dem Thema »Idee« behandeln *das Leben, die Idee des Erkennens und die absolute Idee*. Besonders bedeutsam ist die selbstreflexive Seinsform des *Erkennens* und Wissens selbstbewusster Wesen, also menschlicher Personen.

Die absolute Idee ist die logische Idee des Wissens des Wissens. In Frühformen wird sie religiös-theologisch und damit bloß erst narrativ-mythisch expliziert. Sie wird in allerlei Kunstformen repräsentiert und als praktisches Wissen und Können vorgeführt bzw. in Liturgien und Riten gefeiert. Dabei erübrigt sich jetzt fast die Bemerkung, dass dieser Seinsform der absoluten Idee als Religion und Kunst von der spekulativen Philosophie als logischer Topographie allererst ihr Selbstbewusstsein gegeben wird. Wie die Eule der Minerva braucht Philosophie als allgemeine Logik einen *umsichtigen* Kopf und einen im Diesigen des Daseins *strukturscharfen* Blick für das Allgemeine des Besonderen und Einzelnen.

Dabei betont Hegel, dass alle diese Themen in der Logik bloß als *reine Formen* des Denkens und damit sozusagen in einer »Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs«, also in hochstufiger und formal-idealer Perspektive von weit oben her behandelt werden. Was bei Hegel »Realphilosophie« heißt, ist, wie schon oben gesagt, immer noch logische Reflexion, jetzt aber auf die *besonderen* Formbestimmungen diverser Sachbereiche in den Natur- und Geisteswissenschaften.

Man beachte die ironisch-distanzierte Rede vom göttlichen Begriff: Der reine Begriff ist göttlich, weil er selbst ganz allgemein ist und in der Logik von der allerhöchsten Warte spekulativer Reflexion aus betrachtet wird. Die Themen der *reinen* Logik sind in der Tat die *allgemeinsten* Formen begrifflichen Denkens und Nachdenkens, sozu-

sagen vor aller Bestimmung konkreter (auch ›empirischer‹) Formen und Inhalte.

Der Begriff ist das Allgemeine. Das Urteil ist seine besondere Anwendung. Der Schluss aber muss an das Einzelne der konkreten Situation angepasst sein. Dabei steht die Subjektivität für die Einzelheit des Subjekts, die Objektivität für das Ansichsein oder das Allgemeine, die Idee schließlich für das besondere An-und-für-sich-Sein der empirischen Erfüllung begrifflicher Bestimmungen im Dasein. Es läge dann, wie oben vermerkt, je nach Betrachtungsart eine andere Reihung des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen vor.

Neben »das Absolute«, »das Ich« und »der Geist« ist »die Idee« der wohl schwierigste Ausdruck in Hegels Texten. In nur leichter Modifikation zu Fichte, Kant und Platon nennt Hegel *die Idee* »den adäquaten Begriff«¹⁹ und »den objektiven oder realen Begriff«.²⁰ Eine Idee ist der ›realisierte Begriff‹ von etwas, z. B. der Person in mehr oder weniger perfekten Aktualisierungen personaler Praxisformen gerade auch in kooperativen Beziehungen bzw. Prozessen qua gemeinsamen Handlungen bzw. Verhaltungen der personalen Subjekte. Im Unterschied zum Begriff oder *Eidos* als einer vergegenständlichten Norm und Form des Denkens, steht bei Hegel das Wort »Idee« also gerade auch für die je konkreten Realisierungen von Idealen, je nach Maßgabe des faktisch Möglichen. Das ist m. E. sowohl eine Art Fortsetzung von Kants Rede über die Idee als auch ein Lesevorschlag für Platons *idea tou agathou*, die Idee des Guten, die zugleich Idee des Wahren ist und sozusagen den je relevanten *Abstand einer endlichen Sache* von einem *immer unendlichen Begriff* gerade so ›misst‹, wie

¹⁹ GW, 12 S. 30 und S. 173.

²⁰ GW 12, S. 174, besonders auch S. 129: »... indem der Begriff als der Begriff Gottes dargestellt werden soll«, sei er so aufzufassen, »wie er schon in die *Idee* aufgenommen ist. Jener reine Begriff durchläuft die endlichen Formen des Urtheils und des Schlusses darum, weil er noch nicht als an und für sich eins mit der Objektivität gesetzt, sondern erst im Werden zu ihr begriffen ist. So ist auch diese Objektivität noch nicht die göttliche Existenz, noch nicht die in der Idee scheinende Realität«, und GW 12, S. 44: »Der adäquate Begriff aber ist ein Höheres; es schwebt dabei eigentlich die Übereinstimmung des Begriffes mit der Realität vor, was nicht der Begriff als solcher, sondern die Idee ist.«

wir eine relevante Genauigkeitsmarge *idealer geometrischer Formen und Formaussagen* für Anwendungen in konkreten Fällen bestimmen. Metaphorisch gesagt: Eine Sache fällt unter den idealen Begriff, wenn sie seiner Unendlichkeit hinreichend nahekommt.

Wenn man mit Platon und Hegel diese Struktur der Anwendung idealer Begriffe begriffen hat, sollte erstens klar sein, dass es, wie im Fall des Besseren, zunächst immer auch die Steigerungsform »wahrer« gibt. Wie im Fall des Guten ist etwas wahr, wenn es hinreichend wahr ist. Das Bessere kann daher, zweitens der Feind des Guten sein. Das Wahre kann durch irrelevante Betrachtung des Wahreren beschädigt werden.

Was aber soll es heißen, die Idee als realisierter Begriff oder als seine Wahrheit sei schlechthin *einfach*, und *immateriell*? Ich werde zu zeigen versuchen, dass die Idee auch als realisierter Begriff nur deswegen immateriell ist, weil das Wort reflexionslogisch aufgestuft für die *Form* der Instanziierung einer Artform bei Tieren, einer Handlungsform beim Menschen oder einer institutionellen Praxisform im gemeinsamen Leben und Handeln steht. Dabei setze ich sozusagen »nur« das Wort »Form« als bessere Übersetzung, wie sie im Englischen längst üblich ist, an die Stelle der deutschen Übersetzung von Eidos als »Begriff«.

Zum möglichen Vorwurf, eine »Entzifferung« von Hegels Text führe zu dessen anachronistischer Überschätzung, wie Herbert Schnädelbach unter anderen Robert Brandom und der Hegellektüre im Pragmatismus vorwirft, kann ich an dieser Stelle nur sechs grundsätzliche Gesichtspunkte nennen.

Erstens ist es zwar immer leicht, von einem Text zu sagen, er sei unverständlich; das ist aber immer auch ein Urteil über sich selbst. Der Nebenton, man brauche es auch nicht zu verstehen, ist sogar sehr schnell banausisches Vorurteil. Zweitens zeigen schlechte Deutungen von Texten, so wie falsche Urteile über die Welt, eine größere Streuung und weit mehr Inkohärenzen als gute. Drittens verlangt das Verstehensprinzip der Charity zumindest, dass man seinen Dialogpartner nicht unterschätzt. Viertens ist die allgemeine semantische Doppelregel zu beachten, dass zwar nur das, was sinnvoll ist, einen Gedanken ausdrückt, der Gedanke aber als Inhalt von Gesagtem oder Geschriebenem in seinem inferentiellen Orientierungsangebot immer

so allgemein und grob anzusetzen ist, dass er sich in ganz anders geartete Sprachen und Ausdrucksformen übertragen lassen muss. Was die Leute im Moment des Sprechens oder Schreibens subjektiv ›für sich‹ intendiert haben mögen, interessiert nicht. Das ist der fünfte Punkt jeder Hermeneutik, der sich interessanterweise von der romantischen Tradition Schleiermachers und Diltheys, ihrem ›Gefühl‹ und ›Erleben‹, ebenso abstößt wie von Max Webers ›subjektivem Sinn‹. Es gibt keine unmittelbare Innenwelt von Intentionen oder Gedanken. Gedanken sind immer nur Inhalte von offenen oder stillen Repräsentationen. Im Inhaltsverstehen rekonstruieren wir sinnäquivalente Vorstellungen. Dass dabei, sechstens, unglückliche Ausdrucksweisen zu *ersetzen* sind, ist manchmal schon Kritik genug.

Mit dem Rückgang auf Platons Unterscheidung zwischen *eidos* und *idea* und seiner Deutung der Teilhabe oder *methexis* im Kontext einer urteilskräftigen Bestimmung ausreichender Nähe von konkreter Sache und idealer Form löst und schafft Hegel ein Problem. Hegel löst ein Problem dadurch, dass er *Ideen* als gut und richtig anerkannte Vollzugsformen verstehbar macht. Er schafft ein Problem, weil die Leser den Rückbezug nicht kennen, sondern darauf beharren, eine Idee sei dem intuitiven Sprachgefühl gemäß entweder bloß subjektive Vorstellung im Sinne des Britischen Empirismus und des englischen Wortes »idea« oder utopisches Ideal, *bloße* Idee. Man nimmt nicht zur Kenntnis, was Hegel selbst zur Erläuterung sagt.

Das Begriffliche des *Eidos* und die Idee *guter Praxis* erweisen sich jedenfalls als Inbegriff aller Normativität im rechten Denken, das aus den Momenten des gemeinsamen Urteilens oder Unterscheidens, verständigen Schließens und vernünftigen Handelns besteht. Es ergibt sich, wie schon bei Descartes, dass Handeln praktisches Denken ist.

Die durch den Begriff allererst mögliche Freiheit des Denkens macht das Wesen des menschlichen Geistes aus. Diese Einsicht *enthält* die Anerkennung aller Endlichkeiten unserer subjektiven Perspektiven, das Relationale allen Wissens ebenso wie das Prozessuale und Zeitliche in allem Sein und Werden.

Während ich die Rolle der Sprache durchgängig betone, sind bei Hegel die emphatischen Anerkennungen der Sprache als zentrales Medium des Denkens, Bewusstseins und damit des Geistes seltener. Eine der eindrucklichsten ist die folgende Bemerkung zum Gewis-

sen (*conscientia*) als Eigenkontrolle der Erfüllung von (ethischen) Normativitäten in der Phänomenologie des Geistes:

(654c.) Das »Gewissen ist das wissende und wollende Selbst [...], dies Selbst muß zugleich *allgemeines* Selbst sein. Dies ist es nicht in dem *Inhalt* der Handlung, denn dieser ist um seiner *Bestimmtheit* willen an sich gleichgültig: sondern die Allgemeinheit liegt in der Form derselben; diese Form ist es, welche als wirklich zu setzen ist; sie ist das *Selbst*, das als solches in der Sprache wirklich ist, sich als das Wahre aussagt, eben darin alle Selbst anerkennt und von ihnen anerkannt wird.« (430/352)²¹

Im Sprechen drücken wir Arttypen durch Aktualisierung von Wörtern, symbolischen Ausdrücken, auch von Diagrammen und herstellbaren Bildern aus. Das (personale) Ich oder Selbst gibt es also nur über die Anwendungsformen symbolischen Handelns, also vorzugsweise im lauten oder leisen Sprechen.

Die Missachtung der Differenz der Fokussierung auf das Äußere der Sprache und das Innere der begrifflichen Form ist Ursache dafür, dass Hegels Rede vom Begriff immer noch so gedeutet wird, als bedürfe es einer zusätzlichen linguistischen Wende. Der sogenannte *linguistic turn* der Analytischen Philosophie ist aber bloß erst mathematikanaloge Modellierung syntaktischer Strukturen der Ausdrucksbildung als Basis semantischer Formen. Das Schematische der Sprache ist zwar wichtig, aber nur erst ein Gerüst des Verstandes.²² Eine solche Strukturlogik des Begriffs auf der konfigurativen Ausdrucksebene ist durch eine genaue Betrachtung ihres vernünftigen Gebrauchs im je konkreten und zumeist dialogischen Weltbezug zu ergänzen.²³

²¹ Vgl. Stekeler 2014, Bd. 2, S. 686 f.

²² Die Analogisierung von Sprache mit mathematischen Notationssystemen und Wahrheitsbedingungen für Sätze ist nicht per se falsch, wenn man mit dem Metaphorischen in solchen konstruktiven Analysen frei umgehen kann. Es geht also nicht um die Vermeidung formaler Logik, sondern um ihren rechten Gebrauch, im Wissen, dass es reine Analogien sind, die wir in kommentierenden Explikationen von Gebrauchsformen brauchen.

²³ Ein Prinzip wie das von Richard Montague »*I reject the contention that there is a theoretical difference between formal and natural languages*« (in »English as a formal language«, abgedruckt in R. Montague, *Formal Philosophy*, ed. R. H. Thomason, New Haven 1974/1979) kann bloß bedeuten,

2 Das Absolute der Vollzüge und das Allgemeine des Wahren

Insgesamt versucht Hegel, den Gedanken des Descartes zu retten, dass in der menschlichen Weltbezugnahme *das begriffliche Denken* immer schon stillschweigend vorausgesetzt ist. Das menschliche Wahr-Nehmen ist beim gebildeten und damit erwachsenen Menschen ein immer schon begrifflich bestimmtes Urteilen und damit ein *apperzeptives* Denken im Vollzug, was Kant und neuerdings auch John McDowell und Robert Brandom so sehen. Animalische *Perzeption* ist bloß erst *enaktiv*, empfindende Reaktion auf Geschehnisse und im Allgemeinen keineswegs stabil auf einzelne Dinge in der präsentischen Umgebung ausgerichtet. *Volle* Wahrnehmung ist begrifflich urteilende und schließende *Apperzeption*, die als *Anschauung von Dingen* sogar schon raumzeitliche Perspektivenwechsel von mir zu dir empiraktisch voraussetzt, wie sie keinem Tier möglich sind.

Ein Tier kann zwar schon einiges auch in Bezug auf die Perzeptionen anderer Tiere bemerken. Ein solches Gewahrsein ist aber noch kein (volles empirisches) Erkennen oder gar Wissen. Genauer gesagt, die Zuschreibung von (empirischem oder allgemeinem) Wissen und Selbstbewusstsein im vollen Sinn der Worte (den es freilich angemessen auszulegen gilt) ist bei Tieren bloß anthropomorphe

dass man sich *nur* mit denjenigen Aspekten der Sprache und des Sprechens *beschäftigen will*, die klare formale Analogien zu mathematischen Formalsprachen bzw. Logikkalkülen zeigen. Der Ausdruck »theoretical«, so gedeutet, macht den Inhalt von Montagues Deklaration tautologisch: Wenn das Wort »theoretisch« so gelesen wird, dass nur mathematikanaloge Relationssysteme als hinreichend exakt formulierte »Theorien« gelten, dann *kann* es keine »theoretischen« Differenzen zwischen mathematischen bzw. formallogischen Symbolsystemen (>Formalsprachen<) und natürlichen Sprachen mit ihren weltbezogenen Begriffen geben. Das aber ist dann nur Ausdruck der Begrenzung der analogisch-metaphorischen Ausdrucks-, Darstellungs- und Erklärungskraft des bevorzugten Theorietyps, was Wittgenstein über ein derartiges Vorgehen schon weiß. Diese Anmerkung ist für die Überwindung bloß mathematischer Metaphern in einem linguistischen bzw. sprachphilosophischen *Pythagoreismus* von zentraler Bedeutung, zumal schon Aristoteles weiß, dass eine rein »mathematische Philosophie« eine *contradictio in adiecto*, ein innerer Widerspruch, ist.

Metapher. Hegels Grundeinsicht ist dabei, dass *alle unsere Bewertungen von Wahrheiten* sekundär zu einem *gemeinsamen Umgang mit Unterscheidungen* ist. Vor aller Behauptung und Begründung liegt daher schon rein logisch und methodologisch ein komplexes, partiell gemeinsam überprüftes Unterscheidenkönnen. Wer dabei nicht mitmachen kann, den können wir in der Bewertung des Wahren nicht mitzählen. Er ist, auch wenn er Sätze produziert und ein formales Spiel der Zustimmung und Ablehnung spielt, wie es schon ganz kleine Kinder spielen, noch kein (kompetenter) Partner in einer Argumentation, bestenfalls ein noch zu erziehender oder zu bildender Schüler.

Im Fall von Aussagen über die Welt nennen wir die innerweltlichen und daher von konkreten empirischen Erfahrungen abhängigen »Wahrmacher« von Aussagen auch »Tatsachen«.

Die Aussagen über das Wesen als Begriff und, im Fall von seinen Manifestationen, als Idee erlauben oder verlangen eine potentiell unendliche Reihe von reflektierenden Explikationen, Kommentierungen und Urteilen. Das Unendliche ist dabei die Form dieser Reflexionsmöglichkeiten. Es ist die Form des Insichgehens des personalen Subjekts. Dieses kann in einen in sich kreiselnden Schwindel führen, wenn das Subjekt sozusagen nicht wieder aus sich heraus kommt. Das geschieht z. B. dann, wenn man ewig zwischen Handlungsalternativen hin und her überlegt, ohne zu einem Entschluss zu kommen.²⁴

²⁴ Es kann oder muss sogar häufig die Frage in der Schwebe bleiben, ob man selbst oder eine andere Person wirklich diese oder jene Absicht gehabt hat oder diese von sich oder anderen nur erst im Nachhinein zugeschrieben wurde. Das ist der tiefe Grund dafür, dass wir gut daran tun, die rechtlichen Folgen eines Tuns nach Möglichkeit unabhängig von einer Beurteilung der *Absichten der Handelnden* zu halten – mit der einzigen Ausnahme von Strafrichtern, die das Tun sozusagen per Profession *als Handlung* zu beurteilen haben. Finanzbeamte sollten – um das Beispiel konkret zu machen – nicht über Absichten, sondern nur über das äußere ökonomische Tun der Steuerpflichtigen urteilen dürfen. Im Strafrecht dagegen sind die Absichten und die subjektive Form der ausgeübten Sorgfalt bzw. Fahrlässigkeit im Vorhinein, nicht einfach die objektiven Folgen im Rückblick zu rekonstruieren und zu bewerten. Noch nicht einmal die Vorstellung eines Gottes, der in die Seelen blickt, kann dabei wirklich mehr leisten, als uns zu helfen, die Antwort über die »wahren Absichten« auch schon mal offen zu lassen. Im

Dabei wird das Reflektieren immer an einer Stelle abgebrochen, mit der sich das urteilende Subjekt faktisch zufriedengibt. Das ist nicht immer die Stelle, mit der es sich zufriedengeben sollte. Diese faktische Unabgeschlossenheit der reflektierenden Kontrolle von Richtigkeiten ist zwar anzuerkennen, aber nicht einfach als schlechter unendlicher Regress zu kritisieren. Daher besteht der sich selbst vollbringende Skeptizismus, von dem Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* spricht, in einer Verwandlung des Zweifels in eine der Form nach beliebig wiederholbare, aber auch an beliebiger Stelle abbrechbare sinnkritische und hoffentlich urteilskräftige Reflexion.

Negative Dialektik ist Sinnkritik. Positive Dialektik ist die immer nötige Urteilskraft der Vernunft. Die Orientierung am allgemeinen Wissen hat ja zu beachten, dass es besondere Ausnahmen geben kann. Vernunft ist daher besonders in den Zeiten gefährdet, in denen man entweder blind an einige Meinungsführer glaubt oder jeder allzu selbstgewiss alles besser weiß als die in der Tat fallible, aber ›unendlich‹ erfahrenere Tradition materialbegrifflichen Wissens.

Zwar will man gegen ein möglicherweise bloß erst oberflächliches Urteil immer das Wesen oder die Natur der Sache bestimmen. Es ist dabei aber immer ein Ausgleich zu schaffen zwischen zwei sich widersprechenden Übertreibungen: Man übertreibt das allgemeine Wissen, wenn man nicht mit systematischen oder zufälligen Ausnahmen rechnet. Und man übertreibt die kritische Skepsis, wenn man nichts anerkennt als das, was als absolut sichere Wahrheit begründet ist. Man will sich durch solche Begründungen sozusagen zu einem Glauben zwingen lassen. Einen solchen Zwang und einen solchen notwendigen Glauben gibt es aber nicht, schon gar nicht außerhalb der reinen Mathematik, in der es nur erst um die Beherrschung von durch uns gesetzten schematischen Regeln geht und um ein Wissen über zulässige Regeln in entsprechenden konservativen Erweiterungen von Regeln.

Normalfall kommt man ohnehin nur weiter, wenn man sich nicht nur selbst andere Perspektiven und mögliche weitere Kenntnisse vorstellt, sondern real mit anderen Personen spricht und in die Reflexion immer weitere Tatsachen aufnimmt.

Das Urteilen und Folgern, damit auch das Anerkennen von Gründen und Argumenten, ist dagegen im generischen Fall allgemeinen Weltwissens immer frei. Der »zwanglose Zwang des besseren Arguments«, von dem Jürgen Habermas so schön spricht, appelliert also an für möglich gehaltene gemeinsame Unterscheidungen und an einen möglichen Konsens im schließenden Handeln. Ein solcher Appell ist deswegen aber immer auch prekär, weil praktisch nie alle zustimmen und es keineswegs klar ist, wie sich – über die oben schon skizzierte Prüfung normaler geistiger Kompetenzen der Personen hinaus – ein »vernünftiger« Konsens von einem »unvernünftigen« unterscheiden lassen soll. Das Problem zeigt sich nicht zuletzt in den bloß formalen Konformitäten aller Schattierungen des Populismus, auf der politischen Linken ebenso wie auf der politischen Rechten. Gerade die politische Vernunft kommt nicht ohne einen gewissen Rest an Dezisionismus und Elitismus bei den anerkannten Vertretern des Gemeinwesens aus, denen es institutionell in einem gewissen Rahmen erlaubt sein muss, den gemeinsamen Willen, die *volonté générale* Rousseaus, schlicht zu *setzen*, partiell auch unabhängig von einem momentanen Mehrheitskonsens.

Das ist die Einsicht des »modernen« Gewissens in das relative Recht der Subjektivität von personalen Repräsentanten des Gemeinwesens, wie es die vorchristliche Antike noch nicht kennt – und manche anderen Kulturen auch nicht.

In analoger Weise setzt die Wissenschaft als Institution Wissen auch gegen überwältigende Mehrheiten, die momentan noch weiterhin ihrem Aberglauben anhängen mögen. Dieser ist wie alle Variation von Intelligenz immer auch zu erdulden. Eine Verachtung oder gar Hass des profanen Volkes (»odi profanum vulgus«, wie Horaz formuliert und wie ihn Nietzsche praktiziert) ist daher kein guter Rat. Stattdessen sollte man sich keiner bloßen Mehrheitsmeinung unterwerfen. Das ist ohne eine gewisse Selbstverachtung nicht möglich. Eine solche stellt sich sogar dann gelegentlich ein, wenn die Mehrheit sich selbst für politisch korrekt, demokratisch, liberal oder pluralistisch hält.

Hegels spekulative Philosophie entwickelt dabei im Sinne einer philosophischen Logik die entscheidenden Einsichten von Kants *Kritik der Urteilkraft* bzw. Fichtes *Wissenschaftslehren* systematisch

weiter, ohne sich von deren ›Problem des Anfangs‹ und ihrer Angst vor einem Appell an basale Erfahrungen in einer bloß schematischen Gegenüberstellung des ›Empirischen‹ und ›Apriorischen‹ bzw. von Meinung und Wissenschaft zu sehr beeindrucken zu lassen. Hegel beendet damit die bloßen Suchbewegungen im Nachdenken Fichtes über ›das Absolute‹ mit dem Ergebnis, dass die Freiheit das einzig Wahrhafte des Geistes ist. Das drückt aber nur die Grundeinsicht des *Primats der Praxis* aus der *Phänomenologie des Geistes* auf neue Weise aus. Das *Absolute ist am Ende immer der freie Vollzug aus der Sicht der Subjekte*. Subjektive *Befriedigungen* sind zwar *performativ* unmittelbar, objektive *Erfüllungen* hängen aber inhaltlich von allgemeinen Kriterien ab, getragen von einem Vorwissen und gemeinsamen Erkennbarkeiten. Sie sind daher *relativ*. Befriedigungen sind also so *absolut* wie die *Vollzüge* eines *doing so makes it so* – oder des Seins überhaupt, wenn man dieses nicht, wie Fichte, mit der Welt des Seienden, der Gegenstände, identifiziert.

Das alles gilt für alle Überzeugungen, Gewissheiten, Wissensansprüche und Haltungen. Diese sind im Vollzug noch lange nicht ausreichend als ›richtig‹ oder ›wahr‹ bewertet oder auch nur zureichend bedacht oder geprüft.

Das komplexe Zwar-aber im Vollzug charakterisiert Hegels Dialektik der *Gewissenhaftigkeit*. Diese steht der bloßen Kohärenz von Kants moralischer *Aufrichtigkeit* gegenüber. Hegels Rechtschaffenheit ist am Ende gerade das, was Bernard Williams in *Truth and Truthfulness* als *accuracy* einer bloß erst subjektiven *Redlichkeit* und *Ehrlichkeit* gegenüberstellt. Im Unterschied zu Williams erkennt und anerkennt Hegel allerdings die potentiell unendlichen Stufungen in der logischen Form reflexiver Selbstprüfung. Eben darin besteht die Dialektik der Unendlichkeit des Personalen und der Endlichkeit des je präsentischen Subjekts.

Das personale Subjekt (im Modus des Ich und des Wir) wird so zur einzigen absoluten Idee, die es realiter gibt – in der Unauslotbarkeit der Unendlichkeiten der Reflexion.

Kant spricht im Fall eines *saying so makes it so* von einer *intellektuellen Anschauung*: Er meint, diese sei ein Vorrecht eines Schöpfergottes, der sagt: »Es werde Licht« – und es wird Licht. Aber schon Descartes ahnt und Fichte weiß, dass der Vollzug des handelnden

Denkens und denkenden Handelns diese absolute Form des Vollzugs ebenfalls hat – mit der ›dialektischen‹ Folge entsprechender *self-fulfilling prophecies* etwa im ›optimistischen‹ Selbstvertrauen oder im misanthropischen ›Pessimismus‹. Wer an der Welt verzweifelt, ›liebt‹ in einem performativen Sinn seine Verzweiflung – wenigstens in den Bestandteilen, welche seinem freien Urteilen und Handeln unterliegen, die er also an seiner Haltung tätig ändern könnte. Hier werden offenbar logische Grundeinsichten für Psychologie, Pädagogik und Selbstbildung relevant.

Damit begreifen wir auch schon etwas genauer, was Kant unter den ebenfalls notorisch missverstandenen Titel einer *transzendentalen Apperzeption* stellt. Es geht darum, dass Wahrnehmungen und Vorstellungen durch ein weiteres Nachdenken über die Art ihrer ›Gegenstände‹ immer begleitet werden können. Es ist daher auch, wie Boris Hennig gezeigt hat,²⁵ nur ein Schein, wenn man Descartes vorwirft, seine ›Definition‹ des Denkens als innerem Prozess *mit Conscientia* führe in einen unendlichen Regress. Denn es ist ganz wahr: Man kann im Prinzip jede stille Rede und jede mentale *imaginatio* redend weiter kommentieren. Das bedeutet, erstens, dass jede Vorstellung als spontane Repräsentation von etwas nicht bloß passiver Einfall, sondern immer auch schon laute oder leise Aktualisierung einer symbolischen Handlung, ein Urteil, ist, welches im Fall der Apperzeption zur Perzeption frei *hinzukommt* und die Vorstellung sozusagen schon begleitet. Dieses begleitende Denken ist als schließendes Urteilen, zweitens, auch dort, wo es sich um innere Imagination eines Bildes handelt, immer (wenn auch ganz allgemein) sprachlich kommentierbar. Dabei ist jede bewusste Perzeption als Präsentation von etwas schon durch ein leises Sprechen oder Imaginieren begleitet. Drittens sind der Form nach unendlich viele ›nach oben gestufte‹ Reflexionen auf das Sprechen und Imaginieren möglich – als den zwei Arten des spontanen Vorstellens oder Re-Präsentierens. Sie erlauben immer auch weitere Explikationen und Kommentierungen oder machen sie nötig.

Der freie Vollzug des Nachdenkens ist dabei nicht bloß kausale Reaktion auf ein äußeres Geschehen – und kann es nicht sein. Kant versucht, eben dies mit dem Wort »Spontaneität« auszudrücken.

²⁵ Vgl. Hennig 2006, S. 59.

Dabei verweist das Wort »spontan«, ohne dass Kant und seine Nachfolger das bemerken würden, in typisch dialektischer Weise *sowohl auf unwillkürliche Einfälle als auch auf tätige Auswahlen* in einer kontrollierten Steuerung des eigenen Bewusstseinsstroms und Tuns, also der eigenen Selbstgespräche und Handlungen. Das freie, spontane Urteilen und Handeln ist daher eine Art unauflösliche Mischung unwillkürlicher Einfälle und willkürlicher Selbststeuerungen. Es *reagiert* auf Widerfahrnisse oder auch auf Informationen und Argumente anderer Personen, aber *agiert* in dezisionsartigen Entschlüssen. Daher ist auch jeder *Schluss* im Vollzug wie jedes *Urteil* immer auch ein freier *Entschluss*, wenn auch hoffentlich nicht *nur* rein willkürlich und damit mehr oder weniger akzidentell. Das erklärt Hegels nur scheinbar merkwürdige »dialektische« Analyse von Urteil und Schluss, da er diese auf vernünftige Denk- und Sprechhandlungen und nicht bloß, wie die rein formale Logik des bloßen Verstandes seit der Antike, auf bloße Schemata des Rechnens mit Sätzen bezieht.

Die Logik hat eben daher immer auch die ewige Spannung zu analysieren, die zwischen einem bloß subjektiven Meinen und einer Wahrheit besteht, welche alle bloß erst endlichen Überzeugungen und ihre je beschränkten Perspektiven transzendiert. Der Appell an eine »absolute Wahrheit« steht immer in der Gefahr, den Realbegriff des Wahren durch ein idealistisches Bild zu zerstören. So unterstellt z. B. der übliche Glaube an Gott, dem man ein absolutes Wissen zuschreibt und den manche als Setzer objektiver Normen und Werte ansehen, eine angebliche Wahrheit hinter dem Rücken der einzigen Realität, die es wirklich gibt, nämlich unsere Vollzugswelt in Zeit und Raum mit all ihrer Kontingenz, Endlichkeit und Unwiederholbarkeit.²⁶

Für die Erläuterung der Kommentarsprache ist es hilfreich, das Sein im Vollzug als das einzig *Reale*, das es gibt, zu begreifen, und zwar im offenen Horizont einer zunächst diffusen und diesigen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie man das partiell auch bei Heidegger im Blick auf das menschliche Dasein lesen kann. Das *Wirkliche* aber, wie Hegel es anspricht, ist das *schon begriffsbestimmte Wesen* der Erscheinung. Als solches ist es formal schon gegenständlich bestimmt und

²⁶ In diesem Punkt stimme ich mit Robert Brandoms Hegel-Lektüre vollkommen überein.

setzt die Beurteilung der Bestimmung als vernünftige schon voraus. Eben so verstehen wie ja auch Urteile der Art, dass eine Impfung *wirklich* hilft. Die Objektivität des Inhalts besteht in einer abstraktiven Äquivalenz oder Invarianz verschiedenster perspektivischer Zugänge, wie Hegel im Objektivitätskapitel zeigen wird. Jede Konsensus- oder Intersubjektivitätstheorie des Richtigen und Wahren ist deswegen viel zu schwach, weil sie die logischen Techniken des Übergangs von bloß aktuellen Urteilen zu möglichen, auch ideal und spekulativ bloß »vorgestellten« Beurteilungen schlicht übersieht.

Die *Realität* wird also in der *Wirklichkeit* zur *Manifestation* einer begrifflichen Struktur. Sie wird dadurch *Idee*. Diese ist als Realität wirklich, als Idealform »vernünftig«, also Ergebnis gemeinsamer Vernunft in der Entwicklung des Begriffs, also der Denkmöglichkeiten an sich, und der konkreten Urteile an und für sich.

Die wirkliche Seinsform der Welt ist die des Werdens. In ihr zeigt sich das wirkliche Wesen des Begriffs je realisiert. Das wiederum heißt, dass das Sein keineswegs eine »indifferente« Mannigfaltigkeit ist, weder als Menge von Daten, auch Zufällen, noch als gesetzesförmige Notwendigkeiten.

Jede *positive Theologie*, die sozusagen zu viel von Gott zu wissen glaubt, ist daher schon in ähnlicher Weise logisch irregeführt wie die antike Verwechslung der Götterbilder mit den Göttern, gegen welche schon das Judentum und dann auch Paulus in Ephesus als typisches Heidentum kämpfen. Die Bilderstürmer in der christlichen Orthodoxie, im Islam und im antikatholischen Protestantismus laufen aber ihrerseits Gefahr, den Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu verkennen und zu meinen, das Problem betreffe nur Bilder, nicht auch Sprache und Schrift.²⁷

Sogar noch in der modernen Logik und Sprachphilosophie bleibt die ganz andere Unterscheidung unterentwickelt zwischen einem

²⁷ Die *klassischen Themen der Metaphysik*, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, werden in einer Logik des Seins, Wesens und Begriffs thematisch, weil Gott in der Tradition der Religion und Theologie sozusagen immer schon für das (Wissen um) das wahre Sein und das wahre Wesen steht. Dazu ist klipp und klar zu sagen, dass alles Wahre und alles Gute das (ideale, perfekte) Wesen ist – und begrifflich von uns geformt ist.

Glauben als ›absolute‹ Haltung im performativen Vollzug und den Bestimmungen von Inhalt und Wahrheit. Die Folge ist, dass man auf dem solipsistischen Recht beharrt, nach Belieben etwas zu glauben und danach zu urteilen und zu handeln. Das ist freilich nur die Anwendung der absoluten Freiheit der Haltungen, des Urteilens und Handelns im subjektiven Vollzug. Es entsteht hier in dialektisch-paradoxe Weise die Gefahr, dass das Handeln in ein bloßes Verhalten kollabiert. Diese Gefahr hat schon Kant im Kontext seiner Analyse der Willkür als *arbitrium brutum* gesehen. Hegels Titel »geistiges Tierreich« aus der *Phänomenologie des Geistes* überschreibt eben diese Art von Rückzug der *Person* in die bloße *Subjektivität*. Damit entwickelt er die oben in ihrer Bedeutsamkeit schon herausgestellte Einsicht, dass wir uns auf beliebig hohem Niveau *re-animalisieren* können. Aufgrund ihrer performativen Seinsform sind ja gerade auch Tiere *Subjekte* im präsentischen *Verhaltensvollzug*.

Der Rückzug vom Wissen in das Überzeugtsein, vom Denken in das Fühlen ist sogar noch im Fall des religiösen Glaubens, der sich nicht auf eine gemeinsame Bestimmung des haltbaren Sinns oder Inhalts religiöser Reden und Riten einlässt, Rückzug von der Person ins Subjekt. Auch das ist, *horribile dictu*, eine Art *Selbst-Re-Animalisierung* auf hohem Niveau. Die Gefahr der absoluten Subjektivierung der Religion wird übertüncht durch gefühlsgetragene Gruppenbildungen religiöser Sekten. Diese wird unterstützt durch einen scheinbar liberalen Pluralismus der religiösen Toleranz, der es verbietet, sich jedenfalls weigert, von äußeren Formen zu gemeinsamen Inhalten und deren Beurteilung als gut, richtig oder wahr weiterzugehen.

Erst recht aber liefert ein naturalistisches Selbstbild, dem zufolge der Mensch einfach als besondere Tiergattung aufgefasst wird, noch gar nichts an besserem Selbstbewusstsein und tieferer Wahrheit, nicht einmal gegen die noch naivste Religion.

Von zentraler Bedeutung ist in Hegels Analyse nun die weitere Einsicht, dass wir Geltungsansprüche sowohl in theoretischen Kontexten – etwa der empirischen Prognose oder der Instituierung bedingter Schlussformen – als auch im praktischen Handeln nie schon dann als berechtigt beurteilen (dürfen), wenn sie sich rein zufällig im Nachhinein, *a posteriori*, als ›richtig‹ erweisen. Das gilt für die Einrichtung oder Beurteilung kooperativer Institutionen ebenso wie für die Ausführung

oder Beurteilung von Einzelhandlungen. Alles Wissen ist *allgemein*. Alle Wahrheitsbewertung bewertet immer nur *Formen* des Urteilens und Handelns. Und jede diese Bewertungen geschieht je hier und jetzt. Das gilt auch für das empirisch-prognostische Wissen. Historische Aussagen enthalten aufgrund ihrer begrifflichen Fassung ebenfalls implizite Prognosen, wie wir an Beispielen genauer sehen werden. Es ist daher zwischen einer Kenntnis einer empirischen Richtigkeit *ex post* und dem Wissen einer generischen Wahrheit *ex ante* unbedingt zu unterscheiden, auch noch dort, wo es um das Verhältnis zwischen Statistik und probabilistischen Wahrscheinlichkeitsbewertungen geht.

Es stellt sich am Ende heraus, dass aus der Kritik an einem unmittelbaren religiösen Glauben erst dann *wahre bürgerliche Aufklärung* wird, wenn auch die Kritik an der sogenannten wissenschaftlichen Aufklärung und am szientistischen Naturalismus entwickelt ist. Damit kollabiert der verbreitete Aberglaube, der sogenannte *Deutsche Idealismus* sei eine Bewegung der Anti-Aufklärung gewesen. Stattdessen geht es um die Einsicht in die Grenzen aller Wissenschaftsdisziplinen, konkret aber auch in die implizite Restmetaphysik bei Hobbes und Newton, Locke und Hume, sogar noch bei Kant. Hegels Logik ist die Methodenlehre dieser begrifflichen Aufklärung, welche die bloß erst wissenschaftliche Aufklärung des Naturalismus durchaus im Sinne Fichtes, aber mit weit besseren Argumenten überwindet. Dabei stützt sich seine logische Meta-Kritik nicht, wie die bloß sprachliche Johann Gottlieb Herders und Johann Georg Hamanns, auf rein äußere Formen etwa auch in Rekonstruktionen von Sprachentwicklungen, sondern auf materialesemantische Begriffsanalysen.

Das zentrale Problem freilich war und ist das der Freiheit und damit die Einsicht in das Primat der Praxis, des Seinsvollzugs, vor allen Aussagen und Behauptungen über die objektiven Dinge und Prozesse der Welt. Denn jede Aussage ist zunächst expressive Versicherung. Sie ist damit subjektiver Vollzug einer Sprechhandlungsform – vor allen reflexionslogischen Bewertungen ihrer Wahrheit oder Verlässlichkeit. Daher ist auch jeder materialistische Glaube an eine kausaleffiziente Prädetermination aller Dingbewegungen und Prozesse gemäß ewigen Naturgesetzen, nicht anders als jede theologische Prädestinationslehre, zunächst bloß erst dogmatische Versicherung. Weil der inferentielle Inhalt irreführend und falsch ist, ist er sogar reiner Aberglaube.

Als Person kann man das, was man glaubt, nicht einfach willkürlich, bloß als Subjekt, glauben. Die freie Versicherung, es gäbe kein freies Handeln, widerspricht sich *in praxi*. Man kann zwar *sagen*, die Wissenschaft habe bewiesen, dass es keine Freiheit gebe. Inhaltlich *glauben* kann man es nicht. Denn kein Glauben kann uns anleiten, in zwei gegensätzliche Richtungen zugleich zu gehen.

Es sind außerdem immer Personen, die etwas versichern oder als begrifflichen Kanon des Wissens vorschlagen. Aber noch nicht einmal Kinder nehmen *beliebige* Vorschläge als unmittelbare Wahrheiten an, auch dann nicht, wenn sie von Autoritätspersonen stammen. Das Problem des oben kritisierten Transzendentaldezisionismus Fichtes liegt daher nicht etwa darin, dass er nicht mit guten *Tu-quoque*-Argumenten für das Richtige plädierte, sondern dass er, wie Kant, die Freiheit ganz allgemein als Inhalt eines *transzendental notwendigen Glaubens* darstellt. Damit enthebt er sich der Mühe, die logischen Mängel und Denkfehler im Determinismus konkret zu zeigen.

Neben der Freiheit sind es Gott und Unsterblichkeit, also rationale Theologie und rationale Psychologie, die als Zentralthemen traditionaler Metaphysik gelten. Sie führen unmittelbar zur Frage nach dem Sinn der Rede von etwas Unendlichem, wie sie in der Seinslogik schon abgehandelt worden ist. Hegel verschärft nun die Einsichten, die man schon bei Aristoteles und Kant finden kann, dass jede Rede von einer Unendlichkeit eine indefinite Handbewegung des Und-so-weiter enthält. Jede ›wahre‹ Unendlichkeit ist nur ideal und in der Form der Zahlterminreihe fundiert. Schon die Rede von der Unendlichkeit des Raumes oder der Zeit wird damit doppeldeutig: Indem wir beliebig große Zahlwörter vor Längen- und Zeitmaße setzen, sieht es so aus, als gäbe es eine solche Unendlichkeit wenigstens in unseren mathematischen Modellen. Realiter aber sind und bleiben Raum und Zeit in ihrer innerweltlichen Extension nur indefinit, nicht ›aktual unendlich‹.

Obwohl die Endlichkeit des Lebens und sogar des Seins aller Dinge eine absolute Grundtatsache ist, scheint es schwer, den entsprechenden bzw. seinslogischen Satz, dass alles Sein Werden ist, als fundamental für alles Welt- und Sinnverstehen anzuerkennen. Die Welt als ein Ganzes ist wieder nur in dem indefiniten Sinn nicht endlich, als sie die Totalität von allem Endlichen ist.

Die Seele bei Aristoteles ist ko-extensional mit dem ganzen Leben des Lebewesens. Die Geistseele ist bei Platon aber der Gesamtcharakter der Person *post mortem*. Sie ist sozusagen die im Leben hergestellte Form des Personseins. Als ›Wahrmacher‹ entsprechender Aussagen über die Person ist sie – nach dem Leben – wie alle Aussagen über Vergangenes *zeitallgemein*. D. h., die offenen Möglichkeiten und die möglicherweise noch gar nicht in ihrer Wahrheit bestimmten Aussagen über Zukünftiges ändern ihren logischen Charakter – as time goes by, wie man so sagt: Nichts Vergangenes kann ungeschehen gemacht werden, und vieles kann in der Zukunft geschehen oder auch nicht. Wir können eben daher über die platonische Psyche etwa des Sokrates als dessen Gesamt-Eidos auch dann noch sprechen, wenn er als personales Subjekt längst schon tot ist, also sein subjektives Vollzugssein beendet hat und nur mehr als Redegegenstand in der Erinnerung oder auch nur in den Wirkungen seines Handelns und Verhaltens in der Welt weiter ›existiert‹.

Hegel untersucht in der Logik offenbar die skizzierten Totalitätsbegriffe und ihr Verständnis in einer sinnkritischen negativen Philosophie, in Kritik an jeder Rückkehr zu einer ›positiven‹ Mythologie, wie sie Schelling später gegen Hegel zu propagieren suchte. Hilfsmittel der Analyse sind spekulative Sätze, die am besten als Beiträge zu verbalisierten Skizzen einer logischen Großlandkarte zu verstehen sind. Diese Vorstellung wird auch von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* und den *Prolegomena* aufgerufen. Ziel ist ein bewussteres Wissen darum, wo je mein und unser Ausgangspunkt hier und jetzt, wo also der je eigene Ort in der Gesamtlandschaft liegt. In diesem Sinn ist jedes reflektierte, selbstbewusste Wissen *enzyklopädisch*, wörtlich: in einem Kreis allgemeiner Bildung systematisch geordnet – und sowohl die allgemeine Logik als auch die angewandte Logik der Realphilosophie wird zu einem Kreis von Kreisen. In der Logik stehen die Großkreise unter den Titeln »Sein«, »Wesen« und »Begriff«. In der Enzyklopädie der logisch zu bedenkenden Sachwissenschaften stehen sie unter den Titeln »Logik« (oder auch »Spekulative Philosophie«), »Philosophie der Natur« und »Philosophie des Geistes«. Die Themen sind also die Formalwissenschaften, die Wissenschaften von der Natur und die Wissenschaft des Geistes. Das Wort »Geisteswissenschaften« wird später verengt auf die historischen Wissenschaften, mit eher

unglücklichen Folgen wie in einer partiellen Subsumtion der Psychologie unter die Naturwissenschaften und Medizin und in der Tendenz einer Ausgliederung der (statistischen) Sozialwissenschaften aus dem Diskurs der Geisteswissenschaft als Wissen über Institutionen mit Philosophie als Wissen über dieses Wissen.

3 *Schließen und Begründen*

Aristoteles ist in seiner Syllogistik an Schemata des formal gültigen Schließens mit Sätzen interessiert, die Beziehungen von Teilen in einem Ganzen auch von Teilklassen in einer gegebenen Klasse ausdrücken. Die formale Semantik ist hier eine mereologische Modelltheorie der Überlappung von Flächen in der Ebene. Modelliert werden so Beziehungen zwischen Gattungen, Arten, Attributen und auch akzidentellen und zeitlich oder relational bedingten Eigenschaften, deren Extensionen jeweils paarweise Inklusions-, Exklusions- oder eben Überlappungsverhältnisse zeigen. Platons Urbild dafür waren übereinander und nebeneinander gelegte Segeltücher. Im Dialog *Parmenides* dienten sie zur Veranschaulichung von Relationen zwischen begrifflichen ›Extensionen‹.²⁸ Euler- und Venn-Diagramme liefern natürlich völlig äquivalente Bilder; aber auch die Verhältnisse von Strecken auf einer Geraden, wie sie sich Leibniz vorstellt, bilden eine isomorphe Modellstruktur.

Ein besonderer Grund dafür, dass alle bisherigen Ansätze einer Gesamtinterpretation von Hegels Logik auf die eine oder andere Art gescheitert sind, liegt nun freilich auch an Hegels höchst eigenwilliger Interpretation der aristotelischen Schlussfiguren in der Begriffslogik. Denn die Figuren der subjektiven Schlusslogik sind keineswegs, wie es für jeden Kenner des Aristoteles naheliegt, nur im Kontext einer mereologischen Syllogistik zu verstehen, in welcher formale Deduktionsverhältnisse für benannte Extensionen (wie z. B. begrenzte Flächen, *horoi*) allgemein dargestellt werden.

Die ›vollkommene‹ Schlussfigur ›Barbara‹ besagt bei Aristoteles ›mereologisch‹, dass *der Umfang* oder *die Extension* des Begriffs *A* in

²⁸ Platon, *Parmenides*, Stephanuspaginierung S. 131b.

der von C enthalten ist, wenn die von A in der von B und die von B in der von C enthalten ist. In ›intensionaler‹ Lesart besagt sie, dass der Begriff C in A enthalten ist, wenn er in B und B in A enthalten ist. Dabei gebraucht man das Bild, dass ein Begriff B in einem anderen, A , enthalten ist genau dann, wenn das Zukommen von B (begrifflich) *notwendige Bedingung* des Zukommens von A ist. Das ist grob äquivalent dazu, dass eine Regel als generischer Bedingungssatz der Art $A \rightarrow B$ allgemein gilt – sodass die Extension von A in der von B enthalten ist. $A \rightarrow C$ folgt dann aus $A \rightarrow B$ und $B \rightarrow C$. Das ist auch schon die Transitivität des ›ist‹, gelesen als Regel oder als Beziehung des Enthaltenseins.

Der wesentliche Unterschied zu den bloß mereologischen Figuren der Syllogistik und damit der Logik mittelalterlicher Scholastik (bis zur Logik bei Leibniz und Wolff) liegt darin, dass Hegel die Unterscheidung zwischen Einzelnem E , Besonderem B und Allgemeinem A einführt und im Wesentlichen bloß die drei Formeln oder Figuren $E-B-A$, $B-E-A$ und $E-A-B$ betrachtet. Den mathematischen Schlüssen ordnet er die vierte Formel der ›Identität‹ $A-A-A$ zu. Bei Hegel geht es außerdem um eine Unterscheidung zwischen sogenannten ›apagogischen‹ Schlüssen (1), denen er die Figur $E-B-A$ zuordnet, sogenannten ›epagogischen‹, auch ›induktiven‹, Begründungen (2), denen er die Figur $B-E-A$ zuordnet, und um die seit Charles Sanders Peirce so genannten ›abduktiven‹ Argumentationen (3), denen er die Figur $E-A-B$ zuordnet und die der Anwendung von Kants reflektierender Urteilskraft als Suche nach der bestmöglichen begrifflichen Fassung, Explikation oder ›Erklärung‹ einer Sache völlig korrespondiert.

Im Fall (1) vermittelt die besondere Art B , die schon als Teilspezies oder Teilklasse der allgemeinen Gattung A gesetzt ist, so dass $B \subset A$ als bekannt unterstellt ist, zwischen dem Urteil $e \in B$ und $e \in A$. Der Einzelgegenstand e ist dabei eine Instanziierung der Art B . Er gehört aber zur Seinsform des Einzelnen E nur dadurch, dass er schon als Instanziierung des relevanten allgemeinen Gegenstandsbereichs $A = G$ vorausgesetzt werden kann. Der Schluss ist deswegen zwar ›vollkommen‹, aber trivial, da es schon zur Bestimmung von e und B gehört, dass beide im Gegenstandsbereich A liegen. Diese Schlussform korrespondiert einer unmittelbaren Anwendung dessen, was Kant als bestimmende Urteilskraft anspricht: Es handelt sich um die

schematische Subsumtion eines Falles e unter eine Gattung $G = A$, nachdem man schon in der Prämisse (zumeist stillschweigend) als bekannt voraussetzt, dass e ein B ist und alle B aus A sind.²⁹

Im Fall (2) vermitteln die Einzelgegenstände e aus $A = G$ zwischen B und A . Das heißt, man erschließt $B \subset A$ daraus, dass ›bisher‹ empirisch für ›alle‹ Einzelgegenstände e_i aus B galt, dass auch $e_i \varepsilon A$ ist, also für e_1, e_2, e_3 usw. Fall (2) ist also ein ›Induktionsschluss‹, mit dem man ›empirisch‹, also im Ausgang von der beobachteten Realität der Einzelgegenstände e_i , ›begründet‹ oder begründen möchte, dass B Subspezies von A ist, dass also ›jedes‹ B ein A ist.

Im Fall (3) vermittelt der allgemeine Gegenstandsbereich $A = G$ zwischen E und B . Das heißt, man begründet das Urteil $e \varepsilon B$ aus zwei Prämissen. Die erste Prämisse besteht im Wissen darum, dass $e \varepsilon A$ ist, da es ja als Einzelding e schon Instanziierung von A ist und damit durch seine Gattung $A = G$ bestimmt ist. Die zweite Prämisse wird in der Figur ganz abstrakt durch $A - B$ dargestellt, wobei der Strich für eine ›konkrete‹ Relation zwischen B und A steht, wobei zumindest $B \subset A$ gelten soll, also B eine Teilklasse bzw. ein Subtyp von A ist. Das reicht aber offenbar nicht aus, um $e \varepsilon B$ zu begründen. Es bedarf daher noch anderer Gründe dafür, dass $e \varepsilon B$ ist, sodass also e nicht in B^C liegt, dem Komplement von B in $G = A$.

Begründungen dieser Art haben die Form eines ›Schlusses auf die beste Erklärung‹. Mit ›reflektierender Urteilkraft‹ wird die Artbestimmung B einer einzelnen Instanziierung e in $A = G$ begründet. Es handelt sich also um den Fall der Bestimmung dessen, ›was für ein Gegenstand‹ dieses oder jenes beobachtete Ding einer schon bekannten Gattung G ist, also auch, von welcher Art die Sache oder das Geschehnis bzw. Ereignis e ist. Der abduktive Schluss wird damit aufgrund der Freiheitsspielräume ähnlich prekär bzw. schwierig wie Kants reflektierende Urteilkraft – und umgekehrt.

Es bedarf noch einer besonderen Untersuchung, wie in reflektierender Urteilkraft eine Art-Aussage der Form › N ist ein P ‹ oder kurz › N ist B ‹ mit $B = P$ zu verstehen und zu begründen ist. Was heißt es also, etwas über etwas auszusagen, *ti kata tinos*, wie es bei Ari-

²⁹ Heute würde man die Form also so notieren: Wenn $e \varepsilon B$ ist und $B \subset A$, so ist $e \varepsilon A$.

stoteles heißt? Und was heißt es, dass ein e , benannt durch einen Eigennamen N , eine Instanziierung der Gattung $G = A$ bzw. der Art $B = P$ ist? Wie also sind weltbezogene Aussagen der Form $e_i \varepsilon A$ überhaupt zu begreifen?

Damit ist das Programm der Begriffslogik im Groben schon umrissen. Ich wiederhole aber noch einmal kurz die Verschränkung mit der Syllogistik: Dem Modus Barbara bzw. der Form A ist B und B ist C ›entspricht‹ bei Hegel grob die Formel $E-B-A$: Ein einzelner Gegenstand e des Typs E fällt unter die Besonderung B im allgemeineren Bereich A . Er fällt daher trivialerweise unter A . Hier steht das Besondere als Mittelbegriff B sozusagen ›immer‹ in richtiger Weise in der Mitte zwischen dem Einzelnen e bzw. E und dem Allgemeinen A .

Die Schlussform $B-E-A$ steht bei Hegel für induktive Schlüsse. Man schließt sozusagen daraus, dass *viele* (einzeln beobachtete) Sachen e , die B s sind, auch A s sind, dass ›alle‹ B vom Typ A sind. B ist dann also eine Sonderart oder Besonderung von A . *Induktive* Begründungen, die unter die Vorstellung einer *aristotelischen epagogē* als eines ›schwachen Schlusses‹ vom Einzelnen auf das Allgemeine fallen (2a), sollen also von vielen empirischen Einzelfällen oder statistischen Listen zu allgemeinen Regeln $B \rightarrow A$ oder zu entsprechenden apriorischen Erwartungen bzw. probabilistischen Sätzen führen. So werden etwa auch auf der Basis von Statistiken generische Erwartungswerte für relative Häufigkeiten *gesetzt*.

Eine Induktion ist, wie schon Aristoteles sagt, ein schwacher Schluss. Sie enthält eine Art Sprung im ›begründenden‹ Übergang von einzelnen Daten zu gesetzten allgemeinen Regeln. Das gilt auch für den Übergang von relativen Häufigkeiten in einer empirischen Statistik zu generischen Wahrscheinlichkeitsmaßen, wie sie etwa der spätere Rudolf Carnap in seiner induktiven Logik untersucht.

Analogische Schlüsse nach Art einer *platonischen epagogē* (2b) sind ebenfalls Übergänge von Einzelem zu generisch-allgemeinen Aussagen. Sie sagen etwas über eine ganze Gattung und Artform aus, so aber, dass diese durch (gut gewählte) *Prototypen* oder dann auch durch *Stereotypen* oder *Idealtypen* repräsentiert werden. Klassisches Beispiel ist Platons Skizzierung eines Quadrats mit eingezeichneten Diagonalen aus dem Dialog *Menon*, an dem man sofort, sozusagen *paradigmatisch*, die *allgemeine Methode* zeigen kann, wie man

Quadrate ›immer‹ diagonal in vier gleiche Halbquadrate teilen kann und durch Umlegung zwei Quadrate mit halber Fläche bilden kann – bzw. wie man, umgekehrt, Quadrate in der Fläche verdoppelt.

Hegels Formel *E-A-B* steht dann für *abduktive* ›Schlüsse‹ auf die ›beste Erklärung‹ mit reflektierender Urteilkraft. Hier ist der vermittelnde Begriff ein Genus *A* in einer (immer ›unvollkommenen‹) Begründung, dass der Einzelfall *E*, der unter *A* fällt, schon unter eine Besonderung *B* von *A* fällt. ›Vernunftschlüsse‹ in Hegels Sinn sind gerade solche abduktiven *Begründungen*. Sie sind freie Argumente in dialogisch-dialektischen Beurteilungen, in denen wir die realiter beste theoretische ›Erklärung‹ *B* für bekannte Sachverhalte *E* des Typs *A* auszeichnen. Es geht insgesamt um die bestmögliche begriffliche Darstellung und theoretische Erklärung für Gegenstände *E* eines Bereichs *A* des Wissens je zu einer Zeit oder Epoche. Diese erscheint *sub specie aeterni* als *Hypothese*, ist aber in Wahrheit als kanonisches Wissen geprüftes Ergebnis wissenschaftlicher Diskussion und wird *als wahr gesetzt*, nicht bloß subjektiv geglaubt. Torheit ist, das Gesetzsein allgemeinen Wissens – etwa über Impfungen oder die konstitutive Rolle der Macht eines Rechtsstaates für eine freie Gesellschaft – mit bloßer Meinung zu verwechseln.

Die Lehre von den Schlüssen verwandelt sich in Formen der Begründung des ›Zusammenschlusses‹ von Subjekt *N* und Prädikat *P* in Sätzen der Form ›*N* ist *P*‹ – im Ausgang eines schon vorausgesetzten, relativ apriorischen Allgemeinwissens.

Schon in seinen Habilitationsthesen hatte Hegel ein anderes schwer verständliches Orakel artikuliert. Er sagt, dass der Natur das Quadrat entspreche, dem Geist aber das Dreieck symbolisch korrespondiere. Dabei spielt er im ersten Fall auf die Beschleunigungen der Bewegungsgleichungen der Gravitationstheorie nach Kepler, Galilei und Newton an. Im zweiten Fall tritt eine ›logische‹ Deutung der *Dreifaltigkeit* auf, wie sie auch in der *Phänomenologie des Geistes* skizziert ist. Gott steht dabei für alle allgemeinen Normen und guten Formen des Wissens bzw. personalen Handelns. Der Mensch als Menschensohn mit Teilhabe am Göttlichen steht für Besonderungen idealer Formen. Der Heilige Geist ist die Form konkreter Urteilkraft, die sich in einer Art Kampf der Anerkennung des Allgemeinen im Tun des freien personalen Subjekts gegen ein rein schematisches

Regelfolgen ebenso wie gegen ein zufälliges Verhalten durchsetzen muss. Die Trinität Gott-Sohn-Geist deutet Hegel also – in einer für Außenstehende recht obskuren Weise – als ein Dreieck *A-B-C*, in dem *A* für die Überlieferung und allgemeine Erfahrung steht, *B* für die je besondere Person mit ihrer individuellen Erfahrung und Kompetenz, *C* für die urteilskräftige Verbindung von allgemeiner und individueller Erfahrung. Die Doppel-Kontrolle des Allgemeinen durch das präsentische Einzelne und des Einzelnen durch das generische Allgemeine, das tradierte Gemeinwissen, ist der Geist.

Dass das Sinnverstehen dialektisch ist, bedeutet jetzt: Wir finden das Vernünftige an und für sich immer nur als eine Art Mitte zwischen bloß tradierten Schemata an sich und der besonderen Subjektivität individueller Urteile und Willkürhandlungen für sich. Hegels Logik ist eben daher prinzipiell in Dreischritte gegliedert. Am Anfang stehen häufig relativ unmittelbare und damit allgemeine Themenbestimmungen an sich (1), zumeist gefolgt von einer Exposition der sich an Einzelfällen zeigenden Problemtypen für sich (2). Die Aufhebung dieser Probleme führt zu einem besseren Verstehen an und für sich (3). Basale Formen sowohl der empirischen Anwendung als auch der Entwicklung von Wissen sind in der Tat solche der Ausdifferenzierung oder ›Präzisierung‹ – aber so, dass jeweils wieder gutes allgemeines Wissen entsteht.

Im Fall der Entwicklung der Logik als Wissen über Formen des Denkens, Redens und Wissens beginnt der erste Schritt in der Seinslogik. Er führt zur Einsicht, dass jedes Ding und jedes bestimmte Wesen in der Welt, auch jeder Wissensanspruch über die Welt, (gerade auch zeitlich) *endlich* ist und auf qualitativen Unterscheidungen und quantitativen Formalbestimmungen aufruht. Die Endlichkeit verweist auf einen holistischen Rahmen. Der qualitative Beginn verführt leicht dazu, sich einem Empirismus zu verschreiben, der mit bloß einzelnen Empfindungen oder Sinnesqualitäten anfängt. Er prägt noch den Anfang der Analytischen Philosophie im 20. Jahrhundert. Dem widerspricht der wohl wichtigste und berühmteste spekulative Satz Hegels: »Das Wahre ist das Ganze.«³⁰ Dabei ist die Welt im Ganzen nicht im Sinne eines Gegensatzes zu Gott nach Art des Weltlichen

³⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 19, ¶ 20.

und Geistlichen oder von Natur und Geist zu verstehen, sondern als Ausdrucksvariante für das Sein und Werden von allem, was es gibt. Welt steht damit auch für Wesen und Wirklichkeit. Dies sind weitere Wörter, durch die wir erläutern, was das Thema ist, das zunächst den Titel »Sein« trägt, und zwar sowohl im Sinn von allem, was ›ist‹, also was es als Sein gibt.

Wahre Aussagen sagen, wie sich etwas verhält. Dabei ist das »etwas« durch seine Gattung oder Art bestimmt und steht in seinen statischen Relationen zu anderen Dingen dem Gesamtsein als Gesamtprozess schon gegenüber. Hier finden wir den Grund für die Trennungsleistung des Verstandes und die Einheit einer Logik des Seins. Jede Rede über Dinge und Sachen hat eine begriffliche Konstitution von Gegenständen und Relationen schon im Rücken. Das Ergebnis ist die Kerneinsicht des Spinoza, die ich hier in der folgenden Version wiederhole: Die Endlichkeit von allem, was in der Welt bestimmbar ist, ist absolut grundlegendes Faktum. Es gibt keine andere wirkliche Substanz als die ganze Welt, das Gesamt des Seins.

Ein Thema der Logik ist dabei immer auch die besondere logische Form der spekulativen Sätze und Reden der Philosophie selbst; deren Thema ist die ›unendliche‹ logische Form von Welt und Wissen, Sein und Aussage, Werden und Erklärung, Wesen und Erscheinung. Hier wird Logik zu Metalogik, zugleich zu Meta-Physik, und zur logischen Kritik traditioneller Metaphysik, also zu einer Art Meta-Metaphysik oder kritischen Metaphysik, die als solche immer auch schon Meta-Ethik ist samt einer Kritik an jeder transzendenten Werte-Ethik. Bei Hegel ist sie dies in Überbietung der sinnkritischen Philosophie Kants: Sie ist Metakritik, welche die Ansätze Hamanns und Herders zwar aufgreift, aber deren logische Schwächen klar erkennt.

Die ganze Welt ist zwar in einem gewissen Sinn ›Gegenstand‹ unseres Wissens. Sie ist es aber nicht nur als Natur im Sinn eines festen Systems von Dingen, die sich nach ewigen Gesetzen bewegen, wie das die Idee einer mechanisch-mathematischen Physik haben will. Sie ist es als die Welt des Werdens, welche unendlich viele Kontingenzen und Zufälligkeiten nie ausschließt, obwohl klar ist, dass wir bei ihnen an die Grenzen unseres Vorherwissens kommen, das als solches immer von einem gesetzesartigen, begrifflichen Allgemeinwissen abhängt.

Es ist sogar die höhere Weisheit der Philosophie, dass sie sich, anders als eine Wissenschaft mit beschränktem Themen- und Sachbezug, also mit ›endlichem‹ Gegenstandsbereich, insbesondere aber mit einer unmittelbar vorgegebenen und daher häufig nur angelernten Form der Darstellung und Erklärung, zu kontingenten Tatsachen verhält. Das heißt, spekulative Philosophie als Verschränkung von Sachlogik und Sprachlogik besonders in einer Begriffslogik sieht sozusagen ein, dass alle Gesetzlichkeit und jedes Formwissen selbst als großes kontingentes Faktum betrachtet werden kann und dass wir uns zu dieser allgemeinen Kontingenz der sich wiederholenden Formen der Welt, wie sie ist und wie wir sie vorfinden, sozusagen haltungsmäßig verhalten müssen. – Eine falsche Haltung wäre zum Beispiel, die Einzigartigkeit der Erde und der Tatsache der Entwicklung von Leben auf ihr und von geistigen Wesen, wie wir Menschen es sind, zugunsten einer *Science-Fiction* unendlich vieler derartigen Erden nicht anzuerkennen. Die Anerkennung der Einzigkeit des Lebensbaums *verbietet* es zwar nicht zu prüfen, ob es vielleicht doch noch auf anderen Planeten Leben gibt oder gab – was wir aber, sofern wir vernünftig sind, anders als etwa Kant und die NASA meinen, gerade *nicht* erwarten werden, sondern als extrem unwahrscheinlich ansehen sollten.

In jedem Fall widerspricht Vernunft dem dogmatischen Vorstellungsbild, es ließe sich alles und jedes ›rein naturgesetzlich‹ aus früheren Zuständen ›erklären‹. Große Fakten und Singularitäten wie etwa in der Rede vom Urknall sind eben nur verbale Erklärungs-Stopper, nicht anders als eigentlich schon die metaphorische Rede von einer anfänglichen ›göttlichen‹ oder ›wunderbaren‹ Schöpfung.

Andererseits ist das ›evolutionäre‹ Prinzip, nach dem alles, was ist, entstanden ist und vergehen wird, eine *allgemeinbegriffliche* Tatsache. Sie »empirisch« zu nennen, wäre irreführend, da das Wort »empirisch« für Einzelbeobachtungen steht. Hegel gebraucht stattdessen das Wort »endlich«. Alles endlich Bestimmte steht damit immer schon in Relationen zu anderem endlich Bestimmten im Werden. Es ist immer nur bestimmt als ein Moment in einem Prozess. Dabei ist eine Epoche eine ›eingeklammerte‹, also endliche Zeit im Werden. Jedes Ding, nicht nur ein Lebewesen, definiert seine Epoche: Vorher war es nicht oder von anderer Art und nachher ist es nicht mehr. Auch alle Verortungen in Raumordnungen hängen von der Identität

der verorteten Dinge und damit von der Zeitepoche ihrer lokalen Bestimmbarkeit ab.

Zugleich lässt sich die Welt nur in der logischen Form der generischen Aussage in figurativer Ausdrucksform als eine Art ›Großakteur‹ aller Prozesse in der Welt ansprechen. Spinozas ›pantheistische‹ Formel *deus sive natura* möchte eben dies ausdrücken. Das scheitert jedoch an der Vieldeutigkeit des Wortes »Natur«. Natur kann nämlich im Unterschied stehen zu Geist, wie in der thematisch-methodischen Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften. Als Welt umfasst die Natur aber auch alle Erscheinungsformen des Geistes, wie Hegel in der *Phänomenologie* gezeigt hat. Natur als Welt kann dann immer noch zu eng als das bloße Reich von Bezugnahmen auf Objekte gefasst sein – unter Abstraktion vom Vollzugssein aller lebenden Wesen. Das betrifft auch den wichtigen Aspektwechsel zwischen der Welt der endlichen Wesen (*natura naturata*) und der Welt, betrachtet als eine Art tätiges Subjekt (*natura naturans*). Das Gesamt der Einzelgegenstände des Welt- oder Naturwissens gehört in die erste Rubrik, die Rede von der Natur als Schöpferin oder Gott als Schöpfer von allem unter die zweite.

Man könnte jetzt schon sagen, dass Hegel als der Kant Spinozas dessen logische Grundeinsichten durch Kants sinnkritische Reflexionen modifiziert. Andererseits überwindet er die formalistischen (rationalistischen) und subjektivistischen (empiristischen) Restprobleme in Kants transzendentalen Idealismus. Das geschieht auf der Grundlage von Argumenten der Art, wie sie schon Spinoza gegen Descartes in Stellung gebracht hatte.

Dass eine Logik der Sprechhandlungsformen weit über eine schematische mereologische (aristotelische) oder funktionslogische (fregesche) Satzlogik hinausgeht und dabei spekulativer Explikationen durch figurative Sätze bedarf, ist nicht etwa bloß eine Interpretationshypothese, sondern eine für das Verständnis der Philosophie, ihrer Logik und Geschichte nachgerade zentrale Einsicht. Insgesamt geht es dabei darum, Logik, Ontologie und ›Metaphysik‹ nicht als ewig umstrittene Meinungsphilosophie, sondern als geschichtlich-systematisch entwickelte logisch-kategoriale Wissens- und Wissenschaftsphilosophie zu begreifen. Das verbindet das Programm einer Rehabilitation der Klassischen Deutschen Philosophie von Kant bis

Hegel erstens mit der Philosophie der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit und zweitens mit der Überwindung jeder Ismen-Philosophie.

Alle Ismen gehören in einen ideologischen Kampf, der schon in der Konstruktion der Bilder der Gegner, von der platonischen oder christlichen Seelenlehre bis zum Cartesianismus, problematisch ist: Die Polemik gegen die Gegner übersieht den relativen Sinn ihrer Urteile. Auf hermeneutisch nicht charitable Weise fokussiert man nur auf verfehlte Deutungen oder Inferenzen der Bilder.

Leitfragen einer Wissenschaft der Logik als Kritikkritik reiner Vernunft und zugleich als Methodenlehre echter Wissenschaft sind also: Was sind logische Kategorien? Was sind generische Sätze? Was sind materialbegriffliche Wahrheiten? Wie fungiert das Begriffliche in relativen transzendental-apriorischen Sinnbestimmungen und Inferenznormen für den Bereich entsprechender empirischer Aussagen? Wie ist die methodische Ordnung von begrifflich-allgemeinem Vorherwissen und begrifflich bestimmtem »empirischem« Einzelwissen zu begreifen? Wie bestimmt eine theoretisch-inferentielle Vorverfassung den Inhalt von erfahrbaren Einzelsachverhalten? Wie sind zeitallgemeine Sätze als wahr bestimmt? Wie zeitallgemein sind sie überhaupt? Wie ist die Geschichtlichkeit der Entwicklung des Begrifflichen zu verstehen, ohne ihre relative Allgemeinheit als zulässige Differenz- und Inferenzformen an sich aufzugeben?

Die zu gebenden Antworten sind keine Thesen oder Behauptungen. Sie bilden keine »kausal erklärenden« Theorien in einem später auch von Wittgenstein mit Recht abgelehnten Sinn. Es handelt sich bloß um explikative Erinnerungen an das, was wir alle schon implizit-empirisch kennen und können. Der scheinbar ewige Streit um ein »wahres System der Philosophie« wird damit zu einer bloßen Debatte um bessere und schlechtere Formulierungen bei der Kommentierung einer schon gegebenen Praxis des inner- und außerwissenschaftlichen Redens und Handelns. Die Folge ist, dass das geschichtliche Projekt der Philosophie seit der griechischen Antike nicht mehr, wie in einem unverständenen Pluralismus, in diverse Glaubensrichtungen zerfällt, sondern als gemeinsame Bemühung um eine gute Artikulation der diversen Regionen des Wahren und Richtigen begreifbar wird.

Diese Lektüre der Wissenschaft der Logik setzt – trotz der zugegebenen Dunkelheiten – alle bisherigen Interpretationen, besonders

diejenigen, welche von einer Onto-Theo-Logie und Metaphysik sprechen, ohne dass geklärt wäre, was damit gemeint ist, gewissermaßen unter Verteidigungsdruck.

Während Hegel, wie schon Platon, maßlos übertreibt, wo er davon spricht, sein Hauptwerk hätte eigentlich 77 Mal überarbeitet werden müssen, ist es für einen Kommentar der Begriffslogik, der auch nur einigermaßen einen kohärenten Sinn des Gedankengangs rekonstruiert, schlicht wahr, dass er nicht mit weniger als fünf Lektüren des Textes auskommt. Es ist daher der folgende Text auch seit Beginn des Projekts 2015 in drei Versionen jeweils weitgehend neu geschrieben worden, nicht ohne Belehrung von vielen Kollegen und Freunden, von denen ich hier nur zwei nenne, nämlich meine Studenten Max Stange und Leander Berger. Die Verzweigungen und Bedenken, die auf dem Weg zum Endtext aufzulösen waren, tauchen im Ergebnis nicht auf. Das mag den falschen Eindruck erwecken, es werde hier dogmatisch eine Interpretation präsentiert, ohne auf Alternativen und Probleme einzugehen. Andererseits verbietet schon die Länge des Textes, sich zu viel auf Denkpfade zu bewegen, die sich am Ende als Sackgassen erwiesen haben.

4 *Reflexionslogische Vergegenständlichung von Seinsformen*

Geschehnisse, Prozesse, Ereignisse, aber auch Vollzugsformen und ihre Agenten, also das Ich und das Du, das Wir und das Man, lassen sich durch Nominalisierung formal zu Gegenständen machen, wenn man entsprechende Gleichungen und Ungleichungen passend zu prädikativen Aussagen festlegt.³¹ Das reflektierende Nachdenken über sie nimmt dadurch die Form »etwas über etwas sagen« an. Wir sprechen

³¹ Es gibt rein syntaktisch keinen anderen Weg, allgemeine Prozesse darzustellen, als über formale Vergegenständlichungen. Sogar die Mathematik und die Physik benutzen Metaphern und Analogien, indem die Zeit zur Linie wird, was die tiefe Ursache für den oberflächlichen Schein ausmacht, es gäbe in der Physik keine gerichtete Zeit, weil in ihren *Theorien* die Gesetze formal wahr bleiben, wenn man die vorkommenden Zeitvariablen t durch $-t$ ersetzt. Es ist außerdem reiner Aberglaube, alle impliziten Prinzipien der Physik, gerade die der praktischen Anwendung ihrer Theorien, Gesetze

dabei häufig auch so, als ob die entstehenden Gegenstände etwas tun würden. Das ist aber zunächst immer so zu verstehen, wie der Regen eben regnet und die Erde nässt. Im Grunde weiß das schon Aristoteles. Er erkennt (in *De Anima*) zum Beispiel, dass die *psychē*, die man als *Ursache* für das Leben auffasst, nur in dem Sinn »wirkt«, *als sie das Leben selbst ist*. Es ist also wesentlich die unvermeidliche Ausdrucksform, die hier zu der üblicherweise verwirrten Gegenüberstellung von Seele und lebendem Leib führt, also auch von *mind* und *world*. Der sprachliche Übergang von Erzählungen über ein Geschehen oder Tun zu gegenständlich angesprochenen Ursachen, die zumeist Vollzugsformen sind, ist für reflektierende Aussagen und damit für jedes höhere, geistige Selbstbewusstsein dennoch absolut zentral, bereitet aber dem Verständnis extreme Schwierigkeiten – wie gerade die Tendenz zur Hypostasierung von Seele und Geist, Dämonen und Götter zeigt. Umgekehrt ist der Fehlglauben, das Pronomen »ich« beziehe sich immer auf mich als Individuum, als lebenden Körper, schwer zu überwinden. Noch Heideggers Ersetzung von »Subjekt« durch das Vollzugswort »Dasein«³² mit seiner präsentischen Konnotation hat nicht viel geholfen.

Es gibt für reflexions- oder wesenslogische Aussagen seit ihrer Erfindung (zunächst wohl in einem »religiösen« Kontext) immer auch ontisch-metaphysische Lesarten, aber eben auch immer schon eine logisch-metaphorische. Diese Einsicht ist auf die Analyse aller dieser ambivalenten Redeformen über Geist und Geister, die Ahnen und höhere, göttliche Mächte anzuwenden. Realiter tun unsere verstorbenen Vorfahren zum Beispiel gar nichts mehr. Und dennoch ist der Gedanke ganz richtig, dass wir ihnen gegenüber »verantwortlich« sind, nämlich insofern, als wir ihr Erbe, die personale Lebensform und damit den menschlichen Geist, also alles geistig-personale Wissen und Können, verwalten und damit auch verspielen können. In Wirklichkeit

und Rechenregeln, seien in Teiltheorien voll explizit gemacht. Zu den bloß impliziten Prinzipien gehört z. B. auch die Gerichtetheit der Zeit.

³² Der Infinitiv *Dasein* verweist auf die Zeitlichkeit des »bin«, wobei auch das »ich« zunächst auf eine relevante Gegenwart begrenzt bleibt und nicht für ein Seiendes, ens, also nicht für einen Körper, Leib oder ein Individuum steht, sondern für ein Sein.

verantworten wir uns also nicht wirklich vor den Vätern oder dann auch einem Vatergott, sondern vor uns selbst und unseren Nachkommen als Personen. Wir wissen, dass wir Personen nur sind auf der Grundlage der Teilnahme an den Formen und in der Fortentwicklung der Ideale des Personseins.

Die von Göttern, Geistern und Dämonen beseelte Welt ist damit durch die poetisch-religiösen Ausdrucksformen bedingt, in denen man über ethisch-ästhetische Normen und Formen personalen Lebens seit alters her ›narrativ‹, also in der Form eines erzählten Mythos, reflektiert. Hegel erkennt, dass es dabei jahrtausendealte *logische* Irrtümer auszusondern gilt. Andererseits gibt es eine Gefahr der modernen Naturalisierung der Welt. Sie liegt nicht so sehr in einer Entzauberung der Welt, wie das u. a. Max Weber darstellt, oder nur in der Technisierung des Wissens über die Natur, wie sie Heidegger schildert. Wir brauchen keine romantische Wiederverzauberung der Welt, auch keinen neuen Gott, trotz der Ansätze einer poetischen Erneuerung von Mythologie bei Hölderlin, dem späteren Schelling oder dann auch bei Richard Wagner. Das Problem des Naturalismus liegt in seiner Entmächtigung des Reichs des Möglichen und damit in der Unterschätzung der Bedeutung idealisierender Fiktionen für die Orientierungen in unserem personalen Leben. Die literarische und philosophische Romantik behält in diesem Punkt ihr relatives Recht: Der ›Glaube‹ sogar noch an einen ontisch hypostasierten ›Himmel‹, an eine ›Unsterblichkeit der Seele‹ und an ein ›Jüngstes Gericht‹ kann im Blick auf die entsprechenden Haltungen zum Leben sozusagen für alle weit bessere und vernünftigere Folgen haben als ein allzu kluges Rechnen mit der Endlichkeit des je eigenen Lebens und der gegenwärtigen Welt – besonders angesichts des Mottos »nach mir die Sintflut«. Diese kann ebenso eine autistische Gier wie irgendwelche Formen von Selbstmordattentaten ›begründen‹. Um dieses Denken zu bekämpfen, hat schon Platon – zum Entsetzen mancher Leser – entsprechende heilige Lügen, also wörtliche Falschheiten, über ein Weiterleben der Seele nach dem Tod zu lehren erlaubt. Im *Phaidon* und der *Politeia* empfiehlt er sie; in den *Nomoi* wird ihre Lehre und der ›Glaube‹ an sie sogar ›befohlen‹. Wir sollen also so leben, als wären diese Mythen wörtlich wahr, obwohl wir wissen, dass sie es als menschliche Erfindungen nicht sind.

Eine falsche Reaktion auf diesen Sachverhalt führt im Naturalismus in der Tat zu einer gewissen Re-Animalisierung des Menschen, wenn auch auf relativ hohem Niveau, etwa auf der Ebene einer bloß instrumentellen Rationalität, die immer zu eng denkt, wobei das subjektive Wohlmeinen eines Utilitarismus sozialistischer Nächstenliebe nur begrenzt weiterhilft. Andererseits wird die berechtigte Kritik an der Ideologie des Naturalismus häufig allzu schnell umgewandelt in eine romantische Sehnsucht nach tieferem Sinn und höheren Werten. Die blaue Blume des Novalis im *Heinrich von Ofterdingen* rückt dann aus der Welt heraus. Dabei besteht wahre Transzendenz immer nur in der Überschreitung allzu enger, etwa bloß präsentisch-subjektiver oder bloß nationaler Perspektiven auf ein größeres Ganzes hin. Das Wahre ist immer das Ganze. Das wirkliche Sein ist die Welt als ganze Welt.

Statt die Reden von Gott und dem Göttlichen (dann auch über Seele und Unendlichkeit bzw. Ewigkeit) aus den Themen der Philosophie und logischen Sinnkritik herauszuhalten, wie sogar noch Heidegger vorschlägt, als gehörten sie *per se* zu einem ›unwissenschaftlichen‹ Aberglauben (wie das für die Rede vom Phlogiston und von Menschenrassen in der Tat der Fall ist), sind sie in ihrem Sinn logisch-analytisch zu reflektieren und säkular aufzuheben. Die angewandte Logik hat daher in der Rede über Gott, Seele und Geist ein besonderes Thema. Es geht um ausgezeichnete Gegenstände spekulativer, also hochstufig-globaler Reflexion. Wahre Philosophie ist logische, nicht ›wissenschaftliche‹ Aufklärung. Sie will, soll und kann einsehbar machen, dass man theologische und religiöse Rede nicht als Aussagen über hinterweltliche Tatsachen missverstehen darf. Vielmehr gilt es, ihre metonymisch-allegorische Sprachform zu begreifen. Das richtet sich freilich immer auch gegen jeden unmittelbaren Glauben ›an‹ Gott, nicht anders als etwa ›an‹ den Schutzengel bzw. ›an‹ das Jesuskind. Logische Aufklärung fragt, was an den betreffenden narrativen Geschichten als Trägertexten für einen erst noch frei zu verstehenden Sinn, also für eine Orientierung *im* Leben, wahr bzw. gut ist, gerade so, wie man fragen kann und fragen sollte, was Theodor Fontanes Roman *Effi Briest* Wahres über Frau und Mann oder über seine Zeit *zeigt*.

Die entsprechenden logischen Erwägungen sind allerdings selbst nicht einfach zu begreifen – wie gerade das mangelnde Verständnis der ethischen Theologie Platons zeigt. Wer z. B. nur erst rational

rechnen, schematisch Dinge unterscheiden und nach vorgegebenen Mustern schließen kann, wird spekulative Reflexionsformen und entsprechende Empfehlung zur Entwicklung von Haltungen nicht in ihrem holistisch-allgemeinen Sinn verstehen. Dabei sind sie es, welche die Enge des Denkens eines bloßen *animal rationale* oder nur erst klugen Lebewesens zu transzendieren helfen. Daher interessiert sich Hegel für die Spannung zwischen einem bloß erst verständigen Reden und einem vernünftigen Begreifen, das die Begrenzungen der begrifflichen Schemata des Urteilens und Schließens erkennt und überschreitet. Insbesondere sind die kausaleffizienten und damit im Grunde instrumentell-prognostischen Erklärungsformen der Physik und Naturwissenschaften nicht als Muster für *alle* Wissensformen geeignet. Dem naturalistischen Weltbild der vermeintlich aufgeklärten Moderne setzt Hegel daher die logische Einsicht entgegen, dass es gar kein Denken und Handeln, kein Verstehen und keine Vernunft ohne Teilnahme am Allgemeinen gibt. Der Naturalismus schwankt entsprechend notorisch zwischen einer Überhöhung seines vermeinten Wissens und einer Selbsterniedrigung zum bloß endlichen Gegenstand. Dem korrespondiert eine Art manisch-depressive Gesamthaltung der entsprechenden Menschen zu sich selbst und zur Welt.

Logisch-philosophische Reflexion hilft also, über uns als bloß präsentische Subjekte hinauszugehen: Unser Leben findet zwar im Vollzug immer in der Gegenwart statt. Aber wir beziehen uns auf uns im Kontext eines viel größeren Ganzen. Schon als *meine* Welt, erst recht als *die* Welt, transzendiert dieses Ganze unser bloß gegenwärtiges Leben bei Weitem.

Die Richtung dieses transzendenten Überschreitens ist zwar ein offener Horizont. Im guten Fall besteht dieser Horizont aus einer Art Lichtung des Wissens (bei Heidegger: der Wahrheit als Unverborgenheit), einer Art Haltung hoffenden Vertrauens auf die natürliche Umwelt und die personale Menschenwelt, schließlich in einem weisen Umgang mit den Endlichkeiten unseres Könnens und Daseins. Je mein begrenzter Geist ist eine Art »Guckloch in die Offenheit des Geistes der Welt, das mir dieser Geist selbst eröffnet hat«, sagt dazu Harald Wohlrapp (in mündlicher Kommunikation) und schließt den Gedanken ganz im Sinne Hegels ab: »Was für ein großes Glück Erkenntnis ist!« Die Befreiung, welche diese Einsicht bedeutet, enthält

die Befreiung vom Nihilismus jeder Betrachtung seiner selbst bloß von der Seite. Schrankenlose Seligkeit ist sie gerade auch bei Hegel als Überwindung sowohl von Manie als auch von Depression.

5 *Hegels Vollendung von Kants transzendentaler Wende*

Der Grundgedanke in Kants Transzendentalphilosophie besteht darin, die Rede von einer Transzendenz umzuwandeln in eine transzendente, d. h. präsuppositionslogische, Formenanalyse. Es geht dabei unter anderem um die in einer Bezugnahme auf Einzelnes unterstellten begrifflichen Bedingungen. Schon Wahrnehmungsurteile enthalten implizite Normen und explizite Regeln für eine kompetente Teilnahme an einer gemeinsam geprägten menschlichen Erfahrung von Einzelem als Teil unseres Lebens.

Der Weg sinnkritischer Selbstreflexion auf Bewusstsein und Selbstbewusstsein führt insgesamt von der ambivalenten, weil zum Teil metaphysischen, zum Teil tatsächlichen *Transzendenz* des subjektiven Geistes (qua *mind*) zur Einsicht, dass wir die Formen des personalen Seins zum Zweck einer (spekulativen) Reflexion gegenstandsförmig thematisieren müssen. Hypostasierungen der von uns selbst gesetzten Gegenstände, auch als sogenannte mögliche Welten, und damit jeder unmittelbare Glaube an eine (ggf. auch ›geistige‹) Hinterwelt sind dabei jedoch zu vermeiden.

Die Transzendenz von allen geistigen Phänomenen liegt darin, dass sie über das bloß präsentische Dasein des Subjekts und sogar über das Leben des Individuums weit *hinausreichen*. Tatsächlich *überschreiten* wir im Sinne des lateinischen Worts »transcendere« *als Personen* die Enge rein präsentischer Welt- und Selbstbezugnahmen *von bloßen Subjekten* gerade dadurch, dass wir auf der Basis von Sprache oder Begriff *um Möglichkeiten* wissen und uns an diesem Wissen in Handlung und Haltung orientieren können. Wittgensteins Satz TLP 5.63: »Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos)« zeigt zwar, dass alle personalen Relationen zwischen Individuen und sogar die handlungs- und haltungsförmigen Beziehungen zur Welt sich formal als *Selbstbeziehungen* lesen lassen. Die Aussage, dass »die Welt *meine* Welt ist« (TLP 5.62), und der Satz TLP 5.621: »Die Welt und

das Leben sind Eins« werden dann aber zumindest ambivalent. Die Entgegensetzung von Gott und Welt ist nämlich immer auch als Entgegensetzung *bloß meiner Welt* und *der Welt* zu deuten.

Wie sind nun spekulative Sätze der Art »Gott ist das Sein und die Wahrheit« oder »Gott ist Geist« zu verstehen?

Eine logische Analyse muss dazu, wie Hegel von Jacobi, Fichte und der frühen, monistischen »Naturphilosophie« Schellings gelernt hat, auf Spinoza zurückgreifen. Dieser hatte gezeigt, dass es Substanzen im Sinn von »ewigen Dingen« überhaupt nicht gibt, bestenfalls eine einzige Substanz im generischen Singular, nämlich das Ganze der Welt. Hegel entwickelt aus dieser Einsicht den Unterschied zwischen wirklichen Dingen als endlichen Sachen im Werden, zeitallgemeinen Formen und spekulativen Totalitäten oder Allgegenständen in holistischen Reflexionen.

Kant hatte außerdem erkannt, dass die Bedingungen *objektiver* Erfahrung mit den Bedingungen der Möglichkeit der *Gegenstände* objektiver Erfahrung zusammenfallen. Eine Analyse von Gegenstandsbereichen und Wahrheitsbegriffen hat ihre logische Konstitution oder begriffliche Verfassung methodisch vor der Frage nach ihrer Erfüllung und deren Erkenntnis explizit zu machen. Kants eigener Ansatz operiert dabei aber mit einer obskuren Rede über eine Synthesis von mannigfachen primären Qualitäten in einem Körperding. Das Bild liegt viel zu nah an Humes empiristischer Bündeltheorie. Schon die traditionelle Unterscheidung zwischen primären Eigenschaften der Dinge für sich und sekundären Qualitäten in Relation zu uns ist dabei begrifflich verwirrt.³³

Das Fürsichsein der Dinge, ihre Identität als objektive Sachen, kann gerade wegen der notwendigen Perspektivenwechsel von meinem zu deinem und unserem möglichen Zugang zu ihnen gar nicht wirklich

³³ Auch alle primären Qualitäten, alle Attribute einer endlichen Substanz, müssen irgendwie durch die Vermittlung sinnlich kontrollierbarer Sinneswahrnehmungen als Erscheinungen ausgewiesen werden. Daher ist es reine Geschmackssache, etwa den Geruch für weniger objektiv zu halten als den Tastsinn, auch wenn *Körperdinge* zunächst durch ihre taktile Undurchdringlichkeit in ihrer Identität definiert sind. Schon Heraklit sieht übrigens, dass Gase besser durch den Geruch als den Tastsinn unterschieden werden.

unmittelbar gegeben, schon gar nicht *begriffsfrei bestimmt* sein.³⁴ Descartes' Vorstellung von Körperdingen, die rein durch ihre Raumextension gegeben sein sollen, ist ganz offensichtlich inkohärent.³⁵ Räumliche Verhältnisse gibt es nur als relationale Lagen sich relativ zueinander bewogender Körper – unter einer damals noch nicht näher auf ihre Eindeutigkeit befragbaren Idee von Gleichzeitigkeit. Die Zeitordnungen der Bewegungen und Veränderungen sind ebenfalls perspektivisch jeweils auf ein Hier und Jetzt bezogen. Das ›objektive‹ Fürsichsein von Zeit und Raum setzt also eine komplexe Praxis des anschaulichen und begrifflichen Perspektivenwechsels voraus, zunächst auf der Grundlage eines Tausches von Blickpunkten durch eigene Ortsveränderungen. Wir können an andere Orte fahren, aber realiter nie in die Vergangenheit oder in die Zukunft. Das macht die symbolische Repräsentation so wichtig als Methode der Vergegenwärtigung anderer Orte und Zeiten. Die Rede über das, was in der Welt *vorhanden* ist, transzendiert daher längst schon die bloß präsentische Bezugnahme auf gegenwärtig *Zuhandenes*.

Hegels *Wissenschaft der Logik* zeigt, dass die gesamte ›Ontologie‹ des Empirismus an der Logik des Begriffs scheitert, da es keine ausreichende Analyse der Konstitution der Gegenstände und Identitäten der jeweiligen Redebereiche gibt. Es gibt weder unmittelbare Sinnesdaten oder Wahrnehmungsgegenstände noch unmittelbare Atome oder Materie wie im Materialismus, also in der Nachfolge von Demokrit, Hobbes oder d'Holbach. Die übliche Vorstellung von relativ zueinander bewegten ›ewigen‹ Teilchen verkennt das Ideale des Modells und abstrahiert von der *Endlichkeit aller Dinge*.

Nur generische Aussagen über Formen und Begriffe, Arten und Typen sind völlig datums- und zeitallgemein. Das wahre Thema dieser Gegenstände der Reflexion sind aber reale Instanzierungen qua Seins- oder Vollzugsformen. Instanziiert werden Formen jeweils in

³⁴ Die Vorstellung von einer nackten Einzelheit, einem *bare particular*, hat keinen Sinn; kein Raumzeitpunkt kann Träger erfahrbarer oder wirkender Eigenschaften sein.

³⁵ Das gilt erst recht für den Gebrauch von Zeit- und Raumpunktvariablen. Vgl. dazu z. B. Peter Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart: Reclam 1972, S. 279 ff.

der Gegenwart und damit in Raum und Zeit. Hegel stellt diese Instanziierungen oder Manifestationen des Begriffs deswegen unter seinen Titel »Idee«, weil Platons Wort »idea« für eine Realgestalt steht. Gestalten aber treten im Sein und in Vollzügen auf und gehören damit zum wahren Absoluten.

Die dialektische Logik der Beurteilung hinreichend guter Instanziierungen von Arttypen sorgt nun dafür, dass generisch-allgemeine Aussagen über Arten im Weltbezug nicht einfach als Allquantifikationen über Einzelfälle zu lesen sind. Aus demselben Grund gelten die entsprechenden begrifflichen Formen des Unterscheidens und Folgerns, insbesondere die Schemata formallogischen Schließens, außerhalb der idealen Sphäre reiner Mathematik keineswegs »immer«. Das Begriffliche und Ideale verliert »seinen Charakter des Allgemeinen nicht«, ³⁶ wie Hegel völlig treffend sagt.

Wir können übrigens noch nicht einmal von der Perspektivität und Subjektivität eines Geltungsanspruchs reden, ohne dass wir uns schon auf das Gemeinschaftsprojekt überindividuellen und transperspektivischen Wissens beziehen. Darin liegt die höchst moderne Grundeinsicht Hegels und sein Fortschritt gegenüber Spinoza: Jede *Objektivität* ist als weltinterne, immanente, immer schon begrifflich reflektierte *Transsubjektivität* zu begreifen. Diese geht über die Intersubjektivität eines bloß erst auf Gruppen beschränkten und bloß faktisch gemeinsamen Unterscheidens, Urteilens und Schließens dadurch ins Ideale hinaus, dass eine potentiell unendliche Reflexion auf ausreichend gute Erfüllungen von Bedingungen sozusagen schon eingerechnet ist.

Im Fall von empirisch gehaltvollen Aussagen muss nun aber der Inhalt in der Form der (zunächst abstrakten) Möglichkeit der Wahrheit der Aussage schon bestimmt sein. Dazu muss man nicht schon voraussetzen, dass die Wahrheit, also der Wahrheitswert, der betreffenden Aussagen, von uns *faktisch entschieden* werden könnte. Wir müssen vielmehr zwischen mindestens drei unterschiedlichen epistemischen Begriffen möglichen Wissens unterscheiden. Dem *ersten* Begriff zufolge ist etwas ein mögliches Wissen entweder, wenn einige von uns im Sinn der noch lebenden Menschen in einem aus-

³⁶ Vgl. unten S. 266.

reichenden Maß wissen, ob p der Fall ist oder nicht, oder einige ein Verfahren kennen, das diese Frage entscheiden würde, wenn man sich die Mühe machte, die Wahrheit von p zu kontrollieren. In diesen Fällen wird schon vorausgesetzt, was es heißt, die Wahrheit von p zureichend zu begründen. Dem *zweiten* Begriff der Wahrheit zufolge ist etwas ein mögliches Wissen schon dann, wenn wir uns, sozusagen metastufig, Menschen in der Vergangenheit oder Zukunft vorstellen (können), welche wissen (könnten), ob p der Fall ist oder nicht, etwa aufgrund eines Verfahrens, welches zu einer solchen Entscheidung führen würde.³⁷ Im *dritten*, völlig idealen und von unserer Endlichkeit losgelösten, kontrafaktischen Sinn ist eine Aussage möglicherweise wahr, wenn man sich ein bloß menschenanaloges Wesen, einen Geist oder Gott, vorstellen kann, der aufgrund einer von uns ebenfalls bloß vorgestellten Überschreitung unserer raum-zeitlichen Endlichkeiten sowohl Aussagen über Vergangenes als auch Zukünftiges sozusagen jetzt entscheiden können soll.

Die von uns Menschen selbst entworfene Idee eines ›metaphysischen‹ Gottes samt seinem göttlichen Wissen und Erkennen wurde, wie Heraklit, Sokrates, Platon und Aristoteles als ihre Erfinder noch wissen,³⁸ dazu eingeführt, um die Grammatik eines idealen Wahrheitsbegriffs jenseits unserer je faktischen Perspektiven und endlichen Kontrollen zu artikulieren. Diese reflexionslogische Idee als Vollzugsform einer Rede über mögliche oder wirkliche Dinge und Wahrheiten

³⁷ Die Beschränkungen menschlicher Kriterienkontrolle, insbesondere die Endlichkeit im Hinblick auf Zeit und Raum, also die Perspektivität des Wahrnehmens und die Begrenzungen des allgemeinen Wissens gehen auf essentielle Weise in je mein und je unser Erkennen ein. Diese Tatsache ist sogar für die Mathematik relevant: Niemand von uns kann beliebig lange Beweise prüfen.

³⁸ Heraklit ist der geheime Lehrer des Sokrates und Platon. Sein dünnes Buch von extrem dichten Gnomen, in denen er u. a. die wichtigsten Autoren griechischen Denkens vor ihm kritisch kommentiert und die viele Leser bis heute mit dunklen Orakeln verwechseln, wiegt ganze philosophische Bibliotheken auf. Hegel erklärt bekanntlich ganz explizit, dass er ›alle‹ Gedanken des Heraklit in sein systematisches Denken eingegliedert bzw. übernommen habe.

›von der Seite‹ (eines Gottes) ist aber immer noch unsere Idee und unsere Reflexionsform.

Hegel verneint damit jede Möglichkeit eines ›Glaubens‹ an »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit« im üblichen Sinn des ›Fürwahrhaltens‹ sozusagen unterhalb des ›Wissens‹. Er zeigt gegen Kant, erstens, dass man wissen kann und sollte, wovon man dabei redet, zweitens, wie die ›Geltung‹ entsprechender spekulativer Sätze überhaupt zu verstehen ist, drittens, dass sie bei geeignetem Verständnis zu einer guten differentiellen Orientierung führen und damit so wahr sind, wie ein entsprechendes Wissen überhaupt wahr sein kann. Es gibt Gott als Idee also so, wie es den Gegensatz gibt zwischen endlicher Doxa als fallibler empirischer Erkenntnis (nicht einfach als ein ›Glauben‹) und einer ideal und perfekt vorgestellten Erkenntnis eines Gottes. So gibt es auch die Freiheit der Gestaltung eines personalen Lebens im Unterschied zu einem bloß triebgesteuerten animalischen Leben, das seinerseits schon frei ist im Sinn einer zielgerichteten Selbstbewegung, die es in der nichtlebendigen Natur gar nicht gibt. Die personale ›Seele‹ wiederum ist als Charaktertyp *post mortem* zeitallgemein und in diesem Sinn ›unsterblich‹, wie jede Vergangenheit sich nicht mehr ändert, höchstens unser Wissen und Meinen über sie.

Die Idee des Personseins im Vollzug steht jetzt für eine ›volle‹ Instanziierung des Begriffs der Person. Das verlangt im guten Fall eine nicht-provinzielle, also nicht bloß subjektive oder nur erst gruppen-egoistische, dabei immer auch vertrauensvolle und damit Risiken in Kauf nehmende Haltung zu virtuell allen anderen Personen und zu sich selbst als Person im Ganzen. Als Haltung auch zur Zukunft sogar über den eigenen Tod hinaus ist es eine Haltung zur Menschheit und zur Welt im Ganzen.

Mit dieser Rekonstruktion des wahren Verständnisses der Rede von Gott und göttlicher Wahrheit im Ganzen, der Konstitution personaler Freiheit auf der Grundlage animalischer Teleologie und symbolischen Denkens, schließlich der zeitallgemeinen Persönlichkeit oder *personalitas* als dem wahren Sinn der ›unsterblichen‹ Seele widersteht Hegel den wesentlichen Gefahren einer logisch unaufgeklärten wissenschaftlichen Aufklärung. Die erste Gefahr lässt sich am schnellsten durch den Slogan »Nach mir die Sintflut« eines ›geistigen Tierreichs‹ des bloßen *homo rationalis* charakterisieren. Die zweite ist das ›unglückli-

che Bewusstsein« einer depressiv-pessimistischen Anklage Gottes bzw. der Welt.

Das wird gerade dann vergessen, wenn wir die relativ seltenen Fälle, in denen wir uns in einem Realwissen täuschen (etwa im Fall einer Fata Morgana), mit den Fällen in einen Topf werfen, in denen völlig unklar ist, wie der Inhalt eines Wissensanspruchs oder eines Glaubens überhaupt zu verstehen ist. Nur das, was wir wissen können und sinnvollerweise als möglich erwarten dürfen, kann eine vernünftige Haltung und ein selbstbewusstes Urteilen und Handeln tragen. Das absolute Recht des Bewusstseins als subjektivem Wissen, das Hegel wie übrigens gerade auch die christliche Lehre vom Gewissen als Prinzip klar verteidigt, anerkennt zwar die Grenzen je meines Wissens und Erkennens, verlangt aber zugleich eine gewissenhafte Prüfung dessen, was man weiß oder wissen kann, was man erkannt hat und was man sinnvollerweise glauben oder erwarten darf oder sollte.

Das Kontrafaktische in unseren Reden über eine ideale Wahrheit und ein ideales Wissen ist also in seiner sinnvollen Funktion zu verstehen. Diese ist von Fehldeutungen abzuheben. Als regulative Idee im Sinne Kants ist das Ideale Teil der Reflexion auf die Form unserer praktischen Unterscheidungen zwischen Glauben und Wissen. Dabei ist, wie gesagt, die unaufhebbare Perspektivität der je einzelnen Subjekte anzuerkennen, und seien sie noch so viele. Andererseits ist die Tätigkeit des Urteilens selbst Aktualisierung einer Handlungsmöglichkeit, genauer, einer Handlungsform, welche in der Normativität der diversen Kriterien des Richtigen das Tun des Einzelnen längst transzendiert, ihm als allgemeine Form und Orientierung vorgeordnet ist.

Die positive Bedeutung der subjektiven Wendung logischer Reflexion besteht nun darin, die Unaufhebbarkeit der Signifikanz der einzelnen personalen Subjekte in ihrer Perspektivität an den rechten Ort zu stellen. Nur im Einzelnen finden wir die Anbindung des Allgemeinen und damit des Geistigen an die reale Welt. Das Problem ist, dass die Wendung zum Einzelnen und zur Selbstreflexion selbst wieder Ursache für eine Mystifizierung des Geistigen werden kann, und zwar sowohl in einem rationalistischen Mentalismus von Descartes bis Fichte mit seiner Mystifizierung der einzelnen *res cogitans*, des denkenden Ich, als auch im materialistischen Naturalismus mit seiner Mystifizierung der Leistungen des einzelnen Gehirns, von La

Mettrie oder d'Holbach bis in die Gegenwart. Aber auch der subjektiv-idealistische Empirismus von Hume bis zum jungen Wittgenstein hilft nicht weiter.

6 *Ti kata tinos: Das wahrhaft Formale allgemeiner Logik*

Die Frage, was Gegenstände sind und was es heißt, Aussagen über sie als wahr oder falsch annehmen zu können, bildet offenbar die Grundlage aller Wissens- und Erkenntnisansprüche, auch aller Glaubenshaltungen. Daran kann man schlicht nicht zweifeln. Dabei wird für normale Existenzaussagen jeweils schon ein begrenzter, Hegel sagt dazu *endlicher*, Bereich *G* von Gegenständen vorausgesetzt. Es gibt, ich wiederhole den Punkt sozusagen *ad nauseam*, kein allumfassendes Genus ›aller‹ Gegenstände. *Daher* kann auch der Unterschied zwischen Sein und Nichts nie ein *globaler* Unterschied sein. Kurz: Das Nichts gibt es nicht. Aber auch die Welt ist kein sortaler Gesamtbereich von Gegenständen.

Hegel weiß außerdem noch, wie schon der Vater der abendländischen Logik, Parmenides von Elea, dass Sätze der folgenden präsuppositionslogischen Art paradox klingen und eben daher eine richtige Analyse als ›dialektische‹ Aufhebung der offenbaren Widersprüche ihres ambigen Sinns verlangen: Pegasus gibt es nicht. Es existiert keine Quadratur des Kreises.

Es sollte klar sein, dass es Pegasus im Bereich der Figuren oder Gestalten als geflügeltes Pferd des Bellerophon dennoch gibt. Pegasus gehört nur nicht zu den je in der realen Welt lebenden Tieren, auch nicht zu denen, die früher einmal existiert haben. – Wenn wir entsprechend sagen, dass es Gott nicht gibt oder meine unsterbliche Seele, so sollte der Sinn der Rede von Gott und der Seelen erst geklärt werden, zumal nie jemand geglaubt hat, es gäbe Gott oder die Seele ›in der Welt‹. Der Streit geht also nur darum, *was es heißt zu sagen*, dass eine *gegenstandsförmige* Rede von Gott oder über die Seele auch dann noch sinn- und bedeutungsvoll sein könnte, wenn man dies zugibt. Dabei reichen die Gegenstände, von denen wir reden, über die empirische Welt hier und jetzt immer hinaus, zumal wo wir über Möglichkeiten in einer offenen Zukunft nachdenken.

Schon Zahlen sind keine empirischen Gegenstände. Entsprechend gibt es die Idealform des Kreises nicht in der Welt. Es gibt sie allerdings auch nicht in einer Hinterwelt. Daher war in der Logik der Quantitäten die Frage nach der Seinsweise bzw. Konstitution reiner Größen ($\langle$ Quanta $\rangle$) als nichtempirischen, zeitallgemeinen Gegenständen des Denkens und Redens nicht von der Hand zu weisen.

Der Ausdruck »nichts« ist dann immer nur in impliziter Bezugnahme auf einen begrenzten Gegenstandsbereich zu begreifen. Eine Aussage der äußeren Form »Nichts hat die Eigenschaft E « hat also die innere logische Form oder Tiefenstruktur »In dem implizit unterstellen endlichen, beschränkten Gegenstandsbereich G gibt es keinen Gegenstand g mit der Eigenschaft E «. ³⁹ Da es kein All aller Gegenstände gibt bzw. geben kann, gibt es auch kein Nichts oder Nichtsein, sondern jeweils nur ein Anderssein. ⁴⁰ Da aber jeder Gegenstand von anderen Gegenständen und seine Art und Gattung auch von anderen Arten und Gattungen unterschieden sein müssen, nimmt alles Seiende immer auch teil an einem Nichtsein. Jedes Sein ist so ein Nichtsein, und zwar trivialerweise.

³⁹ Die Kritik an Heideggers Orakel »Das Nichts nichtet« rennt allzu offene Türen ein. Der Merkspruch sagt ja zum Wort »nichts« gerade dasselbe, wie sein Kritiker Carnap, der statt der gnomischen Formulierung nur die Form $\neg\exists x\phi(x)$ (lies: »Es gibt kein x mit der Eigenschaft ϕ), bevorzugt. Dabei wäre die Form $\neg\exists_{x\in G}\phi(x)$ ohnehin genauer, da nur *beschränkte* ($\langle$ endliche $\rangle$) Quantoren wohldefiniert sind. Das »nichts« sagt also nur, dass etwas nicht zu einer unterstellten Gattung G gehört. Es *gibt* z. B. Einhörner nur im Märchen, Götter *nur* in Mythen und Riten, die Seele nur in Reflexionen auf Subjekt und Person. Andererseits *gibt* es eine Quadratur des Kreises *nicht*, weil sich ein Kreis *nicht mit elementargeometrischen* Mitteln der euklidischen Konstruktionsformen in ein größengleiches Quadrat verwandeln lässt. Die Kreiszahl π ermöglicht diese Verwandlung »rechnerisch« dennoch – als allgemeines Verfahren der beliebig genauen Approximation. Übrigens hält sich der Aberglaube ganz hartnäckig, dass die Entdeckung solcher Aussagen, wie z. B. schon der Inkommensurabilität vieler geometrischer Verhältnisse in der Antike, rein theoretisch sei und keinerlei praktische Bedeutung habe.

⁴⁰ Viele Ausdrücke, die syntaktisch an Nominalstelle stehen können, sind gar keine Benennungen, sondern z. B. Quantoren. Das wissen schon Homer und Parmenides: Das Wort »niemand« ($\langle$ outis $\rangle$, $\langle$ oudeis $\rangle$) nennt niemanden, also keine Person wie Odysseus.

Sein und Nichts sind daher insofern dasselbe, als eine noch nicht näher (durch ein Genus G) qualifizierte Aussage der Form »Der Gegenstand g existiert« bedeutet, dass der Gegenstand g in einem implizit unterstellten »endlichen«, d. h. beschränkten Gegenstandsbereich G existiert. Eine Aussage der Form »Der Gegenstand g existiert nicht« bedeutet dagegen, dass in einem unterstellten Gegenstandsbereich G ein so und so benanntes oder charakterisiertes g nicht existiert. Es kann (und muss) aber in einem anderen Bereich G^* existieren. In diesem kann man dann »über g « sprechen, z. B. als Fiktion oder als Möglichkeit oder als ideal abstrakter und nicht innerweltlicher Gegenstand.

Wir sollten also – wie in meiner Auslegung der Seinslogik vorgeführt – Hegels Aussagen über »das Sein« und »das Nichts« nicht so lesen, als glaubte er, es seien die entsprechenden Nominalisierungen einfache Eigennamen von mystischen Gegenständen.

Die größte Schwierigkeit der Logik ist freilich, die Technik des Gebrauchs generischer Nominalausdrücke erstens zu beherrschen und zweitens explizit zu machen. Eine Logik des Generischen ist eine Logik des »an sich«, »ceteris paribus«, »im Prinzip«, »im Allgemeinen« – und daher in ihrer Instanziierung auf Dinge und Aussagen der realen Welt eine dialektische Logik des Zwar-aber.

Wegen der Verwandelbarkeit sowohl des Sinns von Prädikaten als auch von Aussagen in formale Gegenstände durch abstraktive Operatoren wie »die Eigenschaft P «, »das Ereignis E «, »die Tatsache T «, »das Geschehen G « oder »der Sachverhalt S « kann man alle »ontologischen« Fragen der Wahrheit von Aussagen bzw. des Sinns und des nicht leeren Umfangs von Prädikaten formal auf die Frage nach der Existenz von Gegenständen zurückspielen. Freilich muss man dann die Rede von der Existenz eines Sachverhalts oder Ereignisses angemessen zu lesen wissen, als Aussage über die wirkliche Welt oder als Aussage bloß über Mögliches, je nachdem.⁴¹

⁴¹ Alle Reden über *mögliche Welten* sind zu vermeiden. Bei genauer Betrachtung sind sie so verwirrend oder sogar so inkonsistent wie die Ausdrücke »Hinterwelt« und »mögliche Wirklichkeit«. Die sogenannte Mögliche-Welten-Semantik in der formalen Modallogik als »Analyse« der Wörter »möglich« liefert nur ein mathematisches Modell, ein *eidolon*, um einige

»Der Begriff« ist bei Hegel nun Gesamt-Titel für das, was es uns möglich macht, über etwas zu reden. Das geht nur über die Vermittlung von Begriffsschemata der Repräsentation, Prädikation und Aussage. Platon betrachtet schon die zugehörige Grundform des Satzes $\rangle N \text{ ist } P \langle$. Ihre Semantik steht bei Aristoteles unter dem Titel »*ti kata tinos*«: »etwas über etwas sagen«.

Der Begriff ist eine Struktur und er hat eine Struktur. Seine Struktur besteht im Wesentlichen aus drei Momenten, dem Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen. Im Standardfall einer Aussage der Form $\rangle N \text{ ist } P \langle$ steht N für Einzelnes und P für etwas Besonderes. Über die Vereinigung mit seinem prädikativen Komplement P^C (in G) ist auf eine im Prinzip ganz einfache Weise der ganze *Gegenstandsbereich* G als das Allgemeine des Begriffs immer schon mitbestimmt. Er vermittelt den Sinn von $\rangle N \text{ ist } P \langle$ gerade auch insofern, als $A = G$ bestimmt, welche Gleichheit für die durch die »Namen« N benannten Gegenstände unterstellt werden und welche prädikativen Unterscheidungen als definite Begriffsbestimmungen, also als Prädikate oder bestimmte Negationen, in G zählen.

Wir haben am Ende dann aber *vier*, nicht nur *zwei* Ebenen der Rede über Bedeutungen und Begriffe zu unterscheiden. Ganz unmittelbar sprechen die Leute über Begriffe und meinen die Ebene der Ausdrücke. Begriffsgeschichte ist damit, erstens, zumeist nur erst *Wortverwendungsgeschichte*, wie das Vorgehen des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* weitgehend zeigt. Man sagt auch, jemand präge einen Begriff, wenn er ein Wort in Umlauf bringt. Das, was man heute als *Semantik* oder als Lehre über die *Bedeutungen* der Wörter und Ausdrucksformen in einer sogenannten Sprachphilosophie und theoretischen Linguistik betreibt, ist, zweitens, nur erst *formale Semantik* oder *Strukturanalyse* der abstrakten Begriffe *an sich*. Behandelt wird bloß eine *allgemeine Ausdrucksbedeutung*. Die *Äußerungsbedeutungen*, werden, drittens, in eine sogenannte *Pragmatik* sogenannter Sprechakte ausgelagert. Die realen Weltbezüge in der

formale Aspekte unserer Kontrastierung von Wirklichkeit und Möglichkeit metaphorisch darzustellen. Man sollte diese formallogische Technik durchaus kennenlernen; aber es wäre falsch, sie als allgemein »wahre« Analyse unseres sprachlogischen Umgangs mit den Modalwörtern auszugeben.

realen Welt und damit die konkrete Wahrheit oder auch Wirklichkeit von Instanziierungen von Gegenständen und Seinsarten werden, viertens, gar nicht in ihrer Konstitution analysiert, sondern unmittelbar, also metaphysisch, als gegeben und verstanden unterstellt.

Es gilt dennoch als eine Errungenschaft der formalanalytischen Philosophie nach Frege, dass sie die Semantik der Prädikate und die Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung, also zwischen Inhalt und Bezug von namenförmigen Termen und Kennzeichnungen, und damit das Verhältnis von Wort und Bedeutung allererst klar erkannt habe. Wie so häufig, sollte man aber im Hochgefühl der eigenen Leistungen weder übersehen, was zuvor schon bekannt war, noch die Protagonisten einer Philosophie- und Wissenschaftstradition unterschätzen, die vielleicht schwer zu verstehen sein mögen, aber möglicherweise doch auch in manchen Aspekten einige Dinge (noch) besser begriffen haben als die meisten Menschen heute.

Das Problem, um das es geht, ist die Semantik sortaler Begriffe und Relationen und die Überschätzung einer bloß erst modellinternen Semantik als reines Begriffsschema. Weltbezugnahmen sind zwar durch die formalsemantische Ebene vermittelt. Generische Begriffe und Bedeutungen gehören aber nur erst zur *Form der Bezugnahme* und sind noch nicht der empirische Bezug.

Noch Alfred Tarski und die gesamte modelltheoretische Semantik lassen es so erscheinen, als gäbe es eine unmittelbare Korrespondenz zwischen Worten und Sachen, Namen und Gegenständen, Prädikaten und Gegenstandsmengen, dann auch Modaloperatoren und (parallel zu einer syntaktischen Schachtelung zugangsbeschränkte) Quantoren über mögliche Welten. Alle Beurteilungen der Güte der Instanziierung des Begriffsschemas der Einzelheit einer Gattung bleiben ausgeblendet. Dabei wäre gegen einen Gebrauch mathematischer Modellstrukturen als *selbstgebastelte Sprachspiele* zur analogischen Darstellung von Begriffsschemata (damit gerade im Sinne des späteren Wittgenstein!) dann nichts einzuwenden, wenn man erstens um die entstehenden *Metonymien* (Analogien, Metaphern) wüsste und sie zweitens souverän gebrauchen könnte. Schon Parmenides und Platon haben in ihrer Auseinandersetzung mit der ›mathematischen‹ Sichtweise der Pythagoreer gesehen, dass es eine Spannung gibt zwischen der raum- und zeitinvarianten Episteme allgemeiner Sätze

und ihrer konkreten Anwendung auf die zeitliche empirisch-reale Welt, projektiv vermittelt über die perspektivische Doxa von Urteilen über Erscheinungen.

In der mathematischen Episteme rein relationaler Strukturen gibt es keine Bewegung und keine Zeit. Es gibt noch nicht einmal sich wiederholende Bewegungs- und Prozessformen, wie sie Platon am Beispiel der Planetenbewegung hervorhebt, nämlich als Muster für die Erklärungen ihrer realen Instanziierungen. Die Physik der Kinematik und Dynamik geht eben dadurch über die Geometrie bloß statischer Körperformen hinaus. Das statische Weltbild der pythagoreischen Mathematiker hatte schon Heraklit in seiner Polemik gegen Pythagoras radikal kritisiert – ohne dass man bis heute seine sehr allgemeinen Überlegungen begriffen hätte. Sonst wäre z. B. das Problem der Projektion formalbegrifflicher Strukturen auf die reale Welt bekannter, als es ist.

Hegel erkennt nun, so meine ich, dass *der allgemeine Begriff* in jedem Satz immer eine *ganze semantische Struktur* ist, die durch die Ausdrücke, also die Wörter und Sätze, zunächst nur erst formal, generisch, also allgemein genannt oder aufgerufen wird. Die nötige *Besonderung im Sprechakt* in Bezug auf die zeitliche, endliche, empirische, aber eben daher reale Welt der Doxa oder Erscheinungen von *Einzelnem* geschieht auf der Grundlage freier Urteilskraft. Ihre Form ist analog zur Projektion einer Metapher auf einen prima facie anders gearteten Bereich. Die »empirische« Bezugswelt hat *nie unmittelbar die Struktur*, die der Begriff an sich ihr aufprägt. Der Begriff an sich ist generische Normalfallstruktur. Er ist vor dem Hintergrund allgemeinen Weltwissens »von uns« oder besser, von der Begriffsgeschichte »für uns« relativ a priori gesetzt. Das klarste Muster ist das, was man in der Zoologie über Tierarten lernen und in der (zunächst Euklidischen) Geometrie über räumliche Formen aus ihren Grundprinzipien als allgemein gesetzte Sätze und Schlussregeln »beweisen« kann. Das Schließen auf der Satz- und damit der Ausdrucksebene ist aber bloß erst formal, ideal, so wie das mathematische Schließen generell.

In den *Aussagen* spielen dann konkrete Sprecher und Hörer als *perspektivische Ankerpunkte* und als *Vollzugssubjekte* deklarativer Expressionen eine zentrale Rolle. Daher ist die *Wahrheit* nie nur durch die Substanz, die Gegenstände, sondern immer auch durch das Sub-

jekt, die wahrnehmenden und denkenden Beurteiler der begrifflichen Fassung eines Phänomens bestimmt. Für alle auf die Welt angewandten Begriffe ist das eigentlich spätestens seit Hegels Überlegungen zur Maßlogik klar. Leider hat die nachfregesche Logik nicht gesehen, dass schon die Anwendung des formalen Begriffs der Menge und der Struktur mit ihren ›ewigen‹ Relationen und ›raumzeitallgemeinen‹ Prädikaten auf empirische Mengen, Relationen, Prozesse und Eigenschaften nie unmittelbar sein kann, zumal es außerhalb unserer mathematischen Modellierungen durch Zahlenräume in der realen Welt keine Zeitpunkte gibt und noch nicht einmal allgemein bestimmbare Zeitdauern. Jede Bestimmung einer Zeitdauer setzt eine subjektive Perspektive einer Gegenwart hier und jetzt voraus.

Hegel hatte, um einen ersten von fünf Beispieltypen zu nennen, bei Kant lernen können, dass der normale *Dingbegriff* nur den Bereich der *Festkörper* umfasst und auf den ›Mechanismus‹ ihrer Bewegungen logisch eingeschränkt bleibt. Äußerer Kontrast ist schon die Leere des Raumes ohne größere Körper als relatives Nichts, das Gase noch keineswegs ausschließt. Wir sagen ja sogar schon, dass ein Fluss oder Meer leer ist, wenn es in ihm nur noch Wasser und keine Lebewesen gibt.

Am zweiten Beispiel, der chemischen Stoffbegriffe wie Kupfer oder Kohlendioxid kann man zeigen, dass jede Stoff-Art, nicht anders als jede Tierart, schon auf das Gesamtsystem aller Stoffe verweist und daher nur Teilmoment des Gesamtbegriffs chemischer Elemente und Reaktionen, heute: der Atome und Moleküle ist. Der Artbegriff der Tiere zeigt als drittes Beispiel, dass die Artdifferenzen abstrakt allgemein sind und in der Anwendung auf die reale Welt eine Einklammerung der betrachteten Gegenwart als Zeitepoche voraussetzen, da sonst alle Lebewesen miteinander verwandt wären und es daher gar keine Arten mehr gäbe, sondern nur noch beliebige Mengenbildungen von Einzelwesen.⁴²

⁴² Quines Kampf gegen logische ›Ungenauigkeiten‹ ist manchmal hyperkritisch. Sätze der Art »Es gibt Zahlen« kann man, wenn man unbedingt will, muss man aber nicht für sinnlos erklären. Die Anerkennung von Tierarten als logische Gegenstände ist nicht metaphysisch gefährlich. Eine rein substitutionelle Quantifikation reicht sogar in der Mengenlehre aus, wenn

Mein viertes Beispiel sind die Farbbegriffe. Hier macht der Unterschied zwischen einer Aufforderung wie: »Bring mir die rote Farbe« und »Lasst uns die rote Farbe als Warnfarbe gebrauchen« klar, dass im ersten Fall von Malerfarben (*colour, paint*), im zweiten von Wahrnehmungsfarben (*colour, hue*) die Rede ist, deren Normalfallursachen die Farben bzw. Wellenlängen des (zunächst Newtonschen) Farbspektrums und damit der Lichtbrechung sind. Es handelt sich also um drei logisch durchaus *verschieden verfasste Begriffe der Farben* als verschiedene, wenn auch aufeinander bezogene Gegenstandsbereiche des Wissens und der Forschung. In eben diesem Sinn gibt Hegel Goethe recht, ohne je wirklich zuzustimmen, dass Newtons Optik durch diesen widerlegt werde.

Entsprechend unterscheiden sich in meiner fünften Liste von Beispielen, dem der reflexionslogischen Begriffe, ganz verschiedene Begriffe des Begriffs, der Bedeutung und des Gebrauchs:

1a) Der Begriff, »x ist ein Pferd« ist ungesättigt (Frege). Aber: Die sortale Bestimmung von Pferden oder Primzahlen (in einem Bereich G) allein (also ohne G) ist noch kein (voller) Begriff. (Hegel)

1b) Der Begriff des Seins (erst recht aber der Begriff des Gegenstandes und der Existenz) *enthält* schon die Begriffe des Nichts, des Werdens, des Daseins, des Wesens und des Begriffs. Es handelt sich um das System der Aussageformen »... ist«, »... ist nicht«, »... wird«, »... ist da«, »... ist in Wirklichkeit, nicht nur scheinbar ...« und »... ist eine Instanz oder Manifestation des allgemeinen bzw. besonderen Begriffs ...«.

1c) Der allgemeine Begriff der Zahl ist durch eine Familienähnlichkeit im Ausgang vom Begriff der natürlichen, d. h. positiven ganzen Zahl definiert. (Wittgenstein)

2a) Die Bedeutung des Namens ist der Gegenstand. (Frege)

2b) Die Bedeutung eines Namens ist zunächst nur etwas Allge-

man nicht nur feste *Ausdrücke*, sondern auch situationsbezogen-anaphorische *Benennungen* (wie »diese Diagonalfolge«, analog zu »dieser Stein da«) zulässt. Das Überabzählbare »aller« Teilmengen der natürlichen Zahlen entsteht gerade dadurch, dass man mit solchen *indefiniten Benennungen* operiert. Vgl. dazu W. V. O. Quine, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart: Reclam 1975, u. a. S. 127–130 und S. 144 ff.

meines, ein Gegenstand bzw. Bereich an sich. (Hegel) Denn erst in performativen Benennungen bezieht man sich auf reale Gegenstände als Instanzierungen oder Manifestationen allgemeiner Gegenstandsformen (wie ich mich ausdrücken möchte).

2c) Schau nicht auf die Bedeutung, schau auf den Gebrauch. (Wittgenstein)

3a) Die Bedeutung des Namens bzw. Wortes ist sein Gebrauch im Satz. (Frege, Wittgenstein) Gemeint sind offenbar *richtige* Aktualisierungen einer Gebrauchsform.

3b) Brandoms Verwendung des Ausdrucks »determinierte Negation« unterscheidet sich von Hegels Gebrauch. Denn eine Primzahl größer als 2 zu sein ist zwar inkompatibel dazu, gerade zu sein, aber nur in einem unendlich-indefiniten, indeterminierten Sinn inkompatibel zu dem, ein Bär zu sein.⁴³

3c) Wittgensteins Verwendung des Wortes »abrichten« für ein rein behaviorales Lehren ist ein sinnwidriger und die wahre Form menschlichen Lehrens und Lernens nicht treffender Gebrauch.

Es gibt keine (volle) menschliche Sprache, die nicht auf die eine oder andere Weise mit Namen-Prädikat-Formen operiert, zumal man nur auf ihrer Grundlage etwas über *mögliche* Gegenstände (Peter Strawsons »logische Subjekte«⁴⁴) und dann auch *über mögliche Eigenschaften* aussagen kann. Das bloß erst Mögliche ist nur über Benennungen zugänglich. Was man in präsentischer Anschauung *zeigen* kann, ist nur das je Reale, das endliche, empirische Dasein im Sinn von Hegels Seinslogik. Jetzt sehen wir auch, in welchem Sinn es keinen relevanten Unterschied gibt zwischen einer allgemeinen *Philosophie der Sprache* (der *langage*) und einer allgemeinen *Wissenschaft der Logik* als *Reflexion auf den Begriff* bzw. *das System des Begrifflichen*.

Die Grundstruktur »gegenständlicher« Rede und damit des »etwas über etwas aussagen«, ist im Prinzip sehr einfach und doch höchst bedeutsam: Ausgangspunkt ist eine grobe Bestimmung, zunächst etwa über eine titelförmige Nennung, eines allgemeinen Sachbereichs

⁴³ Vgl. dazu R. B. Brandom, *A Spirit of Trust*, S. 57.

⁴⁴ Vgl. dazu Peter Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart: Reclam 1972, S. 175 ff.

$A = G$, der nur in seltenen Fällen ein unmittelbarer Phänomenbereich ist, zusammen mit rezeptiv zugänglichen *Präsentationen* $s_1, \dots, s_n, \dots$ möglicher Instanzen von Sachen in B und spontan produzierbaren *Repräsentationen* $t_1, \dots, t_n, \dots$. Die Repräsentationen werden zu *Benennungen* in einem Gegenstandsbereich G , in welchem B zu einer Gattung von Sachen wird. Dies geschieht durch drei Schritte, eine *Negation* (1), eine sich ergebende reflexionslogische *Negativität* (2), und die identifizierende Bestimmung der *Identität* (3) in einer *Negation der Negation*. Auf der Ebene der Repräsentationen handelt es sich um reproduzierbare Tätigkeitsformen.

Der erste Schritt besteht in einer Praxis der Zuordnung unterschiedlicher Namen oder Ausdrücke zu Sachen, die man unterscheiden kann. Das verlangt eine entsprechende parallele *Unterscheidung* von Sachen und ›Namen‹. In unserem sehr vereinfachten Modellbeispiel könnte dazu zunächst $s_i \neq s_j$ und $t_i \neq t_j$ gesetzt sein für $i \neq j$.

Der zweite Schritt besteht im reflektierenden Übergang von einer *Unterscheidbarkeit* zu einem Urteil dazu, *was zu unterscheiden ist*. Dieser Übergang definiert die *Negativität* der *Unterschiede* und *Verschiedenheiten*, welche man auch als Normen des zu Unterscheidenden ansehen kann.

Der dritte Schritt bestimmt das, was *nicht* zu unterscheiden ist, in einer *Negation der Negation*. Durch sie gelangen wir zu Gleichungen zwischen Zweitbenennungen der gleichen Sache und zwischen verschiedenen Erscheinungen der gleichen Sache.

Für die in G ›erlaubten‹ (elementaren) Relationen und Prädikate P muss dann, das ist eine vierte Bedingung, das *Leibniz-, Frege- oder Funktionalprinzip* gelten. Wenn also › t_i ist ein P ‹ und $t_i = s_i = t_i^*$ formal als richtig bewertet sind, dann soll auch ›Dieses s_i ist ein P ‹ und › t_i^* ist ein P ‹ als richtig gelten. Dieses erweiterte Prinzip der *Negation der Negation* ist ein Invarianzprinzip für Inhalte und Gegenstände. Es macht klar, dass bestimmte Inhalte und Gegenstände immer sehr *grob* und *allgemein* sind – im radikalen Unterschied zu unbestimmten Sinnesempfindungen und ihrer indefiniten Mannigfaltigkeit, erst recht aber zu den irreführenden Vorstellungen von vermeintlich exakt angebbaren Raumzeitstellen oder Ereignis-Token. Das reinste Exemplar dieser Form liefern, wie gesehen, die reinen Zahlen, weil wir hier die Repräsentanten je nach Bedarf selbst herstellen (meinetwegen

auch als Strichlisten) und uns um die Stabilität der Präsentationen von Anzahlen erst in der Anwendung kümmern.⁴⁵

Ein (voller) Begriff an sich ist nach dem Gesagten bei Hegel immer eine ganze Struktur G , also nicht nur ein Prädikat P in G . Allerdings kann man Artprädikate P unmittelbar in Gattungen verwandeln, entweder indem man ihr Komplement hinzunimmt oder sich auf die P -Gegenstände beschränkt.

Es ist dann auch gar nicht falsch, die reine Mengenlehre als formales, ideales und allgemeines *Muster* für ›alle möglichen‹ prädikativen Gegenstandsbereiche anzusehen, sozusagen als ›unendlicher‹ Rahmen für rein relationale Strukturen. Die Prinzipien der *Mengenbildung* sind gerade die formalen Fassungen der Prinzipien der *Gegenstandsbildung* – wenn man die Dinge angemessen liest. Denn jede Verschiedenheit, hier die der Extensionen, kann zur Grundlage der Konstitution von Gegenständen werden.⁴⁶ Man verliert die endlichen Besonderheiten konkret-allgemeiner Begriffe bzw. Redebereiche G und das Projektionsproblem der Urteile über ihre realen, empirischen Instanzierungen aber aus dem Blick, wenn man sie unmittelbar als reine Mengenstrukturen deutet.

⁴⁵ Man denke etwa an Folgen wie 1, 2, 3, ..., eins, zwei, drei ..., one, two, three ... etc. Die reinen Zahlen als bloß formalsemantische Gegenstände sind nicht unabhängig von unserer Tätigkeit der Produktion einer Zahltermreihe in ihrer beliebig reproduzierbaren Form. Analoges gilt für die reinen (zunächst bloß erst hereditär endlichen) Mengen nach dem Formparadigma $\{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$. Empirische Anzahlen sind von anderem Typ, da sie die Identifikation zählbarer Mengen *konkret gegebener* ›Individuen‹ voraussetzen und dadurch trotz ihrer Abstraktheit zeitlich sind.

⁴⁶ Gegenstände eines Bereiches G hängen nicht nur von den Gleichungen ab, sondern auch von den zugelassenen Relationen. Für Zahlen t_i sind z. B. andere Relationen definiert als für Mengen, nämlich $t_i = t_j$, $t_i < t_j$ und $t_i + t_j = t_k$, nicht aber $t_i \in t_j$. Zu sagen, dass die Zahl 2 ein *Element* der Zahl 3 ist, weil man die 1 durch $\{\emptyset\}$, die 2 durch $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ und die 3 durch $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ ›vertreten‹ kann, ist daher von der gleichen kategorial verwirrten Art, wie zu sagen, dass die Zahl 11 *länger* sei als die Zahl 9. Gerade Autoren wie Frege oder Quine, die Zeichen und Bezeichnetes streng scheiden wollen, haben Zahlen mit Mengen und damit bloßen Repräsentanten identifiziert.

Es kann ganz verschiedene begriffliche Redebereiche geben, die rein ›extensional‹ die gleichen Gegenstandsmengen und Gleichungen zur Grundlage haben. Das gilt etwa für das enorm wichtige Beispiel der menschlichen Individuen als körperlichen Lebewesen und für menschliche Personen mit ihren geistig-personalen Eigenschaften. Es ist daher im gleichen Sinn wie in unserem Beispiel der Zahlen kategorial falsch zu sagen, dass mein Gehirn oder mein Körper meine Tochter versteht oder eine Absicht verfolgt. In einer *philosophy of mind*, die nicht mehr Logik der Rede über Körper und Geist ist, sondern in ihren Überlegungen im engen Kontakt zu den empirischen Wissenschaften stehen will, wird das häufig so wenig wie von den entsprechenden Sachwissenschaften in seiner grundsätzlichen Brisanz begriffen – mit Folgen nicht zuletzt im Blick auf eine professionelle wissenschaftliche Arbeitsteilung. Es werden dann nämlich die Beschränkungen von Methoden und Erklärungsformen nicht mehr ausreichend begriffen. Die überschwänglichen ›Erklärungen‹ von Verhalten und Handeln durch Gene und Gehirn, wie sie das Feuilleton überschwemmen, sind nur ein Beispiel – mit einem ideologischen Aberglauben in breitester Öffentlichkeit als erster Folge, der Einsicht in das Fadenscheinige der gegebenen Erklärungen unter professionelleren Wissenschaftlern als zweiter, der steigenden Unglaubwürdigkeit wissenschaftlicher Verlautbarungen aber in einer teils kritischen, teils hyperkritischen Öffentlichkeit als dritter Folge.

Prototypen für die Einsicht in die Bedeutung (disjunkter) Klassifikationen von Individuen in Gattungen und Arten finden wir in der Zoologie, wie besonders auch Michael Thompson (2008) gezeigt hat. Deren Individuen sind relativ zeitstabile Instanzen. Individuen einer solchen Art bilden, wie sich schon Aristoteles ausdrückt, die unterste Gattung, obwohl man auch sie feiner in diverse Teilmomente zerlegen kann, etwa in Körperteile oder Zeitepochen gemäß dem Alter oder einem Entwicklungs- oder Reifegrad. Damit wird auch klar, dass der allgemeinlogische *Gegenstandsbegriff* als *Gesamtform oder Struktur des Begriffs* von einem bloß erst physisch-physikalischen *Dingbegriff* in der Rede von Körpern unbedingt zu unterscheiden ist.

Die besondere Signifikanz der Gegenstandsform des Begriffs besteht darin, dass sich inferentiell dichte Dispositionsprädikate anschließen lassen, mit denen man sagen kann, was eine Instanz *g*

aus *G*, die unter den Begriff fällt und ggf. ein besonderes Artprädikat erfüllt, so alles unter gewissen Bedingungen *tut oder tun kann*. Hierfür liefern wieder seit Aristoteles die Tiere das Paradigma, in der Chemie dann aber auch die Wahlverwandtschaften, wie man die Reaktionsdispositionen der Stoffe zunächst noch nannte.

Hegel erkennt, dass es indefinit viele Begriffe bzw. Gegenstandsbereiche der skizzierten Form gibt. Diese lassen sich keineswegs zu einem Bereich von ›allem Seienden‹ vereinigen. Denn das Sein oder auch die Welt ist im Unterschied etwa zu den Körperdingen der Erde ein spekulativer Begriff. Es gibt daher – um wieder auf mein *ceterum censeo* zurückzukommen – *keine* wohlbestimmten Variablenbereiche für ›alle‹ Gegenstände oder Ereignisse, Eigenschaften oder Prozesse ohne Konkretisierung der relevanten *lokalen* Repräsentationstypen und Gleichungen.⁴⁷ Dennoch nennt Hegel gelegentlich auch das Gesamtsystem bzw. die generische Form ›aller‹ Gegenstandsbereiche (im spekulativen Gesamtsinn) »Begriff«, so wie man in der Mengenlehre die kumulative Hierarchie ›aller‹ reinen Mengen als eine *Klasse* anspricht, obwohl sie keine *Menge* sein kann und soll. Die Projektionen begrifflicher Formen auf die reale Welt bzw. die Manifestationen in Instanzierungen nennt Hegel auch schon mal einfach »Idee«.

⁴⁷ Wir gebrauchen die logischen Wörter »Gegenstand«, »Eigenschaft«, »Tatsache«, »Prozess« und »Ereignis« in namenbildenden Operatoren oder in Metavariablen, wie das indefinite Beispiel »der Gegenstand dort« etwa im Unterschied zu »der Berg dort« zeigt oder »das gestrige Ereignis« etwa im Unterschied zu »der gestrige Sieg der Nationalmannschaft«. Ebenfalls indefinit ist z. B. »die gemeinsame Eigenschaft von *a* und *b*« oder »die Tatsache, dass $2 + 2 = 4$ ist«: Gemäß dem sogenannten ›slingshot Argument‹ von Donald Davidson drückt zunächst » $1=1$ & ϕ « *dieselbe* Tatsache aus wie ϕ . Am Ende stehen alle wahren arithmetischen Sätze für die gleiche Tatsache, da sie ›das Wahre‹ ausdrücken. Man kann freilich *ebensogut* festlegen, dass die Tatsache, dass ϕ , als verschieden zu werten ist von allen Tatsachen, dass ψ , wenn nur die *Sätze* irgendwie verschieden sind oder sich nicht wenigstens rein formal, sagen wir Wort für Wort, ineinander übersetzen lassen, wie etwa » $2 + 2 = 4$ « und »two plus two equals four«. Für Tatsachen und Ereignisse gibt es also unendlich viele verschiedene Gleichungen, nicht anders als für Subjekte bzw. das Wort »ich« im Gebrauchskontext.

Die *begriffliche Fassung* eines Seinsbereichs durch *Vergegenständlichung* ist dann sogar gerade das Gegenteil einer *Verdinglichung*. Es ist daher tragische Ironie, dass man – seit Feuerbach und Marx – ohne Wissen um logische Formen Hegels *reflexionslogische Explikationen* als *metaphysische Verdinglichungen* des Begriffs oder des Geistes liest. Unmittelbar verdinglichend ist die Annahme (unter anderem gerade auch der beiden genannten Philosophen), es gäbe einen basalen Dingbereich, der die wahre Bedeutung des »es gibt« im Sinn von »es ist wirklich in der physischen Welt vorhanden« über einen festen Belegungsbereich einer echten Objektvariable definieren soll, im Gegensatz zu bloß abstrakten Gegenständen. Einen solchen allumfassenden Dingbereich in ausreichend klarer Unterscheidung von theoretischen und damit abstrakten Gegenständen oder »Entitäten« gibt es nicht. Daher scheitern Physikalismus, Materialismus und Naturalismus nicht anders als eine entsprechende »Logisch-semantische Propädeutik« (Ernst Tugendhat, Ursula Wolf) oder Logik des Gegenstandes (sogar noch bei W. V. O. Quine oder Peter Strawson)⁴⁸ daran, dass die Werte einer Variablen nur über begrenzte Gegenstandsbereichs- und Identitätsbestimmungen definiert sind, wobei wir mit reflektierender Urteilskraft und damit dialektisch je konkret befinden müssen, was ausreichend gute empirische Instanzierungen der Gegenstände der abstrakten Gegenstandsformen sind.

Relativ kleine und zunächst nur erst formale Themenbereiche, die man generisch-gegenständiglich besprechen kann, sind z. B. Tugenden und Laster. Man beginnt hier, wie überall, zunächst mit ganz groben Unterscheidungen, die sich in indefiniter Weise verfeinern lassen.

Den Unterschied zwischen Individuen und Personen könnte man dann, um den schon genannten wichtigsten Anwendungsfall zu betrachten, dadurch definitorisch bestimmen, dass die zugelassenen Aussagen über Individuen nur »äußerlich« bzw. »natürlich« sein mögen

⁴⁸ Vgl. dazu Ernst Tugendhat/Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam 1983, S. 153; Peter Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart: Reclam 1972, S. 17ff, 175, 254; ferner W. V. O. Quine, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart: Reclam 1975, S. 7f, 15, 37.

in dem Sinn, dass sie sich nur holistisch auf den Leib in der Zeit beziehen, die Aussagen über Personen aber nur ›innerlich‹ bzw. ›geistig‹ sein mögen. Das aber heißt nur, dass es sich um personale bzw. soziale Dispositionen des kommunikativen Verhaltens und kooperativen Handelns, um deren Formen qua ausgeführten oder auszuführenden Statusrollen oder um den sich ergebenden personalen Status handelt. Ein Subjekt ist dagegen immer nur je präsentisches *Agens* realer Tätigkeiten. Ich kann z. B. sinnvoll sagen, dass ich als Skifahrer heute jemand anderer, ein anderes Subjekt, bin als gestern bei der Autofahrt – ohne dass das der Leibidentität widerspräche oder ich eine andere Person wäre.

Das logische Problem des Wortes »ich« und der drei zugehörigen Reflexionswörter »Subjekt«, »Person« und »Individuum« besteht in der Tat darin, dass es unendlich viele zugehörige Gleichheiten und Ungleichheiten gibt. Dabei sprechen wir keineswegs immer über das Gesamtsubjekt, die Gesamtperson oder das Gesamtindividuum von der Geburt bis zum Tod, sondern etwa auch über epochale Teile wie den jungen Hegel oder Lotte in Weimar, aspekt-relative Momente wie etwa Schopenhauer als Erzieher oder mich als Leser. Der Bereich der ›personalen‹ Aussagen ist je einzuschränken, so wie sich das Steueramt nur für mein Einkommen, nicht für mein Glück oder Seelenheil interessiert. Ein Arzt wird sich für das leibliche, nicht für das ganze personale Individuum interessieren, vielleicht sogar nur für das Herz.

Das begriffliche Wissen ist eng verbunden mit dem Personsein und damit der besonderen menschlichen *sapience*. Diese *sapientia* ist der *Geist*. Man kann ›ihn‹ auch metonymisch als transpersonales Kollektivsubjekt des *Wissens* ansprechen. Man kann also den Geist auch mit der Menschheit identifizieren. In seinen lokalen Teilmomenten bestimmt er die möglichen Rollen und Status personaler Subjekte im sprechenden und handelnden Umgang miteinander und mit der Welt, also den subjektiven Geist der Personen.

Gegenüber der Sprache, unter Einschluss von Intonation und damit auch von Gesang, sind übrigens nichtsprachliche Gesten und Gebärden, ja alle anderen symbolischen Handlungstypen und deren Produkte, etwa nichtlineare Bilder und Diagramme eher sekundär, zumal die reale Produktion von solchen Bildern lange dauert, ihre rekursiven Formen begrenzt sind und ihre stille Vorstellung wenigstens

zumeist selbst schon sprachbegleitet bzw. still kommentiert ist, ob man sich dessen explizit gewahr ist oder nicht.⁴⁹

7 Mathematische Seinsvergessenheiten

Rein formale Logik ist bloß erst mathematische Logik. Bei Aristoteles ist sie die Logik von reinen Flächenbeziehungen als Modell für Überlappings- und Exklusionsverhältnisse nichtleerer Extensionen. Jede Menge realer Dinge ändert sich mit der Zeit, damit z. B. auch ihre Anzahl. Eine wahrhaft objektive Logik hat die Form der Weltbezüge durch Belegungen von Namen und Variablen und die Deutbarkeit von ein- oder mehrstelligen Prädikaten als Klassifikationen bzw. Relationen in ihrem Unterschied zu Bezugnahmen auf rein analogische Formen mathematischer Semantik *explizit* zu machen, zu rekonstruieren und sinnkritisch zu kommentieren.

Für die Bereiche der Körperdinge hat Kant das Problem im Grunde durchaus schon gesehen. Er ist eben daher der Begründer einer wirklich modernen, weltbezogenen Logik von Gegenstandsbereichen, Relationen und begrifflichen Schlüssen in solchen Bereichen. Allerdings erkennt Kant noch keineswegs, dass die formale Logik des Begriffs, Urteils und Schlusses, wie er sie teils aus der aristotelischen Tradition, teils aus der Logik von Port Royal bzw. der Leibniz-Wolff-Schule übernimmt, überhaupt keine »allgemeine« Logik ist, die durch eine »transzendente« Logik der Bezugnahme auf *Dinge* bloß *ergänzt* werden müsste. Kant meint, es gehe nur um *zusätzliche* Anwendungsbedingungen auf den *besonderen* Gegenstandsbereich der physischen Körper. Damit wird die kategoriale Differenz zwischen einer formalen

⁴⁹ Gebärdensprachen sind keineswegs – wie z. B. noch Wilhelm Wundt meint – ursprünglicher als unsere Lautsprache. Differenzierende Laute sind viel einfacher herzustellen und zu erkennen. Das zeigt sich schon an den Signallauten der Tiere. Sogar das scheinbar basalste Zeigen mit dem Finger entwickelt sich erst *nach* den *lautlichen Gesten* kopierter Intonation ab dem 9. oder 10. Lebensmonat, die längst schon erworbener Ausdruck von Gefühlen und Stimmungen sind. Ein differenzierteres Sprechen ist freilich erst später möglich, wie jeder weiß, der Kinder kennt.

Logik, die immer nur für ideale, mathematische Bereiche ›ewiger‹ Gegenstände ausnahmslos gelten kann, und einer Logik des realen sprachlich vermittelten Weltbezugs übersehen.

Man kann oder sollte Hegels Unternehmen der *Wissenschaft der Logik* vor diesem Hintergrund als eine Fortsetzung der Einsichten Kants unter Rückgriff auf Einsichten Platons in die Probleme der *Methodexis*, der Projektion eidetischer *Mathesis* und damit generischer Schemata auf die empirische Welt begreifen. Das Ergebnis ist die Dialektik des Zwar-aber. In allen Anwendungen unserer immer schon formalen, generischen, damit idealen Begriffe sind je nach Kontext und Situation von Sprechern wie Hörern, Autoren wie Lesern je besondere Einschränkungen der Relevanz und der ausreichend guten Erfüllung in Anschlag zu bringen.

Die reale Welt erlaubt keineswegs immer *rein* schematische Anwendungen von Idealbegriffen. Sie, nicht unser formales, ideales Denken ist deswegen voller Widersprüche, wie Hegel sagt, was bei manchen Lesern zum völligen Stillstand des Verstehens führt. Eine Dialektik des Zwar-aber als vernünftiges Verstehen mit Urteilskraft muss das Problem je konkret aufheben. Der bloße Verstand, der nur erst Schemata beherrscht, wird daher zum unvernünftigen Aberglauben. Das geschieht z. B. im Physikalismus als der modernen Version des Pythagoreismus, aber auch in dogmatisch schematisierten Schriftreligionen.

Kant meint, wie später auch Quine oder Strawson, physische Dinge seien unmittelbar Gegenstände einer besonderen Art. Für sie als Körper seien Identitäten und Verschiedenheiten in der Welt unmittelbar gegeben. Nur dann kann man, wie es noch Kripke analysiert, *taufen*. Nur relativ zu solchen vorausgesetzten Identitäten ist der Unterschied zwischen rigiden (d. h. relativ datums- und ortsallgemeinen) und nichtrigiden (d. h. kennzeichnungsabhängigen) *Designatoren* bestimmt.

In Bezug auf besondere Ding-Prädikate wird das rein formal zu verstehende Leibnizprinzip der Substitution gegenstandsgleicher Benennungen und damit eine ›sortale‹ Struktur dabei einfach *unterstellt*. Es dürfen, heißt das, die Prädikate $f(x)$, die in einem Gegenstandsreich G kategorial richtig definierbar sind, nicht feiner unterscheiden als die Ungleichungen. Daher rechnen Kant und dann auch die Analy-

tische Philosophie ohne weitere Bedenken und Reflexionen mit den üblichen Regeln der Prädikaten- und Gleichheitslogik, wie sie Frege explizit macht.

Das Problem der Idealität jeder bloß erst formalen Logik besteht darin, dass die sich an einer logischen Syntax orientierenden Prinzipien und schematischen Regeln nur gelten, wenn für die Semantik der Ausdrücke so ideale Bedingungen wie in der Arithmetik herrschen. In innerweltlichen Gegenstandsbereichen ergeben sich immer Einschränkungen, schon aus der Veränderlichkeit der Gegenstände des jeweiligen Genus. Reale Dinge sind zeitlich. Auf die Bedeutung dieser Trivialität hatte schon Heraklit aufmerksam gemacht. Alle Körper entstehen und vergehen, verlieren auch Teile oder werden durch neue Teile ergänzt. Das gilt nicht nur für Lebewesen. Daher ist das Sein eines realen Dinges wie das Leben und damit seine Identität eng mit einem konkreten (Normal-)Prozess seiner Entstehung, Veränderung und seiner Vergänglichkeit verbunden. Wegen der Abhängigkeit des Begriffs der Körperidentität von dem Prozess ist es naiv anzunehmen, dass die Welt selbst allein diese Identität eindeutig bestimmte. Schon die Verschiedenheiten von Bergen oder Meeren sind nicht unabhängig von unseren Konventionen.

Hegel beginnt aus diesem Grund *nicht* wie Kant mit der Annahme, seit Aristoteles sei die Wissenschaft der formalen Logik des Begriffs, Urteils und des Schlusses nicht weitergekommen. Die Syllogistik ist keine allgemeine Logik, auch Freges Begriffsschrift ist es nicht. Für eine moderne logische Analyse wird es entscheidend, die Ordnung umzukehren und nicht mit der subjektiven Logik des Begriffs, also mit dem formalen Gebrauch von Wörtern in Sätzen und Sätzen in Urteilen (Aussagen) und Schlüssen (Folgerungen) zu beginnen, sondern mit der Frage, *was ein Gegenstand ist*, was es heißt, dass er ›existiert‹.

Die Existenzquantifikation hängt formal vom Bereich G ab.⁵⁰ Welt-

⁵⁰ Aus einer Relation $R(x, y)$ wie ›größer‹ entsteht durch ein unterstelltes Vergleichsmaß M , das auch »Parameter« heißt, die *Eigenschaft* › x ist groß (relativ zu M)‹. Sie ist von der Form $R_M(x) = R(x, M)$. Mit dieser Einsicht kann Platon den ›Relativismus‹ der Sophisten als inkompetenten Umgang mit Relationen entlarven. Ein Existenzquantor verwandelt eine $n + 1$ -stellige Relation ebenfalls in eine n -stellige, wobei implizit als klar unterstellt ist, was

bezogene Aussagen artikulieren komplexe Situationsprädikate. Das immerhin lieferten die möglichen Welten bei Leibniz und die moderne Mögliche-Welten-Semantik als Einsicht.

Aussagen sind zunächst Deklarationen ihrer Instanziierung durch empirisch hier oder dort im Prinzip aufweisbare Bezugssachen (auch Dinge, Ereignisse, Prozesse). Die Frage nach der Wahrheit wird über die Rede von einer wirklichen Existenz von Tatsachen abstraktionslogisch beantwortet, so aber, dass die impliziten Bezugnahmen auf diverse Sprecherperspektiven und die potentiell unendlichen Reflexionsstufen der Kommentierungen nie einfach wegzulassen sind. Das eben heißt es, dass es keinen Blick von der Seite (eines Gottes) gibt.

Freilich war sich auch schon Hegel dessen bewusst, dass eine transzendente Präsuppositionsanalyse z. B. der Rede über Dinge immer nur besondere Unmittelbarkeiten in einem zunächst immer bloß erst empraktischen und damit unbefragten Vorverständnis explikativ aufheben kann, nie *alle* Voraussetzungen.

Vor jeder Aufhebung eines Problems ist zu zeigen, dass das vermeintliche Problem wirklich ein ernst zu nehmendes Problem ist. Das Verstehen der Antwort setzt das Verständnis der Frage voraus. Dass viele Menschen, Laien oder Experten, eine Frage *formuliert* haben, reicht nicht, um die Formulierung *als sinnvolle Frage* verstehen zu können. Man kann daher auch nicht einfach, wie Bertrand Russell, in der Geschichte gestellte Fragen als *Probleme der Philosophie* sammeln und versuchen, die Fragen so zu beantworten, dass man selbst mit der Antwort zufrieden ist. Der spätere Wittgenstein erkennt ebenfalls, dass logische Analyse immer nur im Interesse der Aufhebung von *echten* Verständnisproblemen als gut und wahr beurteilt werden kann. Allzu unmittelbare Fehlverständnisse bedürfen zur Lösung nämlich nur einer *Pädagogik* bzw. einer guten Einführung in eine (Sprach-) *Technik*. Das gilt am Ende sogar für alle so genannten philosophischen Grundlagenprobleme der Mathematik. Dabei kann

alles eine zum relevanten Genus *G* gehörige Belegung einer Gegenstands- oder Objektvariablen ist. Ein Beispiel ist »eine konvergente Folge zu sein«. Diese Eigenschaft hat die logische Form $\lambda x. \exists y(x \ R \ y)$. Der Allquantor liefert komplexe Prädikate von der Form $\lambda x. \forall y(x \ R \ y)$, wie im Beispiel »ein größtes *R* zu sein«.

man nie ›alles‹, was es praktisch zu beherrschen gilt, so darstellen oder erklären, wie sich das jemand wünscht, der nur noch wie ein Computer expliziten Regelschemata folgen zu können meint.

Im Unterschied zu einem generischen Wissen sind Auflistungen von empirischen Einzelkenntnissen bloß erst Sammlungen von Anekdoten. Wissenschaft besteht aus den Momenten der Suche nach allgemeinem Wissen, seiner Artikulation, Prüfung, Sicherung und Verbesserung. Systematisch wird sie organisiert in einer sich nach Platons Entwurf einer Akademie langsam ausdifferenzierenden weltweiten Institution. Dabei gehört der dialektische Streit um gute Formulierungen, symbolische Darstellungen und schematisierte Schlüsse wesentlich zur Methode der Wissenschaft.

Andererseits muss eine logische Analyse das Wissen der Wissenschaften immer auch konkret, also phänomenologisch betrachten. Das aber heißt, es sind nicht einfach die Inhalte oder Sachen selbst, pace Husserl, sondern unsere Ausdrucks- und Reflexionsformen, die (Voraus-)Setzungen und Bewertungen der Sinn- oder Bezugsäquivalenzen, dann auch die Formen der Kooperation realer Personen wie Sprecher und Hörer zu begreifen. Hinzu kommen spekulative Reflexionen auf die Funktionsweise der immer idealtypischen Begriffe und der immer prototypischen Ideen.

Zunächst aber ist der materialbegriffliche Rahmen des allgemeinen Wissens in seiner Funktion als relativ-apriorische Sinnbestimmung von Worten und Begriffen zu erkennen, im Unterschied zu seiner Anwendung auf empirische Einzelfälle etwa in informativen Kommunikationsakten. Diese Anwendungen wiederum sind etwas ganz Anderes als das empirische Probehandeln im Experiment, in dem wir neue Theorien als sprachlich artikulierte Begriffssysteme entwickeln. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Einsicht, dass kausale Erklärungen jeder Form durch Begriffssysteme oder Theorien vermittelt sind. Das ist zwar klar, wenn man nachdenkt. Es wird dennoch in der Fokussierung auf die Sachen statt, wie bei Hegel, auf deren Vermittlungen allzu leicht übersehen oder vergessen. Man hält dann sowohl die Dinge wie ihre Kräfte und damit ihre kausalen Dispositionen unmittelbar in der Natur für gegeben und bestimmt. Man blendet eben damit ihre begriffliche Konstitution aus. Dabei sind die Kanonisierungen eines allgemeinen begriffsbestimmenden Wissens das Ergebnis eines

Streites um beste Formulierungen. In einem solchen Streit kämpfen Wissenschaftler je um die besten Theorien. Hegels Wort »Aufhebung« nennt dabei die allgemeine Form von Sinnrekonstruktion und Inhalts-sicherung in Abwehr bloß unmittelbarer, intuitiver oder dogmatisch schematisierter Vor-Urteile. Das ewige dialektische Problem ist hier das der Unterscheidung zwischen Vorurteil und Vor-Wissen. Der ewige Fehler selbsternannter Experten in den Wissenschaften, die schon von Platon unter dem Titel des Sophisten als *Szientisten* kritisiert werden, ist die vorschnelle Denunziation eines allgemeinen Wissens etwa der Lebenswelt als Vorurteil und die Behauptung der eigenen theoretischen Rekonstruktionen und Revisionen als unmittelbar wahr, obwohl doch alle Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit als begriffliches Vorwissen für empirische Einzelinformationen und für die Weiterentwicklung begriffsbestimmenden Allgemeinwissens *gesetzt* werden, wie Hegel mit Fichte sagt. Aber auch die umgekehrte Wissenschaftsskepsis eines bloßen *common sense* mit seiner Kritik an allen akademischen Spezialsprachen taugt nicht. Der Streit zwischen Wissenschaft und Lebenswelt ist gerade darum eine *dialektische* Auseinandersetzung, weil das wissenschaftliche Wissen *zwar* das neue Allgemeinwissen der Lebenswelt sein soll und will, *aber* die Prüfung seiner Anerkennbarkeit in den Grenzen seines vernünftigen Gebrauchs verlangt.

Es gilt sogar ganz allgemein, dass der Gedanke einer selbstbewussten Gesellschaft *zusammen* mit einer expertokratischen Hierarchie von Wissen, Macht und personaler Exzellenz im Gemeinwesen bestehen können muss. Das einzusehen ist das Schwerste überhaupt, im Blick auf das Wahre, Gute und Schöne ebenso wie auf Gewissen und Gemeinschaft.

In einer bloß versichernden Kritik an angeblichen Vorurteilen eines allgemeinen materialbegrifflichen Vorverständnisses geht es also immer nur um den Vorschlag einer besseren Organisation allgemeinen Wissens. Damit setzen sich alle Begriffsrevolutionäre, welche eine funktionstüchtige Praxis der unterscheidenden Orientierung etwa in unseren psychologischen Reden über Intentionen und Denkformen infrage stellen und durch eine exaktere physikalische Erklärung des Bewegungsverhaltens der Menschen, Tiere, Pflanzen und Dinge ersetzen wollen oder auch bloß in einer idealistischen Utopie für ersetzbar halten, von vornherein ins Abseits. Denn wir müssen immer vernünf-

tig mit dem basalen Argumentationsprinzip *Hic Rhodus, hic salta!* umgehen: Wer von sich behauptet, etwas zu wissen oder zu können (im Sprichwort geht es um ein Tanzen oder Springen), muss das je hier und jetzt ausweisen – was immer er uns über das ferne Rhodus oder eine noch fernere Zukunft zu erzählen beliebt.

Auch alle Begründungen und alle allgemeinen begrifflichen Orientierungen sind also *von heute her* und im Blick auf *unsere Rede- und Handlungspraxis* als die bestmöglichen zu bewerten. Was vorgestellte Götter oder engelsgleiche Physiker auf einem anderen Stern »wissen könnten«, geht uns nur in einer allgemeinen Reflexion auf unsere Endlichkeit, nicht im konkreten Weltbezug an, zumal es sich um rein irrealen Konditionale handelt.

Es sollte uns daher z. B. nicht allzu sehr wundern, dass es aus der Perspektive eines allmächtigen Gottes bzw. eines allwissenden Physikers und Neurophysiologen so scheint, als gäbe es keine freien Urteile und Handlungen von Personen. Das ist einfach deswegen so, weil man *dem göttlichen Allwissen eine formale Prognostizierbarkeit aller Leibbewegungen zuspricht*, zunächst ohne den bloß relativen Sinn derartiger *Zuschreibungen* genügend zu bedenken. Dabei sind die Argumente des Prädeternismus sogar formgleich zu denen einer theologischen Prädestinationslehre, etwa eines Augustin oder Calvin.

Hegel erweist sich gerade hier als der Philosoph der Freiheit. Er sieht, erstens, dass man auf die Kategorie der Freiheit als Unterscheidungsform zwischen gedankenlosem Verhalten und durch Denken bestimmtem Handeln nicht verzichten kann. Zweitens beherrschen wir im Normalfall alle den Unterschied zwischen Aussagen der Art »N urteilt(e) und handelt(e) frei gemäß den Schemata X bzw. Y« und Aussagen der Art »X verhielt sich determiniert gemäß dem naturgegebenen Automatismus Y in Reaktion auf die Umweltbedingungen Z«. Drittens sind die Erklärungsformen des Mechanismus und Chemismus von uns angepasst an das, was sich durch sie im Bereich des Nichtlebendigen an Bewegungen und Prozessen gut darstellen und erklären lässt. Schon der Glaube, auch das Leben und seine teleologisch auf Selbsterhalt von Individuum und Art ausgerichteten Prozesse und Bewegungen ließen sich so darstellen und erklären, geht allzu großzügig damit um, was man angesichts realer Tatsachen sinnvoll glauben kann, wie Hegel zeigen wird. Viertens sind die Dinge,

Kräfte, Objekte und Wahrheiten, Ursachen und Wirkungen als Gegenstände der Physik und Chemie von uns reflexionslogisch gesetzt. Das heißt, sie entstammen der Verwandlung von Unterscheidungen in Unterschiede, von bewerteten Geltungs- und Erklärungsansprüchen in Wahrheiten und Ursachen – gefolgt von einer sich anschließenden gegenstandsformigen Rede über mögliche Wahrheiten und Ursachen.

Zu meinen, es gäbe diese Wahrheiten und Ursachen so, dass man an gewisse Aussagen über sie unmittelbar glauben könne, übersieht ihre Konstitution oder Verfassung.

Wenn man das alles begreift, wird der Glaube an einen möglichen Determinismus aller Veränderungen und Bewegungen in der realen Welt auf der Basis einer für möglich gehaltenen universalen kausalen Erklärbarkeit jedes einzelnen Ereignisses nach dem effizienzkausalen Erklärungsmuster der klassischen Mechanik obsolet. Einen in allem perfekten, göttlichen Physiker, der alles Leben und Handeln physikalisch und chemisch vollständig erklären könnte, kann es ebenso wenig geben wie einen *allwissenden und allmächtigen* Gott: Sein Begriff, im wörtlichen Sinn genommen, widerspricht schon den Grundtatsachen der Welt. Die Leute passen daher ihren Glauben an die Allmacht Gottes immer schon konkret und häufig *ad hoc* an die Realität an, so wie die Physiker ihre Theorien, leider in beiden Fällen, ohne das zu merken. Unsere wirkliche Welt ist jedenfalls so, dass diese Idealbilder erst kohärent werden, wenn wir, wie in der Anwendung von Märchen oder Metaphern auf die wirkliche Welt, offenbare Widersprüche vernünftig aufheben.

Entsprechende Argumente treffen dann insbesondere auch die implizit unterstellten Voraussetzungen in den üblichen materialistischen, physikalistischen oder naturalistischen Weltansichten, gerade so wie alle anderen idealisch-ideologische Glaubensphilosophien oder sogenannte Ismen. Dabei irritiert Hegel seine Leser allerdings dadurch, dass er sich selbst zu einer Art objektivem und absolutem *Idealismus* bekennt. Doch diese Irritation legt sich, wenn wir wissen, dass es sich dabei im Wesentlichen nur um die folgenden zwei Punkte handelt, die freilich absolut zentral sind. Der erste Punkt besteht in der Einsicht, dass Unterschiede bewertete Unterscheidungen sind. Der zweite besteht in der post-cartesischen Einsicht, dass es in der ganzen Welt nichts Gewisseres und Objektiveres gibt als die subjektiven Lebens-

vollzüge von uns Menschen selbst. Hegel weitet dieses Primat des je präsentischen *Vollzugs* des Seins (wie es auch im Kennen, Wissen und Handeln steckt) sogar auf die Subjektivität der Tiere, das Sein allen Lebens und sogar das Sein der Welt aus. Wie schon bei Fichte und viel später bei Heidegger ist dieses (zeitliche!) Sein absolut, während jede Richtigkeit der Bezugnahme auf Gegenstände und ihre Eigenschaften immer nur relativ zu entsprechenden Geltungsbedingungen ist.

Tiere realisieren eine in ihrer Form ›autistische‹ Lebensweise. In ihrem Leben manifestiert sich, wie Hegel selbst klar genug sagt, der subjektive Idealismus des Empirismus: Für sie existiert *prima facie* nur das, was sie präsentisch perzipieren und für ihre Lebensführung brauchen.

Wer sich als Menschen bloß als Leibwesen versteht und damit trotz aller kategorialen Differenzen seiner geistigen Seinsweise nur in seiner Verwandtschaft mit den Tieren betrachtet, reduziert das Menschsein aber schon auf die Subjektivität des Tieres und ist eben damit ein subjektiver Idealist. Es ist nachgerade großartig zu sehen, dass auf diese Weise sogar noch Materialismus, Physikalismus und Naturalismus als Varianten eines bloß subjektiven Idealismus kritisierbar werden. Sie gehen an den Realitäten des geistigen Lebens, seiner Offenheit für Möglichkeiten gerade auch in unseren Lebensorientierungen vorbei.

Ein dritter Punkt besteht in der eigentlich ganz trivialen Einsicht, dass alle unsere naturwissenschaftlichen Erklärungen von Geschehnissen in der Welt geistige Konstruktionen und Abstraktionen enthalten und insgesamt als das Ergebnis gemeinsamer begrifflicher Arbeit zu betrachten sind. Der Glaube an einen durchgehenden Kausalnexus und damit die physikalische Erklärbarkeit von allem Geschehen hat daher die interessante Form der willkürlichen Entscheidung für eine mögliche Wahrheit an sich im Sinn von Kants Ding an sich jenseits aller realen Wahrheit der empirisch-historischen Erscheinungswelt. Was dabei geglaubt wird, liegt nicht weniger jenseits aller von uns als sinnvoll für eine Orientierung im Leben anzunehmenden Möglichkeiten als der Glaube an ein Leben nach dem Tod.

Hegels Logik ist dagegen bodenständige Analyse und Explikation der real gebrauchten logischen Formen. Ihr Vorgehen ist dialektisch gerade auch in dem Sinn eines freien Dialogs, durch den allein wir zu personalen Subjekten werden, ›seit ein Gespräch wir sind und hören

voneinander«, wie Hölderlin so schön sagt. Eben daher lässt sich Dialektik auch nicht *formalisieren*. Jede Formalisierung entwirft ein System für ein bloßes »mathematisches« Operieren mit Ausdrücken nach festen Schemata. Es lässt offen, wie die Regeln im Weltbezug sinnvoll anzuwenden sind. Alle Versuche der Formalisierungen der Dialektik sind daher von vornherein verfehlt.⁵¹

Das Problem liegt darin, dass sich Formen des Tuns, auch des differentiell bedingten Sprechhandelns, nie vollständig in der Reflexion des Redens über das Tun und schon gar nicht durch reine Schemata darstellen lassen. Daher geraten alle Versuche einer syntaktischen Schematisierung der *Methexis*, der Begriffsanwendung, in eine Sackgasse. Denn jeder vernünftige Gebrauch sprachlicher Formen bedarf freier Urteilskraft der je konkreten Subjekte hier und jetzt in realen Sprech- und Denkhandlungen, samt eines Wissens um den begrenzten Sinn aller reinen Formen und eines bloß erst schematischen Regelfolgens.⁵² Die Vollzugsformen der rechten Anwendung syntaktischer Schemata des Übergangs von Sätzen zu Sätzen lassen sich eben daher bestenfalls in der Form von modellartigen Metaphern in einem System schematischer Inferenzen angeben.

Das sinnvolle Anwenden freier Prinzipien im Sprechhandeln und realen Handeln ist nie so, wie ein Roboter operiert, ob man das merkt oder nicht. Schon Kants Rede von einem Ableiten aus Prinzipien wie aus Axiomen ist daher ganz irreführend. Eine Analyse des Sprechhandelns und Denkens wird sich daher vor einem weltweiten philosophischen Zeitgeist nicht verbeugen, der, wie Friedrich Kambartel schon gezeigt hat, die Exaktheit logischer Regelschemata mit

⁵¹ Das gilt für eine Logik wie bei Gotthart Günther, George Spencer Brown oder eine parakonsistente Logik wie bei Graham Priest nicht anders als für eine *schematische* nichtmonotone Logik, wie sie Robert Brandom offenbar zu entwickeln sucht.

⁵² Die philosophische Logik nach Frege verhält sich im 20. Jahrhundert ähnlich wie die Physik von der Zeit Newtons bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts: Vor lauter Begeisterung über die in der Tat enormen Leistungen der schematisierenden Analysen und Theorien werden die Beschränkungen des Formats der Darstellung großzügig übersehen und metaphorisch auf Bereiche ausgedehnt, die längst nicht mehr rein mathematische Darstellungen erlauben.

der Strenge urteilskräftiger Unterscheidungen verwechselt. Anders gesagt, die Anwendung mathematischer Modelle auf die reale Welt ist nie rein mathematisch, sondern der logischen Form nach analogisch, also immer auch metaphorisch. D. h. man muss wie bei Metaphern und Analogien inhaltlich konkret prüfen, welche Schemata passen und welche nicht.⁵³

Von einer formalen Logik wird zwar mit Recht eine exakte Regelung schematischen Rechnens mit Symbolen und Formeln als Vertretern von Wörtern und Sätzen erwartet. Man muss dann aber auch die Anwendungsbedingungen praktisch kennen und dabei falsche Kommentare abwehren. Dann sieht man auch, warum sich Sprechhandlungsformen rein formal nie vollständig schematisieren oder in Regelform explizit machen lassen. Jedes *principle of expressibility* (wie bei John Searle) übersieht, dass reflexionslogische Kommentare zu unseren Vollzugsformen und den sie leitenden Normalfallnormen und Normalitätserwartungen *zwar* immer und in beliebigen reflexiven Aufstufungen mithilfe von Titelwörtern und gnomischen Merksätzen möglich sind, *aber* die Vollzüge und ihre Formen selbst nie ausschöpfen. Damit ist auch der je begrenzte Sinn von ›Formalisierungsversuchen‹ unserer Sprechhandlungsnormen wie in der regulistischen Sprechakttheorie Searles immer konkret zu bewerten, nicht anders als die Grenzen der Schemata, nach denen Computer rechnen und Roboter sich verhalten.

Andererseits wird damit auch schon klar, inwiefern Hegels *Wissenschaft der Logik* eine Vertiefung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* und seiner *Kritik der Urteilskraft* darstellt, indem dessen Vorstellungen von Prinzipien und Regeln als formalistisch durchschaut werden. Es geht zwar bei beiden Autoren um die explizite Aufdeckung krypto-metaphysischer Auffassungen etwa in den Präsuppositionen normati-

⁵³ Auch wenn eine logische Form in einem mathematischen Modell ›dargestellt‹ wird, ist diese Darstellung wie eine Metapher zu behandeln. Das gilt für alle formallogischen Kalküle und Sprachspiele nach Aristoteles, Leibniz, Boole und Frege. Ihre gute Anwendung setzt nicht-schematische Urteilskraft voraus. Das nicht zu sehen, ist das seit der Antike im Grundsatz bekannte Problem des Pythagoreismus, der alles Wissen als mathematisches auffassen möchte.

ver Vernunftkriterien des Richtigen einerseits, dann aber auch von allerlei Arten dispositioneller Kräfte, Möglichkeiten und Vermögen andererseits. Und es geht um eine Aufhebung falscher Gegenüberstellungen von Rationalismus und Empirismus, Mentalismus und Materialismus. Aber erst bei Hegel findet sich die Einsicht in eine Dialektik und Argumentationslehre im Sinn einer ›informal logic‹, welche sich die Anwendungen allgemeiner, d. h. generischer Begriffe und begrifflicher Schlussformen an sich zum Thema macht und dabei auch die Vermittlung besonderer Prototypen in einem freien, aber urteilskräftigen Verstehen und Begreifen ins Visier nimmt.

8 Begriffliche Eröffnung des Reichs der Freiheit

In seiner Einsicht, dass allgemeines Wissen und begriffliche Normen des Normalfallschließens von uns gesetzt sind, ist Hegel der Philosoph der Freiheit. Wissenschaft muss dabei als *menschliche Institution* begriffen werden. Sie ist als Entwicklung von lehrbarem Wissen sogar ein explizit geplantes Kollektivprojekt. Wissensentwicklung existiert aber auch als implizite Selbstentwicklung des Geistes. Das ist insbesondere dort so, wo sie sozusagen naturwüchsig, also ohne eigene Organisationen voranschreitet.

Dabei ist der Geist nicht als ein romanhaftes Gespenst neben oder hinter die personale Menschheit zu setzen. Auch eine ontische Seele gibt es nicht neben dem personalen Subjekt. Andererseits ist die ebenfalls längst schon generische Rede vom transzendentalen oder empirischen Ich wie bei Kant oder vom Menschen oder von den Menschen wie bei Feuerbach und Marx gewissermaßen zu unpräzise, um das generische *und* das plurale Wir des Gemeinschaftsprojekts und des Prozesses der Entwicklung personaler Institutionen genau genug auszudrücken.

Einerseits ist für eine Institution nur das Tun ihrer je konkreten Repräsentanten, nicht das aller Menschen konstitutiv, andererseits ist hier jeder Einzelne durch andere Personen vertretbar.

Der Fehler des Empirismus besteht in der Vorstellung, Wissen, Sprache, Wissenschaft und andere Institutionen wie etwa der Staat entwickelten sich *rein* naturwüchsig, also zufällig, als bloße Ansamm-

lung subjektiver Verhaltenstypiken. Empirismus und Szientismus, Physikalismus und Biologismus widersprechen sich damit selbst schon dadurch, dass sie in ihrer Beschreibung und Erklärung von Institutionen deren kooperative und damit normative Entwicklungsform überhaupt nicht in den Fokus ihrer Betrachtung bekommen. Die Folge ist die willkürliche Glaubensentscheidung, es ließe sich alles und jedes im Format empirischer Beschreibung von Effekten des Verhaltens vieler einzelnen Menschen *post hoc* und rein naturwissenschaftlicher Erklärungen *praeter hoc* erfassen.

Das Reich der Freiheit ist aber in einem mehrfachen Sinn nur durch den Begriff und damit durch kooperativ geformte Institutionen möglich. Das ist in erster Linie so, weil wir nur über das Begriffliche Zugang zu Möglichkeiten haben. Im Grunde können wir dies unmittelbar einsehen, da es offenbar nur symbolische Repräsentationen und keine Perzeptionen nicht-präsentischer Möglichkeiten gibt. Es ist in zweiter Linie so, weil die spekulative Vorstellung, die Welt wäre ein Reich durchgängiger und vorgegebener effizienzkausaler Notwendigkeiten, in sich widersprüchlich ist.

Hegels *Wissenschaft der Logik* verbindet damit, grob gesagt, Spinozas Einsicht in das Holistische der Idee einer unbedingten Substanz oder Ur-Sache mit Leibniz' Monadologie und den Argumenten Kants für Freiheit und Verantwortung. Das machen schon seine eigenen Verweise an wichtigen Stellen klar.⁵⁴ Dabei wird jede vermeintlich ontische oder kausale Notwendigkeit durch eine ganz andere Notwendigkeit, nämlich der Anwendung von Allgemeinwissen auf besondere Fälle empirischer Einzelheiten, zu ersetzen sein. Mit anderen Worten, das Notwendige wird zum generisch Allgemeinen des eidetischen Begriffs.

Das *Allgemeine des Begriffs* ist dabei das in allem Verstehen von *Besonderem* jeweils implizit vorausgesetzte beschränkte *Genus*, das sich in Artypen und begrifflichen Relationen gliedert. Man hat diese eidetischen Formen Platons in der ubiquitären Rede von »Strukturen« heute nur umbenannt. Die *einzelnen* Instanziierungen oder Manifestationen dieser an sich bloß erst idealen Strukturen stehen bei Hegel

⁵⁴ Zu Kant vgl. die für die gesamte Wissenschaft der Logik zentrale Fußnote in der Seinslogik, GW 11, S. 31.

unter dem generischen Sammeltitle »die Idee«. Die Idee ist der in der empirischen Welt realisierte Begriff. Sie ist eine hinreichend gute, sich im Dasein zeigende Verbindung zwischen dem Besonderen und den je präsentischen, endlichen Einzelheiten. In spekulativer Reflexion wird die Idee auch zum Gesamt der begrifflich erfassten Welt, zur platonischen Idee des Guten, Schönen und Wahren, zur *idea tou agathou*. In ihr wird das Allgemeine konkret. Sie wächst, wie das Wort *concrecere* sagt, mit dem Einzelnen zusammen.⁵⁵

Die Freiheit hat sich aber schon in der Wesenslogik als die Wahrheit der Notwendigkeit erwiesen.⁵⁶ Denn jede (endliche) Notwendigkeit, gerade auch die, an welche in kausalen Erklärungen appelliert wird, kann nur als von uns gesetzt begriffen werden.⁵⁷ Damit wird klar, dass die Auffassung der Natur als Reich der Notwendigkeit etwa bei Spinoza und in allen anderen Versionen eines Naturalismus (Materialismus, Physikalismus) blind gegenüber dem wahren Status sogenannter Naturgesetze und damit auch aller Kausalität ist. Der Weg vom Gesetzsein in die Begründungen des aktiven Setzens ist der Weg aus der Wesenslogik in die Begriffslogik. In ihr geht es um die Frage, wie begrifflichen Inferenzformen kanonisch begründet werden. Hegel sagt, erst seine Analyse habe »die Dunkelheit der im Kausalverhältnis stehenden Substanzen für einander«⁵⁸ zum Verschwinden gebracht, indem die in den üblichen Vorstellungen angenommene Ursprünglichkeit des Selbstbestehens der Substanz sinnkritisch aufgehoben wurde. Jedes Ding als Körper und jede seiner Kraftwirkung bzw. seiner reaktiven Dispositionen sind in ihrer Identität von begrifflichen Set-

⁵⁵ Das Wort »Idee« steht bei Hegel also absolut nicht für eine bloße Vorstellung.

⁵⁶ »So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz, und indem die bestimmte Verhältnißweise der Substanz die Nothwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit, und als die Verhältnißweise des Begriffs.« Vgl. unten S. 134.

⁵⁷ »Die eigene, nothwendige Fortbestimmung der Substanz ist das Setzen dessen, was an und für sich ist; der Begriff nun ist diese absolute Einheit des Seyns und der Reflexion, daß das An- und Fürsichseyn erst dadurch ist, daß es ebenso sehr Reflexion oder Gesetzseyn ist, und daß das Gesetzseyn das An- und Fürsichseyn ist.«. Vgl. oben S. 12 und unten S. 135.

⁵⁸ Siehe unten S. 154.

zungen abhängig. Das gemeinsame Wort für Kraft und Disposition bei Hegel ist übrigens »Macht«, *potentia*.

Als zentrales Argument hebt Hegel auf die Analyse der *Wechselwirkung* ab. Dabei geht es um die Einsicht, dass die Verteilung der aktiven Wirkkräfte und passiven Reaktionsdispositionen auf die endlichen Substanzen, die Körperdinge, mit deren Hilfe wir Bewegungen und Prozesse kausal erklären, nur über eine holistische Theorie in ihrer Gesamtverfassung, einem begrifflichen System, angemessen begreifbar ist. Das Problem der »Mischung« von aktivem Vollzug und reaktiver bzw. enaktiver »Perzeption« hatte dabei schon Leibniz zu seinem Konzept der Monade geführt. Hegels Wechselwirkung tritt dort schon – auf bisher kaum verstandene Weise – in der Rede von einer *prästabilierten Harmonie* der inneren Perzeptionen und Antriebe im Sein und Tun der Monaden auf. Monaden sind ja punktförmig vorgestellte Zentren von perzeptuellen Perspektiven und dispositionellen Mächten. Sie sind so konzipiert, dass sich in ihrem Sein der holistische Gesamtprozess der Welt so weit spiegelt, wie er für das Sein des Lebewesens oder Dings relevant ist, also von diesem sozusagen enaktiv perzipiert wird.⁵⁹

Gott als *Supermonade* ist dann einfach ein vorgestellter *denkender*

⁵⁹ Das Modell wird bei Leibniz allerdings so präsentiert, dass unklar bleibt, ob es sich um eine metaphysische Theorie von monadologischen Substanzen der Welt an sich handeln soll oder um eine ideale Repräsentation der *Form* des lokalen, bei Lebewesen schon subjektiven, Seins, das ja immer perspektivisch ist. Beide Lesarten der Monadologie, die ontische und die methodologische (bzw. epistemologische), sind insofern zusammenzuführen, als ein globales Bild der Welt als System der Monaden nach dem Muster eines Systems von Perspektiven entworfen wird. Die Form der Monade ist dabei die eines personalen Subjekts, das denken und handeln kann. Das Perzipieren animalischer Subjekte und das Denken von Personen stehen bei Leibniz allerdings noch auf der gleichen Ebene: In seinem Modell unterscheiden sich begriffliche Repräsentationen von subjektiven »Vorstellungen« bzw. »Ideen« wie noch bei Locke nur in der erreichbaren größeren Klarheit und Deutlichkeit. Kant hebt weit klarer als Leibniz die *zwei* Pfeiler personalen Weltzugangs hervor, die perspektivische und daher zunächst subjektive *Anschauung* und das begriffliche *Denken*. Hegel wiederum erkennt klarer als Kant die begriffliche Vermittlung unserer Lokalisierung von Dispositionen und Wirkkräften in den Dingen. Das Große der Monadologie

Blick, also intellektuelle Anschauung von der Seite oder von außen auf die *ganze Welt*. Der Holismus einer solchen spekulativen Rede über das Ganze nach Art einer alles umfassenden Armbewegung tilgt jede perspektivische Lokalisierung, damit aber auch Raum und Zeit. Kant verschiebt gegenüber Leibniz – unter dem Einfluss der Erkenntnistheorie Lockes und erklärtermaßen auf Basis der Wissenskritik Humes – den Schwerpunkt der Analyse von einer *metaphysischen Draufsicht* auf die *innere Sicht* der *immanenten* Konstitution einer gemeinsamen Welt der Erscheinungen ›für uns‹. Dabei rückt das ›Ding an sich‹ in eine *per definitionem* unerkennbare *Hinterwelt*. Dieser Schachzug soll es unter anderem möglich machen, an die Freiheit des Handelns im Lebensvollzug zu glauben – was ja für jede moralische Verantwortung unentbehrlich zu sein scheint.

Das für Kant zu lösende Hauptproblem liegt in der Konstitution der objektiven Gegenstände der Erscheinungen. Kausalität ist dabei eine der apriorischen Prinzipien in Kants System der Kategorien. Kant hat zwar recht, dass die Wiedererkennung von Dingen zumeist Kausalwissen voraussetzt. Aber er meint irrtümlicherweise, damit sei präsupponiert, alles dingliche Geschehen, auch alle Bewegung von Dingen, müsse aus vorlaufenden Bewegungszuständen mit effizienzkausaler Notwendigkeit folgen. Denn sonst sei die Identität der

besteht trotz dieser Mängel darin, dass erstmals die Bedeutung der *ontologischen Differenz* hervorgehoben wird, wie Heidegger den Unterschied nennt zwischen dem immer lokalen, raumzeitlichen *Sein* der Monade bzw. je meinem Dasein *im Vollzug* auf der einen Seite und einem *Bezug* im Sinne eines gegenwärtigen Gegenübers oder gedachten Gegenstandes auf der anderen Seite. Damit wird auch das Grundproblem jeder *Reflexion* klar: Monaden haben keine Türen und Fenster. Das heißt: Sie können nicht aus sich heraustreten und sich von außen *betrachten*. Alle ihre Sensationen sind Empfindungen, welche sie zunächst *in sich finden*. Auf *sich selbst* kann man nur reflektieren, d. h. hier: sich *in einer Art Spiegel* betrachten oder über sich sprechend *denken*, was Hegel auf der Grundlage der Überlegungen Fichtes betont. Objekte der Bezugnahme gibt es als in ihrer Identität bestimmt ebenfalls nur über die Vermittlung durch zwei Typen von ›Vorstellungen‹. Die erste betrifft die Koordinierung von Perzeptionen derselben Sache aus verschiedenen gegenwärtigen, präsentischen Perspektiven, die zweite ihre sprachliche Vertretung in Vergegenwärtigungen, Repräsentationen.

Dinge gar nicht definiert. Damit übertreibt Kant die Einsicht, dass die Synthesis als Konstitution der Einheit des Gegenstandes für sich und die Praxis unserer Identifizierung der dinglichen Objekte, Ereignisse und Prozesse durch unser Kausalwissen bedingt ist. Es ist also in der Tat so, dass wir objektive Sachen nur im Kontext kausalen Wissens gemeinsam identifizieren können. Es gibt aber keineswegs einen zureichenden Grund dafür, dass der von Kant kausal gedeutete Satz vom zureichenden Grund gelten soll.⁶⁰

Außerdem gibt es bei Kant neben der Kausalität der Erscheinungen eine in sich widersprüchliche Vorstellung davon, dass auch ›das Ding an sich‹ Wahrnehmungen kausal bewirken oder hervorrufen können soll. Drittens bleibt bei Kant die dreifache Dialektik empirischer, generischer und spekulativer (holistischer) Sätze noch weitgehend unbegriffen, obwohl es Kant selbst war, der auf diese Dialektik als Erster hingewiesen hatte. Viertens wird die Metaphorik generischer und globaler Reflexion noch nicht in ihrer prekären Form erkannt. Hegel erst beginnt damit, den *Unterschied zwischen generischen und holistischen* Lesarten von Ausdrücken und Sätzen zu kommentieren. Seine Metaphysikkritik ist am Ende Einsicht in das Metaphorische spekulativer Reflexionsformen.

Das führt zurück zum dritten Problem: Metaphern verlangen von einem Verstehen eine dialogische Dialektik der Aussonderung unpassender Analogien und der Fokussierung auf eine relevante und angemessene Projektion eines Urbilds auf einen Bildbereich. Auch die Dialektik generischer Sätze besteht darin, dass in konkreten Sprechhandlungen die Erfüllung von Normalfallbedingungen vom Sprecher

⁶⁰ Eigentlich müsste man hier statt von einem zureichenden Grund (*ratio, reason*) von einer hinreichend effizienten Wirkursache (*causa efficiens, efficient cause*) sprechen. Gründe für Handlungen sind keine solchen Ursachen, da der Entschluss zum Handeln frei bleibt. Daher ›folgt‹ aus Gründen nie ›unausweichlich‹ ein Tun. Dasselbe gilt schon für die Ziele in den durch ihr Artwesen geformten Suchbewegungen von Tieren. Im Fall expliziter Zwecke handelt es sich um abstrakte Inhalte des Denkens, die als solche ebenfalls nicht kausal wirken können. Stattdessen planen wir Entscheidungen und Handlungen frei und führen dann ggf. die Pläne frei aus, was im guten Fall zum Erfolg, also zur Erfüllung der Absicht im Plan oder des Vorsatzes im Entschluss führt.

und Hörer in einem gewissen Ausmaß charitabel und kooperativ zu kontrollieren sind. Denn es ist immer mit zufälligen Privationen zu rechnen. Die Dialektik spekulativ-holistischer Sätze besteht ebenfalls darin, dass die Sätze über das Ganze der Welt notwendigerweise *indefinit* und *figurativ*, daher wie Metaphern, wenn man sie wörtlich liest, *in sich widersprüchlich* sind. Das ist schon deswegen so, weil z. B. weder die Natur noch Gott, weder die Welt noch die Wahrheit ›endliche‹ *Gegenstände* sind, die in einem ›normalen‹ Sinn *Eigenschaften* hätten oder *etwas tun* – obwohl gerade Kants Kritik das noch unterstellt. Diese inneren Widersprüche spekulativer Redeformen sind nicht zu verwechseln mit der Widersprüchlichkeit der realen Welt, die sich unseren begrifflichen Schematisierungen nie voll und ganz zu fügen gedenkt.

Nach dem Prinzip des ›zureichenden Grundes‹ soll nach Kant dennoch *alles*, was in der Erscheinungswelt geschieht, *aufgrund hinreichender effizienzkausaler Ursachen mit Notwendigkeit geschehen*. In Wahrheit gilt all das, auf was wir uns notwendigerweise verlassen, wenn wir inhaltlich sinnvoll über objektive Dinge und Sachen sprechen, je nur *an sich*, also generisch, im Normalfall, *ceteris paribus* oder im Prinzip.

Der Denkfehler in Kants transzendentalen Kausalismus lässt sich jetzt so rekonstruieren: Um die *Identität* eines endlichen Dinges in der Erfahrungswelt als ›Ursache‹ seiner Erscheinungen *festzustellen*, insbesondere dann, wenn man es in seiner stetigen Veränderung nicht in dauernder präsentischer Gegenwart verfolgen kann, bedarf es in der Tat eines gewissen ›Kausalwissens‹. Es geht um normalerweise hinreichende ›Bedingungen‹ für eine Identifizierung des Dings unter verschiedenen Perspektiven zu verschiedenen Zeiten – auf der Grundlage dessen, *wie es sich uns präsentiert*. Daher liegt es nahe zu sagen, dass schon die *Dingidentität* ein ›Kausalgesetz‹ oder eben den ›Satz vom Grund‹ voraussetze. Das aber ist ein überschwänglicher Schluss aus der Tatsache, dass jede Rede von einer Identität eine ideale Abstraktion im Ausgang von glückenden Identifizierungen voraussetzt. Die Kontrolle der Dingidentität ist je *bloß generisch*, in Einzelfällen *fallibel* – wie alles a fortiori nicht-ideale, weil endliche Erfahrungswissen.

Das ›Prinzip des zureichenden Grundes‹ gilt demgemäß nicht ›ontisch‹. Es gilt sozusagen nur ›epistemologisch‹ in folgendem Sinn:

Um Gegenstände und Sachen *objektiv zu identifizieren*, bedarf es eines allgemeinen Wissens über die Normalentwicklungen und Normalbewegungen des Dinges bzw. seiner Erscheinungsformen. Das gilt auch für Tatsachen, auf die man ggf. als Bedingung *sine qua non* einer Erscheinung hier und jetzt zurückschließt. Solche Schlüsse gelten normalerweise nur *ceteris paribus*, im guten Fall. Eine ›absolute Notwendigkeit‹ der Wirkung als ›unausbleibliche‹ Folge der Instanziierung einer Ursache gibt es selten oder nie. Es gibt ›zufällige‹ Ausnahmen sogar im einfachen Beispielfall von Druck und Stoß, etwa wegen intervenierender Kräfte oder wegen eines Tuns von Tieren oder eines Handelns von Menschen. Einen durchgängigen kausalen Determinismus in einer Welt an sich *hinter den Erscheinungen* der empirischen Realität anzunehmen, ist in jedem Fall ein Kategorienfehler. Denn bei der üblichen Rede von (noch) unbekannten Gesetzen der Natur oder des Weltlaufs handelt es sich bestenfalls um ein Meta-Wissen dazu, dass sich unser Wissen über generisch-allgemeine Formen der Darstellung und Erklärung von rekurrenten Prozessen immer verbessern lässt.

Außerdem greift hier Spinozas Einsicht, dass das Einzige, dem wir einen ›absoluten‹ Selbsterhalt einer *causa sui*, einer nicht bloß zeitlich begrenzten Autopoiesis oder Selbstverursachung, sinnvoll zusprechen können, die ganze Welt ist. Diese ist das einzige ›Ding an sich‹, die einzige ›bleibende Substanz‹. Denn alle endlichen Sachen in der Welt entstehen und vergehen⁶¹ und sind in vielfältiger Weise in ihrem Sein und Verhalten von außen mitbedingt. Es ist aber rein verbale Tautologie, den gesamten Weltlauf bis jetzt zur holistischen ›Ursache‹

⁶¹ Zum absoluten Grundprinzip des Werdens und Vergehens vgl. schon das tiefe Gedicht von Lucius Annaeus Seneca (4 v. Chr. – 65 n. Chr.) »Die Zeit« (übers. v. J. M. Stowasser): »Alles verzehrt die gefräßige Zeit, / Alles zerreißt sie und will sie vertreiben, / Duldet kein langes Verweilen und Bleiben. / Flieht nicht die Meerflut vom Ufersand weit / Daß er dann trocken liegt? Flüsse versiegen, / Jcher und Gipfel, sie stürzen und liegen. // Aber was red' ich von Kleinem? Es steht / Einst ja die Veste des Himmels in Flammen, / Plötzlich entfachten. Ja alles zusammen / Fordert der Tod ein, und daß man vergeht / Ist ein Gesetz, nicht Strafe der Sünde: / s' kommt eine Zeit, wo kein Weltall zu finden.« (J. v. Guenther, *Religiöse Lyrik des Abendlandes*, Frankfurt/M.: Ullstein 1958, S. 17.)

eines Geschehens, Tuns oder Handelns zu erklären. Von einer Wirkursache im konkreten Sinn ist dabei schon lange nicht mehr die Rede.

Während Kant wenigstens partiell schon sieht, dass alles wirklich begründbare bzw. allgemein verteidigbare Wissen über kausale Verursachungen nur auf sich wiederholende Typen in der realen Erfahrungswelt bezogen ist, erkennt Hegel, dass der Unterschied zwischen der empirischen Welt der *Erscheinungen* und einer *Natur* der Dinge ›an und für sich‹ anders als bei Kant *radikal immanent* zu verstehen ist. Es gibt keine andere Notwendigkeit als die der von uns gesetzten Regeln im schematischen Schließen, was im Grunde auch Wittgenstein erkennt, obwohl er im *Tractatus* den Bereich der logisch-begrifflichen Setzungen noch viel zu eng auf die formale Semantik sozusagen von »nicht«, »und« und »für alle« reduziert, also die Logik materialbegrifflicher Setzungen noch nicht kennt. Diese aber gelten im Weltbezug *nur generisch*, also bloß *an sich*.

Die *historische* Notwendigkeit, nach welcher die Welt immer so gewesen sein wird, wie sie, je von heute her gesehen, gewesen ist, schließt weder zufällige Kontingenz für die Zukunft noch die für jede Freiheit vorausgesetzte Offenheit von Möglichkeiten des handelnden Tuns aus. Das heißt, erstens, dass alle Rede von einer Natur oder einem Wesen der Dinge selbst nur auf ausgezeichnete Formen der Erscheinungswelt in Kontrastierung zu einer bloß oberflächlichen oder allzu lokalen, subjektiven Betrachtung der Welt bezogen ist. Zweitens ist der Zugang zu bloß erst relationalen, damit von der Zeit abstrahierenden oder dann auch prozessualen, zeitlichen Formen und Strukturen immer begrifflich, vorzugsweise sprachlich, vermittelt. Drittens ist grundsätzlich zwischen endlichen Dingen bzw. lokalen Kräften und der indefiniten Unendlichkeit der ganzen Welt zu unterscheiden, wobei, viertens, Raum, Zeit und Bewegung nicht einfach mit ihren mathematischen Modellierungen in reiner Geometrie, cartesischer Punkt-Kinematik und Newtons (bzw. Einsteins) Dynamik materieller Massen zusammenfallen.

Insgesamt ergibt sich: Man kann an eine wahre Welt, an Kants *mundus intelligibilis* oder sein *Ding an sich* ›hinter‹ der empirischen Welt der Erscheinungen, noch nicht einmal *glauben*, ohne schon begrifflich verwirrt zu sein. Hegels Radikalisierung der Sinnkritik Kants wird daher gerade auch deswegen notwendig, weil Jacobi seinen Le-

sern gezeigt hat, dass Kants ›System‹ in sogar inkohärenter Weise sowohl einem ›Glauben‹ an einen transzendenten Gott als auch an einen überschwänglichen Kausalismus im Reiche der Erscheinungen einen viel zu großen Platz eingeräumt hat.

Vor dem Hintergrund der Dichotomie einer Metaphysik des subjektiven Idealismus oder des physikalistischen Materialismus ist auch Fichtes ›dogmatischer‹ Anfang in einer existentiellen Entscheidung für das Primat des freien Handelns zu sehen. Hegel erkennt das Ungenügende an dieser Glaubensphilosophie, wie sie noch die pragmatistische Argumentationsform bei William James in der Nachfolge des französischen Kantianers Charles Renouvier prägt. James will ja ›mit dem besten wissenschaftlichen Gewissen‹ an die Freiheit des Wollens und Handelns *glauben*. Hegel zeigt dagegen schon, dass wir *wissen*, dass es dieses Primat des Handelns auf der Grundlage der Entwicklung des Begriffs, also sprachlich lehr- und lernbarer Kodifizierungen generischen Wissens in der Welt, *wirklich gibt*: Jeder Glaube an einen notwendigen Nexus einer *causa efficiens* in einer Welt an sich hinter unseren Welt Darstellungen wie in der klassischen Theologie mit ihrer anthropomorphen Prädestination eines göttlichen *Willens* einerseits, einem materialistischen Kausalismus mit seiner Prädetermination durch *Naturgesetze* andererseits ist nicht einfach falsch, sondern *in sich widersprüchlich*. Denn der Begriff der notwendigen Folge gilt nur für das Wenige, das wir mit einiger Sicherheit aufgrund gut bewährten Allgemeinwissens voraussagen können. Die ›Annahme‹, im Prinzip könnte man bei ausreichendem Wissen ›alles‹ vorhersagen, ist nicht nur maßloser Überschwang. Sie widerspricht auch folgenden beiden robusten internen Unterscheidungen: Gesetzesförmige Prognosen eines reaktiven Verhaltens stehen freien Handlungen kontrastiv gegenüber. Ein allgemeines Wissen steht im Unterschied sowohl zu einem bloß subjektiven Glauben als auch zu einem objektiven Zufall. Wieder wird der ideal-abstraktive Übergang von kausalen *Erklärungen* zur *reflexionslogischen* Rede über Gesetze und Ursachen in der Welt übersehen. Hegel ist bisher der einzige Logiker, der Form und Bedeutung gegenstandskonstitutiver Ideationen und Abstraktionen auf der Grundlage von sich wiederholenden oder tätig reproduzierbaren Vollzugsformen erkannt hat.

Es ist dabei zwischen dem *Allgemeinen* als dem *Ansichsein* im Sinne Hegels, dem *Abstrakten* und dem *Absoluten* zu unterscheiden. Abstrakte bzw. gegenstandsförmige Rede entsteht dadurch, dass wir auf einer Klasse von ›Vorstellungen‹ qua Präsentationen oder Repräsentationen *Gleichungen* definieren und für die repräsentierten ›Entitäten‹ nur Relationen betrachten, die *invariant* gegenüber *äquivalenten* (Re-)Präsentationen sind. Wie im Fall von Zahlen, idealgeometrischen Formen oder Mengen entstehen so *formale Identitäten*. Formal abstrakt sind auch *reflexionslogische* Sätze und Aussagen etwa über Gesetze und Ursachen, auch über die Wahrheit, also alles Wahre, oder die Gerechtigkeit, also alles Gerechte, während der Sinn von »wahr« und »gerecht« in bewertenden Aussagen nur erst allgemein ist, nicht anders als die sortalen Ding- oder Stoff-Prädikate »Pferd« oder »Gold«.

Absolut ist jeder *Vollzug*. Vollzüge sind ein Tun oder ein Sein. Absolut ist demgemäß jedes *acting so makes it so*. Man kann eben daher mit Descartes aus dem Vollzug eines sinnvollen Fragens zunächst in Bezugnahme auf sich selbst und dann durchaus auch auf andere ›schließen‹, dass die Fragenden personale Subjekte sind, die im (leisen) Sprechen (frei) denken können. Das ist freilich kein Schluss vom bloßen Laut, den auch ein Papagei produzieren könnte. Es ist auch kein Schluss auf die Existenz einer denkenden Seele oder *res cogitans* neben dem Leib. Dennoch beginnt alle neuere Philosophie mit der cartesischen Version sowohl der *transzendentalen Apperzeption* Kants, nach welcher ein freies Denken alle meine Vorstellungen begleiten können muss, als auch der *intellektuellen Anschauung*. Diese ist einfach ein *saying so makes it so*. Es ergibt sich das Primat des Denkens im Vollzug vor dem Gedachten, auch der Deklaration vor jeder Geltung. Andererseits liegen allgemeine Inhalte dem Denken, Sprechen und Verstehen zugrunde.

Wahrheit bleibt formal *adaequatio intellectus ad rem*, Anpassung des denkenden Zugriffs auf die Gegenstände nach Maßgabe des Möglichen, also Zugang zur einzig realen Welt durch die Vermittlung von denkend vertiefter Anschauung. Das Ich ist dabei, grob gesagt, alles Meinige – wozu besonders mein Zugang zum Begriff gehört. Im Denken ist dieses transzendente Ich die Person an sich. Hier ist alles längst schon vermittelt durch unser allgemeines Wissen, kanoni-

siert in der inferentiellen Normalfallsemantik unserer Sprache. Eben das sagt die berühmte Formel »*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist«. ⁶²

Das Absolute der Welt im Ganzen ist ihr Sein zusammen mit unserem Dasein im Vollzug. Es ist so das gesamte Sein und Tun Gottes für den, der sich noch die Sprache des anthropomorphen Mythos gefallen lässt.

Der menschliche Geist ist als subjektiver Geist das personale Subjekt, wie meine Erläuterungssprache terminologisch relativ klar zu sagen erlaubt. Zentrales Mittel der Personwerdung des Menschen ist die Sprache. Der objektive Geist oder die generische Person ist das Gesamt möglicher personaler Rollen und Status, der Normen, Formen, Erfüllungen und Privationen in einem kooperativen Zusammenleben personaler Individuen, je konkretisiert in geschichtlichen Entwicklungen und regionalen Unterschieden. Konkrete Praxis- und Kulturformen, zu denen auch alle Wissensformen gehören, machen den jeweiligen objektiven Geist eines Volkes oder einer Region aus.

Der Geist eines Volkes ist daher im Grunde nur der Geist der Menschen einer Region zu einer Zeit. Er besteht insgesamt aus den Möglichkeiten des Personseins im Handeln mit anderen Personen und in Haltungen zu sich selbst, wie sie eine geschichtliche Epoche an einem lokalen und sozialen Ort sozusagen den individuellen Subjekten anbietet. Vermittelt wird der Geist des Personseins in der Bildung und Selbstbildung der Person als Einübung in die Teilnahme an entsprechenden Praxisformen und Institutionen. Da diese die Ebene der Verhaltensbiologie bzw. zoologischer Ethologie längst schon hinter sich gelassen haben, ist der Geist (der Menschen, auch eines Volkes) auf keine Weise als besondere Charakteristik einer genetisch definierten Menschenrasse oder eines durch Verwandtschaftsbeziehungen definierten Stammes zu begreifen. ⁶³

⁶² Vgl. Stekeler 2014, Bd. 1, S. 661, GW 9, S. 127.

⁶³ Der auf Menschen angewandte Begriff der Rasse, der nur für Tiere, etwa Zuchttiere, passt, ist seiner wissenschaftlichen Form nach inferentiell nicht besser als der des Phlogistons. Er ist ethisch sogar ein Unbegriff, nicht anders als etwa »boche« oder das heute so genannte N-Wort.

9 Zur Logik der Rede von Geist, Gott und Welt

Das unendliche Eins-und-Alles des Neuplatonismus ist die Welt als Ganze. Über die Welt können wir, wie über Gott, *nur figurativ* sprechen. Viele der ursprünglich mythisch-theologischen Redeformen drücken ethisch-existentielle *Haltungen* etwa zur Endlichkeit aller realen Dinge und ihres Seins im Gegensatz zur unendlichen Transzendenz von Ganzheiten aus. Sie sind damit nicht als Aussagewahrheiten zu lesen. Das wird gerade in Hegels Reflexion auf Kants *Ding an sich* klar. Kants Erläuterung hat noch ganz dieselbe Form, wie sie seit jeher im Begriff Gottes vorkommt. Schon Gregor von Nazianz gebraucht die Formel »jenseits aller Erscheinungen« und fügt hinzu, die Transzendenz Gottes sei »jedem Wort unsagbar«, »jedem Sinn unfassbar«. ⁶⁴ Wie schon früher etwa in der Hymne an Zeus bei Kleanthes (331–233 v. Chr.) ⁶⁵ geschieht das im Kontext einer existentiellen Bezugnahme auf Gott, ⁶⁶ eben daher in mythisch-anthropomorpher Form.

Das eigentliche logische Problem liegt freilich in einem angemessenen Verständnis unserer nominalen Reden über die Welt, den Geist, dann auch die Seele bzw. das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein. Für deren Verständnis bedarf es eines Wissens um die Sprachtechnik nominalisierender Abstraktionen in formal vergegenständlichenden Reflexionen auf holistische Seins- und Prozessformen. Das verlangt eine Unterscheidung zwischen irreführenden ontischen Hypostasierungen von Gegenständen reflexionslogischer Rede und der logisch notwendigen Vergegenständlichung von allem und jedem. Auch jede Reflexion auf Vollzugsformen muss ja die Form des »etwas über etwas sagen« annehmen.

⁶⁴ J. v. Guenther, *Religiöse Lyrik des Abendlandes*, Frankfurt/M.: Ullstein 1958, S. 18.

⁶⁵ »Zeus, der Unsterblichen Haupt, Vielnamiger, Vater des Weltalls, / Das nach deinem Gesetz du lenkst in ewiger Allmacht, / Sei mir gegrüßt! [...] der einzig uns auf der Erde / Sein Wort nachzusprechen die Gabe verliehen hat. / [...]«. (J. v. Guenther, *Religiöse Lyrik des Abendlandes*, Frankfurt/M.: Ullstein 1958, S. 10 f.)

⁶⁶ »Unbenannt du allein: denn du schufest alle Benennung. / Unerkannt du allein: denn du schufest alle Gedanken / [...] Du bist aller Ziel und eins und alles und keiner, / Du weder ein weder all: allnamiger [...]« (a. a. O.).

Das heißt, es sind, wie Kant und Hegel klar bemerkt haben, alle *hypostasierenden Verdinglichungen* in unserem Reden über Geistiges aufzuheben. Das wiederum heißt, dass trotz aller Ambivalenz der gute Sinn im Reden über den subjektiven Geist ebenso zu bewahren ist wie über den Geist an sich.

Der subjektive Geist ist die klassische Seele, griechisch: *psychē*, lateinisch neben *animus* auch *mens*, englisch *mind*. Es handelt sich um die von einem Individuum aktualisierbaren Formen des sensitiven Subjektseins, soweit nur das animalische Leben betrachtet wird, bzw. des Personseins im Fall der Geistseele (*nous, anima, spiritus; spirit, reason, sapience*). Eine bloß negative oder gar polemische Haltung zum Dualismus einer cartesischen *res cogitans* und *res extensa*, aber auch zur christlichen Entgegensetzung von Gott und Welt, Geist und Natur, ist dabei nicht hilfreich, obwohl das Bild von einer *unsterblichen* Seele, die einem rein mechanisch missverstandenen Leibkörper gegenübergestellt wird, radikal aufzuheben ist.

Unter dem Titel »Gott« steht dann, wie Spinoza in erster Näherung erkennt, die ganze Welt, aber nicht etwa nur als bloße Natur. Vielmehr ist die Welt thematisch aufzuteilen in die Natur des nichthandelnden Geschehens und den Geist als den Bereich des individuellen und gemeinsamen Handelns – samt aller Folgen und Ergebnisse unseres Handelns und unserer Haltungen in der Geschichte der personalen, also gemeinschaftlich und gesellschaftlich zusammenlebenden und nur in diesem Rahmen etwas wissenden, nicht bloß etwas unmittelbar Zuhandenes kennenden Menschen.

Gott als Natur ist *causa sui*, Schöpfer und Schöpfung, *creator* und *natura* zugleich. Dasselbe gilt aber auch – zunächst formal – für Gott als Geist: Als ideales Personsein ist das Göttliche das Wesen des Menschseins, seine Ousia. Diese Ousia wiederum ist trotz der (das Denken immer schon irreführenden) Übersetzung »substantia« ins Lateinische nicht Substanz, also kein materieller Stoff oder gar ein immaterielles »Ding«, weder in dieser Welt noch in einer als mögliche Welt vorgestellten Hinterwelt. Die Ousia ist wie das Anwesen eines Großbauern oder wie die Universität als Institution eine *holistische Seinsform* – was Heidegger gezeigt hat.⁶⁷

⁶⁷ Gilbert Ryle führt in dieser Tradition vor, dass eine Lokalisierung der

Besonders im Kontext der schwierigen und ewig umstrittenen Deutung der christlichen Trinität nach Origenes, Athanasius und dem Konzil von Nizäa unter anderem durch die aus Kapadokien stammenden Kirchenväter Basilius (der Große, +379), seinen Bruder Gregor von Nissa (+394) und dessen Freund Gregor von Nazianz (325–390) wird die Rede über die *Ousia* Gottes als *einheitliches göttliches Wesen* im Unterschied zu dessen drei so genannten *Hypostasen* bedeutsam. Ich lasse es offen, ob die christliche Theologie der späteren Zeit dieses monotheistische Denken je wirklich philosophisch bewältigen konnte, nämlich jenseits von *ontisierenden Hypostasierungen*. Klar ist nur, dass schon die krude Rede von drei Göttern an diesem Denken vorbeigeht.

Hegel betont, dass es hier nichts zu glauben gibt im Sinne eines Fürwahrhaltens. Es gilt stattdessen, begreifend zu wissen, wer oder was Gott, das Göttliche ist und wie es sich zur Welt und Natur verhält. Der religiöse Glaube (*belief*) wird dabei zur ethisch-existenzialen Haltung eines Urvertrauens (*trust, faith*). Der je konkrete inferentielle Gehalt dieser begrifflich dichten Skizze des Göttlichen im Ganzen von Natur und Geist, auch von Vergangenheit und Zukunft, ist allerdings für jeden von uns unausschöpfbar. Das Bild vom Kind, welches das Meer auslöffeln möchte, hatte daher schon Augustinus für die kategoriale Differenz zwischen der Göttlichkeit des Personseins an sich in der Welt und dessen immer zu engen Auffassung durch das einzelne personale Subjekt hier und jetzt gebraucht – wobei freilich zusätzliche Verwirrung stiftet, dass man die drei Hypostasen des Göttlichen als drei Personen (*personae*) anspricht.⁶⁸ Gerade auch

Universität Oxford in einem ihrer Gebäude oder allen Gebäuden oder ihre Identifikation mit Repräsentanten an ihrer Seinsform (also *Ousia*), nämlich als Institution, vorbeigeht. Er analogisiert den Fall zu Recht mit der holistischen Rede vom subjektiven Geist, *mens* oder *mind*. Das geistige Leben im Vollzug lässt sich ebenfalls nicht im Leib einfach lokalisieren, obwohl bewegte und gefärbte Bilder aus dem Gehirn Regionen »sichtbar« machen, in denen sich beim Wahrnehmen und Denken »etwas tut«.

⁶⁸ Gott ist diesem Denken zufolge das wahre Wesen der ganzen Welt, das die bloß präsentische Welt empirischer Erfahrungen unendlich weit transzendiert. Gott der Schöpfer unserer gegenwärtigen Welt ist die erste Hypostase, und das heißt: die erste reale Instanziierung des Göttlichen.

Goethe entwickelt in seiner Idee der Selbstbildung unter dem Titel der *Persönlichkeit* den später auch bei Nietzsche oder Foucault von Friedrich Schiller übernommenen Gedanken säkular weiter, dass es in einem guten Leben um die Perfektion der Person geht,⁶⁹ die sich über alles Unglück erhebt.

Er ist als Gottvater sozusagen anthropomorphes Symbol zunächst für die Evolution der lebendigen Natur, wie schon der Name »Jupiter« als Vater des Lebens (Zeus, Zen) zu lesen war, dann aber auch für die Entwicklung von Kultur und Personsein. Der Menschensohn mit Christus als Realisierung des Gottmenschen ist die zweite Hypostase. Er instanziiert das Göttliche als Muster einer vollen Einzelperson, erstens in seiner freien Urteilstkraft bei der Lektüre der Texte der kulturellen Tradition, zweitens in seiner Antidiskriminierungspolitik, die sich gegen die nationalreligiöse Ausgrenzung all derer richtet, die vermeintlich oder wirklich mit Griechen, Römern, Syrern usw. kollaborieren. Besonders bedeutsam aber wird eine geradezu »sokratische« Haltung dazu, dass sein Leben scheinbar scheitert, dessen Symbol das Kreuz ist. Der Heilige Geist ist die dritte Hypostase. Er ist der je gegenwärtige gemeinsame Geist, wenn sich die Gemeinde versammelt.

⁶⁹ In der schematischen Rede von einer allseitig entwickelten Persönlichkeit wurde dieser Gedanke in der DDR verkitscht.

WISSENSCHAFT DER LOGIK

Zweiter Band.

Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff

Vorbericht

Dieser Theil der Logik, der die *Lehre vom Begriffe* enthält, und den 1a
dritten Theil des Ganzen ausmacht, wird auch unter dem besondern
Titel: *System der subjectiven Logik*, zur Bequemlichkeit derjenigen
Freunde dieser Wissenschaft ausgegeben, die für die hier abge-
handelten, in dem Umfange der gewöhnlich so genannten Logik
befaßten Materien ein grösseres Interesse zu haben gewöhnt sind,
als für die weitem logischen Gegenstände, die in den beyden ersten
Theilen abgehandelt worden. – (5 | III)¹

Hegel beginnt seinen Vorbericht mit dem schon erläuterten Hin-
weis, dass die Überlegungen zu logischen Themen im ersten Teil
seiner Wissenschaft der Logik, der Logik des Seins und der Logik des
Wesens, einen *weiteren* Begriff des Logischen voraussetzen. Im ersten
Fall geht es um implizit vorausgesetzte Bereiche des Unterscheidens,
im zweiten um die kontrastiven Betonungen in der Rede davon, dass
etwas wirklich so oder in seinem Wesen so und so ist. Im »System der
subjektiven Logik«, der »Lehre vom Begriff«, scheinen die Themen
näher bei den traditionellen Lehren vom Begriff, vom Urteil und vom
Schluss zu liegen.

Für diese frühern Theile konnte ich auf die Nachsicht billiger Be- 1b
urtheiler wegen der wenigen Vorarbeiten Anspruch machen, die mir
einen Anhalt, Materialien und einen Faden des Fortgangs hät|ten
gewähren können. Bey dem gegenwärtigen, darf ich diese Nachsicht
vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde ansprechen; indem
sich für die Logik des *Begriffs* ein völlig fertiges und festgewordenes,
man kann sagen, verknöchertes Material vorfindet, und die Aufgabe
darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendi-

¹ Die Paragraphennummern und Seitenzahlen der Texte Hegels beziehen
sich auf G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke Bd. 12: Wissenschaft der Logik.
Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), hg. von Friedrich Hogemann
und Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1981 und – in dieser
Reihenfolge – dann auch auf die Originalausgabe, Nürnberg: Schrag 1816.

gen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzünden; wenn es seine Schwierigkeiten hat, in einem öden Lande eine neue Stadt zu erbauen, so findet sich zwar Material genug, aber desto mehr Hindernisse anderer Art, wenn es darum zu thun ist, einer alten, festgebauten, in fortwährendem Besitz und Bewohnung erhaltenen Stadt eine neue Anlage zu geben; man muß sich unter anderem auch entschliessen, von vielem sonst werthgeachtetem des Vorraths gar keinen Gebrauch zu machen. – (5 | III f.)

Die Neuheit des Ansatzes der Seins- und der Wesenslogik sollte jeden Beurteiler und möglichen Kritiker vorsichtig machen, sagt Hegel hier, und zwar aus zwei Gründen. Erstens ist aller Anfang schwer. Es ist einem Protagonisten einer völlig neuen Sicht der Dinge nie zu verübeln, wenn er diese noch nicht so darstellen kann, dass alle sofort in der Lage sind, sie zu begreifen. Es kann aber auch sein, dass man selbst gelegentlich nicht schon alle Probleme des Neuansatzes übersieht. Daher sagt Hegel an anderer Stelle, dass man in der Philosophie keine Angst davor haben darf, sich auch mal zu irren. Zweitens besteht die Gefahr, dass man aufgrund angelernter Vorurteile die Bedeutung des Neuansatzes unterschätzt – was großen Ideengebern der Menschheit immer widerfahren ist und manchen von ihnen bis heute widerfährt.

Dem Verständnis der Begriffslogik steht der Glaube entgegen, man wisse schon, was Thema und Sache ist. Die Schwierigkeit ist, die festgefahrenen Vorstellungen von einer formalen Logik des Begriffs, des Urteils und des Schlusses zu verflüssigen. Das heißt, es sind die Klassifikationen von Gegenständen, das Urteilen als vermeintlich etwas abbildendes Aussagen und das Schließen neu zu verstehen. Im letzten Fall geht es zum Beispiel keineswegs immer nur darum, aus ersten Sätzen weitere Sätze nach formallogisch irgendwie für allgemein gültigen gehaltenen Regeln zu deduzieren. Die anzuerkennenden Implikationen im wahrheitssemantischen Folgern gehen schon weit darüber hinaus.

Das Pathos in Hegels Rede vom lebendigen Begriff und einem toten Stoff ist zu Kontrastzwecken gewählt. Wer es kühler will: Die traditionale formale Logik taugt nur für formale Bereiche wie die im Grunde triviale geometrische Mereologie der Überlappungen, Enthaltungen und Disjunktionen von (offenen) Flächen einer Ebene.

Die moderne formale Logik von Freges Begriffsschrift taugt ohne Ausnahmen nur für die (höhere) Arithmetik der reinen Zahlen und für die durch die einzige basale Relation, die Elementbeziehung $\in$, strukturierten Mengen der (Naiven) Mengenlehre (Georg Cantors).² Ein wahrer *linguistic turn* in der Sprachphilosophie hat so lange noch nicht stattgefunden, als man nur erst im Paradigma des kalkülmäßigen Schließens, einer rein formalen Ausdruckssyntax und einer mengen-, relations- oder, was dasselbe ist, funktionstheoretischen logischen Semantik verbleibt, wie sie ohne Ausnahmen nur für die Notationssysteme der Mathematik taugen.

Als Allegorie bemüht Hegel den Unterschied der Schwierigkeiten, in einer Wüste eine Stadt zu bauen und eine alte Stadt umzubauen – und das sogar noch, wenn sie weiter bewohnt ist und daher nicht einfach neu aufgebaut werden kann.

Vornemlich aber darf die Grösse des Gegenstandes selbst zur Entschuldigung der unvollkommenen Ausführung angeführt werden. Denn welcher Gegenstand ist erhabener für die Erkenntniß, als | die Wahrheit selbst? – (5|IVf.) 2a

Logik ist Wissen über Form und Begriff der Wahrheit. Hegels Selbstbewusstsein, dass er in seinem Unternehmen einer zwei- bzw. dreiteiligen Wissenschaft der Logik einen großen Wurf lanciert, hat zwar manchen Leser, der etwas ganz anderes erwartet, wie z. B. Bernard Bolzano oder Adolf Trendelenburg, nur noch mehr gegen ihn und seine Durchführung aufgebracht. Die *captatio benevolentiae*, mit welcher Hegel auf »die Grösse des Gegenstandes«, nämlich »die Wahrheit selbst« verweist, ist ja nur scheinbar bescheiden. Die »Entschuldigung der unvollkommenen Ausführung« ist also nicht ganz ernst gemeint. Immerhin wird der Leser gebeten, auf die genannten Problempunkte des angemessenen Verständnisses achtzugeben und charitabel über allfällige Formulierungsprobleme hinwegzusehen. Dazu sind die wesentlichen Gedankenlinien und Argumentationsgänge zu begreifen und von unwesentlichen Quisquilien zu unterscheiden.

² Sie erhält zwar eine axiomatische Form in der formalistischen Mengentheorie Zermelos, aber man lässt damit den Bereich der Variablenbelegungen bzw. die Konstitution der Mengen als Gegenständen offen, d. h. ungeklärt.