

Dieses Dokument ist eine Zweitveröffentlichung (Verlagsversion)

This is a self-archiving document (published version)

Marco Kleber

Philosophieren mit Hegel

Erstveröffentlichung in / First published in:

Rohbeck, Johannes, Markus Tiedemann, Franz Heilgendorff, Hrsg., 2021. Philosophieren mit Hegel. Dresden: THELEM Universitätsverlag & Buchhandlung. Dresdner Hefte für Philosophie. Heft 18. ISBN: 978-3-95908-442-0

Link: <https://www.thelem.de/thelem/philosophie-ethik/84420-kleber-philosophieren-mit-hegel/>

Diese Version ist verfügbar / This version is available on:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-926089>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](#).

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](#).

Marco Kleber

Philosophieren mit Hegel

Johannes Rohbeck, Markus Tiedemann
und Franz Heilgendorff (Hg.)



THELEM

Philosophieren mit Hegel

THELEM

Dresdner Hefte für Philosophie

Herausgegeben von Thomas Rentsch, Johannes Rohbeck
und Markus Tiedemann

Heft 18

Marco Kleber

Philosophieren mit Hegel

Herausgegeben von
Johannes Rohbeck, Markus Tiedemann
und Franz Heilgendorff

THELEM

2021

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <<http://dnb.ddb.de>>

ISBN 978-3-95908-442-0

Umschlagbild: Zeichnung von Jannika Schünemann

© 2021 **THELEM** Universitätsverlag & Buchhandlung GmbH & Co. KG

D-01069 Dresden

<http://www.thelem.de>

Alle Rechte vorbehalten. All rights reserved.

Made in Germany.

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
-------------------------	---

TEIL I

HEGELS SPRACHPHILOSOPHIE

1. Bedeutungen des Individuums	
Hegels Sprachphilosophie in der <i>Wissenschaft der Logik</i> und <i>Philosophie des Rechts</i>	12
2. Hegels sprachanalytische Grundlegung der politischen Philosophie	
Projektskizze zur Dissertation	121

TEIL II

SPRACHE UND ÖKONOMIE BEI HEGEL, MARX UND WITTGENSTEIN

3. Rethinking the Limits of Language:	
Wittgenstein and Hegel on the Unspeakable	160
4. Die Logik der Gesellschaft und das Recht der Ökonomie	
Die Methode der Rechtsphilosophie und die Hegelkritik von Marx (zusammen mit Franz Heilgendorff)	173

TEIL III

ANGEWANDTE PHILOSOPHIE

5. Hegels Aufhebung der humanistischen Bildung	202
6. Abstrakte Globalisierung	
Die Unmöglichkeit der Weltgesellschaft nach Hegel	218
7. The Metaphysics of Globalization in Heidegger	239
8. Die Unerklärbarkeit der Tiere	
Ein Begriff der Mitgeschöpflichkeit nach Wittgenstein und Heidegger	249
Nachweise	264

Vorwort der Herausgeber

Wir trauern um Marco Kleber, der am 7. Februar 2021 unerwartet gestorben ist. Er war unser wissenschaftlicher Mitarbeiter, Doktorand, Kommilitone und Freund.

Marco Kleber studierte Philosophie, Soziologie und Theologie an der Technischen Universität Dresden. Im Jahr 2013 wurde er Wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für *Praktische Philosophie und Didaktik der Philosophie* bei Prof. Johannes Rohbeck. In dieser Funktion assistierte er in zahlreichen Lehrveranstaltungen zur praktischen Philosophie und zur Philosophiegeschichte. In Seminaren zu Hegels *Rechtsphilosophie* war er so brillant, dass er teilweise die Dozentenrolle übernahm. Dabei präsentierte er sich mit einer Mischung aus Schüchternheit und Selbstbewusstsein. Gleichzeitig war er Redakteur des *Jahrbuchs für Didaktik der Philosophie und Ethik*. 2016 schloss er seinen *Master of Arts* mit einer Arbeit über Hegels Sprachphilosophie bei Prof. Rohbeck ab, der ihm in seinem Gutachten mit Bestnote bescheinigte, bereits Ansätze zu eigenständigen Forschungen entwickelt zu haben. Bei ihm wollte Marco Kleber mit dem Thema *Hegels sprachanalytische Grundlegung der politischen Philosophie* promovieren; leider konnte er seine Dissertation nicht mehr fertigstellen. Als Prof. Rohbeck 2015 Seniorprofessor für Forschung wurde, nahm Marco an seinem internationalen Projekt *Worldbridges* zur Philosophie in Europa und Lateinamerika teil, in dessen Rahmen er auch einen Forschungsaufenthalt in Buenos Aires verbrachte. Von dort ist er ganz beschwingt zurückgekehrt.

Anschließend war Marco Kleber zur großen Zufriedenheit von Prof. Tiedemann weiterhin am Institut für Philosophie beschäftigt. Er veröffentlichte Aufsätze und war als Seminarleiter und Tutor ebenso beliebt wie erfolgreich. Das Angebot seiner Lehrveranstaltungen reichte vom Deutschen Idealismus bis zu den Herausforderungen der aktuellen Corona-Pandemie. Zudem vertiefte er seine Hegel-Studien – ein Projekt, das ihn intrinsisch motivierte und durch das er außergewöhnliche Expertise erwarb. Leidenschaftlich beteiligte er sich am nie enden wollenden Disput zwischen Kantianern und Hegelianern und besuchte als Teilnehmer und Vortragender Tagungen zu Hegel und Wittgenstein. Am Institut für Philosophie war Marco Kleber als Mitarbeiter und Kollege ebenso beliebt wie geschätzt.

Schon sein erstes Tutorium (2009) zur Vorlesung „Einführung in die praktische Philosophie“ war Ausdruck seiner Leidenschaft und Ernsthaftigkeit, mit der er sich der Aneignung und didaktischen Aufbereitung komplexer philosophischer Themen

widmete. Philosophie war für ihn mehr als nur eine akademische Angelegenheit – sie hatte unmittelbar lebenspraktische Auswirkungen. Während die Studierenden nach einem der Tutorien zu Kant, wie die allermeisten Menschen auf dem Campus, die rote Ampel vor dem Bürogebäude Zellscher Weg ignorierten, wartete Marco unverdrossen auf *grün* – entgeistert ob der Diskrepanz zwischen den soeben im Tutorium gewonnen Einsichten und der Bedeutung dieser Erkenntnisse für den Alltag. Dieses reflexive Verantwortungsbewusstsein und seine hilfsbereite wie empathische Art, zeichneten ihn als Menschen wie auch das Klima seiner Lehrveranstaltungen aus. Dabei lernte Marco von den Studierenden und der Vermittlungsleistung ebenso viel dazu, wie die Studierenden von seiner leidenschaftlichen Aneignung philosophischer Texte profitierten. Sein philosophisches Interesse nahm den Ausgang von (tier-)ethischen Fragen und diese waren der ihn stets begleitende Hintergrund, wenn er versuchte, mithilfe Hegels, der Philosophiegeschichte und der analytischen Philosophie, Leerstellen in der kritischen und (post-)marxistischen Theorie zu füllen und Anknüpfungspunkte zum Verständnis aktueller Probleme zu entwickeln. Im Zentrum seiner Bemühungen stand neben seinem intrinsischen Interesse an der Philosophie bis zum Schluss die Frage, wie sich die Philosophie ausgehend von den ihr zur Verfügung stehenden Reflexionsebenen zu den Krisen oder Krisenaspekten der modernen Gesellschaft verhält. Ausgehend von der von Marco als irrational und ‚widersprüchlich‘ empfundenen Wirklichkeit, bildeten diese Fragen neben und mit klassischen Themen der Philosophie das Zentrum seiner Seminare. Anhand von Beispielen aus der Populärkultur regte er ebenso zum Selbstdenken an, wie er es zugleich vermochte, die Studierenden en passant in das einzuführen, was angewandte Ethik, theoretische, analytische wie auch politische Philosophie, kritische Gesellschaftstheorie und Ideologiekritik bedeuten wie leisten können. So wurde in seinen Seminaren erfahrbar, dass Denker wie Platon oder Hegel nicht nur aus philosophiehistorischem Interesse relevant sind, sondern auch unmittelbare Bedeutung für die Gegenwart besitzen. Seine Texte durchzieht daher neben der produktiven Auseinandersetzung mit klassischen Fragestellungen der Philosophie und großer exegetischer wie philologischer Sorgfalt, das Interesse an einer Methode der Wirklichkeitserkenntnis, die darauf abzielt, diese als Ganzes und als in sich differenzierte Einheit denken zu können, um soziale und politische Fragestellungen kritisch zu diskutieren.

Zum Andenken an Marco Kleber und zum Weiterdenken geben wir diesen Band heraus. Er enthält seine noch nicht publizierte Masterarbeit, eine Skizze der unvollendeten Dissertation und weitere veröffentlichte und unveröffentlichte Artikel. Wir halten das für angemessen, weil diese Texte anspruchsvoll und innovativ sind. Thematisch kreisen sie um Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dessen Logik und praktische Philosophie sprachanalytisch erweitert wird. Daran schließen sich Untersuchungen zur Sprachphilosophie von Ludwig Wittgenstein und zur Ökonomiekritik von Karl

Marx an. Es folgen Texte zu aktuellen Problemen der Globalisierung und zur Tierethik. Marco war keineswegs ein purer Philologe, sondern ein eigenständiger Philosoph, der sich mit den gegenwärtigen Krisen auseinandergesetzt hat. In einer akademischen Situation, in der oftmals *entweder* Philosophiegeschichte *oder* Analytische Philosophie betrieben wird, ist das alles andere als selbstverständlich.

Ende März 2021
Johannes Rohbeck
Markus Tiedemann
Franz Heilgendorff

TEIL I
HEGELS SPRACHPHILOSOPHIE

1. Bedeutungen des Individuums

Hegels Sprachphilosophie in der *Wissenschaft der Logik* und *Philosophie des Rechts*

Gliederung der Masterarbeit

Einleitung

I Grundzüge von Hegels Sprachphilosophie: Kritik der Referenz auf Individuen

1. Gegenstand, Referenz und Begriff

- 1.1 Überblick über die drei Teile der „Wissenschaft der Logik“
- 1.2 Die Sprachlichkeit der Logik
- 1.3 Kritik der formalen Logik
- 1.4 Die widersprüchliche Einheit von Begriff und Referent: Warum es eine sprachunabhängige Welt der Dinge nicht gibt

2. Referenz auf Gegenstände: Der Widerspruch als Sein der Einzeldinge

- 2.1 Die Möglichkeitsbedingung der Referenz: Omnis determinatio est negatio
- 2.2 Worauf nicht Bezug genommen werden kann: Das reine Sein
- 2.3 Semantischer Holismus: Negation der Negation, Fürsichsein, Unendliches
- 2.4 Das Problem der Referenz auf Einzeldinge: Der Widerspruch des Endlichen

3. Der Widerspruch als Form der Referenz

- 3.1 Die Form der Referenz: Wesen, Gesetzsein und Reflexion
- 3.2 Semantische Selbstreferentialität: Die dialektischen Kategorien
- 3.3 Die dialektischen Grundkategorien Identität, Unterschied und Widerspruch als Formbestimmungen der Referenz
- 3.4 Widerspruch und Grund, Realität und Normativität

4. Die Selbstreferenz des Begriffes: Das Sein menschlicher Individuen

- 4.1 Dinge und Menschen: Das Kriterium anthropologischer Selbstthematierungen
- 4.2 Das Kriterium der absoluten Einheit als Selbstreferenz

4.3 Das Kriterium des semantischen Holismus

4.4 Das Kriterium der Identität von Allgemeinem und Einzelem: Begriff, Ich und Freiheit als Bedeutungen des Individuums

II Hegels praktische Philosophie: Bedeutungen des Individuums in Recht und Moral, Gesellschaft und Staat

5. Der semantische Holismus der „Rechtsphilosophie“

5.1 Überblick über die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“

5.2 Referenz und Bedeutung: Dasein und Idee

5.3 Das semantisch-holistische Begriffssystem: Recht und Sittlichkeit

5.4 Die Geschichte des Begriffssystems

6. Die politische Bedeutung des Individuums

6.1 Das Begehren der Dinge und die Würde des Individuums

6.2 Bedeutungen des Individuums in Recht und Moralität

6.3 Gesellschaftliche Widersprüche als referenz-semantische Kategorienverwechslungen

6.4 Das Selbstbegreifen des Individuums im Staat

Literaturverzeichnis

Einleitung

Die gegenwärtige *praktische Philosophie* und hierbei insbesondere die *kritische Sozialphilosophie* und die *politische Philosophie* verfügen neuerdings wieder über das Wissen darüber, dass einer ihrer Hauptvertreter, der Philosoph Hegel, einen systematischen Anknüpfungspunkt für aktuelle Untersuchungen zu diesen Themenbereichen darstellen kann, da dieser in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ein zusammenhängendes Gesamtsystem aller Disziplinen der praktischen Philosophie von bislang unübertroffener Tiefe und Dichte entwickelt hat. Dabei werden unter dem Titel „Philosophie des Rechts“ Analysen zur Handlungstheorie, zum moralischen Status der Person, zum positiven Recht, zur menschlichen Moralität, zur Philosophie sozialer Beziehungen, zur Kritik der modernen Gesellschaft und ihrem kapitalistischen Wirtschaftssystem, zur Philosophie des Politischen sowie zur Geschichtsphilosophie systematisch zusammengefasst. Hegels *Rechtsphilosophie* gilt daher heute als alles andere als obsolet. Und doch ist die aktualisierende Rezeption dieser aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammenden Philosophie von Problemen und Aporien geprägt. Diese betreffen, ganz grundlegend, das Verhältnis von Hegels *Rechtsphilosophie* zu der Methodenlehre in seiner *Wissenschaft der Logik*, welche vielen als unverständliche und obskure Metaphysik gilt. Weiterhin gilt Hegels Staatsbegriff als problematisch, da insbesondere das darin behauptete Verhältnis zwischen dem einzelnen, menschlichen Individuum und dem Kollektiv des Staates als problematisch empfunden wird. In Axel Honneths *Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* wird zum Beispiel – und dies war für den Mainstream der Hegelauslegung immer charakteristisch – davon ausgegangen, dass Hegels *Logik* „uns aber aufgrund ihres ontologischen Begriffs des Geistes inzwischen vollkommen unverständlich geworden“ sei, und dass Hegels praktische Philosophie „antidemokratische Konsequenzen mit sich bringe, weil darin die individuellen Freiheitsrechte der ethischen Autorität des Staates untergeordnet werden“ würden.¹ Dagegen haben etwa *Elisabeth Weisser-Lohmann* und *Klaus Vieweg* versucht, die „metaphysischen“ Grundlagen von Hegels praktischer Philosophie wieder stärker in die Interpretation mit einzubeziehen.²

Zu den wichtigsten *Fortschritten* in der Hegelauslegung der letzten zwei bis drei Jahrzehnte können jedoch die Versuche von Autoren wie Pirmin Stekeler-Weithofer, Robert B. Brandom, Alexander Grau, Dirk Quadflieg oder Dieter Wandschneider zählen,

1 Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001, S. 11 f.

2 Weisser-Lohmann, Elisabeth: *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, W. Fink, München 2011; Vieweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink, München 2012.

welche Hegels *Wissenschaft der Logik* als eine *Sprachphilosophie* und *Bedeutungstheorie* interpretieren.

Die Sprachphilosophie überhaupt hat zu ihrer Aufgabe, das Wesen und die Funktion von sprachlichem Sinn aufzuklären, also beispielsweise zu untersuchen, wie sich sprachliche Ausdrücke auf Entitäten *beziehen* können, und wie sich dies zu der *Bedeutung* eines Wortes – dem Begriff – verhält. Durch eine Einsicht in das Wesen und die Funktionsweise von Sprache und von unterscheidbaren Arten von sprachlichen Ausdrücken soll ein vertieftes Verständnis dafür gewonnen werden, wie wir in den zahlreichen – praktischen und theoretischen – Kontexten unseres Lebens, richtig oder falsch, mit Sprache umgehen. Und da auch jedes individuelle menschliche *Denken* durch Begriffe und Bedeutungen geschieht, welche eine *logische* Grundstruktur besitzen, welche – irgendwie – *in der Sprache* niedergelegt ist, und da auch jedes Handeln und jedes Entscheiden auf Denkakten basiert und oftmals Gegenstand von kommunikativen Auseinandersetzungen ist, hat die Sprachphilosophie eine unmittelbare Relevanz für *alle* Felder menschlichen Erkennens und Wissens – einschließlich der Philosophie selbst, welche ja auch durch Sprache geschieht.

Die Forschungsergebnisse, welche durch die sprachphilosophischen Interpretationen von Hegels *Wissenschaft der Logik* erzielt wurden, sind jedoch noch nicht hinreichend in die Auslegung von Hegels *Rechtsphilosophie* einbezogen worden. Bei dieser handelt es sich – so die weiterführende These dieser Arbeit – aber um eine genuine *sprachanalytische Grundlegung der praktischen Philosophie und politischen Philosophie*. Durch die sprachphilosophische Interpretation von Hegels *Rechtsphilosophie* werden sich dann auch die Fragen nach dem Status des menschlichen *Individuums* in dieser aufklären lassen. Dadurch hoffe ich, eine Lücke in der Hegelforschung ausfüllen zu können.

Hegels *Wissenschaft der Logik* gliedert sich in drei miteinander zusammenhängende Teile: In die Lehren oder „Logiken“ vom *Sein*, vom *Wesen* und vom *Begriff*. In dieser Dreiteilung spiegelt sich das ganze Grundthema einer jeden Sprachphilosophie und Bedeutungstheorie wider, nämlich die Grundstruktur jedes überhaupt möglichen sinnvollen Gebrauchs eines Zeichens, Wortes oder Begriffs: Das *Sein* meint die unmittelbar gegebenen Gegenstände, welche mit sprachlichen Ausdrücken bezeichnet werden können, und die Lehre vom *Begriff* untersucht die entgegengesetzte Seite dieser Begriffe, welche sich *auf* Seiendes *beziehen* können. Zwischen der Seinslogik und der Begriffslogik befindet sich in Hegels System die *Wesenslogik*. Diese befindet sich nicht zufällig *zwischen* den beiden anderen Hauptteilen von Hegels methodischem Hauptwerk: in ihr wird der systematische, *innere Zusammenhang* zwischen Sein und Begriff analysiert, das heißt zwischen der Welt der möglichen Gegenstände und Sachverhalte einerseits, und den logischen Strukturen der Sprache andererseits, welche diese Welt beschreibt. In der gegenwärtigen analytischen Philosophie ist auch

davon die Rede, dass Begriffe auf Gegenstände *referieren*, und in dieser moderneren Terminologie ausgedrückt, wäre die Wesenslogik eine *Theorie der Referenz*.

Hegels *ganze* Philosophie heißt jedoch *Dialektik*. Die Dialektik ist die Methode der Analyse und Aufhebung von *Widersprüchen*. Jedoch nicht von jenen Widersprüchen, welche nur subjektive Verwirrungen oder Fehler unseres alltäglichen Denkens darstellen, und welche wir daher zu vermeiden und zu eliminieren versuchen sollten. Das Widerspruchsprinzip der Dialektik betrifft *antinomische* Widersprüche, welche in unserem Denken eine *Notwendigkeit* haben; welche sogar eine notwendige *Voraussetzung* unseres Denkens darstellen. Jeder Gedanke ist aber Gedanke von *etwas* bestimmten, das heißt er *bezieht* sich auf etwas. Es ist dieses *Etwas* jedes Gedankens oder jeder Referenz, von welchem Hegel sagt, dass es den Widerspruch enthalten würde, und dass jeder Gedanke von Etwas *als* Etwas (jede *Identität*) daher ein *aufgehobener* Widerspruch sei, das heißt nur *durch* den Widerspruch als identischer Gedanke überhaupt möglich ist. Die sprachphilosophischen Interpretationen, etwa die von Stekeler-Weithofer und Brandom, haben noch nicht hinreichend in ihre Rekonstruktionen mit einbezogen, dass Hegel sagt, dass *Dinge widersprüchlich* sind, dass Dinge die *Seinsweise* des Widerspruches haben.

Dialektik bedeutet aber, sprachphilosophisch interpretiert, dass ein Widerspruch und eine Nichtidentität besteht zwischen den *Begriffen* als den *Bedeutungen* von Wörtern oder Zeichen, und den „existierenden“ *Gegenständen*, auf welche diese Begriffe sich *beziehen*. Zwischen Begriff und Gegenstand ist ein konstitutiver Bruch, welcher niemals abgeschafft oder eliminiert werden kann, ohne das Denken oder die Funktion des Denkens damit gleich mit abzuschaffen, was freilich *durch* das Denken nicht möglich ist. Sprachanalytisch ausgedrückt, ist der dialektische Widerspruch die *Form der Referenz* von Begriffen auf Gegenstände.

Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts, etwa die von Frege und Wittgenstein, hat unterschieden zwischen der *Bedeutung* (dem überhaupt möglichen sinnvollen Gebrauch) von Worten als Begriffen, und der *Bezugnahme* von diesen sprachlichen Ausdrücken oder Zeichen auf Gegenstände oder Entitäten. Die *Bedeutung* darf nicht mit der *Referenz* oder mit den *Referenten* (also den Gegenständen) verwechselt werden. Hegel ist ein noch radikalerer Vorläufer dieser philosophischen Sprachkritik: Dass Dinge, als Gegenstände möglicher Bezugnahmen, von Hegel als *widersprüchlich* erkannt werden, kritisiert alle falschen Vorstellungen von der Entstehung von Bedeutungen in der Sprache, welche Bedeutung und Gegenstand verwechseln und gleichsetzen.

Damit aber verbindet Hegel ein *neues Verständnis des Individuums*: Dieses neue Verständnis unterscheidet zwischen zwei unterschiedlichen Weisen, in denen wir vom *Einzelnen*, also von *Individuen*, sprechen können: die erste entspricht der *Benennung*, die andere der *Bedeutung* von Begriffen. Der erste Sinn von „Individuum“ ist ein

eingeschränkter, ein bloß *scheinbarer*. In dem zweiten Sinne aber gibt es *wahre, eigentliche* Individuen. Diese Individuen sind *menschliche Personen* im Unterschied zu *Dingen*, deren Individuation einen Mangel darstellt.

Dass zwischen dem Begriff und dem Gegenstand ein Bruch besteht, dies zeigt sich, was scheinbare Einzeldinge anbelangt, in der *Seinslogik* besonders daran, wie Gegenstände unter Kategorien fallen. Zwischen benennendem *Begriff* und *Gegenstand* besteht hier nämlich der Unterschied, dass das eine ein *relativ Allgemeines* ist, ein allgemeinere Kategorie, und das andere ein *Etwas*, also ein scheinbar *Einzelnes*. Allgemeines und Einzelnes widersprechen sich hier, da ein Einzelding niemals so unter allgemeine Kategorien gefasst werden kann, dass es sich von allen möglichen anderen Einzelfällen derselben Kategorie absolut unterscheiden ließe. Der Gegenstand und seine begriffliche Klassifikation entsprechen sich also *nicht*. Zugleich aber muss es eine Entsprechung zwischen Begriff und Gegenstand geben, denn sonst könnte die allgemeinere Bestimmung gar nicht auf den Einzelfall angewendet werden. Dies ist der Widerspruch des Dinges: Die Entsprechung und gleichzeitige Nicht-Entsprechung von Begriff und Gegenstand.

In der *Begriffslogik* „hebt“ sich dieser Widerspruch „auf“, ohne jedoch seinen Charakter als notwendige Voraussetzung des Denkens zu verlieren, wenn es in dieser Logik nun um *menschliche* Individuen geht, so wie diese *sich selbst* in Begriffen denken und thematisieren. Der Mensch *ist* nämlich nichts anderes als Denken seiner selbst, also Begriff. Daher führt die Begriffslogik, die den Begriff „Begriff“ analysiert, zu den logischen Grundlagen der philosophischen Anthropologie hin. Anthropologische Grundbegriffe, welche das *Menschliche* am Menschen benennen, haben zu ihrer logischen Eigenschaft, dass sie Individuen nicht nur unter allgemeinere Klassifizierungen subsumieren, sondern dass sie das menschliche Individuum selbst *bedeuten*.

Dies bildet den Hintergrund für ein vertieftes sprachphilosophisches Verständnis der Hegelschen *Rechtsphilosophie*. Diese analysiert die *Bedeutungen des menschlichen Individuums im Recht*, also wie es dem Menschen, in der Epoche der Moderne, möglich ist, sich von den bloßen Dingen zu unterscheiden und sich so in seiner Freiheitsnatur und in seiner individuellen Würde selbst *wertschätzen* zu können. Dies geschieht jedoch notwendigerweise in einem kulturellen und somit historisch entstandenen Kontext, also im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Institutionen, und ist daher immer ambivalent und problematisch. Grundlegend für den sprachphilosophischen Zugang zu diesem Werk Hegels ist es, zu erkennen, wie die *Grundunterscheidung* der Wissenschaft der Logik, also die zwischen Sein, Begriff und Wesen – das heißt der Benennung von *gegenständlichen Verhältnissen* durch Begriffe, den *Bedeutungen* dieser Begriffe, und dem *widersprüchlichen* Zusammenhang zwischen Bedeutung und Benennung – sich in der praktischen Philosophie Hegels fortsetzt. *Bedeutung* und *Benennung* werden hier als „Begriff“ und „Dasein“ bezeichnet und deren

Zusammenhang als „Einheit“ der „Idee“. Wie Hegels Abschnitt über die *bürgerliche Gesellschaft* zeigt, handelt es sich bei dieser Einheit, gemäß der Dialektik, jedoch um eine *konstitutiv widersprüchliche* Einheit. Die bürgerliche Gesellschaft und das in ihr etablierte Eigentums- und Privatrecht, welches die Grundlage des Funktionierens der modernen bürgerlichen Ökonomie bildet, ist zwar eine *Verwirklichung* der Freiheit, als der grundlegenden Bedeutung des Individuums. Doch in diesen gegenständlichen Verhältnissen, welche dem Freiheitbegriff zwar entsprechen, ist der moderne Mensch gerade *unfrei*, d. h. die Verhältnisse *widersprechen* ebenso der ganzen *Bedeutung*, welche sich der Mensch als freies Individuum selbst zuschreiben muss, um sich angemessen verstehen zu können. Unter dem Titel „Der Staat“ thematisiert Hegel nun nicht mehr die Verhältnisse, auf welche der Freiheitsbegriff referiert, sondern der *Begriff* des Staates ist das *Freiheitsbewusstsein selbst*. In diesem Begriff, das heißt in den Begriffen, mit denen der Mensch sein gesellschaftliches Dasein beschreiben, erkennen und so auch *kritisieren* kann bzw. muss, sind die Widersprüche, welche sich aus der Stellung des Individuums zur Gesellschaft erheben, *aufgehoben*. Denn sonst könnten sie sich nicht *auf* die gesellschaftlichen Widersprüche kritisch *beziehen* lassen. Keinesfalls meint Hegels „Staat“ daher einen faktisch existierenden Staat, sondern gemeint ist der Begriff „Staat“ in dessen Bedeutung, welche sich auf faktische Staaten und deren Gesellschaften beziehen lassen, und welcher dabei ein *Bewertungskriterium* ist. Dies ist nur vor dem Hintergrund der *Wissenschaft der Logik* und ihrer Grundunterscheidung zwischen Sein und Begriff, d. h. Benennung und Bedeutung angemessen verstehbar, und kann so zu fruchtbaren Weiterentwicklungen in der Gegenwartsphilosophie führen.

I. Grundzüge von Hegels Sprachphilosophie: Kritik der Referenz auf Individuen

1. Gegenstand, Referenz und Begriff

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich durch Rekonstruktion einiger der Kernargumente oder zentralen Reflexionsschritte der drei Teile der *Wissenschaft der Logik* – den Lehren vom *Sein*, vom *Wesen* und vom *Begriff* – angeben lässt, was wesentliche Grundintentionen von Hegels Philosophie sind, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, dieses vielschichtige Werk der europäischen Ideengeschichte vollständig zu erfassen. Es muss jedoch gesagt werden können, und bereits dies ist interpretationsbedürftig und umstritten, warum Hegels methodisches Hauptwerk in diese drei „Logiken“ untergliedert ist, was also „Sein“, „Wesen“ und „Begriff“ überhaupt meint. Angeknüpft wird hierbei an die neueren sprachphilosophischen und bedeutungstheoretischen Interpretationsansätze, denen zufolge Hegels *Logik* eine allgemeine Theorie der *Bedeutung* von – *sprachlich* (und zwar in *Sätzen*) artikulierten und artikulierbaren – *Begriffen* darstellt.³ Hegel nimmt in wesentlichen Punkten den *linguistic turn*, die sprachphilosophische Wende vorweg, ohne sich jedoch in diesem zu erschöpfen oder ihn überflüssig zu machen. Grundlegend für diese sprachphilosophischen Umwälzungen der Philosophie gegen Anfang des 20. Jahrhunderts ist unter anderem die vertiefte Erkenntnis von *Gottlob Frege* und *Ludwig Wittgenstein*, dass zwischen der *Referenz*, also der *Bezugnahme* sprachlicher Ausdrücke (Wörter, Sätze oder Zeichen) auf Gegenstände oder Sachverhalte (den *Referenten*) einerseits, und den *Bedeutungen* dieser Ausdrücke (Hegels *Begriffen*) andererseits unterschieden werden muss.⁴ Die Bedeutung eines Wortes ist nicht der Gegenstand, für den ein Wort

3 Graub, Alexander: *Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*, mentis, Paderborn 2001. – Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schöningh, Paderborn 1992. – Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005. – Brandom, Robert B.: *Wiedererinnertes Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2015. Quadflieg, Dirk: *Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, transcript, Bielefeld 2007. – Rentsch, Thomas: *Negativität und Vermittlung. Hegels Anthro-Theo-Logik*, in: Demmerling, Christoph; Kambartel, Friedrich (Hrsg.): *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, S. 100–138. – Auch die Interpretation von *Theunissen* betont bereits den sprachphilosophischen Grundzug bei Hegel, ohne ihn jedoch ins Zentrum der eigenen Rekonstruktion zu stellen: Theunissen, Michael: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, S. 53, S. 66 f.

4 *Frege*, dessen eigene Vokabelverwendung sich in der späteren analytischen Philosophie nicht durchgesetzt hat, bezeichnete als Sinn das, was hier als *Bedeutung* angesprochen ist, und als *Bedeutung* hingegen die *Benennung*

steht.⁵ Und doch ist es für die Bedeutung konstitutiv, dass sich der Begriff auf *etwas bezieht* oder sich an etwas *exemplarisch verkörpert*. Begriffe, d. h. die Bedeutungen von Wörtern in Sätzen, sind allgemein, d. h. sie treffen immer auf eine Vielzahl von Fällen zu und sind somit unabhängig von bestimmten Situationen (Situationsinvarianz). Und doch könnten allgemeinere Begriffe nicht verstanden werden, gäbe es nicht bestimmte *Beispiele* für das im Allgemeineren intendierte, an denen die Wortverwendung hinweisend erläutert werden kann. Auf diese Beispiele *referiert* jede allgemeinere Kategorie. Wengleich die Bedeutung nicht der Referent des Wortes ist, gibt es also auch *keine Bedeutung ohne Referenz* auf einen besonderen Fall.

1.1 Überblick über die drei Teile der „Wissenschaft der Logik“

Diese zentrale Grundunterscheidung der neueren Sprachphilosophie und Bedeutungstheorie in Hegels Philosophie auffindend, interpretieren wir die drei Teile der *Logik* folgendermaßen:

Die *Seinslogik* hat es mit dem „Seienden“, dem „Unmittelbaren“, oder mit den „endlichen Dingen“ zu tun, insofern dieses scheinbar unmittelbar Gegebene zum *Gegenstand einer möglichen Bezugnahme* werden kann, das heißt insofern die Dinge oder Tatsachen *Referenten* von sprachlichen Ausdrücken (Wörtern, Sätzen, Urteilen) sind.⁶ Wie ist die Rede über Seiendes oder Nichtseiendes, also das implizite Verstehen oder explizite Urteilen darüber, dass es etwas „gibt“ oder „nicht gibt“, überhaupt möglich? Wie muss Seiendes gedacht werden, damit sprachliche Bezeichnungen auf dieses zutreffen und ihre Existenz ausgesprochen werden kann? Anders formuliert: Was bedeutet dieses „es gibt“ – was ist, um eine Formulierung *Heideggers* aufzugreifen, der „Sinn von Sein“ bei Gegenständen? Die Logik des Seins überwindet hierbei in ihren Analyseschritten die falsche Vorstellung, welche Bedeutungen mit den Referenten, d. h. mit Dingen oder Tatsachen gleichsetzt. Hegels seinslogische *Kritik der Referenz auf Individuen* zeigt dies, indem in jedem Akt der Bezugnahme auf ein sprachunabhängiges (scheinbares) Seiendes ein *Widerspruch* erkannt wird. Dinge, sofern sie als Gegenstände

(Referenz) von Gegenständen. „Abendstern“ und „Morgenstern“ beziehen sich auf denselben Gegenstand, der auch – drittens – als „Venus“ identifiziert wird; der *Sinn* (das ist hier die *Bedeutung*) beider Ausdrücke aber ist verschieden: dass nämlich der Morgenstern die „Venus“ am Morgen und der Abendstern die „Venus“ am Abend meint, also ein und denselben Gegenstand in unterschiedlicher Gegebenheitsweise. Frege, Gottlob: *Über Sinn und Bedeutung*, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Nr. 100, 1892, S. 25–50.

⁵ Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2003, S. 39 (§ 40).

⁶ Zuzustimmen ist Stekeler-Weithofer, der das Thema der Logik des Seins als die „scheinbar unmittelbare Referenz von Wörtern, Sätzen oder irgendwelchen semiotischen Repräsentationen“ benennt, „die sich aber in der Analyse als rein formaler Bezug und d. h. als abstraktes Bedeutungsmoment herausstellen wird.“ – *Hegels Analytische Philosophie*, S. 95.

einer möglichen Bezugnahme gedacht werden, sind nach Hegel widersprüchlich, da sich dieses *nur scheinbar* Einzelne durch allgemeinere Bestimmungen niemals von allen anderen möglichen Einzelfällen derselben Kategorie unterscheiden lässt.

Die *Wesenslogik* analysiert diese Beziehung von Begriffen auf Seiendes nicht mehr unter dem Aspekt der Referenten von sprachlichen Ausdrücken, sondern betrachtet die *Beziehung* zwischen Begriff und Gegenstand, die *Referenz selbst*, oder die *Form der Benennung als solche*, und zwar *losgelöst* von ihrem *unmittelbaren*, exemplarischen Objektbezug. Während in der Seinslogik die existierenden Entitäten, d. h. die unmittelbar gegebenen Gegenstände, als *mögliche* Referenten von allgemeineren Begriffen thematisch sind, wird in der Wesenslogik der Begriff als Name analysiert, insofern er auf *mögliche* (nicht notwendigerweise *aktual gegebene*) Entitäten referiert. Ein sprachlicher Ausdruck, der auf ein Etwas referiert, hört ja nicht auf, Bedeutung zu haben, und ein Gedanke von Etwas hört nicht auf, Gedanke zu sein, auch wenn *dieses Etwas* sich *verändert* oder aufhört aktuell zu *existieren*. Längst nicht jeder Gegenstand wird aktuell von jemandem gedacht (es gibt unentdeckte oder vergessene Gegenstände), und nicht jeder Gedanke hat einen unmittelbaren Referenten (Inhalte von sprachlichen Ausdrücken sind situationsinvariant). Das Tatsächliche und dessen Repräsentation – das „Unmittelbare“ und das „Vermittelte“ – sind somit zwei voneinander abstrahierbare Aspekte von referierenden Begriffen. Diese Ebene der *Form der Referenz* oder *des Namens*, welche unabhängig von den Gegenständen thematisiert werden kann, ist angesprochen als „Wesen“, „Reflexion“ und „Gesetztsein“.⁷ Die philosophische Analyse dieses Gedankens *als* Gedankens, oder Redehalts *als* eines (kommunizierten) Inhalts, führt zu der Entdeckung der *dialektischen Grundkategorien*, welche in der widersprüchlichen, d. h. hier antinomischen Beziehung zwischen Gegensatzpaaren besteht. Diese sind „Identität“, „Differenz“ und „Widerspruch“. Erst in diesen Analyse-schritten wird gezeigt, wie der Widerspruch der Dinge als Referenten, welchen bereits die Seinslogik feststellt, überhaupt zu verstehen ist.

Diese begriffs- und wesenslogischen Operationen zeigen, dass die Bedeutungskonstitution sich niemals in ihrem Objektbezug erschöpfend darstellt: Während nämlich die *Referenz* eines Wortes bzw. Satzes in einem Ding oder einer Tatsache besteht, ist die *Bedeutung* das Verhältnis, in dem der Begriff zu *anderen Begriffen* steht. Begriffe erhalten ihre Bedeutung nur durch einander. Sprachphilosophisch-bedeutungstheoretische Interpretationsansätze von Hegels *Logik* bezeichnen dies als Hegels *Bedeutungsholismus* oder *semantischen Holismus*.⁸ In der *Begriffslogik* wird jedoch noch mehr verhandelt: Es geht um die für die Philosophie zentrale Unterscheidung zwischen der Rede über *Objekte* einerseits, und um die *Subjekte* dieser Bezugnahmen, also

7 Vgl. Quadflieg: *Differenz und Raum*, S. 99.

8 Grau: *Ein Kreis von Kreisen*, S. 15; vgl. auch Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 253.

über die Rede *über Menschen* und *menschliche Realitäten*, andererseits. Heidegger unterscheidet ganz analog zwischen *Kategorien* und *Existentialien*.⁹ Menschen sind keine Dinge oder gegenständlichen Verhältnisse, und folglich können wir die Formen der uns möglichen Selbstthematisierung vernünftigerweise nicht lediglich analog zu solchen Redeweisen verstehen, welche in seins- und wesenslogischen Analysen darstellbar sind. Das Kriterium der Differenzierung zwischen Menschen und Dingen ist bei Hegel, dass bei der Bezugnahme auf Objekte zwischen dem seinslogischen Aspekt, Gegenstand einer möglichen Referenz zu sein, und dem wesenslogischen Aspekt, dass ein Begriff auf einen möglichen Gegenstand referiert, unterscheiden werden kann – bei der Rede des Menschen über sich selbst ist dies aber *nicht* der Fall. Wenn der Mensch sich nämlich *als* Mensch selbst thematisiert, so gibt es das, was thematisiert wird, nicht *außerhalb* des überhaupt möglichen Selbstbezuges: Da der Mensch nämlich selber Denken und Begriff ist, *gibt* es ihn überhaupt gar nicht, *ohne dass* er sich selbst thematisiert; Menschsein *bedeutet* Selbstbewusstsein. Hegel entwickelt hier die *sprachlogischen Grundlagen zu einer philosophischen Anthropologie*,¹⁰ jedoch ohne dass die Begriffslogik selbst schon Anthropologie wäre – diese Anthropologie selbst wird vielmehr entfaltet in den Werken Hegels zur Philosophie des Rechts, der Gesellschaft und des Politischen, der Geschichte, der Kunst (Ästhetik) und der Religion.¹¹

Kurz: Wir Menschen, als selbst begrifflich verfasste Wesen, verwenden Begriffe (Begriffslogik), und diese *beziehen* sich (Wesenslogik) auf mögliches Existierendes (Seinslogik). Seins-, Wesens- und Begriffslogik analysieren Gegenstand, Referenz und Begriff, und bilden so zusammen eine vollständige sprachphilosophische Theorie der Bedeutung.

Bevor diese – zuerst noch vorläufigen und thesenartigen – Feststellungen ausführlich begründet und dargestellt werden, muss gefragt werden, ob es überhaupt als angemessen gelten kann, Hegels „Wesen“ und „Begriff“ mit den sprachphilosophischen Themen der Rede über „Bezugnahme“ bzw. „Bedeutung“ von „sprachlichen Ausdrücken“, „Worten“ oder „Namen“ in Verbindung zu bringen – da Hegel selbst in vielen Abschnitten der Logik ja nicht von „Sprache“ spricht, sondern eben von dem, was er als „den Begriff“ betitelt. Ferner stellt sich die Frage, ob das behauptete Verhältnis von Seins-, Wesens- und Begriffslogik unmittelbar am Text nachgewiesen werden kann.

9 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, S. 12, S. 54.

10 Vgl. Lohmar, Achim: *Anthropologie und Vernunftkritik. Hegels Philosophie der menschlichen Welt*, Schöningh, Paderborn 1997, S. 185 ff.

11 Vgl. Suhrkamp Werkausgabe.

1.2 Die Sprachlichkeit der Logik

Die *Vorrede zur zweiten Auflage* verfasste Hegel fast 20 Jahre nach der Erstveröffentlichung der *Wissenschaft der Logik* sowie eine Woche vor seinem Tod 1831. Sie ist somit der letzte von Hegel verfasste Text. Es ist zu vermuten, dass er hier Anweisungen zu dem Verständnis seines methodischen Hauptwerkes gibt, welche er aus der zeitlichen Distanz von 20 Jahren, rückblickend auf seine gesamte Philosophie, für substantiell hielt. Die *Vorrede* betont in besonderer Weise die *Sprachlichkeit* des Menschen sowie die Relevanz von Sprache für das Thema der *Logik*. Die *Logik* beschäftigt sich demnach mit „Denkformen“ bzw. „Denkbestimmungen“ (WdL I, S. 19–22). Diese „Denkformen“ sind in der „*Sprache* des Menschen“ zu verorten, und Hegel fügt unmittelbar hinzu, dass „das, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet, das Denken ist“ (WdL I, S. 20). Sprache – und damit auch der *stille* Gebrauch von Sprache: das Denken – ist also das wesentliche Kriterium des Menschseins, und die *Formen* und deren *Bestimmungen*, welche der Sprache innewohnen, sind Thema der *Logik*. Es sind die „Denkbestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen“ (WdL I, S. 22). Die *Wissenschaft der Logik* analysiert also die Formen, die *jedem* Satz, den *wir* Menschen in der *Sprache* gebrauchen, zu Grunde liegen. *Alle* Analyseschritte, die in der Seins-, Wesens- und Begriffslogik vollzogen werden, müssen also, auch wenn Hegel dies oftmals nicht expliziert, nicht nur an *ganzen Sätzen* nachvollziehbar sein, sondern haben jeweils *den Satz* zu ihrem Thema. *Der Satz* ist Thema der *Logik*. Denn sie, die logischen Bestimmungen des Denkens (z. B. die Existenzaussage und die logische Verneinung, das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs oder die logischen Fundamentalkategorien Identität und Differenz), betreffen das, was *Bedeutung überhaupt* konstituiert,¹² und somit *jedem* gesprochenen Satz, als sprachlichem Vollzug der Bedeutung, innewohnt. Auch *Theunissen* hat bereits herausgearbeitet, dass das Logische bei Hegel jenes „Element“ betitelt, „in dem wir uns immer schon bewegen, sobald wir sprechen und sprechend Denkbestimmungen verwenden“,¹³ wobei „eine Logik des Begriffes im *Hegelschen* Sinne“ den „Satz als wirklich primäre Einheit“¹⁴ der Bedeutung thematisiert.

12 Die *Wissenschaft der Logik* ist eine „Analyse der Konstitutionsbedingungen von Bedeutungen“. Grau: *Ein Kreis von Kreisen*, S. 15.

13 *Theunissen: Sein und Schein*, S. 53.

14 *Ebd.*, S. 66 f. (gegen Tugendhat).

1.3 Kritik der formalen Logik

An eine zentrale Aussage aus der *Phänomenologie des Geistes* anknüpfend, heißt es von den „Denkbestimmungen“ als den konstitutiven Formen von gesprochenen Sätzen, dass diese zwar *bekannt*, aber deshalb noch nicht *erkannt* sind (WdL I, S. 22; vgl. PdG, S. 35). Dies meint ein Doppeltes: Was wir beim Sprechen und Denken immer schon voraussetzen, und was daher Bedeutung überhaupt erst konstituiert, ist erstens „in der Bildung Allbekanntes“ (WdL I, S. 22), also auch in der „früheren Metaphysik und Logik“ (WdL I, S. 19). Hegels eigene Philosophie *der* Logik wendet sich kritisch gegen das, was sowohl die traditionelle Metaphysik, als auch die Tradition der formalen Logik (die selbst Metaphysik ist und daher der Kritik bedarf) nicht *erkannt* hat, obwohl sie es vor Augen hatte, es ihr *bekannt* war. Die traditionelle Logik erkannte nicht, da dem Menschen, *zweitens*, in seinem *alltäglichen Sprachgebrauch* nicht bewusst ist, was die logischen Formen des Denkens wahrhaft bedeuten, oder was jede Äußerung strukturell konstituiert. Wir sprechen, wissen dabei aber noch nicht explizit, wie wir dies tun, oder wie Sinn und Bedeutung überhaupt möglich ist.

Hegel verfolgt also ein doppeltes kritisches Programm: *Erstens* die Destruktion der formalen Logik – *ineins* mit den problematischen Annahmen der Metaphysik, welche sich in der Logik widerspiegeln – seit ihren Anfängen im abendländischen Denken (z. B. bei Aristoteles), *zweitens* eine damit zusammenfallende Kritik der Fehlverständnisse von Sprache und Bedeutung, welche den menschlichen Alltag und des gesellschaftliche Leben durchziehen. Beides sind eigentlich *dieselben* Verständnisse von Sprache und Bedeutung. Wie sich diese in der Geschichte der Logik kritisieren lassen, zeigt zum Beispiel Hegels Behandlung der Existenzaussage (Existenzquantor, „es gibt“) und der logischen Verneinung (Negation, „ist nicht“) in der *Seinslogik* und seine Behandlung der Sätze der Identität, der Verschiedenheit und des Widerspruchs in der *Wesenslogik*. Diese Denkbestimmungen sind, so Hegel, ganz anders zu begreifen, als sie die formale Logik gemeinhin versteht. Dass es sich hierbei auch um Denkweisen handelt, die durchaus auch problematisch für unsere konkrete Praxis sind, deutet sich spätestens in der *Begriffslogik* an und wird anhand von Hegels Politischer Philosophie in der *Rechtsphilosophie* weiter vertieft.

Die traditionelle, formale Logik hatte und hat zu ihrem Selbstverständnis, dass sie die Gesetze des richtigen Denkens und Schlussfolgerns lehren würde, mit deren Hilfe wir von wahren Prämissen zu weiteren wahren Einsichten, den Konklusionen, gelangen können. *Mit deren Hilfe*, das heißt – so Hegel über die Logik des Aristoteles – die Denkbestimmungen werden unter die *Mittel* subsumiert; sie seien somit für uns, für unsere Zwecke, verwendbar und verfügbar (vgl. WdL I, S. 22). Die philosophische Disziplin der formalen Logik versteht sich also selbst als instrumentell. Wenn das Thema der Logik aber das in Sprache artikulierte Denken ist, also die logischen

Denkbestimmungen *jeden* Satz betreffen, den wir sprechen und denken, und wenn der Mensch überhaupt nur als denkend existieren kann, also dies seine *Definition* ist, so sind die logischen Formen keine bloßen Mittel, sondern vielmehr das, was *Bedeutung* – und was somit *den Menschen* als bedeutungsschaffendes Kulturwesen – allererst konstituiert. Ohne das, was als das *Logische* das Thema von Hegels Philosophie ist, gäbe es uns Menschen nicht, oder wäre das Menschsein nicht möglich. Daher „dienen“ uns die logischen Formen nicht, sondern sie haben vielmehr „uns in Besitz“, denn „im Gegenteil muß sich unser Denken nach ihnen beschränken“ (WdL I, S. 25). Das Logische ist nicht Mittel zum Zweck, sondern ist das Unverfügbare, das jedes Denken und folglich Handeln zuvor schon strukturiert. Dies ist eine der entscheidenden Wendungen, welche Hegel auf dem Gebiet der Logik vollzieht, und mit welcher ein weiterführendes Projekt einer Wissenschaft *der* Logik gegeben ist, welches die Transformation der formellen Logik *und* Metaphysik zur Sprachphilosophie und Bedeutungsanalyse – und ferner zur philosophischen Anthropologie – nach sich zieht.

1.4 Die widersprüchliche Einheit von Begriff und Referent: Warum es eine sprachunabhängige Welt der Dinge nicht gibt

Von hier aus lässt sich der Aufbau von Hegels *Wissenschaft der Logik* erklären. Wenn es falsch ist zu meinen, wir würden Denkbestimmungen oder Begriffe einfach nur gebrauchen, da vielmehr die Denkbestimmungen unserem Denken und Sprechen eine Grenze ziehen, so muss sich dies in *jedem* Gedanken aufzeigen lassen. Jeder Gedanke ist aber immer ein Gedanke von *etwas bestimmtem*, was Hegel *Sache* nennt und was auch *Gegenstand einer Bezugnahme* genannt werden kann. Es kann daher „die Sache für uns nichts anderes als unsere Begriffe von ihr sein“ (WdL I, S. 25). Diese Aussage Hegels ist eine stark zusammenfassende Erläuterung des *gesamten* Aufbaus der *Logik*: Die *Logik* thematisiert in ihren drei Teilen (1.) die seienden Gegenstände einer Rede, (2.) die verschiedenen Begriffe, *sofern* sie sich, als *Namen*, auf diese Gegenstände *beziehen* können, und (3.) uns selbst, die Menschen, denen die referierenden Begriffe Grenzen oder Schranken in ihrem Denken setzen, oder welche die Begriffe verwenden und interpretieren und ihnen so Bedeutung geben. Für uns Menschen ist die Sache – ihrem *Wesen* nach – ihr Begriff, oder die Gesamtheit aller möglichen Begriffe, die die Sache oder das Ding benennen können.

Weshalb aber kann Hegel von den „*Dingen*“ sagen, dass „wir die *Natur* oder das *Wesen* derselben ihren *Begriff*“ nennen können (WdL I, S. 25)? Denn wir können zwischen Wort und Ding ja unterscheiden; auf den Stuhl können wir uns setzen, auf den Begriff „Stuhl“ oder auf den Gedanken eines Stuhls aber keinesfalls. Das Argument ist hier: Auch wenn wir von dem Begriff, den wir einem Gegenstand zuschreiben, abstrahieren,

und uns der Sache selbst zuwenden wollen, so sind es *andere* Begriffe, mit denen wir den Gegenstand nun beschreiben; ein Seiendes qua Gegenstand einer Rede oder eines Gedankens kann nicht *außerhalb* des Gedankens, also der Bezugnahme gedacht werden. *Für uns* ist jedes Ding ein *gedachtes* und – da jedes Denken sich *bezieht* – in der Sprache *benanntes* Ding. Jedes gegenständliche Seiende, dessen Existenz ausgesagt oder vorausgesetzt wird, ist ein möglicher *Referent* von Sprache oder Denken. Oder: Der *Sinn von Sein* bei Dingen ist: sie sind *Gegenstände, Referenten*.

Dies, dass jedes Ding sowie überhaupt jedes Seiende zugleich Begriff und damit Gedanke ist, sagt auch das zentrale Resultat der Wesenslogik, dass das „Dasein“ als „Gesetzsein“ ist (WdL II, S. 32).

Das heißt, die Beziehung zwischen Referent und Begriff ist unhintergebar; Sein und Begriff bilden daher eine „Einheit“ (WdL I, S. 57 f.). Hinter die Einheit Begriff-Referent kann nicht zurückgegangen werden, beides lässt sich nur zusammen, mit Bezug aufeinander, thematisieren. Wir sind daher, durch unser Denken, mit dem Seienden *zusammengeschlossen*:

„Wenn die kritische Philosophie das Verhältnis dieser drei *terminorum* so versteht, daß wir *die Gedanken* zwischen *uns* und *die Sachen* als Mitte stellen in dem Sinne, daß diese Mitte *uns* von den *Sachen* vielmehr abschließt, statt uns mit denselben zusammenzuschließen, so ist dieser Ansicht die einfache Bemerkung entgegensetzen, daß eben diese Sachen, die jenseits unserer und jenseits der sich auf sie beziehenden Gedanken auf dem anderen Extreme stehen sollen, selbst Gedankendinge und, als ganz unbestimmte, nur *ein* Gedankending, – das sogenannte Ding-an-sich der leeren Abstraktion selbst sind.“ (WdL I, S. 25 f.)

Auch diese Passage aus der *Vorrede zur zweiten Auflage* handelt über alle drei *Logiken*: Die Sachen, die Gedanken und uns Menschen als Denkende und Sprechende; d. h. Seins-, Wesens- und Begriffslogik. Sachen oder Gegenstände können nicht unabhängig davon betrachtet werden, wie wir sie benennen, oder wie unsere sprachlichen Ausdrücke, die wir denkend und sprechend verwenden, sich auf sie beziehen. Es gibt daher kein *Jenseits* der Beziehung von Begriff und Sein, Name und Referent, Zeichen und Bezeichnetem. Der Versuch der Abstraktion von diesem ursprünglichen Zusammenhang führt zu der Vorstellung der kantischen Dinge an sich, d. h. der Dinge, wie sie – dem menschlichen Verstand absolut unerkennbar – „auf dem anderen Extreme“ sein sollen. Dinge an sich sind reine Referenten. Diese sind jedoch nur Produkte der Abstraktion und damit selbst nur Gedankendinge und damit keine selbstständigen, für sich Seienden. Hegels Argument gegen Kant ist hier: es ist falsch, sie Dinge an sich *im Plural* zu nennen; sie sind vielmehr nur *ein* Gedankending, da jede Bestimmung eines Dinges ein *anderes* Ding, von dem es unterschieden ist, voraussetzt (ein später noch genauer zu rekon-

truierendes Argument der *Seinslogik*). Der Gedanke von Dingen an sich oder von *einem* Ding-an-sich ist daher *widersprüchlich*, da es entweder *mehrere* Dinge sind, die voneinander unterscheidbar sind, und damit *inhaltliche* Unterschiede aufweisen, d. h. *bestimmte* Dinge (Dinge „für uns“) sind, oder sie sind *unbestimmt* und unterscheiden sich *nicht*, sind also nur *Eins*, doch diese – abstrakte – Einheit verdient nicht den Namen eines Dinges, da „Dinge“ immer *im Plural* auftreten.

Aus diesem Grund *gibt* es Dinge – für uns Menschen – nur als sprachlich *so* und *so bezeichnete* bzw. *identifizierte* (daher *unterschiedene*) Dinge; eine *sprachunabhängige Welt*, zusammengesetzt aus Einzeldingen, ist nicht wiederum sprachlich-begrifflich erfassbar. Das ist Hegels absoluter Idealismus. Dieser nimmt die Kritik an einem Referenzmodell der Bedeutung¹⁵ und einer Abbildtheorie der Sprache vorweg, wie sie später von Wittgenstein entwickelt wurde.¹⁶ Die Welt ist keine Ansammlung von Einzeldingen, da die Sprache oder der Satz kein Abbild dieser Welt sein kann, denn eine Welt der Dinge, wie sie *ohne* Begriffe wäre, lässt sich *durch* Begriffe nicht darstellen. Es ist schlichtweg falsch, in der Philosophie zu meinen, das, was es gibt, wären Dinge oder Entitäten und deren Tatsachen, und das Denken oder die Sprache würde zu dieser Realität nur hinzutreten, ohne selbst ein Teil der Realität, ein Moment des Ganzen zu sein. Nur *in der Einheit* von Begriff und Sein „gibt“ es auch dieses *dinghafte* oder *tatsächliche* Seiende. Für das, was Hegel das *unmittelbare* Sein nennt, hat dies schwerwiegende Konsequenzen: Tatsachen oder Dinge gibt es nicht *für sich*, unabhängig von ihrer Vermittlung durch Begriffe, d. h. Sprache und deren Bedeutung; was es stattdessen, was es „wahrhaft“ gibt, ist der Begriff in Einheit mit seinen konkreten Bestimmungen und deren Instanziierung in Objekten. Also *beides*, Begriff *und* Referent. Diese Einheit nennt Hegel *die Idee*, und diese Idee ist *wahres* Sein, da das, was es nach Hegels Ontologie wirklich existiert, diese *Realität* ist, welche sowohl Faktizität, als auch das Begriffliche, als ihre zwei wesentlichen Grundzüge in sich vereint:

„*Sein* hat die Bedeutung der *Wahrheit* erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffes und der Realität ist; es *ist* also nunmehr nur das, was Idee ist.“ (WdL III, S. 465)

15 Vgl. Quadflieg, *Differenz und Raum*, S. 28 f.

16 „Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muss, um sie darstellen zu können – die logische Form.

Um die logische Form darstellen zu können, müssten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, daß heißt außerhalb der Welt.“ – Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2003, S. 40 (4.12).

Auch die *Einleitung der Wissenschaft der Logik* bestätigt nun diese bisherige Interpretation ihrer drei Teile: „Subjektives und Objektives oder auch Denken und Sein oder Begriff und Realität“ (Sprache und Welt, Name und Benanntes, Bedeutung und Referent) werden in der *Wissenschaft der Logik* „in ihrer Einheit“, und das heißt für Hegel „in ihrer Wahrheit“ begriffen. Sie sind *als* diese Einheit „der ganze Begriff“ (WdL I, S. 58). Der *ganze* Begriff, das ist auch *die Idee*, hat zwei Aspekte (Hegel sagt „Momente“): Der *erste* Teil der Logik, die *Seinslogik*, hat es demnach mit dem „Begriff an sich, der Realität oder des Seins“ zu tun, oder mit dem „*Begriff als Seins*“. D. h. mit dem Seienden, sofern es Referent einer möglichen Rede sein kann. Im *dritten* Teil, der *Begriffslogik*, mit dem „Begriff *als Begriffs*“, also

„ist er Begriff als solcher, *für sich seiender* Begriff (wie er es, um konkrete Formen zu nennen, im denkenden Menschen [...] ist; Begriff *an sich* ist er aber nur in der unorganischen Natur)“ (WdL I, S. 58).¹⁷

Während es die *Seinslogik* also mit den Begriffen von natürlichen, unorganischen, materiellen Gegenständen zu tun hat, handelt die *Begriffslogik* von dem Begriff, wie er im denkenden Menschen existiert. Hegel unterscheidet also systematisch zwischen der Rede über *Dinge*, und der Rede über uns *Menschen* als den Wesen, welche Begriffe gebrauchen, und nur auf diese Weise, nämlich denkend, existieren können. Das ist der „Begriff *als Begriffs*“.

Der sprechende und denkende Mensch steht nun in Beziehung zu dem übrigen Seienden, dem „*Begriff als Seins*“. Dies ist sein Weltbezug, seine Stellung in der Welt, sein In-der-Welt-sein. In seinem Denken, mit seiner Sprache interagiert er mit den Gegenständen und Vorkommnissen seiner Welt, praktisch und theoretisch. Daraus ergibt sich eine weitere „Logik“, die des *Wesens*:

„Nach dem zugrunde liegenden Elemente aber der Einheit des Begriffes in sich selbst und damit der Untrennbarkeit seiner Bestimmungen müssen diese ferner auch, insofern sie *unterschieden*, der Begriff in ihrem *Unterschiede* gesetzt ist, wenigstens in *Beziehung* aufeinander stehen. Es ergibt sich daraus eine Sphäre der *Vermittlung* [...]. Dies ist die *Lehre von dem Wesen*, die zwischen der Lehre von dem Sein und der vom Begriff inmitten steht.“ (WdL I, S. 58)

Die Wesenslogik ist nicht zufällig zwischen der Seinslogik und der Begriffslogik platziert. Die Begriffe, welche wir Menschen in der Sprache verwenden, beziehen sich

¹⁷ Hegel spricht hier auch von dem bewusstlosen Begriff „im empfindenden Tier“, was bedeutet, dass er Tiere oder auch allgemein Lebewesen nicht aus der Sphäre der Begriffslogik ausschließt. Dies könnte für die Tierphilosophie interessante Ansatzpunkte liefern, ist aber nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

auf Sein, welches daher seinslogisch als Gegenstand möglicher Referenz gedacht wird. Zwischen den Begriffen bzw. dem Begriff und den seienden Gegenständen besteht daher eine Beziehung. Diese *Beziehung* von Begriffen auf Gegenstände analysiert die *Wesenslogik*. Das Wesen, d. h. die *Form der Referenz* hat aber eine eigentümlich Struktur: Einerseits das der *Einheit*, der Idee, da ein Seiendes nicht jenseits der Struktur Begriff-Referent gedacht werden kann, zugleich sind Begriff und Sein aber unterschieden, d. h. es besteht ein *Unterschied* zwischen dem Begriff und dem Gegenstand, auf den sich der Begriff bezieht.

Diese Einheit, welche gleichzeitig Differenz ist, wird von Hegel in den wesenslogischen Kapiteln über *Identität*, *Unterschied* und *Widerspruch* gedacht. Wie sich zeigen wird, besteht der Widerspruch in der Seinslogik darin, wie allgemeine Bestimmungen sich auf *Einzel Dinge* beziehen, d. h. wie Gegenstände klassifiziert und von anderen Gegenständen unterschieden werden, und in der Wesenslogik besteht der Widerspruch in der Identität, welche, da sie in Wirklichkeit die Referenz selbst ist, den Widerspruch enthält. Hegels Programm ist also eine *Kritik der Referenz auf Dinge als Individuen*, und das *Widerspruchsprinzip* ist das methodische Mittel dieser Kritik. In der Begriffslogik wird hieraus ein Kriterium abgeleitet, wie Begriffe, welche auf von ihnen unterschiedene und trennbare Gegenstände referieren, sich unterscheiden lassen von den Begriffen, mit denen der Mensch *sich selbst* thematisiert; sie ist somit – unter Anderem – eine Analyse anthropologischer Sprachformen.

2. Referenz auf Gegenstände: Der Widerspruch als Sein der Einzeldinge

Seins- und Wesenslogik überwinden nicht nur eine an Dingen orientierte Ontologie und eine an der Referenz auf Gegenstände festhaltenden Vorstellung von Bedeutung, sondern entwickeln eine radikale Kritik an allen an Gegenständlichkeit orientierten Denkweisen, mehr noch: an den Gegenständen selbst. Dinge gibt es nicht *wahrhaft*, sie sind vielmehr *widersprüchlich*. Wenn wir uns in unserem Denken und Handeln primär an Dingen orientieren, *dann gehen wir fehl*. Was an ihnen widersprüchlich ist, was ihren „Schein“ ausmacht, ist deren scheinbare *Individuation*. Der Widerspruch ist die Seinsweise des Einzelgegenstandes.

Die Argumentation für diese These kann folgendermaßen rekonstruiert werden: Die *Seinslogik* entwickelt die Ansicht, dass jedes bestimmte Seiende nur es selbst ist, wenn es von anderem Seienden *unterschieden* werden kann. Anders formuliert: Unsere Bezugnahme auf Gegenstände ist relativ zu unserer – auch kulturell zu verstehenden – *Praxis des Bestimmens* und *Unterscheidens*. Mindestens zwei weitere philosophische Aussagen kann Hegel aus dieser Einsicht ableiten, welche im Folgenden nachvollzogen werden müssen: dass *das reine Sein das reine Nichts ist*, sowie dass das bestimmte Sein

unendlich ist, was Hegel *die Negation der Negation* und das *Fürsichsein* (im Unterschied zum *Ansichsein*) nennt.

2.1 Die Möglichkeitsbedingung der Referenz: *Omnis determinatio est negatio*

Zuerst zu den Gründen für die Behauptung, dass jedes Seiende nur dadurch identifizierbar ist, indem es von anderen Seienden, d. h. von anderen Klassen von Gegenständen oder Vorkommnissen, *unterschieden* wird. Dies ist nämlich die wesentliche Bedingung dafür, dass Gegenstände überhaupt Gegenstände sein können, d. h. dass auf sie Bezug genommen werden kann. Wie gesagt, handelt es sich bei der Seinslogik um eine Analyse der *Referenten* von Sprache. Um ein *Gegenstand einer möglichen Bezugnahme* sein zu können, muss dieses Seiende eine Menge von Eigenschaften aufweisen, d. h. eine „Qualität“ und damit seine „Bestimmung“ haben (WdL I, S. 132): Ein bestimmter Baum beispielsweise hat einen Stamm, Zweige, Rinde, Blätter, wächst, ist ein Mehrzeller etc. Er ist aufgrund dieser oder ähnlicher qualitativer Bestimmungen *als* Baum identifizierbar, sodass wir den Begriff „Baum“ auf diesen Gegenstand anwenden können und damit auch richtig liegen können. Auf diese Weise ist der Begriff „Baum“ definierbar. Diese qualitative Bestimmung, welche einen Gegenstand als Repräsentanten einer allgemeineren Kategorie identifizierbar macht, ist zugleich das, was diese allgemeinere Gattung von anderen Klassifizierungen unterscheidet, was Hegel als die „Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes“ beschreibt (WdL I, S. 129). Also: Bäume sind *keine* Blumen; oder: dies ist *keine* Blume, *sondern* ein Baum. Eine Blume ist das Andere, oder besser: *ein Anderes* des Baumes. Da es *dieselben* qualitativen Merkmale sind, welche erkennen lassen, dass ein bestimmtes Etwas ein Baum, und dass es *keine* Blume ist, lässt sich sagen, dass das Ansichsein und das Sein-für-Anderes identisch sind.

Bis hierhin klingt alles sehr harmlos. Aber „in der Realität als Qualität mit dem Akzente, eine seiende zu sein, ist es versteckt, daß sie die Bestimmtheit, also auch die Negation enthält“ (WdL I, S. 118). Die Realität von Etwas als der Qualität, die dieses Etwas identifizierbar macht, *enthält* die Negation. Das heißt, der Unterschied zwischen einem Etwas und seinem Anderen (z. B. zwischen Baum und Blume), also das, was beide kategorial voneinander abgrenzt, *gehört selbst* zu der Definition des jeweiligen Gegenstandes,¹⁸ und ist dafür konstitutiv, dass ein Begriff auf ein Etwas referieren kann. *Jeder* referierende Begriff, welcher also einen Gegenstand klassifiziert, ist ein solcher, der sich von anderen Klassifizierungen *unterscheidet* und zu dem sich daher immer *Ober- und Unterkategorien* bilden lassen. Man stelle sich vor, es gäbe eine Insel,

¹⁸ Ähnlich: Grau: *Ein Kreis von Kreisen*, S. 112.

auf der ausschließlich Linden wachsen und keinerlei andere Pflanzen: in der indigenen Sprache der primitiven Inselbewohner gäbe es nur *ein* Wort für die unterschiedlichen Kategorisierungen „Pflanze“, „Baum“ und „Linde“. Das Inselvolk könnte also niemals die Linde *als* Linde (im Unterschied zu *anderen* Bäumen) und den Baum *als* Baum (im Unterschied zu *anderen* Pflanzen) bezeichnen. Sehr wohl wären deren Bezeichnungen der Entität jedoch von anderen Seienden *überhaupt* unterschieden, beispielsweise von Steinen, Flüssen, Tieren etc. Unsere Benennungspraxis ist daher notwendigerweise immer Unterscheidungspraxis. Auf Spinoza geht der Satz *Omnis determinatio est negatio*, jede Bestimmung ist eine Negation, zurück, ein Satz, der für Hegel von „unendlicher Wichtigkeit“ ist (WdL I, S. 121).

2.2 Worauf nicht Bezug genommen werden kann: Das reine Sein

Nur von diesem Satz des Spinoza her, den Hegel radikal interpretiert und somit zu Ende denkt, sind die Kapitel bzw. Abschnitte über den „Anfang der Wissenschaft“ (WdL I, S. 65 ff.) und über das „reine Sein“ (S. 83 f.) in ihrer argumentativen Funktion verstehbar. Hegel führt hier eine Unterscheidung ein, welche Heidegger auch als die ontologische Differenz, als den Unterschied von *Seiendem* und dem *Sein* dieses Seienden thematisiert hat, und welchen Hegel als Unterschied zwischen dem Dasein als dem „Bestimmten“ und dem reinen Sein als dem „Unbestimmten“ denkt:

„Dasein ist *bestimmtes* Sein“ (WdL I, S. 115).

„Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare“, oder es ist „Sein, reines Sein, – ohne alle weitere Bestimmung“ (S. 82).

Das reine Sein, im Unterschied zu dem *bestimmten* Dasein, ist also das *Unbestimmte*. Etwas bestimmen bedeutet, zu sagen, *wie* und folglich *was* etwas ist. Zum Beispiel: „Dies ist ein Baum“, da er aufgrund seiner Merkmale als Beispiel für die Kategorie „Baum“ identifizierbar ist. Das reine Sein ist hingegen das Unbestimmte, es ist reine Existenz, der keine weiteren Bestimmungen zugeschrieben werden können. Das Unbestimmte ist somit der „Gegensatz“ (WdL I, S. 82) zu dem Bestimmten, also das, von dem, anders als von jedem Dasein (einem Seienden wie z. B. Bäumen), *nicht* gesagt werden kann, *was* es ist, sondern nur, dass es das Sein *überhaupt* gibt, oder dass es *überhaupt irgendetwas* ist – unter Abstraktion von der Tatsache, dass wir bereits konkret wissen, was es gibt (z. B. was Bäume sind). Somit „kann man von ihm nicht sagen, was es ist; es ist daher unmittelbar eins mit seinem Anderen, dem Nichtsein“ (WdL III, S. 275). Da es keine Bestimmung außer der einen, abstrakten Bestimmung hat, überhaupt zu sein, ist es identisch mit seinem Gegenteil, dem Nichts. „*Das reine*

Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“, aber ebenso lässt sich sagen, „daß sie *nicht dasselbe*, daß sie *absolut unterschieden*“ sind (WdL I, S. 83). Da der Satz, dass das Sein und das Nichts identisch sind, zwei gegensätzliche Begriffe als miteinander identisch postuliert, „widerspricht er sich in sich selbst und löst sich auf“ (WdL I, S. 93).

Diese Feststellungen Hegels verstehen wir nur durch den Satz des Spinoza. Der Satz, dass Sein und Nichts *dasselbe* sind, ist nämlich zunächst nichts weiter als die *negative Formulierung* der These, dass *Omnis determinatio est negatio*. Denn Spinozas Satz besagt: Das Bestimmte ist das von Anderem unterschiedene; nur durch den Unterschied, den die Negation ausdrückt, ist es ein Referent möglicher Rede. Formuliert man Spinozas Aussage *negativ*, so lautet sie: Das *Unbestimmte* ist das *Unterschiedslose*, es kann folglich *kein Gegenstand einer möglichen Bezugnahme werden*. Reines Sein ist „nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen“ (WdL I, S. 82). Es kann keinen *Begriff* geben, welcher auf reines Sein, das heißt auf Nichtunterschiedenes *referiert*. Es kommt darin mit dem reinen Nichts überein, dessen Existenz ebenfalls *nicht* ausgesprochen werden kann – eben deshalb, *da es das Nichts ist*. Sein und Nichts sind insofern miteinander identisch, worin Hegel den *Widerspruch* feststellt. Es lässt sich nun sagen, wie Hegel den *Sinn von Sein* in Bezug auf Gegenstände erläutert, das heißt, was es nach Hegel bedeutet, von einem Gegenstand zu sagen, dass er „ist“ oder „nicht ist“. Zu *existieren* bedeutet für einen Gegenstand, ein *Beispiel* für oder ein *Referent* von einem allgemeineren Begriff zu sein, welcher zugleich von Repräsentanten von *anderen* Begriffen *unterscheidbar* ist. Nur *relativ* zu dieser Praxis des Bestimmens und Unterscheidens von konkreten Inhalten haben Sein und Nichts, d. h. die Ausdrücke „dies ist“ und „dies ist nicht“, „es gibt“ und „es gibt nicht“ einen Sinn. *Jenseits* dieses Zusammenhangens aus Bestimmungen und Unterscheidungen gibt es ... *nichts*.

Nach Hegel ist das reine *Sein* somit lediglich eine *Abstraktion* von dem bestimmten Dasein, das von anderem Dasein unterschieden ist (vgl. z. B. WdL I, S. 101). Das reine Sein ist das „ist“, abstrahiert davon, dass es in einem Satz von *Etwas bestimmtem* ausgesagt wird. Also nur das „ist“ in beispielsweise den Sätzen: „Dies *ist* ein Baum“, „Der Baum *ist* grün“ etc. Abstrahiert man davon, dass *dies* ein Beispiel für einen Baum ist, dass Bäume *diese* bestimmten oder notwendigen Merkmale aufweisen, so bleibt nur die Aussage übrig: „Es gibt Bäume überhaupt“. Damit aber ist nichts weiter ausgesagt als: Der Begriff Baum benennt *irgendetwas*.¹⁹ Sofern über dieses Etwas nichts weiter bekannt

19 Das „reine Sein“ beschreibt somit die „vollkommen abstrakte Tatsache, daß da etwas ist, durch das die Bedeutung geklärt und erläutert wird.“ – Grau: *Ein Kreis von Kreisen*, S. 107. Ähnlich: Stekeler-Weithofer: *Hegels analytische Philosophie*, S. 95.

Wittgenstein hat diesen Gedanken auch gehabt: „Wenn wir sagen: ‚jedes Wort der Sprache bezeichnet etwas‘, so ist damit vorerst noch *gar* nichts gesagt; es sei denn, dass wir genau erklären, *welche* Unterscheidung wir zu machen wünschen.“ – Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, S. 19 (§ 13).

ist, als dass das Wort „Baum“ auf es zutrifft, so ist dieses Wort gar kein Begriff mehr, sondern ein gleichgültiger und willkürlicher Laut; es lässt sich daher auch von dem Wort „Baum“ absehen und nur noch sagen: „Es gibt überhaupt etwas.“ Doch dies, so Hegel, ist kein sinnvoller Gedanke, das heißt kein Begriff mehr; reines Sein und Nichts fallen daher ineinander. Wenn wir nämlich davon absehen, dass wir schon konkret wissen, was diese Seienden namens Bäume sind – und also was sie *nicht* sind – dann ergäbe die Aussage der Existenz gar keinen Sinn. Es wäre dann *dasselbe* zu sagen, dass sie „sind“ oder „nicht sind“. Auch Phantasieobjekte wie z. B. „Pegasus“, „Hexen“ oder abstrakte Gegenstände wie theoretische Modelle „existieren“ ja auf gewisse Weise, wenn auch „nur“ in unseren Geschichten oder unseren theoretischen Konstruktionen, obgleich wir von derartigen Gegenständen am ehesten sagen würden, dass es sie *in Wirklichkeit nicht* geben würde. Um hier dazwischen unterscheiden zu können, welchen *Sinn* es hat, von diesen Gegenständen zu sagen, dass sie „existieren“ oder „nicht existieren“, muss man bereits wissen, wie man z. B. fiktive Gegenstände in einem Roman von physikalischen Gegenständen in unserer realen Umwelt *unterscheidet*.²⁰ Ohne inhaltliche Bestimmungen und Unterscheidungen sind beide Aussagen, dass ein Gegenstand oder eine Klasse von Gegenständen „existiert“ oder „nicht existiert“, *dasselbe*, wie auch *Stekeler-Weithofer* in seiner sprachanalytischen Interpretation des „reinen Seins“ erkennt.²¹ Reines, unbestimmtes Sein, ebenso wie reines Nichts, ist daher widersprüchlich. Dies ist Hegels wichtigste Erläuterung von Existenzaussagen: Der *Sinn von Sein* – die Bedeutung des Wortes „ist“ im referierenden Satz oder die Aussage, dass es etwas „gibt“ – ist *der Widerspruch*.²²

2.3 Semantischer Holismus: Negation der Negation, Fürsichsein, Unendliches

Wenn auf *Unbestimmtes* und daher *Relationsloses*, also auf *reines Sein* nicht bezuggenommen werden kann, so ist der *Unterscheid* die konstitutive Bedingung dafür, dass ein Gegenstand benannt und ausgesprochen werden kann, dass es „Dasein überhaupt“ (WdL I, S. 116) gibt. Der Gegenstand muss dazu inhaltlich konkretisiert sein. Dies „ist ein Inhalt, der im Verhältnisse der Notwendigkeit mit anderem Inhalte, mit der ganzen Welt steht“ (WdL I, S. 87). Dies ist ein Baum. Bäume sind keine Blumen und Sträucher. Diese alle sind aber Pflanzen. Pflanzen sind keine Menschen, Tiere und Steine. Diese sind, als in der physikalischen Welt existierende, unterscheidbar von

20 Vgl. Gabriel, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein Verlag, Berlin 2013, S. 116 f.

21 Stekeler-Weithofer: *Hegels Analytische Philosophie*, S. 99.

22 Karimi hat herausgearbeitet, „dass sich Hegels Begriff des *Widerspruchs* als das *Sein* bei Heidegger fortgeschrieben hat.“ – Karimi, Ahmad Milad: *Identität – Differenz – Widerspruch. Hegel und Heidegger*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau 2012, S. 28.

phantasierten Menschen, Tieren, Steinen, Pflanzen in Romanen, Fabeln, Erzählungen. All diese aber sind existierende überhaupt. Zudem existieren Zahlen, Begriffe, Bewusstseinszustände, Quanten, Zeit- und Raumeinheiten, die Liebe, soziale Gruppen, Staaten, Taxifahrer, etc. Das „Etwas ist seiend als die Negation der Negation“ oder als „das Andere des Anderen“ (WdL I, S. 124–127).

Also nur im negativen Bezug zu der *Welt* als dem Zusammenhang *aller* inhaltlichen Bestimmungen „gibt“ es einen bestimmten, einzelnen Gegenstand oder Sachverhalt. Dies ist eine Konsequenz von Spinozas *Omnes determinatio est negatio*, denn wenn wirklich *jede* Bestimmung eine Negation ist, und sofern jede Negation immer etwas *Bestimmtes* negiert, so ist *jede Bestimmung eine Negation von etwas, was selbst wiederum negiert ist, also eine Negation einer Negation*. Es gibt dann überhaupt nur Negationen, was Hegel „absolute Negativität“ nennt. Der Satz des Spinoza enthält also einen *Widerspruch*: Jede Bestimmung *ist* eine Unterscheidung, d. h. Bestimmung und Negation – diese beiden entgegengesetzten Begriffe – sind miteinander *identisch*. Doch wer zwei Entgegengesetzte miteinander Identisch erkennt, behauptet eine These und deren Antithese zugleich, d. h. bewegt sich innerhalb einer *Antinomie*.

Es erhellt sich auch von hier noch einmal die Aussage, dass das reine Sein und das reine Nichts nach Hegel *dasselbe* sind und gleichzeitig *nicht* dasselbe sind, was ebenfalls den Widerspruch darstellt (vgl. 2.2). Es wurde gesagt, dass diese Aussage über das *reine*, d. h. *unbestimmte* Sein nichts weiter ist als die negative Formulierung des Spinoza-Satzes, um welchen es geht: Jede Bestimmung ist Unterscheidung und somit Negation. Negativ Formuliert: Das Unbestimmte ist das Nicht-unterschiedene, oder: Nicht-unterschiedenes ist Unbestimmt. Nur das Unterschiedene, das Negierte, ist also bestimmbar. Negation und Bestimmung sind dasselbe. Da der Satz über das reine Sein also nichts weiter als die negative Umformulierung des Satzes des Spinoza ist, und da der Satz des Spinoza bereits antinomisch ist, war auch das reine Sein widersprüchlich, denn eine Antinomie oder ein Widerspruch bleibt erhalten, auch wenn die Aussage, die ihn darstellt, negativ formuliert wird.

Und doch ist der Satz des Spinoza nicht etwa unwahr; vielmehr spricht nichts gegen diesen Satz, dass jedes Bestimmen zugleich ein Unterscheiden ist. Bei dem Widerspruchsprinzip handelt es sich nicht um einen Fehler unseres Denkens, den es auszumerzen gälte, sodass wir etwa den Satz des Spinoza nunmehr zu behaupten oder zu thematisieren aufhören sollten. Vielmehr können wir sagen, dass dieser Satz unmittelbar evident ist, denn wir praktizieren ja dieses Bestimmen, welches Negieren ist, mit Notwendigkeit an jedem Tag und in jeder Situation, schon indem wir denken, also uns begrifflich-klassifikatorisch zu den uns umgebenden Sachen und Sachverhalten uns verhalten. Der Widerspruch scheint vielmehr ein tieferliegendes Prinzip darzustellen, welches für den logischen Aufbau der Welt notwendig ist, dessen Voraussetzung darstellt.

Widersprüchlich ist also jedes Bestimmen eines Gegenstandes, eines Etwas. Denn dieses Bestimmen von Etwas als Etwas ist ein Unterscheiden von anderen Klassen. Damit aber ist ein *Etwas* nicht nur dadurch definiert, welche qualitativen Eigenschaften es hat (die Bestimmung), und welche es von anderen Etwas unterscheidet (die Negation der Bestimmung). Sondern auch darüber, welche Eigenschaften es *nicht* hat (die Negation der Negation).²³

Die einfache Bestimmung ist dabei das *Ansichsein*. Während aber die charakteristischen Merkmale, welche ein Etwas aufweisen muss, um *an sich* der Repräsentant eines allgemeineren Begriffes zu sein, endlich und daher *benennbar* und *aufzählbar* sind, ist die wahre, vollständige Definition eines Seienden *unendlich*. Nur im Zusammenhang mit der „ganzen Welt“ ist ein konkretes Seiendes bestimmbar. Jeder Begriff eines Seienden oder eines Dinges referiert ja nur deshalb, da er von *anderen* Begriffen unterscheiden werden kann, und diese anderen Begriffe sind *unendlich* viele. Die Welt, der Zusammenhang aller möglichen Inhalte, ist unendlich. Diese doppelt negative Beziehung des bestimmten Seienden zur Welt bezeichnet Hegel als das *Fürsichsein*: „Im Fürsichsein ist das qualitative Sein vollendet; es ist das unendliche Sein.“ (WdL I, S. 174)

Auf diese Weise lässt sich zwischen der *Referenz* und der *Bedeutung* eines Begriffes unterscheiden: Die Referenz ist ermöglicht durch die Eigenschaften, die ein Seiendes aufweisen muss, um als Repräsentant dieser im Begriff intendierten Klasse von Objekten identifizierbar zu sein; das ist das *Ansichsein* von Etwas. Diese hinreichenden Eigenschaften oder Merkmale sind *aufzählbar* und *benennbar*. Eine solche Aufzählung der Bedingungen für die Referenz eines Begriffes auf ein Seiendes jedoch geschieht, indem man *andere* Begriffe gebraucht: Bäume haben Äste, Blätter, Wurzeln, sie wachsen, betreiben Photosynthese etc. Alle diese Bestimmungen sind Bestimmungen von Negationen, da sie sich jeweils von anderen Begriffen *unterscheiden*, und da *jede* Bestimmung eine Negation ist, sind sie Negationen von Negationen. Denn jeder Versuch, den *Grund* dafür *anzugeben*, warum *dieser* besondere Begriff auf *dieses* bestimmte Etwas referiert – warum *dies* ein Baum ist –, besteht darin, die Eigenschaften aufzulisten oder aufzuzählen, die ein Gegenstand in hinreichendem Maße aufweisen muss, um als Beispiel für den allgemeineren Begriff gelten zu können, und diese Benennungen der Eigenschaften ist unterscheiden von allen Eigenschaftsbenennungen anderer Gegenstandsklassen.

Ein Begriff referiert also nur deshalb auf einen Gegenstand, da der Begriff *in der Beziehung zu anderen Begriffen steht*. Die *Bedeutung* des Begriffes ist somit die Rolle, die er in diesem Netzwerk mit anderen Bedeutungen einnehmen kann. In den sprachphilosophischen Interpretationsansätzen ist hier von dem Begriff als dem „infiniten Bedeutungszusammenhang“ oder dem „semantischen Verweisungskontext“

23 Grau: *Ein Kreis von Kreisen*, S. 114.

(Alexander Grau), dem „Begriffssystem im Ganzen“ (Dirk Quadflieg), von der Form eines „holistischen Systems von Behauptungen und Begriffen“ (Robert B. Brandom) oder von der „unendlichen Gesamtheit möglicher Prädikationshandlungen“ als dem „Horizont, in welchem die Differenzierung stattfindet“ (Thomas Rentsch) die Rede.²⁴ Das ist für Hegel *der* Begriff (im Singular) im Unterscheid zu *bestimmten* Begriffen (im Plural), also den Begriffen, die *innerhalb* des semantischen Systems eine Rolle spielen und somit Bedeutung haben.

Diese genannten Hegelinterpreten verstehen das Begriffssystem, wie es Hegel beschreibt, zudem nicht nur aus einer synchronen, sondern zugleich aus einer *diachronen* Perspektive, als einen unendlichen Prozess der Konstitution von immer neuen Begriffsrelationen, d. h. Bedeutungen, die nicht statisch sind, sondern sich in der geschichtlichen Zeit verändern und verschieben.²⁵ Es entstehen in der Zeit, und in Verbindung mit der Geschichte der Entwicklung einer Kultur, immer neue Differenzverhältnisse und somit Verknüpfungsmöglichkeiten zwischen Begriffen, d. h. Möglichkeiten, einen Begriff mit anderen Begriffen gemeinsam in Sätzen zu gebrauchen.

Die *Stellung* eines so und nicht so bestimmten Etwas innerhalb dieses Kontextes mit allen anderen Bedeutungen ist nun das *Fürsichsein*. Der Terminus „Fürsichsein“ benennt, dass jede Bestimmung „negativ unendlich gegen alle möglichen Merkmalsmengen innerhalb dieses semantischen Verweiskontextes“²⁶ ist, d. h. in negativer Beziehung zu unendlich vielen anderen Begriffen steht – und das in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ein *Etwas* ließe sich überhaupt nicht als solches bestimmen, ohne diesen unendlichen Horizont der Sprache dabei immer vorauszusetzen. Erst über die Beziehung, in welcher der Begriff eines Seienden zu allen anderen Begriffen innerhalb des Begriffssystems steht, ist die Referenz auf dieses Seiende überhaupt möglich. Das besagt die Formulierung, dass das Etwas die Negation der Negation und die absolute Negativität ist.

Dies ist also die wahre, vollständige Bestimmung eines Seienden, erst sie sagt, *was* etwas *in Wahrheit* ist. Diese nennt Hegel auch „absolutes Bestimmtheitsein“ (WdL I, S. 174). Es ist unterschieden von dem „relativen“ Bestimmtheitsein, d. h. von den benennbaren und aussprechbaren Bestimmungen, die ein Etwas zu diesem Etwas macht. Das *absolute* Bestimmtheitsein ist eigentlich, in der Endlichkeit, unaussprechbar, da es von einem Menschen verlangen würde, *alle* überhaupt möglichen Relationen der Bestimmungen eines Etwas zu allen anderen Bestimmungen auflisten zu können. Die „absolute

24 Grau: *Ein Kreis von Kreisen*, S. 113, vgl. auch S. 42; Quadflieg: *Differenz und Raum*, S. 29; Brandom: *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 253; Rentsch: *Negativität und Vermittlung*, S. 128.

25 Grau: *Ein Kreis von Kreisen*, S. 26, S. 113; Quadflieg: *Differenz und Raum*, S. 18, S. 113; Brandom: *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 253.

26 Grau: *Ein Kreis von Kreisen*, S. 114.

Bestimmung [...] bleibt *im Felde der Endlichkeit* nur eine Forderung“ (GPR, § 101). Diese anderen Bestimmungen sind nämlich unendlich viele, denn ein *so* und *nicht so* bestimmtes Dasein lässt sich von *allen* anderen Bedeutungen innerhalb eines ins Unendliche gehenden Prozesses der Bedeutungskonstitution unterscheiden.

2.4 Das Problem der Referenz auf Einzeldinge: Der Widerspruch des Endlichen

Und dieser Zusammenhang zwischen der endlichen Bestimmung und der implizit darin enthaltenen Unendlichkeit zeigt sich in besonderer Weise darin, wie Begriffe auf – wie gleich deutlich werden wird: *scheinbare – Einzeldinge* oder auf *dingliche Individuen* referieren, oder vielmehr auf das, was die Tradition gemeinhin unter „Individuen“ verstanden wissen wollte. Hegel spricht über das, was in der Philosophie als *Individuum* thematisch ist, immer dann, wenn er schreibt, dass „das Sein[...] nun Dasein und weiter Daseiendes“ (WdL I, S. 124) ist oder dass das „*Fürsichsein* [...] unmittelbar *Fürsichseiendes*“ ist (S. 174). Dieser Weg der Argumentation ergibt sich aus der eingangs formulierten These der Einheit von Begriff und Sein: Es muss ein Sein, ein Etwas geben, durch das der Begriff erläutert wird, damit ein Satz oder ein Wort überhaupt eine Bedeutung haben kann, und dafür kommt, als letzte Instanz der Bedeutung, nur ein konkretes, bestimmtes *Etwas* in Frage, ein Einzelnes, welches ein Repräsentant einer durch einen allgemeineren Begriff wiedergegebenen Gattung ist. Dies ist das *Daseiende* und *Fürsichseiende*, im Unterscheid zu dem *bloßen* Dasein bzw. Fürsichsein, also der Aussage, dass es eine bestimmte Art von Seienden *überhaupt* gibt (Dasein für sich) und dass diese Klasse von allen anderen Klassen unterschieden ist (Fürsichsein).

Aus dem Satz des Spinoza, dass *Omnis determinatio est negatio*, muss folgen, dass auch (scheinbare) Einzeldinge bzw. „Individuen“ nur dann als diese konkreten Instanzen aufgefasst werden können, wenn sie von anderen individuierten Gegenständen unterscheidbar sind. Wenn das nicht der Fall wäre, dann könnte *dieser* Baum ja nicht von *diesem* bestimmten *anderen* Baum unterscheidbar sein – und dann wäre unsere Sprachpraxis nicht möglich, da wir uns dann niemals auf etwas Bestimmtes beziehen könnten. Wir könnten „Es gibt Bäume“ (das Dasein) nicht sagen, wenn wir nicht auch „*Dies* ist ein Baum“ (das *Daseiende*) sagen könnten. Denn andernfalls würde auch der Begriff des Baumes seine konkrete Bedeutung verlieren, und somit wäre „Es gibt Bäume“ identisch mit dem Satz „Es gibt überhaupt etwas“ – und dieses abstrakte Sein ist nicht benennbar und daher das ebenso abstrakte Nichts.

Nach Hegel gibt es daher „*Eins*“ und zugleich eine „*Vielheit der Eins*“ (WdL I, S. 174), d. h. beispielsweise *einen* Baum und zugleich *viele* Bäume, welche miteinander vergleichbar und daher, entsprechend ihrer bestimmbareren Eigenschaften, voneinander

unterscheidbar sind.²⁷ Es gibt dabei einen „sonderbar erscheinenden Ausdruck unserer Sprache für die Frage nach der Qualität, *was für ein Ding etwas sei*“, denn hierbei wird *nicht* danach gefragt, „*was dies Ding A für ein anderes Ding B sei*“ (WdL I, S. 177). Sondern nur, was das für *ein Ding, für sich*, ist. Bestimmbar sind Dinge aber nur – und das ist für Hegel von großer Wichtigkeit – durch den Vergleich eines Dinges mit *mindestens* einem anderen Ding. Ein Baum ist etwas gegen z. B. eine Blume. Verglichen mit einem Stein ist dieses Etwas aber vielleicht nur eine Pflanze oder ein Lebewesen überhaupt. Wird ein roter Gegenstand mit einem grünen Gegenstand kontrastiert, so können sie fungieren als Beispiele für Farben; wird derselbe Gegenstand mit einem Gegenstand einer anderen Gattung verglichen, so ist er plötzlich eine (zufällig grüne) Tafel und nicht mehr nur *ein Grünes*, und der andere Gegenstand ist etwa ein (zufällig roter) Tisch. Ein Etwas ist ja nur durch Unterscheidung von anderen Etwas bestimmbar, d. h. ein und dasselbe Etwas kann aufgefasst werden als Beispiel für eine infinite Menge an Bestimmungen.

Das „absolute Bestimmtheitsein“ des *Individuums* wäre jedoch, anzugeben, was das Einzelding *für sich* sei, und nicht aus der Perspektive *eines* Anderen oder *vieler* bestimmter, aufzählbarer Anderer. Ein solches *absolutes* Bestimmen ist jedoch nicht durchführbar, da man damit die Stellung des einzelnen Etwas zu *jeder überhaupt möglichen anderen* Bestimmung, die innerhalb des unendlichen semantischen Begriffssystems existiert, angeben müsste. Dies ist nicht möglich, denn: Um einen – scheinbar – individuierten Gegenstand von anderen Gegenständen abgrenzen zu können, müssen die besonderen Merkmale dieses Gegenstandes benannt werden, welche, in dieser spezifischen Konstellation, den anderen zum Vergleich herangezogenen Gegenständen *nicht* zukommen. Diese Merkmale könnten auf einer Liste mit der Merkmalsmenge n festgehalten werden. Innerhalb des *ganzen* semantischen Verweisungskontextes ist es jedoch möglich, dass ein anderer Gegenstand existiert, welcher eben dieselbe Merkmalsmenge n ebenfalls aufweist (wobei n eine positive natürliche Zahl ist). Um diese Gegenstände dann noch vergleichen und voneinander unterscheiden zu können, müsste die Aufzählung auf $n+n_2$ erweitert werden. Doch auch angesichts dieser – immernoch endlichen – Liste an Merkmalen könnte es, da das zugrunde gelegte Begriffssystem unendlich ist und diese Unendlichkeit beispielsweise auch auf die Zukunft hin offen ist, ein *weiteres* Individuum geben, das dem ersten Etwas in allen Merkmalen $n+n_2$ gleicht. Es wäre dann eine Merkmalsmenge $n+n_2+n_3$... nötig, um das Einzelding von allen anderen Gegenständen zu unterscheiden. Dies jedoch

27 Hegel reflektiert hierauf unter den komplizierten Titeln „Repulsion“ und „Attraktion“ (WdL I, S. 174 ff.), worunter laut *Stekeler-Weithofer* die speziellen „Unterscheidungen (Gleichungen) und Nichtunterscheidungen (Ungleichungen)“ innerhalb eines „Bereiches von Repräsentanten“ zu verstehen ist. (Ein Term hat immer verschiedene Repräsentanten, welche sich aber untereinander unterscheiden lassen.) *Stekeler-Weithofer: Hegels Analytische Philosophie*, S. 226, vgl. auch S. 140 ff.

geht, da der Bezugsrahmen als unendlich angenommen werden könnte, ebenfalls ins *Unendliche*, da mit jedem hinzukommenden Gegenstand mit neuen Merkmalen die Liste erweitert werden müsste, da es unendlich viele mögliche Gegenstände, d. h. mögliche Kombinationen von Bestimmungen gibt.

In der Philosophiegeschichte ist dieser Sachverhalt, der hiermit an einem bei Hegel aufgefundenen Argument aufgezeigt ist, präsent in den philosophischen Bemühungen um die Frage, was ein *Individuum* ist.²⁸ Seit den Anfängen der Philosophie im antiken Griechenland gilt das individuelle Seiende als das, was durch die allgemeinen Gattungsbestimmungen niemals adäquat erfasst werden kann. Exemplarisch hierfür sind etwa: die von Aristoteles angenommene *erste Substanz*, also das Einzelwesen, welches im Gegensatz zu den *zweiten* Substanzen, den Gattungen, undefinierbar und unbeweisbar sei; die neuplatonische Frage, ob es „Ideen“ nur für Allgemeines (z. B. „Mensch“) gibt, oder auch für Individuelles (z. B. „Sokrates“); die „Monaden“ bei Leibniz; das Kantische *Ding an sich*, welches unerkennbar ist, da es niemals vollständig bestimmt werden kann; oder der von *Goethe* niedergeschriebenen Satz *Individuum est ineffabile*, „das Individuum ist unaussprechbar“.²⁹ Allen diesen philosophischen Theoremen jedoch ist gemeinsam, dass sie annehmen, dass es am Einzelding etwas gäbe, das sich vollständiger sprachlicher Bestimmung konstitutiv und notwendigerweise entzieht. Das Einzelwesen ist etwas Unergründliches und Verborgenes. Individuen sind transzendent.

Von Hegel jedoch wird diese Tradition radikalisiert und damit überboten: Was das *Dinghafte* ausmacht, das ist seine *Bestimmung* und sein *Unterschied* gegen andere Entitäten, *und dieses lässt sich sehr wohl aussprechen!* (Scheinbare) Einzeldinge „gibt“ es nach Hegel vielmehr nicht wahrhaft, sie existieren nur als der *Widerspruch*:

„Die vielen Eins sind Seiende; ihr Dasein oder Beziehung aufeinander ist Nicht-Beziehung, sie ist ihnen äußerlich, – das abstrakt Leere. Aber sie selbst sind diese negative Beziehung auf sich nun als auf *seiende* Andere, – der aufgezeigte Widerspruch, die Unendlichkeit, gesetzt als Unmittelbarkeit des Seins.“ (WdL I, S. 190)

Die *endlichen*, d. h. gegen andere Bestimmungen *abgegrenzten Dinge*, die „Etwas“ oder die „Eins“, sind widersprüchlich, da sie sich nicht absolut bestimmen lassen, das heißt nicht von allen anderen möglichen Entitäten innerhalb des *Unendlichen*

28 Borsche, T.: Artikel „Individuum, Individualität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 300–323.

29 Ebd., S. 300 f., S. 310 f., S. 313. Zu *Goethe* vgl. Kemper, Dirk: *ineffabile. Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*, Wilhelm Fink Verlag, München 2004, S. 19. Bei *Goethe* bezieht sich dieser Satz jedoch nicht notwendigerweise auf einzelne Dinge, sondern steht im Zusammenhang mit Goethes eigener Biographie sowie mit dem individuellen Lebensentwurf jedes Menschen (ebd., S. 23).

(des semantischen Verweisungskontextes) unterscheiden lassen. Ihre Beziehung zueinander ist daher zugleich „Nicht-Beziehung“. Sie sind daher das „abstrakt Leere“. Der Grund hierfür lässt sich angeben, wenn wir uns noch einmal die ganze Argumentation vergegenwärtigen: Zu *existieren* bedeutet, dass ein Begriff auf ein „Seiendes“ anwendbar ist (das *Dasein* als das „Dieses“). Dazu muss es über Merkmale bestimmbar sein (das *Ansichsein*). Dies ist nur möglich durch *Unterscheidungen* von anderen Begriffen oder Bestimmungen (*omnis determinatio est negatio*). Auf Nichtunterschiedenes, Relationsloses kann folglich nicht referiert werden (das *reine Sein* ist das *reine Nichts*). Dennoch kommen wir an dieser Unbestimmbarkeit nicht vorbei, denn jedes Etwas ist nur eine Negation von Negationen, ein Anderes des Anderen, und ist in seiner negativen Beziehung auf das Unendliche des Begriffes daher nicht bestimmbar (*absolutes Bestimmtheitsein*). Wenn nun aber auf Unbestimmtes und daher Ununterschiedenes nicht referiert werden kann, und scheinbar individuierte Dinge nicht absolut bestimmbar, da nicht absolut von allen anderen möglichen Dingen unterscheidbar sind, so kann auch die Existenz von Einzeldingen nicht ausgesagt werden. Gleichzeitig sind sie aber Dasein, das heißt sie sind bestimmbar und benennbar. Sie existieren also doch, es hat *Sinn* zu sagen, dieses Seiende „ist“... Sie existieren keinesfalls in dem Sinne nicht, wie etwa Phantasieobjekte wie z. B. Pegasus nicht „in Wirklichkeit“ existieren. Jedoch es kann nicht absolut auf sie Bezug genommen werden, das heißt sie existieren, und sind doch nicht. Wir können also über Dinge reden und auf sie referieren, indem wir *nicht* auf sie referieren können.

Das Unbestimmte ist das Ununterschiedene (das reine Sein). Dinge sind aber von anderen Dingen unterschieden. Folglich sind Dinge nicht das Unbestimmte. Folglich sind sie bestimmbar. Insofern sie bestimmbar sind, existieren sie. Sie sind aber nicht bestimmbar, da sie nicht absolut unterschieden werden können von allen anderen möglichen Entitäten derselben Kategorie. Folglich existieren Dinge nicht.

Dies ist ihr antinomischer Widerspruch, wie er sich seinslogisch darstellt. Es kommt nach Hegel alles darauf an, diesen Widerspruch des Einzeldinges einzusehen. Er ist eine versteckte Konsequenz des *Omnes determinatio est negatio*; dieser Satz enthält den Widerspruch. Denn unterscheiden lassen sich Klassifizierungen nur von anderen Klassen von Dingen, Einzeldinge hingegen lassen sich nicht von anderen Einzeldingen absolut unterscheiden, folglich lassen sie sich nicht absolut bestimmen. Es kann keine *endliche Liste* geben, auf der alle Eigenschaften eines Dinges aufgezählt sind, welche nicht auch auf andere mögliche Dinge referieren würde. Denn eine solche Liste wäre unendlich, und folglich keine Liste mehr.

Die Konsequenz, welche mit Hegel aus diesem paradoxen Ergebnis zu ziehen ist, ist ein Perspektivenwechsel von einer Ontologie, welche an *Gegenständlichkeit* orientiert ist (was es gibt, sind Dinge bzw. Tatsachen, in denen Dinge vorkommen, und die Welt ist ein Sammelsurium von Dingen oder Tatsachen) hin zu einer Ontologie,

welche das *Ganze* als Sein begreifbar macht (was es wahrhaft gibt, ist ein – noch näher zu bestimmendes – *Unendliches*, und *endliche* Begebenheiten, Gegenstände und Tatsachen, *erscheinen* nur *in* diesem Unendlichen). Hegel unterscheidet also zwischen zwei Seinsweisen, oder Arten des Seins, einem *scheinbaren* und einem *wahren* Sein:

„Das Unendliche *ist*, und in intensiverem Sinn als das erste unmittelbare Sein; es ist das wahrhafte Sein, die Erhebung aus der Schranke.“ (WdL I, S. 150)

Zwei Resultate der *Seinslogik* können festgehalten werden:

(Scheinbare) Einzeldinge sind widersprüchlich und existieren als der Widerspruch, da sie nicht oder niemals vollständig durch allgemeine Begriffe absolut bestimmt, d. h. absolut von anderen Dingen unterschieden werden können. Das ist der „Sinn“ ihres Seins: zu existieren heißt, dass ein Begriff auf dieses Seiende zutrifft, gleichzeitig ist das (nur *scheinbar*) individuelle Seiende aber nicht referierbar und existiert nicht.

Es existieren nicht nur Gegenstände oder Tatsächliches, sondern auch das *Ganze* oder das *Unendliche*, wobei ersteres, da 1. gilt, nur als Moment dieses Ganzen existiert, und das Letztere dagegen „wahrhaftes Sein“ ist. Dieses wahre Sein ist der Begriff, oder, wie wir sagen werden, das *Ganze der Sprache* oder der *holistisch* verstandenen *Bedeutungskonstitution*.

Das *erste* Resultat der Seinslogik wird weiter analysiert in der *Wesenslogik*, das *zweite* in der *Begriffslogik*.

3. Der Widerspruch als Form der Referenz

Während die *Seinslogik* die Gegenstände einer möglichen Bezugnahme kritisiert, und in ihnen den Widerspruch erkennt, fragt die *Wesenslogik* nach der *Form dieser Referenz* von benennenden Begriffen auf Seiendes, also nicht mehr nach den Gegenständen *möglicher* Bezugnahme, sondern nach der Bezugnahme auf *mögliche* (aber nicht notwendigerweise *unmittelbar* gegebene) Gegenstände. Erst durch die Erkenntnis der *Form* dieses Verhältnisses zwischen Begriffen und Seiendem wird klar, wie es zu verstehen ist, dass Dinge, *als Referenten* sprachlicher Bezeichnung, *widersprüchlich* seien. Diese Aussage erscheint ja als höchst seltsam, da wir – für gewöhnlich – davon ausgehen, dass Widersprüche nicht existieren dürfen, da es sich bei ihnen nur um subjektive Fehler unserer Gedankengänge handeln würde, welche es zu vermeiden gilt. Es gibt jedoch für Hegel – und dies führt zu dem Kern seines Denkens: der Methode der *Dialektik* – Fälle, in denen Widersprüche nicht nur zulässig, sondern notwendig sind;

es handelt sich hierbei um *antinomische Widersprüche*, welche eine klar definierbare logische Struktur besitzen,³⁰ die durch die *Wesenslogik* beschrieben wird.

3.1 Die Form der Referenz: Wesen, Gesetzsein und Reflexion

Einen ersten Hinweis darauf, dass mit „Wesen“ in der Tat die *Form der Referenz* angesprochen ist, fanden wir bereits im *Vorwort zur zweiten Auflage* der Wissenschaft der Logik: dort heißt es von den „Dingen“, das wir „das Wesen derselben ihren Begriff“ nennen (WdL I, S. 25). Die Sache, als der Referent einer möglichen Bezugnahme, ist definiert über seinen Begriff, da hinter die Form der Referenz von Begriffen auf Seiendes nicht zurückgegangen werden kann, oder da wir keinen denk- und sprachunabhängigen Zugang zu der Welt der Dinge und Tatsachen haben. Denn jeder Versuch, das Wesen einer Sache *jenseits* ihres Begriffes anzugeben, wäre *wiederum* eine Begriffsverwendung (vgl. 1.4). Der *Begriff* ist also das *Wesen des Gegenstandes*, sofern er auf diesen *referiert* und somit *ausspricht*, was er – seinem *Wesen* nach – ist.

Nach *Stekeler-Weithofer* handelt es sich bei der Seinslogik um eine Theorie der Bezugnahme oder der „objektstufigen“ Rede, welche die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem auf naive Weise als gegeben und unmittelbar unterstellt. Dahingegen sei die *Wesenslogik* eine Analyse „metastufiger“ Reflexionen, das heißt eine Analyse dessen, dass wir über das unmittelbar Gegebene noch einmal nachdenken und reflektieren können, und uns fragen können, *was es eigentlich ist*, wovon wir sprechen.³¹ Wir kennen z. B. schon den Gegenstand, den das Wort „Wasser“ bezeichnet; denken wir noch einmal darüber nach, was Wasser aber „in Wirklichkeit“ ist, lässt sich beispielsweise sagen: „Wasser ist H₂O“, was für *Stekeler-Weithofer* eine „Wesensaussage“ wäre. Dagegen wurde jedoch eingewandt, dass diese Interpretation der *Wesenslogik* nicht vereinbar damit ist, dass die Kategorien des Seins in denen der *Wesenslogik* „aufgehoben“ sind.³² Aus Hegels Text ist unmittelbar keinen Beleg für die These zu entnehmen, dass unter den Titeln „Wesen“ und „Reflexion“ ein *subjektives* Nachdenken über gegebene Inhalte verhandelt werden würde; vielmehr wird von *Wandschneider* und *Quadflieg* zurecht betont, dass Hegel „Reflexion“ hier nicht *subjektivistisch* versteht, also nicht als eine spezielle Tätigkeit des Bewusstseins.³³ Anstatt, wie *Stekeler-Weithofer*, die Wortherkunft von Hegels Verwendung von „Wesen“ auf

30 Vgl. *Wandschneider, Dieter: Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklungen in der Wissenschaft der Logik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, S. 29 ff.

31 *Stekeler-Weithofer: Hegels Analytische Philosophie*, S. 98, S. 228, S. 231 f; Ders.: *Philosophie des Selbstbewusstseins*, S. 33 ff., S. 270.

32 *Grau: Ein Kreis von Kreisen*, S. 142, hier: Fußnote 5.

33 *Wandschneider: Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, S. 35; *Quadflieg: Differenz und Raum*, S. 92.

Aristoteles zurückzuführen, der darunter „das, was es gewesen ist“ (also das, was es ist, worüber wir sprachen) verstanden hat,³⁴ ist eine Parallele zu *Platons* Theorie der Namen in dessen Dialog *Kratylos* aufschlussreicher und wahrscheinlicher: Dort ist unter dem „εἶδος“ als dem „Wesen der Gegenstände“ verstanden, „daß der fragliche Gegenstand unter den von dem Namen wiedergegebenen Begriff“³⁵ fällt. Das Wesen ist, wie in dem platonischen Dialog, so auch für Hegel der *Name* der Dinge, sofern nämlich allgemeinere Begriffe nicht nur eine *Bedeutung*, sondern auch eine *benennende Funktion* haben, und somit das *Wesen* einer Sache aussprechen.

Von hieraus sind einige der Kernsätze der Wesenslogik verstehbar:

„Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*.

Das *Sein* ist das *Unmittelbare*“ (WdL II, S. 13)

„Das *Wesen* ist das *aufgehobene Sein*.“ (WdL II, S. 18)

„Das *Sein* des *Scheins* besteht allein in dem *Aufgehobensein* des *Seins*, in seiner *Nichtigkeit* [...]“ (WdL II, S. 19)

„Das *Sein* ist *Nichtsein* in dem *Wesen*. Seine *Nichtigkeit* an sich ist *die negative Natur des Wesens selbst*.“ (WdL II, S. 21)

Das *scheinbar* unmittelbar Gegebene, also das „Dasein“ der Dinge und Tatsachen, ist *in Wahrheit* über die Sprache semantisch vermittelt, da jedes Seiende Referent von allgemeineren Begriffen ist, welche wiederum innerhalb eines Systems von Bestimmungen und Differenzierungen verortet werden müssen. Das *Sein* und das *Nichtsein* sind identisch, da sich der Gegenstand einer möglichen Bezugnahme niemals durch allgemeine Bestimmungen von allen anderen Gegenständen abgrenzen lässt, und somit eine Referenz nur auf diesen einen Gegenstand nicht möglich ist. Darin besteht der *Widerspruch des endlichen Dinges*, wie er sich *seinslogisch* aufweisen ließ. Die *Wesenslogik* behauptet nun darüber hinaus, dass diese widersprüchliche Einheit von *Sein* und *Nichtsein* „in dem *Wesen*“ selbst liegt: Es ist die „*negative Natur*“ des *Wesens*, wir übersetzen: der Referenz, welche für den Widerspruch verantwortlich ist. Das *Sein* ist im *Wesen* „aufgehoben“, d. h. in dem dreifachen Sinne, in dem Hegel bekanntlich von „*Aufhebung*“ spricht: es ist sowohl negiert, als auch bewahrt, und daher drittens auf eine höhere Ebene angehoben. Dass Dinge „widersprüchlich“ sind, ist also keinesfalls so zu verstehen, als wäre diese Widersprüchlichkeit eine *Eigenschaft* eines Gegenstandes oder eine *objektive Struktur* der gegenständlichen Realität. *An sich* macht es keinen Sinn, zu sagen, Dinge seien widersprüchlich, sondern lediglich unsere *Benennungen* und *Bestimmungen* und damit auch unsere *Konzepte* der

34 Stekeler-Weithofer: *Hegels Analytische Philosophie*, S. 228.

35 Über Platons Dialog schreibt dies: Lorenz, Kuno: *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, S 84.

objektiven Realität enthalten den Widerspruch. Dies besagen auch folgende zentrale Feststellungen der *Wesenslogik*:

„*Das Dasein ist nur Gesetztsein*; dies ist der Satz des Wesens vom Dasein.“ (WdL II, S. 32)

„Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, und zwar in dem Sinne, dass dieser Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke.“ (WdL II, S. 74)

„Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sind daher überhaupt dies, widersprechend an sich selbst, *in sich gebrochen zu sein und in ihren Grund zurückzugehen*.“ (WdL II, S. 79)

Weil jedes Dasein in Wirklichkeit Wesen, also „Gesetztsein“ ist, hat jedes Ding die Seinsweise des Widerspruches. Jeder Gegenstand *ist* nichts anderes als die Beziehung seines Namens oder seiner Namen *auf ihn*, und diese Referenz der Begriffe auf einen von ihnen unterschiedenen Gegenstand ist widersprüchlich. Hegels Unterfangen der *Wesenslogik* im Unterschied zur *Seinslogik* ist nun, diese Ebene der *Form* jeder Benennung *für sich, als solche* zu betrachten, also das Verhältnis zwischen Sein und Begriff nicht mehr – dies hat die *Seinslogik* bereits geleistet – von den seienden Gegenständen möglicher Bezugnahmen her zu denken, welche sich niemals von allen anderen Einzelentitäten absolut unterscheiden und damit niemals absolut kategorisieren lassen, sondern die Benennung selbst zu thematisieren. Unsere benennenden Begriffe haben ja durchaus Sinn und können in der Sprache verwendet werden, auch wenn die Träger der Bezeichnungen zerstört, tot oder abwesend sind.³⁶ Diese *Form der Referenz selbst* ist zunächst angegeben als „Gesetztsein“, was man so verstehen kann, dass etwas *als* etwas *gesetzt* ist, d. h. dass der Gegenstand immer *als* Repräsentant eines Namens (eines Eigennamens oder eines allgemeineren Begriffes in seiner benennenden Funktion) erscheint. Diese *Als-Struktur*, die grundlegend ist für die Benennung von möglichen Gegenständen, ist auch angesprochen, wenn das Wesen als „*Reflexion*“ gefasst wird.³⁷ Die „*Reflexion*“ aber ist die „*Negativität des Wesens*“ (WdL II, S. 15). Die Struktur des Etwas-als-Etwas ist *negativ*, da sie zugleich Etwas als Etwas *anderes* benennt: Wenn nämlich ein Gegenstand als Repräsentant einer Bezeichnung oder eines allgemeineren Begriffes erscheint, dann handelt es sich

36 Das „absolute Wesen“ hat „kein Dasein“ (WdL II, S. 15). Das heißt, der Name, der absolut, d. h. *losgelöst* von seinen Repräsentanten betrachtet wird, hat eben aufgrund dieser Loslösung von dem unmittelbar Gegebenen „kein Dasein“ – was nichts weiter als eine Folge davon ist, dass das Wesen „absolut“ genannt wurde, d. h. von dem unmittelbar gegebenen losgelöst wurde. Ein Wort hat Bedeutung, auch wenn dessen Referent weggestrichen wurde.

37 Vgl. hierzu Quadflieg: *Differenz und Raum*, S. 99.

immer um ein *negatives* Verhältnis, da Begriff und referierter Gegenstand *niemals absolut übereinstimmen*. Daher ist das Wesen die „Einheit mit sich in diesem seinem Unterschiede von sich“ (WdL II, S. 15).

Dass es sich bei der in der Wesenslogik beschriebenen Einheit (Identität) des Wesens, die zugleich Unterschied ist, tatsächlich um die *Beziehung* zwischen Begriffen und Gegenständen handelt, also um die *Form* dieser Referenz, bestätigt eindringlich auch das Kapitel „Die Idee“ in der *Begriffslogik*, in welchem gesagt wird, dass,

„so wesentlich die Einheit des Begriffes und der Realität, ebenso wesentlich auch deren Unterschied ist; denn nur das Objekt ist die unmittelbare, d. h. nur *ansichseiende* Einheit“ (WdL III, S. 465).

Begriff und Referent bilden eine *Einheit*, da das Wesen eines Gegenstandes sein auf ihn referierender Begriff ist; ebenso wesentlich ist jedoch der *Unterschied* zwischen dem Begriff und seinem unmittelbaren Objektbezug. Zwischen beiden besteht ein *Widerspruch*, den die *Seinslogik* bereits an dem Verhältnis zwischen generellen Termini und den dadurch bestimmten Einzeldingen aufgewiesen hat und der nun in der *Wesenslogik* auf seine Möglichkeit hin weiter untersucht wird.

Die wesenslogische Problemstellung ist hierbei nun, wie dieser Widerspruch überhaupt „gesetzt“, d. h. *als* Widerspruch thematisch werden kann.³⁸ Dieser wurde seinslogisch bereits festgestellt, doch es stellt sich die Frage, wie dieses Ergebnis der Seinslogik überhaupt möglich ist, und wie es näherhin verstanden werden kann und muss. In diesem Sinn ist, wie auch die ältere Hegelforschung schon gewusst hat,³⁹ die Wesenslogik eine Analyse der Methode, welche in der Seinslogik bereits angewendet wurde. In der Lehre vom Sein wurde untersucht, wie Gegenstände unter allgemeinere Bestimmungen fallen. Es stellt sich aber die Frage, wie die *Rede über* dieses Verhältnis zwischen Begriff und Referent *selbst überhaupt möglich ist*. Dieses Problem führt zu der *Entdeckung der dialektischen Grundkategorien Identität, Unterschied und Widerspruch* (WdL II, S. 38–70), welche im Folgenden als *Formbestimmungen der Referenz* begriffen werden können.

Sofern wir wissen, dass zwischen dem Begriff und den Gegenständen eine *Beziehung* besteht, muss es möglich sein, Begriff und Gegenstand zu *unterscheiden*. Während die Seinslogik nur die Begriffe von Daseiendem, z. B. von Bäumen untersucht, fragt die Wesenslogik nach den Begriffen, die sich auf die Referenz selbst (*beispielsweise* auf die zwischen „Baum“ und Baum) beziehen. Wir können gleichfalls unterscheiden zwischen dem *Gedanken* eines bestimmten Gegenstandes wie eines Baumes, und

38 Jede endliche Bestimmung enthält bereits den Widerspruch, dies ist aber nur der „Widerspruch *an sich*“, nicht der „gesetzte Widerspruch“ (WdL II, S. 65).

39 Vgl. Theunissen: *Sein und Schein*, S. 36.

dem *Gedanken eines Gedankens* von Etwas überhaupt. Um sich seiner *Benennungen selbst* ebenso bewusst sein zu können wie den Dingen, *die* sie benennen, muss auf die *Form* des Benennens noch einmal reflektiert werden können. Über die Wesenslogik hinweg wird daher immer wieder unterschieden zwischen der – seinslogischen – Referenz *auf Gegenstände*, und der – wesenslogischen – Referenz *auf die Referenz* (auf Gegenstände) *selbst*:

Die „äußere Reflexion“ ist es, die sich „auf das Unmittelbare als auf ein Gegebenes bezieht“ (WdL II, S. 31). Hingegen ist die „Reflexionsbestimmtheit *die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst*“ (S. 35). Die „Bestimmtheit des Seins“ ist „unmittelbare Beziehung auf Anderes überhaupt“, das „Gesetztsein“ hingegen ist „Reflektiertsein in sich“ (S. 33).

„Die Reflexionsbestimmungen dagegen sind nicht von qualitativer Art. Sie sind sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen.“ (S. 37)

Empirische Begriffe beziehen sich auf Gegenstände, welche sich wiederum von anderen Gegenständen bzw. Klassen von Gegenständen unterscheiden lassen. Dialektische Kategorien hingegen stehen in negativer Beziehung *nicht zu einer Vielzahl von anderen Klassen*, sondern stehen in negativer Beziehung *zu sich selbst*. Sie sind daher keine Bestimmungen von Gegenständen, sondern Bestimmungen *von Bestimmungen* von Gegenständen überhaupt, also „Reflexionsbestimmungen“. Sie *bestimmen die Reflexion*, und das heißt sie sind *Bestimmungen der Form der Referenz*.

3.2 Semantische Selbstreferentialität: Die dialektischen Kategorien

Zu ihrer Thematisierung ist die Methode Hegels, die *Dialektik*, zu erklären. Bei der Dialektik handelt es sich um die Methode der Analyse und Behandlung von *antinomischen Widersprüchen*, die sich von anderen Widersprüchen, den logischen Kontradiktionen, die kontingent sind und zumeist Fehler des subjektiven Denkens auszeichnen, dadurch unterscheiden, dass diese eine antinomische Struktur aufweisen, das heißt, dass es sich um Gegensätze handelt, bei denen das Gelten der These zugleich das Gelten der Antithese und das Gelten der Antithese zugleich das Gelten der These impliziert.⁴⁰ Diese Art von Antinomien zeichnet sich also dadurch aus, dass sie in *negativer* Beziehung zu sich selbst, das heißt zu ihrem eigenen *Entgegengesetzten* stehen.

40 Vgl. Wandschneider: *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, S. 29.

Wandschneider, dessen *Theorie der Dialektik* in der formalen Analyse der hegelschen Argumentationsmethode besonders tiefgreifend ist, erweist sich zudem als anschlussfähig für die hier vorgeschlagene sprachphilosophische Interpretation, da er die negative Selbstbedingung oder Selbstbeziehung von dialektischen Kategorien als *semantische Selbstreferentialität* deutet.⁴¹ Das heißt, ein antinomischer und damit notwendiger Widerspruch besteht dann und *nur* dann, wenn „in der Bedeutung eines Begriffes auf diese Bedeutung selbst bezuggenommen ist“.⁴²

Hierzu einige Beispiele: Der *empirische* Begriff „Baum“ ist nicht selbst ein Baum, das heißt bei „Baum“ handelt es sich *nicht* um eine semantisch-selbstreferentielle Kategorie. Hingegen ist der Begriff „Gedanke“ *auch selbst* ein Gedanke, denn es ist der *Gedanke des Gedankens* möglich; man kann *wissen, dass* man denkt. Der Begriff „Name“ ist auch selbst ein Name, denn er *benennt* alle Namen. Ebenso ist der Ausdruck „Referenz“ semantisch-selbstreferentiell, da er sich auf *jede* Beziehung zwischen einer Repräsentation und ihrem Gegenstand *bezieht*, d. h. der Begriff „Referenz“ referiert auch selbst, und besitzt somit selbst die Eigenschaft, die er benennt. Ebenso ist der „Unterschied“ auch selbst *unterschieden*, nämlich von der „Identität“.

Bei den zentralen dialektischen Kategorien der Seinslogik, bei „Sein“ und „Endlichkeit“, handelt es sich um semantisch-selbstreferentielle Begriffe, welche die in der Wesenslogik analysierte Form von *Identität, Differenz und Widerspruch* (WdL II, S. 38–70) aufweisen. Wenn man das „ist“ im Satz oder das „es gibt“ einer Existenzaussage eigens noch einmal thematisieren will, so muss man *von* diesen Ausdrücken sprechen. Man sagt dann: das Sein *ist...*, das Endliche *ist...* Zumindest muss man sagen: Es *gibt* das Wort „ist“ in der menschlichen Sprache. Der Begriff „Sein“ hat also selbst die Eigenschaft, die er benennt, d. h. in seiner Bedeutung ist auf diese Bedeutung selbst Bezug genommen. Die „Endlichkeit“ *ist*, und *wenn* sie ist, so ist sie auch *unterschieden* (da *omnis determinatio est negatio*), d. h. die Endlichkeit ist selbst endlich, d. h. hat eine Grenze (welche die *Unendlichkeit* ist).

Hieraus ergibt sich ein antithetisches Gegensatzverhältnis dieser Begriffe zu ihren negativen Entsprechungsbegriffen, das die Form der Reflexionsbestimmungen „Identität“, „Unterschied“ und „Widerspruch“ aufweist, was sich folgendermaßen zeigen lässt: Die *Identität* ist die abstrakte Gleichheit mit sich: z. B. ein Baum ist ein Baum (WdL II, S. 42). So lässt sich auch sagen: Das Sein ist das Sein, die Endlichkeit ist die Endlichkeit. In diese – nur scheinbar tautologische – Formulierung lässt sich eine doppelte Negation einsetzen: Das Sein ist *nicht nicht* das Sein, das Endliche ist *nicht nicht* das Endliche. Das scheint sinnlos und trivial. Es tritt hier aber ein substantieller Aspekt in dem logischen Verhalten semantisch-selbstreferentieller Termini in

41 Ebd., S. 45.

42 Ebd., S. 41, ausgearbeitet auf S. 34–38.

Erscheinung, welches diese von Bestimmungen des Daseins unterscheiden: Die Sätze lassen sich nun weiter umformen. – Das Sein ist *nicht nicht* das Sein, das heißt das Sein ist *nicht* das Nichtsein. Das Endliche ist *nicht* das Nicht-Endliche, d. h. *nicht* das Un-endliche. Die Begriffe „Sein“ und „Endlichkeit“ sind semantisch-selbstreferentiell und beziehen sich daher noch einmal negativ auf sich selbst *als* auf ihr Entgegengesetztes. Sie *enthalten* den Unterschied zu ihrem – entgegengesetzten – Anderen, nämlich dass Sein nicht das Nichts ist und das Endliche nicht das Unendliche ist. (Umgekehrt lässt sich auch aus der „Unendlichkeit“ und dem „Nichts“ ihr Gegensatz zu der „Endlichkeit“ und dem „Sein“ herleiten.) Hingegen lässt sich aus der tautologischen und doppelt-negativen Formulierung von *empirischen* Begriffen wie „Ein Baum ist *nicht nicht* ein Baum“ *nicht* logisch ableiten, *wovon* der Baum konkret unterschieden ist (z. B. von Sträuchern oder Blumen). Sondern das Etwas, das als die doppelte Verneinung existiert, hat keinen Gegensatz, nicht *ein* Anderes, sondern ist von *unendlich vielen* anderen Kategorien unterschieden, was in der Seinslogik das „Fürsichsein“ von Etwas genannt wurde. Schließlich enthalten die Begriffe „Sein“ bzw. „Endlichkeit“ und ihre negativen Entgegensetzungen „Nichts“ bzw. „Unendlichkeit“ den *Widerspruch*: Wenn das Sein *nicht* das Nichts ist, so ist es auch selbst ein *Nichts*, und umgekehrt „ist“ das Nichts *nicht* das Sein und *ist* gerade deshalb, also ist es mit dem Sein identisch. Das Unendliche ist nicht das Endliche, aber gerade wenn das Unendliche etwas *nicht* ist, also eine *Begrenzung* hat, ist es *selbst* ein Endliches und widerspricht sich so in sich selbst (vgl. WdL I, S. 115 ff.).

Diese Widersprüche zeigen sich an den philosophischen Termini, welche die Existenz von Gegenständen als Referenten möglicher sprachlicher Bestimmungen beschreiben. Das „Sein“, also die Prädikation mit „ist“ in einem Satz oder die Existenzaussage „es gibt“, *bedeutet*, dass ein Begriff verwendet werden kann, der auf das ausgesprochene Seiende referiert. Das ist der „Sinn“ des Seins von Gegenständen, welche daher die *Seinsweise des Widerspruches*, der *negativen Einheit von Begriff und Sein* haben. Die „Endlichkeit“ als Kategorie der Seinslogik meint die endliche Bestimmtheit des Gegenstandes, wohingegen die „Unendlichkeit“ das System der unterschiedlichen Begriffe benennt, durch welches die Bestimmung des endlichen Gegenstandes möglich ist. Der Grund für das widersprüchlich-dialektische Verhalten dieser Kategorien ist also, dass diese sich nicht auf Seiendes beziehen, sondern semantisch auf sich selbst Bezug nehmen, indem sie die *Form* der Referenz auf Seiendes (oder die Form der endlichen Definition von Seienden) betreffen. Daher und nur daher sind sie an sich selbst widersprüchlich.

3.3 Die dialektischen Grundkategorien Identität, Unterschied und Widerspruch als Formbestimmungen der Referenz

Dieses antinomische Verhalten zeigt sich auch noch an den dialektischen Grundkategorien, welche auch das Verhältnis des „Seins“ und der „Endlichkeit“ zu ihren negativen Entgegensetzungen „Nichts“ und „Unendlichkeit“ betreffen: Sein und Nichts bzw. Endlichkeit und Unendlichkeit sind *identisch* und gleichzeitig voneinander *unterschieden*, worin ihr *Widerspruch* besteht. Die Identität sowie der Unterschied sind daher noch ursprünglicher als das Sein (die Existenzaussage bzw. die Prädikation) und das Nichts (die Verneinung). Dies zeigt sich auch darin, wie die Tradition die Identität, den Unterschied und den Widerspruch gedacht hat, nämlich in den *logischen Denkgesetzen*, auf welche sich Hegels Kritik an der überlieferten Philosophie richtet. Die Identität wird formallogisch ausgedrückt als „Satz der Identität“, $A=A$, Alles ist sich selbst gleich. Negativ ausgedrückt, ergibt die so verstandene Identität den „Satz des Widerspruchs“: A kann nicht zugleich A und nicht A sein (WdL II, S. 36, S. 45) sowie den „Satz vom ausgeschlossenen Dritten“: Etwas ist entweder A oder Nicht-A, es gibt kein Drittes (WdL II, S. 73). Diese Sätze enthalten zudem den *Unterschied*, nämlich den zwischen A und Nicht-A. Sie treffen allesamt eine Aussage über das Sein, da nämlich alles, also der Name *jedes* Seienden, an die Stelle des „A“ gesetzt werden kann: Alles, was überhaupt „ist“, ist mit sich selbst identisch, und daher sei der Widerspruch zwischen A und Nicht-A auszuschließen und zu vermeiden.

Demgegenüber haben wir bereits gesehen, dass es *nicht* gleichgültig ist, welcher Terminus an die Stelle des „A“ gesetzt wird: Semantisch-selbstreferentielle Begriffe verhalten sich hier substantiell anders als empirische Begriffe für unmittelbar gegebene Gegenstände, da sich aus ihnen ihr Unterschied zu ihrem eigenen Entgegensetzten herleiten lässt, welcher, da diese Kategorien nicht auseinandergehalten werden können, in den Widerspruch führt. Für *diese* Fälle gilt tatsächlich: A ist Nicht-A. Die sogenannten „Denkgesetze“ sind in dieser ihrer Selbstverständlichkeit und scheinbaren Evidenz also bereits seinslogisch widerlegt. Hegels ganzes Vorhaben einer Wissenschaft *der* Logik bezieht seine Notwendigkeit aus diesem Sachverhalt, dass die Tradition der formalen Logik seit Aristoteles, welche die genannten Sätze des logisch richtigen Denkens nur postuliert, nicht aber bewiesen hat, diese für etwas ganz anderes hält, als sie es in Wahrheit sind: Die Identität, das $A=A$, hält nur den Gedanken fest, dass alles es selbst sei, so als ob es sich dabei um eine objektive Eigenschaft der Dinge handeln würde: „A ist A“, „*ein Baum ist ein Baum*“ (vgl. WdL II, S. 42). Tatsächlich stellen sich die sogenannten Denkgesetze als etwas ganz anderes heraus, sobald man auf das *Problem des Verhältnisses zwischen Name und Benanntem, zwischen Sprache und Realität* aufmerksam wird: Sind es jeweils nur die Träger der Namen, die mit sich „identisch“ sind, oder liegt die Identität in der Funktion der Benennung selbst?

Letzteres ist der Fall, denn um die Identität eines Dinges auszusprechen, steht jeweils nur der Begriff zur Verfügung, also ein sprachlicher Sinn, der sowohl in Zeit und Raum, als auch zwischen den Sprechenden *stabil* ist. Wenn Hegel also die „Identität“ behandelt, so expliziert er nur, was er an anderer Stelle des Öfteren bereits als „Einheit“ von Begriff und Sein, d. h. Name und Referent eingeführt hat. Zu sagen, alles sei mit sich selbst identisch, bedeutet nichts weiter, als das der Begriff oder der Name sich auf mögliche Gegenstände bezieht – das Wort „Baum“ auf einem Baum –, und damit ist weiter *nichts* gesagt. Denn tatsächlich ist der Begriff ja etwas *anderes*, *unterschiedenes*, als der Gegenstand.

In *jeder* Benennung von Etwas *als* Etwas ist daher der Unterschied zwischen Name und Benanntem, Sprache und objektiver Realität implizit vorausgesetzt:

„Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat, das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird, das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist.“ (WdL II, S. 46)

Das „Nichts“, das durch das „identische Sprechen gesagt“ wird, d. h. welches jeder sinnvolle Gebrauch einer Benennung implizit enthält (man achte hier auch auf den expliziten Rekurs auf das *Sprechen* der Sprache), wird nun in den Unterkapiteln zu dem „Unterschied“, welche als „Die Verschiedenheit“ und „Der Gegensatz“ überschrieben sind, ganz explizit unterschieden von den Verneinungen, durch welche Gegenstände bzw. Klassen von Gegenständen voneinander unterschieden werden können. Bei dem *Unterschied zwischen Dingen* verhält es sich folgendermaßen:

„Ob etwas einem anderen Etwas gleich ist oder nicht, geht weder das eine noch das andere an; jedes derselben ist nur auf sich bezogen, ist an und für sich selbst, was es ist; die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit ist die Rücksicht eines Dritten, die außer ihnen fällt.“ (WdL II, S. 51)

Von allen bestimmten Gegenständen in der Welt lässt sich sagen, dass diese sich in bestimmten Merkmalen gleich sind, in anderen aber ungleich. Dies allerdings nur bei Gegenständen *in* der Welt, also nur dann, wenn es sich bei diesen „Gegenständen“ um *seinslogisch* klassifizierbare Entitäten, d. h. um „Etwas“ oder „Dinge“ handelt, also noch nicht um semantisch-selbstreferentielle Termini, welche die Wesenslogik untersucht. Bei seinslogischen Klassifizierungen ist die Gleichheit und Ungleichheit „die Rücksicht eines Dritten“. Zwei Dinge sind „*nach der einen Seite* einander gleich, *nach der anderen Seite* aber ungleich“ (ebd.).

Hingegen sind sich dialektische Kategorien und ihre negativen Entsprechungsbe-
griffe, d. h. semantisch-selbstreferentielle Begriffe, nicht in *einer* Hinsicht gleich, in
einer *anderen* aber ungleich, sondern, indem eine Reflexionsbestimmung

„in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält und dadurch selbstständig
ist, die andere ausschließt, so schließt sie in ihrer Selbstständigkeit ihre eigene
Selbständigkeit aus sich aus [...]. Sie ist so der *Widerspruch*“ (WdL II, S. 65).

Daher ist der Unterschied, den die Identität enthält und implizit ausspricht, zwar
auch eine „gleichgültige Verschiedenheit“, da nämlich zwei Momente, nämlich die
Identität und der Unterschied, voneinander unterschieden werden müssen. Dieses
Verhältnis ist jedoch nicht eine solche Verschiedenheit, wie sie zwischen Dingen oder
Gegenständen besteht, sondern ein Gegensatz zwischen Positivem und Negativem.
Der Unterschied zwischen einem Begriff oder Namen und dessen Repräsentanten,
das Verhältnis zwischen Sprache und Realität, ist ganz anders zu begreifen, als der
Unterschied, wie er uns in unserem Alltag als Gleichheit oder als Ungleichheit von
Gegenständen oder Vorkommnissen begegnet. Der „absolute Unterschied“ ist ein
Gegensatz, der in ein widersprüchliches Verhältnis überführt werden kann:

„Das Unterschiedene aber vom Unterschiede ist die Identität. Er ist also er selbst
und die Identität.“ (WdL II, S. 47)

Der Unterschied ist selbst ein unterschiedenes, d. h. die Eigenschaft, die der Begriff
„Unterschied“ benennt, hat er als Begriff auch selbst. Unterschieden ist er von der
Identität. Indem aber gesagt wird, der Unterschied „ist“ unterschieden, so wird
zugleich gesagt, dass er selbst, mit sich, identisch ist. Denn „der Unterschied“ wird
ja benannt, und jede Benennung setzt eine Identität, einen identischen Sinn des
Benannten voraus. Er ist also sowohl das *Andere* der Identität, als auch *selbst* eine
Identität. Ebenso ist die Identität vom Unterschied unterschieden, damit aber eben
unterschieden, d. h. auch das Identische selbst enthält noch einen Unterschied und ist
daher ebenso nicht-identisch. Der Widerspruch wohnt demnach jedem identischen
Sinn inne:

„Die widersprüchliche Voraussetzungsstruktur der Reflexion erweist sich als
der wesentliche Grund; sie ist die Bedingung dafür, dass überhaupt etwas in
Erscheinung treten kann.“⁴³

43 Quadflieg: *Differenz und Raum*, S. 103.

Nur aufgrund des Unterschiedes, den die Identität auf widersprüchliche Weise enthält, können wir uns mit Begriffen auf Entitäten beziehen.

3.4 Widerspruch und Grund, Realität und Normativität

Der Widerspruch ist also die Voraussetzung der Referenz, also dass Etwas *als* Etwas bezeichnet werden kann. Von hieraus ist verstehbar, dass die Wissenschaft der Logik auf ihre Abhandlung des dialektischen Verhaltens der Kategorien Identität, Unterschied und Widerspruch nun größere Textpassagen über den *Grund* (WdL II, S. 80 ff.) und die *Wirklichkeit* (WdL II, S. 186 ff.) folgen lässt. Hier wird klar, dass der Widerspruch *konstitutive* Funktion für Bedeutung und sinnvoller Rede hat: Nur *aufgrund* des Widerspruchs, der zwischen jedem Konzept oder Gedanken der gegenständlichen Realität einerseits, und andererseits der Realität selbst besteht, ist es möglich, dass eben diese Realität zum *Grund* einer Aussage werden kann, d. h. sich die Aussage so auf die Realität bezieht, dass diese durch jene *begründet* ist. Der Widerspruch ist der Grund der Gründe, die Voraussetzung dafür, sich mit Sprache auf Wirkliches zu beziehen.

Hegel reflektiert auf diese sinnkonstitutive Funktion des Widerspruchs, indem er sagt: „*Der Widerspruch löst sich auf:*“ (WdL II, S. 67) Diese Aussage hat Hegel – von Feuerbach und Marx bis zu Heidegger und Adorno⁴⁴ – die härteste Kritik eingebracht und zu den tiefgreifendsten Fehlverständnissen der *Dialektik* geführt. Obwohl gezeigt werden konnte, dass das Widerspruchsprinzip die methodische Grundlage von Hegels philosophischem System bildet, wurde dieses, zumeist unter Abstraktion von dem Argumentationsverlauf der *Wissenschaft der Logik*, als jene „Identitätsphilosophie“ gebrandmarkt, welche zu überwinden doch als die wahre Grundintention von Hegels Metaphysikkritik und Logik-Kritik angesehen werden muss: Die abstrakte Identität, die in den „logischen Denkgesetzen“ separiert werden soll von der Differenz und welche somit auf den Ausschluss des Widerspruches hin ausgerichtet ist, ist ein ganz sinnloser und leerer Gedanke, wenn er nicht verstanden wird als in sich selbst *widersprüchliche* Form der Beziehung zwischen Begriff und Gegenstand. Ohne in ihren Vorlesungen auf Hegels Begriff des Widerspruches überhaupt einzugehen, urteilt beispielsweise *Guzzoni* in ihrer insgesamt vernichtenden Darstellung:

44 Vgl. die Zusammenfassung in: Guzzoni, Ute: *Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik. Eine Vorlesung*, Karl Alber: Freiburg, München 2005, S. 132.

„In der ‚Wissenschaft der Logik‘ entwickeln und entfalten sich die beiden Seiten der Identität – Sein und Denken oder Realität und Begriff oder Objektives und Subjektives – rein im Element der Identität selbst.“⁴⁵

Die Referenz von Begriffen auf Sein, auf objektive Realität, ist jedoch nur durch den Widerspruch überhaupt möglich, und jede Repräsentation, welche denkende Subjekte sich von der Welt machen, enthält den Widerspruch. Hegel selbst kann daher auch schreiben:

„Es ist aber eines der Grundvorurteile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sei als die Identität; ja, wenn von Rangordnung die Rede und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wahrhaftere zu nehmen.“ (WdL II, S. 75)

Diese Aussage stellt sich nicht wie jene einer „Identitätsphilosophie“ dar. Wenn Hegel nun schreibt, dass sich der Widerspruch *auf löst*, so meint dies, dass der Widerspruch die Bedeutung nicht etwa zerstört, sondern vielmehr gerade *ermöglicht*, dass wir auf Gegenstände Bezug nehmen können und so über diese kommunizieren können. „Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund“ (WdL II, S. 69). Im Grund ist der Widerspruch „so sehr aufgehoben als erhalten“ (ebd.).

Argumentiert wird für diese These, dass sich der Widerspruch in jeder Bezugnahme auf einen Grund „aufhebt“, nicht noch einmal. Es genügt für Hegel die Feststellung, dass der Widerspruch „nicht bloß das Negative, sondern auch das Positive“ enthält (WdL II, S. 67). Das bedeutet: Wenn ein Begriff auf einen Gegenstand referiert, so besteht zwischen ihnen ein Differenzverhältnis, und jeder identische Sinn einer solchen Bezugnahme setzt diese *Negativität* voraus. Gerade dadurch – und dies ist das *Positive* – ist es aber möglich, dass wir uns in unserem Denken und Sprechen auf Objektives beziehen können. Anders formuliert: Bei Begriff und Sein handelt es sich um eine *widersprüchliche* Einheit (das ist das *Negative*), daher aber eben doch um eine *Einheit*, d. h. Begriff und Seiendes gehören zusammen, stehen in Beziehung (das *Positive*). Dafür, dass in jedem „identischen Sprechen“ ein absolutes „Nichts“ ausgesagt wird (vgl. noch einmal WdL II, S. 46), wurde ja bereits dialektisch argumentiert. Dafür aber, dass sich der Widerspruch „aufhebt“, d. h. in jeder sinnvollen Rede über einen Gegenstand *enthalten* ist, dass diese Rede aber gerade dadurch *möglich* ist – dafür muss nicht weiter argumentiert werden, denn wir reden ja jeden Tag über die Dinge und Tatsachen der Welt. Würde der Widerspruch sich nicht „auflösen“ – das heißt:

45 Ebd., S. 79.

aufheben und damit zugleich *erhalten* – so gäbe es keine Logik und keinen Begriff, folglich keine Sprache, kein Denken, und kein selbstbewusstes Wesen namens Mensch. *Da es uns aber gibt, wie es uns gibt, hebt sich der Widerspruch auf.*

„Aufhebung“ bedeutet dabei stets das Dreifache: Negieren, Bewahren, Erheben. Hegels ganze Philosophie, so wie diese auch hier rekonstruiert wurde, hat aber diese widersprüchliche Einheit von Negieren und Bewahren zu ihrem Thema: Den *Widerspruch*, wie er sich als „Sein“ und „Nichts“, als „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“ und schließlich als „Identität“ und „Unterschied“ darstellen ließ, und wie ihn die ganze Logik in ihren drei Teilen als widersprüchliches „Wesen“ zwischen „Sein“ und „Begriff“ erfasst. „Aufhebung“ ist dabei also eine Art *Titel* für den *Widerspruch selbst*, so wie er konstitutiv ist für alle unsere menschlichen Vollzüge. Weit davon entfernt, „Identitätsphilosophie“ zu sein, hat Hegel also, als der große Denker des Nichtidentischen und des Dialektischen, dem Widerspruch maximal viel Bedeutung zugemessen, ohne jedoch die Bedingungen der Möglichkeit unserer menschlichen Realität zu übersehen, was der Fall wäre, wenn sich der Widerspruch nicht in positiven, identischen Bestimmungen „aufheben“ würde. Da Hegel so dem Widerspruch ein Recht einräumt, kann er dann auch die Identität philosophisch denken.

In dem Kapitel über das „Urteil“ in der *Begriffslogik* wird dieses *sinnkonstitutive* Moment des Widerspruches zwischen Begriff und Gegenstand weiter erfasst, wobei er zugleich auf *ganze Sätze* über die Realität bezogen wird:

„Das Subjekt enthält gleichfalls diese beiden Momente in unmittelbarer Einheit als die *Sache*. Es ist aber die Wahrheit derselben, daß sie in sich *gebrochen* ist in ihr *Sollen* und ihr *Sein*; dies ist das *absolute Urteil über alle Wirklichkeit*.“ (WdL II, S. 350)

Alle Gegenstände möglicher Bezugnahmen sind „gebrochen“ in Sein und Sollen, und gäbe es den Widerspruch, welcher diesen Bruch benennt, nicht in jedem Akt der Bezugnahme, so wäre diese Realität niemals offen für freie Bewertungen. In *normativen* Urteilen, welche die Begriffe „*gut, schlecht, wahr, schön, richtig*“ (WdL III, S. 344) enthalten und aussprechen, ist daher „*der Inhalt des Prädikats die Beziehung des Subjekts auf den Begriff*“ (S. 347).

Das *Subjekt* des Urteils referiert dabei auf einen (scheinbar) *einzelnen* Gegenstand, dem ein Begriff zugeordnet wird, wobei zwischen Subjekt und Prädikat des Satzes ein Verhältnis *relativer Besonderheit* bzw. *Allgemeinheit* besteht (vgl. WdL III, S. 302).

Hegel verbindet hier seine Theorie der Bezugnahme von Begriffen auf Wirklichkeit mit dem scholastischen Satz *Ens et unum, verum, bonum et pulchrum convertuntur*; das heißt übersetzt: das Sein, das Eine, das Wahre, das Gute und das Schöne lässt sich

ineinander übersetzen; oder sind austauschbar.⁴⁶ Hegel deutet diese Bestimmungen als Grundbegriffe, welche das durch den Widerspruch konstituierte Verhältnis von Begriffen und Gegenständen bestimmen, also auf die Referenz von allgemeinen Begriffen auf einzelne Gegenstände referieren. Betrachten wir dazu das Urteil: *Dies ist ein Kreis*.

In diesem Satz wird eine Existenz ausgesagt, d. h. es wird behauptet, dass der Begriff „Kreis“ referiert, also ein *Sein überhaupt* hat. Dieses Sein aber ist das eines *einzelnen* Gegenstandes, d. h. der Begriff „Kreis“ hat nur dann Sinn, wenn er auf ein bestimmtes Etwas, nicht aber auf ein Anderes bezogen wird: *Dies ist ein Kreis*.

Hierin ist ausgesprochen, dass es sich bei dem, was *unmittelbar* (d. h. in der logischen Deixis) gegeben ist, um einen Referenten der allgemeineren Kategorie „Kreis“ handelt. Dieser Referent ist immer *ein* Einzelnes, d. h. ein (scheinbares) Individuum. Wenn der Satz nun aber auf „Dieses“ hier zutrifft, so lässt sich auch sagen: Der Satz „Dies ist ein Kreis“ ist *wahr*, oder *richtig*.

Die behauptete *Wahrheit* dieses Satzes ist nun aber relativ zu unserer Beurteilung, ob der *tatsächliche* Kreis die durch den Begriff „Kreis“ *vorgegebene Norm* hinreichend gut erfüllt. Der Satz ist nur dann wahr, d. h. der Begriff „Kreis“ referiert nur dann auf das gegebene Objekt, wenn wir der Meinung sind, dass der Kreis, den z. B. jemand gemalt hat, wirklich ein Kreis ist, nicht aber mehr ein Oval, und nicht etwa zu viele Ecken hat. Dann sagen wir: *Dies ist ein guter Kreis*. Oder: *Dies ist ein schöner Kreis*.

Die Bestimmungen der Wahrheit, der Schönheit und des Guten, allgemein des Sollens, sind nur dadurch möglich, dass wir uns durch den Widerspruch auf Objekte beziehen können: Gäbe es nicht in jedem Begriff mehr, als das bestimmte Objekt wiedergibt, und wäre das Objekt nicht immer mehr als ein bestimmter Begriff, d. h. wäre es nicht auch durch andere Begriffe bestimmbar, so könnte zwischen Begriff und Gegenstand nicht unterscheiden werden und könnte ein Begriff nicht auf einen Gegenstand referieren. Der Referent, d. h. der *bestimmte, unmittelbare, tatsächliche* Kreis auf einer Tafel, einem Papier oder einem Computerdisplay etc., ist von seinem Begriff des Kreises *verschieden*, da kein empirischer Kreis die perfekte Kreisform exemplifiziert, und gäbe es diesen Unterschied nicht, so gäbe es auch keinen guten (schlechten), schönen (hässlichen), oder wahren (falschen) Kreis, und folglich *gar keinen* Kreis. Dieser Unterschied ist als Widerspruch darstellbar, indem Begriff und Referent nicht nur *verschieden* sind, sondern diese Verschiedenheit zudem als *Gegensatz* darstellbar ist: Der bestimmte Kreis passt nicht unter den Begriff eines Kreises, entspricht dem im Begriff vorgegebenen Ideal also gerade *nicht*. Diese

46 Die folgende Darstellung nimmt Bezug auf die Bemerkung von Pirmin Stekeler-Weithofer, dass Hegel erkennt, dass das implizite Urteil darüber, „ob eine Figur eine Form hinreichend gut erfüllt“, „in der Benennung einer Figur als Kreis immer schon enthalten“ ist. Dies ist ein „semantisches Verhältnis“. Daher gibt es keinen Begriff der Wahrheit ohne das Gute. – Stekeler-Weithofer: *Philosophie des Selbstbewusstseins*, S. 107.

Negativität der positiven Bezeichnung ist der Widerspruch. Und nur durch diesen Widerspruch gibt es das Normative in der Welt. Dies ist die konstitutive Funktion des antinomischen Widerspruchs, des Widerspruch als Grund aller Aussagen über die objektive Realität.

4. Die Selbstreferenz des Begriffes: Das Sein menschlicher Individuen

Bisher wurden die Gegenstände und die Bezugnahme von Begriffen auf Gegenstände untersucht, mit dem Ergebnis der *Seinslogik*, dass die Seinsweise der Gegenstände, der endlichen Dinge, der Widerspruch ist, und dem Ergebnis der *Wesenslogik*, dass dieser Widerspruch in jedem identischen Sinn eines benennenden Begriffes enthalten („aufgehoben“) ist. Der antinomische Widerspruch ist die Seinsweise der Gegenstände möglicher Bezugnahmen bzw. die Form dieser Referenz. Die Begriffslogik vollzieht demgegenüber einen *Perspektivenwechsel*, welcher seins- und wesenslogisch bereits vorbereitet wurde: Es existieren nicht nur diese Gegenstände, sondern, da die *Identität* eines Gegenstandes gerade durch seinen *Namen* allererst hergestellt wird, *existieren vielmehr auch die Begriffe*, welche für Gegenstände verwendet werden. Ohne Begriff wäre das *bestimmte* Sein eines Gegenstandes gar nicht erfassbar (das „Dasein“ ist „Gesetzsein“). Damit ist auch die Frage nach der Existenz, welche in der bisherigen Untersuchung als Widerspruch thematisiert wurde, von neuem gestellt. Das *Sein von Begriffen* nämlich wird von Hegel fundamental unterscheiden von der Seinsweise der Gegenstände (Tatsachen, Entitäten, Dinge). Es ist also nicht „jener durch die Anschauung und die Vorstellung gegebene Stoff, welcher gegen den Begriff als das Reale geltend gemacht werden darf.“ (WdL III, S. 258) Sondern der Begriff, der sich auf die unmittelbaren Gegenstände – seinslogisch – beziehen kann, ist *selbst* die Realität. „Realität“ kann letztendlich philosophisch nicht aufgefasst werden als bloße Tatsächlichkeit, sondern eben diese bloße Faktizität *gibt* es nicht ohne Begriffe, d. h. ohne Bedeutung. Was es „gibt“ und was „real“ ist, ist also viel mehr als eine bloße Ansammlung von Gegenständen oder Sachverhalten; die Realität oder das wahrhafte Sein ist *der* Begriff, also das, was wir – den Interpretationen folgend, welche Hegel als semantischen Holisten gelesen haben – bereits als das Begriffssystem im Ganzen, oder als das Ganze aus Sprache und Welt eingeführt haben (vgl. 2.3).

Die Weise, in der Begriffe existieren, kann also mit Hegel unterschieden werden von der Seinsweise der Gegenstände. Das Sein eines Gegenstandes auszusprechen bedeutet aber, für den Gegenstand einen Namen zu verwenden, welcher eine allgemeine Bedeutung hat, also Begriff ist. So sagen wir: „Dies ist ein Baum“. So gibt es viele Gegenstände und Namen für Gegenstände, welche nur dadurch benennbar sind, dass sie voneinander *unterschieden* werden können (vgl. 2.3 und 2.4).

Die Existenz des Gegenstandes ist also eine *Klassifizierung*, und diese ist eine *Unterscheidung* von anderen möglichen Klassifizierungen. Es gibt immer eine *Vielzahl* und *Mannigfaltigkeit* von Bestimmungen, welche nebeneinander existieren und gleiches Recht haben. Wie wir sehen werden, verhält sich die Existenz von Begriffen logisch anders: Um die Existenz eines Gegenstandes auszusprechen, muss dieser benannt und unterschieden werden – um die Existenz dieser benennenden Begriffe hingegen auszusprechen, reicht es, dazuzusagen, dass *jeder* Gegenstand einen Begriff hat. Der Begriff „Begriff“ referiert auf *alle* Begriffe (für Gegenstände). Während wir also für die vielen Typen von Gegenständen jeweils eine *Vielzahl* von Begriffen benötigen, um deren Existenz auszusprechen, muss man, um die Existenz jedes Begriffes auszusprechen, nur den einen Begriff „Begriff“ verwenden: Es ist also „*ein* Begriff sogleich erstens *der* Begriff an ihm selbst, und dieser ist nur *einer*“ (WdL I, S. 29 f.). Der *Mannigfaltigkeit* und *Vielheit* der Bestimmungen von Gegenständen – den Begriffen im Plural – steht also *der* Begriff – im Singular – entgegen. Auf diese Weise lassen sich beide Sphären – Gegenstände und Begriff – voneinander philosophisch unterscheiden.

Dabei handelt es sich um die wesentliche Voraussetzung der Unterscheidung von Dingen und Menschen, also um den wichtigen logischen Schritt zur philosophischen Anthropologie.

4.1 Dinge und Menschen: Das Kriterium anthropologischer Selbstthematisierungen

Die Begriffslogik erhält also ihr eigenes Thema, indem unterschieden wird zwischen Begriffen *im Plural* – dies sind z. B. alle empirischen Begriffe für bestimmbare Gegenstände – und *dem* Begriff *im Singular*. Wie seins- und wesenslogisch ersichtlich wurde, haben die bestimmten Begriffe, im Plural, Gegenstände unter sich, von denen diese *unterschieden* sind; das Verhältnis zwischen Begriff und Gegenstand, die Form dieser Bezugnahme, ist der Widerspruch, der in jeder Identität, also in jeder Benennung von Etwas als Etwas enthalten ist. Bei ihnen sind „Begriff und Sein verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib trennbar“ (WdL I, S. 92). Das ist die „*Definition der endlichen Dinge*“ (ebd.). Ein Gegenstand kann nämlich vergehen oder vernichtet werden, – dies ist seine Endlichkeit in der Zeit, im Werden –, und dennoch hat der allgemeine Begriff für diesen Gegenstand noch einen *identischen Sinn*, der *gedacht* und *kommuniziert* werden kann. Bei *dem* Begriff *im Singular* verhält es sich aber ganz anders: dieser ist *absolute Einheit aus Sein und Wesen* (wohingegen die Identität eines Begriffes für einen Gegenstand wohl als *relative* Einheit bezeichnet werden kann):

„der *Begriff* nun ist diese absolute Einheit des *Seins* und der *Reflexion*, daß das *Anundfürsichsein* erst dadurch ist, daß es ebensosehr *Reflexion* oder *Gesetzsein* ist und daß das *Gesetzsein* das *Anundfürsichsein* ist.“ (WdL III, S. 246)

Was es bedeutet, dass Sein und Reflexion – und das heißt auch hier: Referent und Referenz – eine absolute Einheit bilden, versteht sich wiederum nur dadurch, dass wir aus der Seins- und Wesenslogik bereits wissen, was es bedeutet, dass eine Referenz auf einen Gegenstand *nicht* eine solche *absolute* Einheit bildet. Dies ist nämlich der Fall, wenn Begriff und Gegenstand *trennbar* sind. Es konnte daher die Seinslogik das Seiende als Gegenstand *möglicher* Bezugnahme denken, und die Wesenslogik hingegen die Identität von bestimmten Begriffen, sofern diese auf *mögliche*, aber nicht notwendigerweise unmittelbar gegebene Gegenstände sich beziehen: Es gibt Gegenstände, denen noch keine Namen gegeben wurden, und es gibt Namen für Gegenstände, welche auch dann durch Begriffe wiedergegeben werden können und somit Bedeutung und sinnvollen Gebrauch haben, wenn ihr Gegenstand nicht unmittelbar gegeben, beispielsweise zerstört ist. Eben das heißt: Begriff und Sein sind bei Gegenständen *verschieden* und *trennbar*. Die Begriffslogik ist nun der Ort, an dem sich diese „Trennung des Begriffs von der Sache aufhebt und als ihre Wahrheit die *Totalität* hervorgeht, welche *der objektive Begriff* ist“ (WdL III, S. 271). Diese absolute Einheit, die Totalität von Sein und Wesen, d. h. die *absolute* (nicht *relative*) Untrennbarkeit von Benennung und Gegenstand, wird von Hegel an der oben zitierten Textstelle ferner dadurch beschrieben, dass das „Anundfürsichsein“ nun als „Gesetzsein“ ist. In der Wesenslogik wurde das *Dasein* als Gesetzsein betrachtet, was interpretiert werden konnte als die Erkenntnis, dass Gegenstände niemals außerhalb ihrer Bezeichnung durch Begriffe gedacht werden können. Wenn nun nicht mehr das *Dasein*, sondern das „Anundfürsichsein“ gesetzt wird, bedeutet dies wiederum, dass das, was an und für sich existiert, d. h. der Begriff, *gesetzt* wird, d. h. dass der Begriff *als* Begriff thematisch wird: „Das soeben Vorgetragene ist als der *Begriff des Begriffes* zu betrachten.“ (WdL III, S. 252)

Dass der Begriff die absolute Einheit aus Sein und Wesen ist, lässt sich nun also folgendermaßen verstehen: Bei dem Begriff eines Gegenstandes ist dieser von seinem Gegenstand *trennbar*. Der Begriff „Baum“ hat auch dann Bedeutung, wenn es keine Bäume mehr gibt, und umgekehrt gibt es noch Bäume, wenn niemand sie als „Baum“ identifiziert. Ganz anders verhält es sich mit dem Begriff „Begriff“. Dieser Begriff *ist* selbst das, was er bedeutet; wenn es den Begriff „Begriff“ gibt, so gibt es auch einen Begriff *der Sache nach*, d. h. dann existiert der Begriff *unmittelbar*. Das, worauf sich der Begriff „Begriff“ bezieht, kann nicht abhandenkommen, solange es auch *den* Begriff gibt. Dadurch unterscheiden sich die Begriffe der Begriffslogik auch von den

semantisch-selbstreferentiellen Kategorien der Wesenslogik, aus denen sich *keine Existenz* ableiten lässt.⁴⁷

Dies liegt daran, dass der Begriff „Begriff“ sich nicht auf einen Gegenstand, dem der Mensch gegenübersteht, bezieht, sondern *die Seinsweise des Menschen selbst benennt*.

Der Mensch ist, seiner *Wesensdefinition* nach, denkender und sprechender; hört das Denken auf, so stirbt auch der Mensch, und umgekehrt. Und denken sowie sprechen ist immer begrifflich. Es ist *Achim Lohmer* zuzustimmen, wenn er in seinem Buch über *Hegels Philosophie der menschlichen Welt* schreibt: „Der Mensch ist *daseiender Begriff* und als solcher ist er *Geist*.“⁴⁸ Das Ziel einer an dieser Definition angelehnten Grundlegung der Anthropologie ist „Aufweis der logischen *Möglichkeits-* und damit der *Sinnbedingung* der Rede vom Menschen und damit von menschlichen Individuen.“⁴⁹ Die Begriffslogik umfasst eine logische Propädeutik von anthropologischer Rede überhaupt, d. h. von jeder möglichen Selbstthematizierung und jedem möglichen Selbstverständnis des Menschen:

„Der Begriff, sofern er zu einer solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewusstsein. Ich *habe* wohl Begriffe, d. h. bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist.“ (WdL III, S. 253)

Bei „ich“ handelt es sich um ein Wort, welches den Begriff eines überhaupt möglichen menschlichen Selbstverhältnisses wiedergibt: das Lebewesen, welches mit „ich“ auf sich selbst bezugnehmen kann, hat Selbstbewusstsein, steht in Beziehung zu sich selbst. Diese Selbstthematizierung ist *reines* Selbstbewusstsein, besteht also nicht etwa *abtrennbar* von ihrem Begriff: Denn nur, insofern es den Begriff „ich“ in der menschlichen Sprache und Praxis überhaupt gibt und geben kann – sei dieser Begriff nun durch das Wort „ich“, oder durch das englische „I“, oder beispielsweise auch als eine bewusste Zeigegeste auf sich selbst wiedergegeben –, so ist auch ein menschliches Selbstverhältnis überhaupt konstituiert, und gleichfalls könnte das Wort „ich“ nicht diese Bedeutung haben, würde ihm kein Selbstbewusstsein entsprechen. Das Wort „ich“ referiert also nicht auf einen von ihm trennbaren *Gegenstand* ICH,⁵⁰

47 Wandschneider unterscheidet hier zwischen einer „semantischen Reflexivität“ von dialektischen Kategorien und der „ontischen Reflexivität“ von Begriffen wie dem Begriff „Begriff“, die selbst die Eigenschaft haben, die sie auch bedeuten: *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, S. 41f.

48 Lohmar, Achim: *Anthropologie und Vernunftkritik*, S. 186 f.

49 Ebd.

50 Vgl. Benveniste, Emile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Paul List, München 1974, S. 280 f. – Im Anschluss an Wittgenstein meint dies auch *Thyen* über den Begriff des Mordes: das Wort „Mord“ referiert nicht auf einen Gegenstand MORD, da „Mord“ selbst eine Sprachpraxis ist. *Thyen, Anke: Moral und Anthropologie. Untersuchungen zur Lebensform „Moral“*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2007, S. 203.

der auch existieren würde, wenn er nicht benannt werden würde, und umgekehrt kann man nicht den Gedanken eines Ich haben oder das Wort „ich“ verwenden, ohne dass Selbstbewusstsein vorhanden wäre. Selbstbewusstsein bzw. Selbstverhältnis ist eben ganz einfach nichts anderes, als sich selbst thematisieren zu können, und dieses Bezugnehmen auf sich selbst ist der *Begriff* des Ich. Begriffe wie „ich“ beziehen sich also nicht auf Gegenstände oder Dinge, sondern sind selbst ihr eigenes Sein, oder ihr eigener unmittelbarer Selbstbezug. Mit dem Begriff „ich“ nehmen folglich Wesen auf sich selbst Bezug, die selbst begrifflich verfasst sind und somit als Begriff existieren. Diese Lebewesen sind Menschen, menschliche Personen.

Das „ich“ ist dabei der existierende Begriff, sofern dieser Begriff selbst *frei* ist: „Freiheit“ bezeichnet ebenfalls eine Eigenschaft des im Menschen existierenden Begriffes, sofern der Mensch gerade dadurch, dass er Begriffe verwenden kann, über sich selbst und über andere Menschen bewusst *nachdenken* kann und der Mensch so sein *Handeln* und seinen *Willen* an gedachten Prinzipien *orientieren* kann. Das ist seine Freiheit. Die Begriffe „Begriff“, „ich“, „Freiheit“ sind also von seins- bzw. wesenslogischen Klassifizierungen bzw. Benennungen dadurch zu unterscheiden, dass diese Begriffe eine *absolute Einheit mit sich selbst* bilden, und das heißt, dass diese – anders als bei der Rede über Dinge – nicht trennbar sind von ihren Referenten, sondern nur *rein* auf sich selbst referieren. Daher ist die Begriffslogik, welche *den* Begriff als absolute Einheit von Sein und Wesen, also von Name und Benanntem thematisiert, die logische Vorstufe zu jeder philosophischen Anthropologie.

Weitere Beispiele für anthropologische Redeformen sind „Leben“ und „Geist“ (WdL III, S. 279). Aber auch die Begriffe der *Moral* oder der *Politik* haben diese Form: „Hilfe“, „Versprechen“ oder „Recht“ und „Staat“ existieren nur dann auch *der Sache nach*, sofern diese Begriffe in der Sprachpraxis des Menschen durch Worte oder Zeichen wiedergegeben werden können, und umgekehrt müssen Hilfen geleistet, Versprechen gehalten, Staaten gegründet und Recht in ihnen etabliert werden, sofern diese *dem Begriffe nach* existieren und die Menschen somit deren Notwendigkeit *denken* können. Begriff und Sache sind so miteinander absolut vermittelt, anders als bei Namen für unabhängig vom Menschen existierende Gegenstände. Das *Kriterium des Menschseins* lautet also: *Absolute Einheit, Untrennbarkeit von Sein und Begriff*.

Dass der Mensch auf diese Weise *daseiender, inkarnierter* Begriff ist, hängt aufs engste bereits mit seiner biologischen und leiblichen Konstitution als eines Lebewesens zusammen:

„Die Leiblichkeit hat das Lebendige zunächst als die unmittelbar mit dem Begriff identische Realität; sie hat dieselbe insofern überhaupt von *Natur*.“ (WdL III, S. 475)

Die absolute Identität von Sein und Wesen betrifft nicht nur anthropologische Grundbegriffe wie „Ich“ oder „Mensch“, sondern bereits der *ganze Leib* des Menschen ist eine solche untrennbare Einheit. Bereits die kindliche Entwicklung umfasst notwendigerweise das Erlernen von Sprache und damit den Erwerb einer bestimmten Kultur und Sozialisation; wird dem Kind beim Überschreiten des Säuglingsalters die Sprache und die Kommunikation nicht zumindest in minimaler Form vermittelt, so muss auch der Organismus absterben. Mit dem Leiblichen hängt also die in der *Wissenschaft der Logik* analysierte Form des Begriffes mitsamt der darin eingeschriebenen Normativität aufs Engste zusammen. Dass die menschliche Natur so mit dessen Kultur verwoben ist, wusste Hegel bereits vor der philosophischen Anthropologie, als einer eigenen Denkrichtung im 20. Jahrhundert.⁵¹

Von hieraus erhellt sich auch noch einmal der Gesamtaufbau der *Wissenschaft der Logik*: Die Seinslogik und die Wesenslogik sind dabei die zwei Teile der sogenannten „objektiven Logik“, wohingegen die dritte Logik, die des Begriffes, auch als die „subjektive“ Logik bezeichnet wird (WdL III, S. 241). Die objektive Logik, welche die Beziehung von Begriffen auf Objekte untersucht, zerfällt also in zwei Teile, *die Begriffslogik hingegen nicht*. Hierin spiegelt sich wieder, dass bei der Referenz auf Gegenstände Begriff und Gegenstand *trennbar* sind; die subjektive Logik hingegen zerfällt *nicht* noch einmal in zwei Teile, eben deshalb, da hier Sein und Wesen diese *absolute* Einheit bilden. Daher kann es keine *vier* Logiken geben, sondern nur diese drei, welche Hegel geschrieben hat. Die Logik des Begriffes heißt daher auch „subjektive“ Logik, da sie die Möglichkeitsbedingungen der Rede über menschliche *Subjekte* thematisiert, d. h. mögliche Selbstthematisierungen des Menschen.⁵² Die „unendliche Reflexion in sich selbst“ – das heißt die absolute Einheit von Begriff und Sein als der Selbstreferenz anthropologischer Termini – „ist ein höheres, der *Begriff*, das *Subjekt*“ (WdL III, S. 249).

Die Logik der Bezugnahme auf *Objekte* zerfällt in zwei Teile, da zwischen dem Begriff und seinem Gegenstand ein Widerspruch besteht, in welchem der Gegenstand nur *scheinbar* als ein individuiertes Einzelnes ist. Hegel hat es daher immer viermieden, von Dingen als *dem Einzelnen* oder als *das Individuum* zu sprechen. Einzeldinge sind keine *wahrhaften* Individuen, sondern werden nur als die „*Eins*“ oder als die „*Vielheit der Eins*“ bezeichnet (WdL I, S. 174). Die zentralen Reflexionsschritte der Begriffslogik umfassen nun aber eine Analyse des *Allgemeinen*, des *Besonderen* und des *Einzelnen* (WdL III, S. 274–301). Ein Unterkapitel zu „Die Idee“ in der Begriffslogik heißt: „Das lebendige Individuum“ (WdL III, S. 474).

51 Vgl. z. B. Plessner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter, Berlin; New York 1975, S. 309 ff.

52 Hier ist also Stekeler-Weithofer zuzustimmen, der schreibt: „Daher ist die Begriffslogik subjektiv: Sie wendet sich bewusst zurück auf uns selbst, und das heißt auf die konkreten Formen, in denen wir unser Wissen und Begreifen artikulieren und realisieren.“ – Stekeler-Weithofer: *Hegels Analytische Philosophie*, S. 337.

Hegel leistet die für die Philosophie zentrale Aufgabe, die Frage zu beantworten, wie sich *Dinge* und *Menschen*, also die Rede über *Gegenstände* und *Fakten* einerseits von den Möglichkeiten der *Selbstthematization* des Menschen andererseits, genauestens *unterscheiden* lassen. Die Kriterien einer solchen Differenzierung sind deshalb für die Philosophie von so fundamentaler Bedeutung, da sich der Mensch auf allen Ebenen seiner Praxis immer wieder als Ding missversteht und sich selbst auf diese Weise instrumentalisiert,⁵³ worauf Hegel bezugnimmt, wenn er beispielsweise schreibt, dass es dem „gewöhnlichen Bewusstsein vorschwebt“, dass das „Ich nur das einfache Ding“ sei, „welches auch *Seele* genannt wird“ (WdL III, S. 256). Wenn der Mensch sich wie ein Gegenstand versteht, so geht seine Praxis fehl, und daher ist es philosophisch notwendig, die Operationen der *objektiven* Logik genauestens von *begriffslogischen* Analysen zu unterscheiden. Ein solches Kriterium der Unterscheidung von Dingen und Menschen beinhaltet also Hegels Begriffslogik.

Ein besonderes Problem bei der Differenzierung zwischen Dingen und Menschen besteht aus Perspektive der Gegenwartsphilosophie hinsichtlich der Frage, was die *Individuation* von menschlichen Personen von jener bei Dingen unterscheidet. Wenn beispielsweise *Manfred Frank* erläutert, dass das Individuum das Einzelne sei, welches aus dem Allgemeinen nicht bruchlos abgeleitet werden könne, da jede solche Ableitung nur zu einem *Besonderen* führt,⁵⁴ so entspricht dies zwar Hegels Analyse aus der Seinslogik, der zufolge Einzelobjekte niemals so beschrieben werden können, dass sie sich von allen überhaupt möglichen anderen Objekten derselben Kategorie absolut unterscheiden lassen. Tatsächlich ist es auch für das Menschliche am Menschen wichtig, dass sich der Einzelne niemals absolut unter allgemeineren Begriffen klassifizieren lässt: Ein konkreter Mensch ist niemals *nur* Mann, Christ, Deutscher, Taxifahrer, Dunkelhaariger, oder etwas anderes, sondern es gibt zudem eine Sphäre der Person, welche alle Klassifizierungen übersteigt. Doch in Manfred Franks Definition des Individuums ist nicht enthalten, wie sich *Dinge* von *begrifflichen* und *menschlichen* Individuen unterscheiden lassen. Hierfür sind eigene *Kriterien* zu entwickeln, welche die Eigenart anthropologischer Selbstthematizationen genauer angeben. Das Kriterium anthropologischer Rede aber ist die absolute Einheit von Sein und Wesen. Gerade diese Einheit hängt, wie gezeigt werden wird (in 4.4), aber mit der *Individuation* des Menschen *als Personen* zusammen.

Die Kriterien anthropologischer Reden sollen nun noch genauer untersucht werden: Zuerst das der absoluten Einheit des Begriffes, dann mit Hinblick auf das

53 Vgl. Rentsch, Thomas: *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003.

54 Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer postmodernen Toterklärung*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1986, S. 25.

Ganze des Begriffes (den semantischen Holismus), dann hinsichtlich des Individuationsprinzips bei menschlichen Personen im Unterschied zu Dingen.

4.2 Das Kriterium der absoluten Einheit als Selbstreferenz

Das erste Kriterium der Rede über Menschen und menschliche Individuen, welches sich mit Hegel festhalten lässt, ist das der bereits genannten absoluten „Einheit des *Seins* und *Wesens*“, welche *der Begriff* ist (WdL III, S. 269). Dieses kann zuerst anhand von Begriffen überhaupt erklärt werden, trifft also auch auf (empirische) Begriffe, bei denen Referent und Referenz trennbar sind, zu, da es ja *wir selbst* sind, welche diese Begriffe gebrauchen und uns von den Gegenständen in der Welt einen Begriff machen; sodann zeigt es sich bei anthropologischen Reden des Menschen über sich selbst, beispielsweise bei „Begriff“, „ich“, „Freiheit“ etc. In *jedem* Begriff hat nämlich

„die Reflexion des Wesens sich aufgehoben und sich zu einem *Nichtgesetzten*, einem *ursprünglichen* Sein hergestellt.“ (WdL III, S. 274)

Der Widerspruch ist in der Identität enthalten, ohne dass die Identität als Möglichkeit der Identifizierung und Benennung dabei verloren gehen würde (vgl. 3.4). Vielmehr ist der identische Sinn eines Begriffes durch den Widerspruch konstituiert. Auf dieses Ergebnis der Wesenslogik ist Bezug genommen, wenn es heißt, dass die Reflexion des Wesens sich *aufgehoben* hat. Darüber hinaus wird nun gesagt, dass der Begriff ein *Nichtgesetztes* ist, und daher ein *ursprüngliches Sein*. In der Wesenslogik hieß es, dass das unmittelbar gegebene Sein gesetzt ist, d. h. dass es Referent von Begriffen ist. Begriffe referieren auf Gegenstände und sprechen so deren Existenz aus. In einem *ursprünglicheren* Sinne aber existieren Begriffe. Die Existenzweise von Begriffen ist dabei von der der Gegenstände vollkommen unterschieden, denn sie sind *Nichtgesetztes*. Sie sind keine bloßen Referenten. Das heißt Begriffe existieren, *ohne* selbst wiederum Referenten von *anderen* spezifischen Begriffen (Klassifizierungen) zu sein.

Wenn ein Gegenstand durch einen Begriff benannt ist, so muss dieser benennende Begriff *nicht etwa wiederum durch einen weiteren spezifischen Begriff* gesetzt werden. Sondern: Wenn ich weiß, dass und wie z. B. Bäume existieren, dann kenne ich unmittelbar (und es gilt weiterhin: das Unmittelbare *ist* das Sein; vgl. WdL III, S. 283) auch die *Bedeutung* des Wortes „Baum“, d. h. habe diese zumindest implizit verstanden. Während die Existenz eines Gegenstandes durch einen *Begriff* wiedergegeben werden muss, so muss *dieser* Begriff *nicht wiederum* durch einen *weiteren* Begriff

wiedergegeben werden, sodass dieser Begriff eine *Klassifizierung* wäre. Und doch *existiert* ein Begriff *in* der Sprache.

Wäre dies nicht so, so würde dies in einen unendlichen Regress führen, der es verunmöglichen würde, dass zwischen dem Gegenstand und dessen Bezeichnung unterschieden werden kann. – Der Baum würde dann unter den Begriff „Baum“ fallen, der Begriff des Baumes „Baum“ wiederum unter *einen weiteren bestimmten und unterschiedenen* Begriff X, der „Baum“ benennt, dieser Begriff für „Baum“ müsste durch den Begriff Y wiedergegeben werden, der sich auf „<Baum>“ bezieht, und das *bis ins Unendliche*. – Dies wäre der Fall, wenn bestimmte Begriffe auf die gleiche Art existieren würden, in welcher Gegenstände existieren, nämlich als Referenten von bestimmten Begriffen, d. h. als Klassifizierungen, welche immer ein „relativ Allgemeines“ (WdL III) sind, also zu denen sich Über- und Unterkategorien bilden lassen. Und tatsächlich gibt es eine solche „schlechte Unendlichkeit“ in der Sphäre des Seins, denn wir hatten ja gesehen, dass jedes klassifizierte und daher benannte *und unterschiedene* Etwas aufgrund des logischen Verhaltens der Verneinung als „Negation der Negation“ existiert und somit in einem unendlichen Zusammenhang mit anderen Inhalten steht. Diese Unendlichkeit und dieser Widerspruch ist aber aufgehoben im Begriff, d. h. bei den Begriffen *als* Begriffen wiederholt sich der Regress ins Unendliche *nicht*.

Begriffe existieren, ohne Referenten von spezifischen (unterschiedenen) anderen Begriffen zu sein. Dies ist das ebenso einfache, wie gegenüber der philosophischen Tradition revolutionäre Kriterium, mit welcher die Seinsweise der Gegenstände von der Existenz der Sprache und der menschlichen Realität unterschieden wird: der Begriff ist „*absolute Identität mit sich*“ und das bedeutet, diese Identität ist „*reine Beziehung* des Begriffs auf sich“ (WdL III, S. 274). Das heißt, sie zeigen ihre Existenz unmittelbar, ohne wiederum klassifiziert und spezifiziert werden zu müssen, d. h. sie referieren absolut auf sich selbst. Wäre dies nicht so, so könnte ein Begriff auch nicht auf ein Seiendes referieren. Der Begriff ist daher „*ursprüngliches* Sein“.

Die Existenz von Gegenständen lässt sich aussprechen, indem dem Gegenstand ein Name gegeben wird: „Dies ist ein Baum“. *Die Existenz dieser benennenden Begriffe hingegen muss nicht wiederum ausgesprochen werden, indem ein weiterer, bestimmter Name gegeben wird*. Sondern: Bei *jedem* Gegenstand, für den ein Begriff verwendet wird, kann unterschieden werden zwischen Sache und Begriff, *beispielsweise* zwischen dem *Baum* und dem Begriff „Baum“. Der Begriff zeigt seine *Existenz* auf diese *ursprünglichere* Weise.

Das einzige, was nämlich nötig ist, um einen Begriff *als* Begriff offenbar zu machen, ist eben dieser besondere Begriff „Begriff“, der sich auf *alle* Begriffe *gleichermaßen* beziehen lässt, und das ohne, dass innerhalb der Gesamtheit der Begriffe noch weitere Klassifizierungen und Unterteilungen eingeführt werden müssten, also diverse Ober-

und Unterklassen gebildet werden müssten. Es gibt hier, bei Begriffen wie „Begriff“, keine „höheren Gattungen“ und keine „niedrigeren Gattungen“ (WdL III, S. 279). Denn der Begriff „Begriff“ ist *gar keine* Klassifizierung oder Gattung.

Es könnte eingewendet werden, dass auch das Begriffliche längst schon dieser Art klassifiziert sei, da nämlich in der Grammatik unterschieden wird zwischen Substantiven, Adjektiven, Verben, Personalpronomen etc., oder in Hegels Philosophie zwischen empirischen Begriffen für Gegenstände, zwischen dialektischen Kategorien oder zwischen begriffslogischen Bestimmungen. Es gibt auch viele verschiedene Sprachen, beispielsweise Englisch, Deutsch etc. Hingegen bezieht sich auch der Begriff „Gegenstand“ auf alle Gegenstände.

Der Begriff „Gegenstand“ bezieht sich hingegen auf Gegenstände in ganz anderer Weise, als sich der Begriff „Begriff“ auf alle Begriffe und somit auf das *Ganze* des Begriffssystems oder der Sprache bezieht. Die grammatischen oder philosophischen Unterscheidungen von Begriffen könnten nämlich auch wegfallen, es könnte eine Kultur geben, in der nicht zwischen einzelnen Wortarten unterschieden wird. Dass aber der Bereich aller überhaupt möglichen Gegenstände notwendig ein Netzwerk aus Unterscheidungen von Klassen ist, welche wiederum in Über- und Unterklassen zerfallen müssen, wurde in Hegels Seinslogik gezeigt: *Omnes determinatio est negatio*. Und da jeder Gegenstand nur dadurch bestimmt werden kann, indem er von anderen Gegenständen bzw. Klassen von Gegenständen unterschieden wird, kann es (so die negative Formulierung des Satzes) eine Bezugnahme auf Ununterschiedenes und Relationsloses, also auf *reines* Sein nicht geben (vgl. 2.2). Die Argumentation der Begriffslogik setzt diese ganze Argumentation aus der Seinslogik, der Logik der Klassifizierung und Benennung von Gegenständen, voraus: Im Gegensatz zu der objektiven Logik, in der die Objekte immer in unterschiedene Klassen eingeteilt sind, ist in der Begriffslogik „die *Bestimmung* keine Schranke für das Allgemeine [den Begriff], sondern es *erhält sich darin* und ist positiv mit sich identisch“ (WdL III, S. 276).

Die Identität des Begriffes ist positiv, da er existiert, ohne Schranke zu sein, das heißt, er existiert nicht so wie die Einzelgegenstände als Klassifizierungen und als Unterscheidungen. Während auf reines Sein nicht bezuggenommen werden kann, kann auf den reinen Begriff, auf das Begriffssystem im Ganzen, also sehr wohl referiert werden. Dies führt zu *Hegels semantischen Holismus* und zu dem Begriff der *Freiheit*.

4.3 Das Kriterium des semantischen Holismus

Der Begriff „Begriff“ referiert auf *alle* Begriffe. Und das, obwohl er selbst ein Begriff ist, also *in der Sprache* existent. Das heißt, es gibt *in der Sprache*, oder *unter* allen Begriffen, mindestens einen bestimmten Begriff, welcher von *allen* Begriffen sagt,

dass sie Begriffe sind. Das ist mitunter der Begriff „Begriff“. Der Begriff „Begriff“ referiert auf das Ganze, in welchem sowohl er selbst, als auch *alle* anderen Begriffe in Relation zueinander stehen. Dieses *Ganze* ist das „Unendliche“, welches auch schon die Seinslogik als infiniten Zusammenhang *aller* Begriffe eingeführt hat.

In der Interpretation der Seinslogik hatten wir, den sprachanalytischen Interpretationen von *Brandom*, *Grau*, *Quadflieg* und *Rentsch* folgend, Hegels *semantischen Holismus* folgendermaßen interpretiert (vgl. 2.3): Jedes Wort oder Zeichen ist nur insofern *Begriff*, hat also nur insofern *Bedeutung*, als es mit anderen Begriffen in einem negativen Verhältnis steht, wodurch eine Unendlichkeit von verschiedenen Möglichkeiten der Verwendung von Begriffen in Sätzen möglich ist. Es gibt unendlich viele Begriffe und Relationen zueinander, wodurch *jeder* Begriff unendlich oft mit immer neuen anderen Begriffen kombiniert werden kann. Dieses Verhältnis jedes Begriffes ist konstitutiv für menschliche Freiheit:

„Der reine Begriff ist das absolut Unendliche, Unbedingte und Freie.“ (WdL III, S. 274)

„Auch der bestimmte Begriff bleibt so in sich unendlich freier Begriff.“ (WdL III, S. 278)

Der Begriff „Freiheit“ referiert nicht auf ein bestimmtes Faktum in der Welt, sondern benennt eine Eigenschaft *des* Begriffes. Das Ganze der Sprache, der „reine Begriff“ als des unendlichen Netzwerkes aus Begriffen *ist selbst* die Freiheit, da es in ihm ermöglicht ist, immer neue „bestimmte“ Begriffe und Kombinationen von Begriffen in Sätzen zu gebrauchen.⁵⁵ Nur dadurch können wir frei denken und so auch unser Handeln an unseren Gedanken, an unseren Urteilen und Schlüssen ausrichten. *Der Begriff der Freiheit bedeutet die Freiheit des Begriffs, bezieht sich also auf eine Eigenschaft aller Begriffe in ihrer Relation zueinander und somit auf das unendliche Ganze der Sprache.*

Neben dem Begriff „Begriff“ ist also auch der Begriff „Freiheit“ eine solche Bestimmung, welche sich auf *den* Begriff bezieht. Es wird deutlich, dass die Begriffslogik zu einer *philosophischen Anthropologie* hinführen will: Begriffe, die sich auf *den* Begriff beziehen – Hegel nennt sie „Begriffsbestimmungen“ (WdL III, S. 301) – sagen etwas über den Menschen aus, da wir Menschen es sind, welche Begriffe verwenden können und denen somit Freiheit gegeben ist.

Dieses Moment der Freiheit ist es, das jeweils die *Bedeutung* eines Begriffes im Unterschied zu dessen *benennender Funktion* ausmacht. Die Bedeutung eines Wortes, also der Begriff, ist die unendliche Vielfalt an Verwendungsmöglichkeiten dieses Begriffes in größeren Kontexten, d. h. mindestens in Sätzen überhaupt, mehr noch aber

55 Vgl. Rentsch: *Negativität und Vermittlung*, S. 128.

in Urteilen, Schlüssen, Reden und Gesprächen und den daran orientierten individuellen und kollektiven Handlungen. Die Freiheit wird konkret, sofern menschliche Individuen sie in ihrem Nachdenken und Handeln realisieren. Das „Urteil“ bezeichnet Hegel daher als die „*Realisierung des Begriffes*“ (WdL III, S. 302).

Es gibt also Begriffe, welche, als *bestimmte* sprachliche Ausdrücke, zugleich das *Ganze* der Sprache benennen: Es gibt den Begriff „Begriff“ *im* Begriffssystem, es gibt das Wort „Sprache“ *in* der Sprache, es gibt das Wort „Wort“ *unter* allen Wörtern. Dies aber nicht so, dass der Begriff „Begriff“ alle anderen Begriffe unter sich hätte, so wie eine empirische Kategorie ihre Unterkategorien und schließlich ihre Einzelgegenstände unter sich hat: Denn jeder Begriff, auch jeder empirische, zeigt ja seine eigene Existenz oder seine Einheit mit seinen Bestimmungen, ohne wiederum von einem weiteren *bestimmten* Begriff, welcher eine seinslogische Klassifizierung wäre, benannt werden zu müssen, was nämlich in einen unendlichen Regress führen und jede stabile Bedeutung verunmöglichen würde (s. o.). Begriffsbestimmungen, welche sich auf das *Ganze* der Sprache, also auf den unendlichen Zusammenhang aller Bedeutungen, beziehen, sind daher keine Klassifizierungen.

Dieser Unterschied zwischen den Klassifizierungen von Gegenständen und den Bestimmungen, welche *den* Begriff bezeichnen, den *Begriffsbestimmungen*, entspricht dem Kriterium der *absoluten Einheit* aus Referenz und Referent, welches auf alle anthropologischen Begriffe zutrifft: Da diese *Begriffe* selbst das sind, *was* sie bezeichnen, beziehen sie sich holistisch auf *den* Begriff selbst. Da Begriffe, die die Existenz *des* Begriffes aussprechen, nicht selbst wiederum wie Klassifizierungen von Gegenständen begriffen werden können, gilt dieses holistische Kriterium auch für alle anthropologischen Begriffe:

„Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern *Konkrete*, deren Bestimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedere Gattungen sind, sondern die in ihrer Realität schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind.“ (WdL III, S. 297)

Begriffe wie „Leben“, „ich“, „Geist“ oder „Begriff“ sind keine Klassifizierungen, sie benennen folglich nichts rein Gegenständliches. Das zeigt sich daran, dass es zu ihnen keine Über- und Unterkategorien geben kann: Der Begriff „ich“ bezeichnet jeden selbstbewussten Menschen, und es kann daher nicht verschiedene Unterkategorien von „ich“ geben. Nur seinslogisch betrachtet, zerfällt auch das, was das „ich“ bezeichnet, in unterschiedene Bestimmungen: die Menschen haben unterschiedliche Rassen, Haarfarben, Religionen, Nationalitäten, Berufe, Titel etc. Der Begriff „ich“ aber ist selbst *keine* solche Klassifizierung, sondern *übersteigt* alle Klassifizierungen von *bestimmten* Menschen. Es kann jemand ja auch nicht mehr oder weniger „ich“ sein, so wie etwas,

ein Gegenstand, beispielsweise mehr oder weniger ein Kreis sein kann oder mehr oder weniger eine bestimmte Farbe aufweisen kann. Jemand ist nicht nur *ein bisschen* Ich.

Begriffe wie „ich“, welche das Menschliche am Menschen ausmachen, referieren also nicht auf Eigenschaften von *relativer* Besonderheit und Allgemeinheit. Zu ihrer Bestimmtheit führt Hegel daher ein, dass von *dem absolut Allgemeinen* gesprochen werden kann: Der Begriff ist „das Allgemeine“. Es ist das Kriterium anthropologischer Begriffe, auf das *Ganze* der Sprache zu referieren, da der Mensch selbst, als Denkender und Sprechender, ja selbst der Begriff ist: Wäre er nicht denkend und sprechend, also würde er nicht Begriffe verwenden, welche unter Anderem auch auf ihn selbst, als Menschen, bezugnehmen, so wäre er nicht Mensch. Indem der Mensch also über sich selbst redet, thematisiert er immer das Ganze seiner Existenz mit – auch wenn ihm dies nicht immer bewusst sein mag. Dieses absolut Allgemeine, also dass jede Begriffsbestimmung zugleich auf *alle* Begriffe referiert, ist nach Hegel zugleich das Kriterium *des Einzelnen*, also dass der Mensch als *Individuum* existiert und daher menschliche *Person* ist.

4.4 Das Kriterium der Identität von Allgemeinem und Einzelnem: Begriff, Ich und Freiheit als Bedeutungen des Individuums

Das Kriterium der *absoluten Einheit* als des *semantischen Holismus* führt zu dem des *Individuationsprinzips* folgendermaßen: Ein Begriff, welcher einen *Gegenstand* – seinslogisch – benennt, klassifiziert diesen Gegenstand und unterscheidet ihn dadurch von anderen Klassen von Gegenständen. (Da hierbei immer ein Bruch zwischen allgemeinerem Begriff und seinem Gegenstand besteht, hat Hegel gesagt: Das Ding hat die Seinsweise des Widerspruches.)

Eine hegelsche „Begriffsbestimmung“, welcher *den* Begriff benennt, also auf sich selbst als auf die Totalität des Begriffssystems referiert, – und das sind alle anthropologischen Grundbegriffe wie „Begriff“, „ich“, „Freiheit“ sowie viele mehr – bezieht sich hingegen *nicht auf bestimmte, wiederum klassifizierte und unterschiedene, Eigenschaften*, die sein Gegenstand erfüllt, sondern die „Eigenschaft“, die ein solcher Referent erfüllen muss, ist die, *selbst ein Individuum zu sein*.

Dieser Unterscheid zwischen *Qualitäten* (Bestimmungen des Daseins) und *Begriffsbestimmungen* sei an einem Beispiel verdeutlicht: Der empirische Begriff „Baum“ referiert auf den Baum, da dieser Baum wahrnehmbare Eigenschaften aufweist, also weil er beispielsweise einen Stamm, Äste, Blätter, Rinde, Zellen hat, weil er wächst etc. Der Baum ist daher *als* Baum identifizierbar, sodass der Begriff „Baum“ für diesen verwendbar ist. Dies entspricht Hegels *Daseinslogik* der Qualität.

In dem Begriff „Baum“ *ist hingegen nicht enthalten*, dass es auch *diesen einzelnen* Baum gäbe (denn es könnten auch alle bestimmten, „einzelnen“ Bäume auf der Erde und im Universum zerstört und längst niedergebrannt sein, und es könnte sich niemand an diese realen Bäume mehr erinnern, und doch hätte der Begriff „Baum“ noch irgendeinen identischen Sinn, sofern Menschen sich etwas ähnliches wie einen realen Baum unter diesem Begriff vorstellen und darüber kommunizieren können). Sondern: der Begriff „Baum“ impliziert ein Bündel von qualitativen Eigenschaften, welche das Beispiel für einen Baum *mehr oder weniger* aufweist, und auf dieser Liste von Eigenschaften (hat einen Stamm, Äste, Blätter...) wäre *nicht* mit aufgezählt, dass es auch einen *einzelnen* Baum gäbe. Dies gehört schlichtweg nicht zu der Bedeutung von „Baum“. Sondern diese „Bedeutung“ ergibt sich nur in Relation zu anderen Begriffen, welche aber nichts über das Individuum, den einzelnen Baum aussagen. Sondern man muss zusätzlich dazu, dass man den Begriff „Baum“ bereits irgendwie versteht, hinschauen, *was* Bäume sind oder ob dies wirklich *ein* Baum ist.

Hingegen ist in Begriffsbestimmungen wie „Begriff“, „ich“, „Freiheit“ *enthalten, dass es immer Individuen sein müssen, auf welche diese Begriffe einzig nur anwendbar sind, es liegt in der Bedeutung dieser besonderen Begriffe, dass sie sich auf Individuen – als auf Individuen – beziehen.*

Würde man für diese Begriffe ebenfalls Listen erstellen, auf denen alle Eigenschaften stehen, welche ein Vorkommnis in der Welt erfüllen muss, sodass diese Begriffe auf diese Vorkommnisse referieren, so müsste diese Liste, anders als bei empirischen Begriffen, *mit umfassen*, dass es immer *Einzelne* sind, nämlich *einzelne Menschen*, auf welche diese Begriffe zutreffen. *Dass* die Begriffe in Individuen existieren, also instanziiert sind, ist eine *notwendige Bedingung* ihres Sinns, also der Anwendbarkeit dieser Begriffe: Nur, wer deren Individuation bereits *voraussetzt*, kann diese Begriffe verstehen und sinnvoll verwenden.

Bei seinslogisch zu analysierenden *Klassifizierungen* hingegen ist der klassifizierte Gegenstand nur ein abstraktes Moment innerhalb der Bedeutungskonstitution, ein *Beispiel* für das im Begriff intendierte, aber nicht der Begriff selbst: *Irgendein* Etwas, *irgendein* „Dieses“ muss es in *irgendeiner* Weise geben, auf welches hingewiesen werden kann, wenn die Bedeutung des Begriffes erläutert werden muss. Das Beispiel kann aber auch nur eine Vorstellung sein und muss nicht notwendigerweise eine reale Instanz besitzen. Wird dieses Etwas als substantielles Individuum, also *relationslos*, missverstanden, so ist es – gemäß der *Seinslogik* – „reines“ Sein, und es kann dann nicht mehr verstanden werden, *in welchem Sinne* bei dem Etwas von „Sein“ und von „Nichtsein“ gesprochen werden kann, das heißt, beide Bestimmungen sind dasselbe: das reine Sein ist das reine Nichts, und somit ist der *Widerspruch* benannt (vgl. 2.2). Da der – widersprüchliche und daher bloß *scheinbare* – Einzelgegenstand also nicht relationslos, als „reines Sein“, gedacht werden kann, muss er begriffen werden als

bestimmtes Dasein, welches von anderen Einzelgegenständen unterscheidbar ist. Einzelgegenstände lassen sich aber nicht von allen anderen potentiellen Gegenständen absolut unterscheiden, daher erhält sich der Widerspruch in *jeder* Bestimmung eines Gegenstandes (vgl. 2.4). Er stellte sich schließlich – in der *Wesenslogik* – heraus als notwendiges, sinnkonstitutives Moment des identischen Sinnes eines Begriffes, welcher also in der Identität des Begriffes „aufgehoben“ und damit erhalten ist (vgl. 3.3).

Klassifizierungen und Benennungen, derart, wie sie die Seins- und Wesenslogik untersuchen, erfüllen also niemals das Kriterium, dass das Individuum *als* Individuum angesprochen ist. Um dies zu zeigen, dass Einzeldinge bloß *scheinbar* und daher keine *gesetzten* Individuen sind, wurde das Kriterium des Widerspruches ja allererst eingeführt: Einzeldinge sind widersprüchlich, da sie nicht zu ihrem Begriff passen, also aus ihren Begriffen niemals bruchlos abgeleitet werden können. Die *Bedeutung* eines empirischen Begriffes oder einer Klassifizierung ist nur die Menge an Eigenschaften, von denen am Objekt hinreichend viele identifiziert werden müssen, um das Objekt als Beispiel für den Allgemeinbegriff gelten lassen zu können (Bäume haben einen Stamm, Äste, Blätter etc.; ein Kreis ist rund, sodass $U=2r\pi$).

Der Versuch, diesen *Grund* dafür, warum ein Gegenstand der Repräsentant eines allgemeineren Begriffes sei, *auszusprechen*, führt bei seinslogischen Klassifizierungen immer zu einer solchen Liste an Merkmalen: Diese Leiste umfasst aber wiederum nur *andere* Begriffe von *ebensolcher* Allgemeinheit, niemals aber den Einzelfall, dem diese Eigenschaften zukommen. Es könnte jeweils weitere Einzelfälle geben, auf welche diese Liste an besonderen Merkmalen, die man an dem Einzelnen festgestellt hat, ebenfalls referiert; niemals lässt sich daher die Einzigkeit eines Dinges sprachlich festhalten (vgl. 2.4).

Hingegen haben wir von den *Begriffsbestimmungen* als den *anthropologischen Selbstthematizationen* behauptet, dass diese das Individuum *als* Individuum benennen, da in ihrer Bedeutung selbst bereits impliziert ist, *dass* sie auf Einzelnes, nämlich auf Personen, referieren. Das bedeutet: Es liegt in den Begriffen „Begriff“, „ich“, „Freiheit“ sowie in allen anderen Begriffsbestimmungen, *dass* jeweils individuierte Personen *als* Begriff existieren, *Ich* sind, *frei* sind etc.

Für die Begriffsbestimmung „Begriff“ zeigt Hegel dies in den zentralen Passagen der Begriffslogik, welche das *Allgemeine*, das *Besondere* und das *Einzelne* thematisieren. Diese Methode der Analyse von anthropologischen Termini wendet Hegel aber nur im Vorwort bzw. dem sog. „Vorbericht“ zur Begriffslogik auf die Bedeutung des Ausdrucks „ich“ an. Eine begriffslogische Analyse von „Freiheit“ findet sich hingegen in der *Rechtsphilosophie* sowie in den *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie*. Dass anhand dieser drei Beispiele „Begriff“, „ich“ und „Freiheit“ beispielhaft gezeigt werden kann, dass diese, als Begriffsbestimmungen und somit anthropologische Grundbegriffe, in ihrer

Bedeutung enthalten, dass sie sich auf *Individuen* beziehen, soll im Folgenden anhand des hegelschen Textes gezeigt werden.

Begriff: In dem Begriff „Begriff“ ist *enthalten*, dass er ein Individuum benennt: Wenn ein allgemeiner Begriff existiert – und ein Begriff existiert bereits dann in der Welt, wenn ein Lebewesen *denkt* und *spricht*, also wenn es den *Menschen* gibt –, so existiert dieser Begriff auch *als ein Einzelnes*:

„Es ist aber gerade die Natur des Allgemeinen, ein solches Einfaches zu sein, welches durch die absolute Negativität den höchsten Unterschied *in sich* enthält.“
(WdL III, S. 275)

Zunächst einmal lässt sich sagen, dass *jeder* Begriff als ein Individuum existiert: Ein Allgemeines hat zwar ein Mannigfaltiges unter sich, das heißt es gibt unendlich viele mögliche Unterschiede zwischen den Unterkategorien eines (z. B. empirischen) Begriffes sowie zwischen seinen Referenten: So hat beispielsweise das Wort „Baum“ *alle* Bäume in sich enthalten, sowohl seine Unterkategorien wie Linde, Eiche, Birke, Palme etc., als auch *alle* Repräsentanten von Bäumen, also z. B. *diesen* Baum. (*Alle* in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.) Die Beziehung zwischen dem allgemeineren Begriff zu jedem seiner Referenten ist der *Widerspruch*, denn dieser ist die *Form der Referenz* auf Gegenstände. Der Widerspruch ist aber in dem identischen Begriff derart „aufgelöst“ und „aufgehoben“, dass dieser bestimmte Begriff ohne seine interne widersprüchliche Konstitution nicht sein könnte (vgl. 3.4). Er ist daher die Bedingung jeder stabilen Bedeutung, d. h. es *besteht* die Einheit *durch* den Widerspruch. Es ist die „Natur des Allgemeinen, ein solches Einfaches zu sein“, wie es heißt. Jeder Begriff, in dessen Identität der Widerspruch aufgehoben ist, ist ein Einfaches, d. h. ein Einzelnes. Es mag nämlich noch so viele Bäume in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geben, der Begriff „Baum“ hat alle diese Unterschiede sowie den „höchsten Unterschied“, den zwischen Begriff und (gegenständlichem) Sein, „*in sich*“ vereint zu einer *Einheit*. Gleichgültig, wie seine Referenten beschaffen sind: Wenn irgendein Begriff existiert, so hat er – in Einheit mit all seinen internen Unterschieden – die Existenzweise *eines* Individuums. Denn es gibt – sobald der Begriff verwendet, ausgesprochen und gedacht wird – *diesen* Begriff *nur einmal in der ganzen Sprache*. Und dies gehört zu seinem Sein *als* Begriff, nur *als* ein Einzelnes *ist* er Begriff:

„*Sein* hat die Bedeutung der *Wahrheit* erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffes und der Realität ist; es *ist* also nunmehr nur das, was Idee ist. Die endlichen Dinge sind darum endlich, [...] insofern sie als Objekte vorausgesetzt sind, somit den Begriff als eine äußere Bestimmung an ihnen haben.“ (WdL III, S. 465)

Endlich und daher widersprüchlich sind die *Einzelgegenstände* möglicher Bezugnahmen. Die Begriffe, die bezugnehmen, existieren selbst aber als diese Einheiten, in denen die Widersprüche aufgehoben und enthalten sind. Die Dinge sind also keine Individuen, die *Begriffe* für Dinge aber sehr wohl. Der Begriff „Begriff“, welcher diese Einheit *jedes* Begriffes *ausspricht*, bezieht sich daher auf *jeden* Begriff als auf ein Individuum.

Ebenso existiert der Begriff „Begriff“ selbst als ein Individuum: *Das* Begriffssystem, *den* Bedeutungsprozess, *das* Ganze der Sprache existiert *nur einmal*.

Ich: Ebenso wie bei dem Begriff „Begriff“, in dessen Bedeutung impliziert ist, dass *jeder* Begriff, auf den der Begriff „Begriff“ referiert, als ein *Individuum* existiert – d. h. eine *einmalige Einheit* von *Unterschieden* ist –, so lässt sich auch aus dem Begriff des „ich“ dessen Individuation ableiten:

Wenn ein Begriff „ich“ existiert, so existiert ein Einzelnes, welches dieses Ich ist. Denn es ist in der Bedeutung von „ich“ *enthalten*, dass jeweils ein Mensch, eine individuierte Person, mit diesem Begriff auf sich selbst Bezug nimmt. Wird das Wort „ich“ verwendet, so bezieht es sich auf ein Individuum, auf einen ganz konkreten Menschen, den es wirklich gibt. Anders ist der Begriff „ich“ nicht verstehbar. Hingegen sehen wir bei Begriffen für Gegenstände: Wenn jemand einen solchen Begriff verwendet, so ist noch nicht klar, ob und auf welche Weise es dieses Etwas gibt, und ob es *individuiert* ist. Also ob es eine konkrete Instanzierung des mit dem Begriff intendierten gibt oder nicht gibt, und in welcher Weise. Dazu ist vielmehr empirische Anschauung vonnöten, da Begriff und Gegenstand *trennbar* sind, also keine *absolute* Einheit bilden. Bei „ich“ hingegen ist vorausgesetzt: Es gibt das Individuum, welches „ich“ sagt. Denn der Begriff, die Bedeutung des Wortes „ich“ *ist* nichts anderes als die mögliche Selbstthematisierung des Individuums.

In dem Vorwort oder „Vorbericht“ der Begriffslogik macht Hegel die, für seine Zeit, revolutionäre Erkenntnis, dass, damit ein einzelner Mensch mit „ich“ auf sich Bezug nehmen kann, es nicht ein Mensch alleine sein kann, welchem dies möglich ist: Wenn jemand verstanden hat, dass er selbst „ich“ ist, so weiß er auch, dass *jedes andere* Individuum ebenfalls mit „ich“ auf sich Bezug nehmen kann:⁵⁶

„Ich ist erstlich diese reine sich auf sich beziehende Einheit, [...] indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. So ist es Allgemeinheit [...]. Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität Einzelheit,

⁵⁶ Diese Ansicht ist auch Gegenstand neuerer sprachphilosophischer Studien sowie bestimmter Ansätze in der Linguistik, wird dort jedoch zumeist nicht in der Weise wie bei Hegel mit dem *Individualisationsprinzip* von menschlichen Personen zusammengedacht: Thyen: *Moral und Anthropologie*, S. 17, S. 206.

absolutes Bestimmtheitssein, welches sich Anderem gegenüberstellt und es ausschließt, *individuelle Persönlichkeit*.“ (WdL III, S. 253)

Aus der Existenz eines „ich“ ist ableitbar, dass es einen einzelnen Menschen, eine individuelle Persönlichkeit gibt, auf welche der Begriff referiert – da diese Person der Begriff selbst ist. Er tut dies aber nur, indem dieses Individuationsprinzip der Personalität nicht der einzelnen Person *allein* vorbehalten ist, also nicht allein der Person, welche sich anderen Personen *gegenüberstellt* und sich von diesen abgrenzt, indem sie „ich“ – *nicht* „du“ – sagt. Sondern der Begriff „ich“ ist ebenso allgemein, *jeder* kann „ich“ sagen. Darin ist aber von jedem Inhalt abstrahiert, also von allem, was die Bestimmung eines konkreten Sprechers ist. Dabei unterliegt der Alltagsverstand einer Täuschung, welche in der Bedeutung, in der Grammatik von „ich“ angelegt ist: Es kann passieren, dass der „Unterschied des *Einzelnen* und *Allgemeinen* als vollkommener Gegensatz *erscheint*“. Dies ist aber nur Schein, eine begriffliche Täuschung: Denn tatsächlich verhält es sich so, „daß, indem das eine begriffen und ausgesprochen wird, darin das andere unmittelbar begriffen und ausgesprochen ist.“ (WdL III, S. 252). Wenn jemand „Ich“ sagt, dann referiert dieser Begriff sowohl auf das sprechende Individuum, als auch auf das Allgemeine, das heißt auf *den* Begriff, auf das Begriffssystem oder die Sprache *im Ganzen*. Ähnlich wird das „ich“ in der Linguistik gehandhabt. Bei *Benveniste* heißt es:

„Jedes *ich* besitzt seine eigene Referenz und entspricht jedesmal einem einzigen Wesen, das sich als solches hinstellt. Welches ist also die Realität, auf welche *ich* und *du* sich bezieht? Einzig und allein eine Realität des Diskurses, was eine ganz besondere Sache ist.“⁵⁷

Die Instanz, auf welche „ich“ sich bezieht, ist also einerseits ein Einzelnes, nämlich die menschliche Person, die spricht. Gleichzeitig ist das Ich aber das Allgemeinste, also bezieht es sich auf das, was Benveniste als *Realität des Diskurses* bezeichnet: Es gibt Sprache, Sprache findet statt. Das „ich“ ist immer Einzelperson, der Sprechende bzw. Denkende, gleichzeitig, da *jeder* Sprecher „ich“ ist, bezieht sich das Wort, als eine „Begriffsbestimmung“, auf den Begriff im Ganzen, auf die Existenz von Sprache überhaupt.

Freiheit bezieht sich – ebenso wie „Begriff“ und „ich“ – auf *den* Begriff als auf das *Gesamt* aller möglicher sprachlicher Bestimmungen und Unterscheidungen. Denn Freiheit ist nur möglich, da Begriffe mit anderen Begriffen beliebig oft in Sätzen und ferner dann auch in Urteilen und Schlüssen kombiniert werden können (vgl. 4.3).

57 Benveniste: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 280 ff.

Dadurch ist es aber möglich, dass einzelne Menschen frei nachdenken, urteilen, und entscheiden können: Freiheit bezieht sich, sofern sie stattfindet, immer auf Individuen, welche die Begriffe in ihrem Denken, Sprechen und Handeln frei gebrauchen, und ohne welche kein Begriff eine Verwendung, also Bedeutung hätte. In der Bedeutung von „Freiheit“ ist daher *enthalten*, dass sie immer nur die *Freiheit Einzelner* ist; zugleich ist aber *jede* selbstbewusste, als Begriff existierende Person ein solcher Einzelner, d. h. ist diese *Bezugnahme auf Einzelne* zugleich das *Allgemeine* des Freiheitsbegriffes.

Wenn es den Begriff „Freiheit“ gibt, so existiert also auch ein Individuum, welches frei ist, d. h. dem der Begriff zugeschrieben werden kann, da es selbst der Begriff ist.

Und *insofern* ein Individuum wahrhaft frei ist, so sind *alle* anderen individuellen Personen dies auch. *Dies* allerdings ist eine Erkenntnis, welche zwischen den Kulturen und in den Epochen der Geschichte variieren kann: So ist es nach Hegel ein Gesichtspunkt, unter dem sich die „Weltgeschichte“ betrachten lässt,

„daß die Orientalen nur gewußt haben, das *Einer* frei, die griechische und römische Welt aber, das *einige* frei sind, daß *wir* aber wissen, *alle* Menschen an sich, daß heißt der Mensch als Mensch sei frei [...]“ (VPG, S. 32)

Hegel behauptet hier den historischen Wandel weg von einem seinslogischen Freiheitsverständnis hin zu einem begriffslogischen, anthropologischen Verständnis von individueller Freiheit: Freiheit bedeutet nicht nur eine Klassifizierung, deren Kriterien bestimmte Menschen mehr oder weniger erfüllen können, und welche sich daher in die „freien“ und in die „unfreien“, z. B. in Herren und Sklaven etc. einteilen lassen. Freiheit als anthropologische Bestimmung bedeutet vielmehr eine Eigenschaft, die den Menschen zum Menschen macht, und die folglich *jedem* Menschen *gleichermaßen, absolut* zukommt. Denn jeder Mensch ist Individuum und somit kein Ding. Nur eine solche, begriffslogisch zu analysierende Bedeutung von „Freiheit“, die sich auf die Individuen selbst bezieht und nicht nur auf deren Eigenschaften und Umstände, vermag die Würde und das Recht der menschlichen Person zu begründen; ein Begriff von Freiheit, welcher in unserer Zeit, der Moderne, eine historisch wirksame Idee geworden ist. Die Begriffslogik der individuellen Person bildet so die Grundlage für Hegels praktische Philosophie, welche er insbesondere in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* entwickelt hat.

II. Hegels Praktische Philosophie: Bedeutungen des Individuums in Recht und Moral, Gesellschaft und Staat

5. Der semantische Holismus der „Rechtsphilosophie“

Bei Hegels Vorlesungen zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* oder *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* handelt es sich um das „letzte große Exempel von systematischer, praktischer Philosophie überhaupt“ sowie um die „erste wirklich moderne [...] Gesellschafts- und Staatstheorie“.⁵⁸ Die *Rechtsphilosophie* ist ein großer Gesamtentwurf der Praktischen Philosophie, welcher Analysen der Strukturen des individuellen Handelns, der Würde der Person, des Rechts, der Moral, der Gesellschaft und der Ökonomie, der Politik sowie der Geschichte miteinander zu einem konsistenten Ganzen vereint. Zusammengehalten wird dieses umfassende System der Praktischen Philosophie von Hegels in der *Wissenschaft der Logik* grundgelegten Methode, welche, wie das „Vorwort“ der *Rechtsphilosophie* erklärt, die „Unzulänglichkeiten der Formen und Regeln der vormaligen Logik“ aufgedeckt hat. Für die *Rechtsphilosophie* gilt daher,

„daß das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste beruht“ (GPR, S. 12).

„Von dieser Seite möchte ich auch vornehmlich, daß diese Abhandlung gefaßt und beurteilt würde.“ (GPR, S. 12 f.)

Bei der *Wissenschaft der Logik* handelt es sich, wie dargelegt wurde, um eine sprachphilosophische *Kritik der Referenz* auf unmittelbar Gegebenes und um eine Theorie des *Begriffes*, d. h. der *Bedeutungen* von Worten oder Zeichen. Die „vormalige Logik“ wurde in diesem Zusammenhang kritisiert, indem ihre Axiome (z. B. die logische Verneinung oder die Prinzipien der Identität und des Nichtwiderspruches) in semantische Kategorien transformiert wurden. Die daraus resultierende Sprachphilosophie und die damit zusammenhängende Methode der Begriffsanalyse, die Dialektik, ist der „logische Geist“, welcher auch die Praktische Philosophie Hegels beseelt und durchdringt.

Die *Einzelanalysen* Hegels zur praktischen Philosophie – zur Rechts- und Moralphilosophie und Ethik, zur kritischen Sozialphilosophie, politischen Philosophie und

⁵⁸ Schnädelbach, Herbert: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, S. 164.

Geschichtsphilosophie – aus dieser aus Unverständnis als „obskurer Metaphysik“ verschrienen Fundamentalphilosophie herausoperieren zu wollen – eine Operation, von der fraglich ist, ob der Patient diese überhaupt überleben kann – würde nicht nur dazu führen, dass diese speziellen Aussagen Hegels zu den bestimmten, einzelnen Fragestellungen der Philosophie schwerer zu verstehen sind, sondern übersieht gerade, dass in dieser Sprachphilosophie, welche die *Grundlinien* verfolgen, vielleicht der eigentliche Geltungsanspruch der Praktischen Philosophie begründet ist. Für die praktische Philosophie und Ethik im Allgemeinen ist erst in den letzten beiden Jahrzehnten wieder das Bewusstsein der Notwendigkeit entstanden, dass, da *Handeln* mit *Verstehen* untrennbar verbunden ist, diese als eine *Sprachanalyse* zu konzipieren ist.⁵⁹ Für die *politische* Philosophie ist die Erarbeitung ihrer sprachanalytischen Grundlagen jedoch gegenwärtig noch ein Desiderat. Einen Baustein für dieses Projekt kann daher von einer sprachanalytischen Interpretation von Hegels „Rechtsphilosophie“ erwartet werden. Dazu sollen im Folgenden einige erste Ansatzpunkte entwickelt werden, indem Hegels sprachanalytische Methode in der *Logik*, welche sich als eine sprachphilosophische Kritik der Referenz auf Individuen – nämlich der Rede über Einzeldinge sowie über menschliche Personen – herausgestellt hat, in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* weiterverfolgt wird.

5.1 Überblick über die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“

Die praktische Philosophie Hegels besteht im Kern aus einer *sprachphilosophischen Analyse von normativen Begriffen, welche unsere praktische Orientierung als Individuen sowie als gesellschaftliche Kollektive ermöglichen*. Es sind die grundlegenden Begriffe, welche wir in Recht und Moral, in der Gesellschaft und im politischen Diskurs verwenden. In dieser Analyse wird ständig auf die drei Aspekte der Konstitution von Bedeutungen rekurriert, welche in den drei Teilen der *Logik* als *Sein*, als *Wesen* und als *Begriff* betitelt wurden – ohne dass diese Bezüge im Text jedoch von Hegel kenntlich gemacht würden. Eine wesentliche Aufgabe in der Interpretation der Praktischen Philosophie Hegels ist es daher, zu erkennen und zu unterscheiden, wo in ihr *seins-*, *wo wesens-* und *wo begriffslogische* Operationen bei der Analyse dieser normativen Begriffe zur Anwendung kommen. Die *Seinslogik* konnte interpretiert werden als eine Logik der Klassifizierung von Gegenständen. Dieser *seinslogischen* Methode folgend, werden in den *Grundlinien* die *faktischen, empirischen* Umstände des menschlichen Lebens, die „mannigfaltigen Verhältnisse“ in ihrer „Äußerlichkeit“ (GPR, S. 25) untersucht, und wie

59 Vgl. insb. Wils, Jean-Pierre: *Handlungen und Bedeutungen: Reflexionen über eine hermeneutische Ethik*, Herder, Freiburg i. d. Schweiz 2001. Vgl. auch: Thyen: *Moral und Anthropologie*; Rentsch: *Heidegger und Wittgenstein*; mit Bezug auf Hegel: Lohmar: *Anthropologie und Vernunftkritik*.

diese durch Begriffe strukturiert und wiedergegeben werden. Zu diesen gegebenen Umständen eines gesellschaftlichen Daseins von Menschen gehört beispielsweise das positiv gesetzte Recht (vgl. GPR § 3), die Eigentumsverhältnisse, Familienzusammenhänge und Verwandtschaftsverhältnisse oder die ökonomische Basis gesellschaftlichen Lebens; sie umfasst, allgemein formuliert, alle vom Menschen gemachte *Institutionalität* und *gesellschaftliche Faktizität*. Diese *äußeren Verhältnisse* sind aber laut Hegel nicht das *eigentliche* Thema der Philosophie (vgl. ebd.). Philosophie hat es vielmehr mit den *Bedeutungen* der Begriffe zu tun, mit welchen wir über uns reden, welche sich also auf die gegebenen Umstände des konkreten, menschlichen Lebens *beziehen* lassen. Die *Seinslogik* hat aus der Kritik der Klassifizierbarkeit von Objekten die Erkenntnis gewonnen, dass die *Bedeutung* eines sprachlichen Ausdrucks, d. h. ein *Begriff*, nicht mit den *Gegenständen*, auf welche sich dieser Begriff bezieht, verwechselt werden darf. Auch eine praktisch-philosophische Begriffs- und daher Geltungsanalyse erschöpft sich daher nicht in der Beschreibung von bloßer gesellschaftlicher Faktizität. Vielmehr sind wir Menschen, als freie, indem wir gesellschaftlich leben und eine kulturelle Umwelt haben, darauf angewiesen, uns kritisch, vernünftig zu orientieren. Die Faktizität der *Einzeldinge* und *Tatsachen*, deren *scheinbare* Individuation, stellte sich in der Seinslogik heraus als „Negation der Negation“, was so interpretiert werden konnte, dass Begriffe, um überhaupt auf Gegenstände referieren zu können, vorher schon in einem negativen Verhältnis zu anderen Begriffen innerhalb eines unendlichen Verweisungszusammenhanges stehen müssen, in dem Bedeutungen gebildet werden (vgl. 2.3). Dieser *semantische Holismus* bildet auch die Grundlage für Hegels praktische Philosophie: Diese analysiert *ganze Netzwerke* (Systeme, Verweisungskontexte) von Begriffen, welche sich auf die menschlichen Lebenskontexte und damit auf gesellschaftliche Faktizität beziehen. Die Wirkungen, welche von den Begriffen für den gesellschaftlichen und politischen Prozess ausgehen, bestehen in den Verhältnissen zwischen unterschiedlichen Ideen, welche jeweils für sich Bedeutung, „eigentümliches Recht“ haben (GPR, § 30). Jede dieser Ideen umfasst *ganze Gruppen an Vokabeln*, welche wiederum mit *anderen* Vokabularen in Verbindung stehen. Diese *bestimmten* Begriffe gehören unterschiedenen Gruppen oder „Sphären“ an, beispielsweise dem Recht und der Moralität, oder der Gesellschaft und dem Politischen (dem Staat). Die Bestimmungen innerhalb jeder dieser Praxisformen können nur dadurch in ihrer Bedeutung angemessen verstanden werden, indem deren Negationsbeziehungen zu den Begriffen und Begriffsvokabularen der anderen Ebenen erkannt und beschrieben werden. Die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* haben daher die Hauptkapitel „abstraktes Recht“, „Moralität“, „Sittlichkeit“ (Gesellschaft und Staat) und „Weltgeschichte“, wobei alle diese Sphären allgemein als „das Recht“ und deren zusammenhängende Analyse als „Philosophie des Rechts“ überschrieben sind (vgl. GPR, § 33). „Recht“ wird also von Hegel in einem weiteren Sinne verwendet, es meint

„Berechtigung“ eines Standpunktes oder einer Möglichkeit, sich selbst und andere Menschen zu begreifen; „Recht“ ist *normative Geltung* überhaupt.

Die *Wesenslogik* steht zwischen den Logiken des Seins und des Begriffes, da sie die Form der Bezugnahme von Begriffen auf Seiendes analysiert; ihr methodisches Mittel der Kritik der Objekte ist hierbei das dialektische Widerspruchsprinzip, welches den Unterschied zwischen *Begriffen* und der dieser gegenüberstehenden *Faktizität* als *Gegensatz* zwischen dialektischen Kategorien darstellt (vgl. 3.2). Werden in der Rechtsphilosophie gesellschaftliche oder praktische Widersprüche und deren Aufhebung thematisiert, so handelt es sich hierbei also um *wesenslogische* Analysen. *Jede* Kritik an faktischen Verhältnissen erfolgt durch Begriffe, welche wir für die Beurteilung der Verhältnisse verwenden können, d. h. hat es mit der Referenz von Begriffen auf solches Dasein zu tun, welches seinem Begriff zugleich *nicht* angemessen und daher *entgegengesetzt* ist (vgl. 3.4).

Während die *Rechtsphilosophie* unter Anschluss an die *Seinslogik* also gesellschaftliche Faktizität kritisch analysiert, ist die *Methode* dieser Kritik *wesenslogisch*. Die *Maßstäbe* dieser Kritik genügen jedoch den Kriterien der *Begriffslogik*, welche – wie gezeigt – Begriffe analysiert, mit denen der Mensch sich *als* Mensch selbst thematisieren kann. Das Kriterium des Menschseins ist das der *absoluten Einheit von Wesen und Sein, Referenz und Referent*, da der Mensch sich mit den Begriffen, welche ihn selbst charakterisieren, nicht auf von ihm als von seinem Begriff *trennbares* bezieht, sondern das Sein des Menschen mit dem Begriff, welches sich der Mensch überhaupt von sich selbst machen kann, vielmehr *identisch* ist (vgl. 4.1 und 4.2). Mit diesen *besonderen* Begriffen – beispielsweise den Begriffen „Begriff“, „Ich“, „Freiheit“ – nimmt er auf sich selbst als auf ein *Einzelnes*, d. h. auf ein *Individuum* Bezug, was diese Bezugnahme von derjenigen auf Objekte unterscheidet, und zugleich beziehen sich diese Begriffe auf *alle* Individuen *gleichermaßen* und *absolut*, sind also ein schlechthin *Allgemeines* (vgl. 4.3 und 4.4). Damit verbunden ist auch die *Nicht-Kategorisierbarkeit* des Menschlichen am Menschen. Jede Person ist gleichermaßen Individuum, Person, „Ich“ – ohne irgendwelche Abstufungen. Diese absolute Vermittlung von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem bildet auch in der *Rechtsphilosophie* das Kriterium, unter welchem die Rede des Menschen über sich selbst in Recht und Moral sowie in Gesellschaft und Staat zu beschreiben und zu kritisieren ist.

Bei der *Rechtsphilosophie* handelt es sich also um eine *philosophische Darstellung und Analyse eines semantischen Systems unseres ganzen Vokabulars* (semantischer Holismus), in dem wir Menschen uns als Menschen, das heißt als *Individuen* gemeinsam mit *anderen* Individuen (Begriffslogik) sowie in unserem Bezug zu der von uns umgestalteten natürlichen und kulturellen Welt (Seinslogik) selbst thematisieren, das heißt vernünftig *begreifen*, aber auch *missverstehen* können. Der Unterschied und Gegensatz zwischen den Begriffen und den realen, äußeren Verhältnissen ist

Ansatzpunkt der philosophischen Kritik der gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Praxis (Wesenslogik).

Seinslogik, Wesenslogik und Begriffslogik – das heißt hier: die Analyse (1.) der *Gegenstände* der sozialen Wirklichkeit, (2.) der Rede *über* diese Wirklichkeit, und (3.) der *Bedeutungen* der Begriffe, welche diese Rede ermöglicht – strukturieren so den gesamten Argumentationsaufbau der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*:

Die *Vorrede* sowie die Paragraphen §§ 1–4 der *Einleitung* führen den aus der *Wissenschaft der Logik* bekannten Unterschied zwischen „Dasein“ und „Begriff“ des Rechts, das heißt zwischen der *Benennung* und der *Bedeutung* sprachlicher Ausdrücke ein, eine Unterscheidung, welche die Grundlage für die ganze „Rechtsphilosophie“ bildet: Die fundamentale Ebenenunterscheidung ist hier die zwischen (1) den faktischen gesellschaftlichen Verhältnissen und Institutionen (2) den *Bedeutungen* derjenigen Begriffe und Ideen, welche in (1) verwendet werden und sich auf das menschliche Selbstverständnis im Ganzen beziehen. Die entscheidende Erkenntnis ist hierbei: Die Begriffe, mit denen sich gesellschaftliche Verhältnisse beschreiben und kritisieren lassen, *sind selbst Teil* der beurteilten und kritisierten Faktizität. Es gibt gesellschaftliche Tatsachen (1.) nicht ohne Begriffe, welche es immer zugleich ermöglichen, diese Verhältnisse zu beurteilen (2.). Denn gesellschaftliches Dasein, Institutionalität, gibt es überhaupt nicht *getrennt* von den – begriffslogisch zu analysierenden – Möglichkeiten der Selbstthematisierung des Menschen. Anders formuliert: seine eigene kulturelle Welt hat der Mensch immer schon *so* oder *so* ausgelegt, und es gibt sie nicht abtrennbar von diesem semantischen Selbstbezug und Selbstbewusstsein. Ohne *Begriffe* wie „Freiheit“, „Recht“, „Person“, und ohne dass diese Begriffe auf bestimmte Art und Weise *verwendet* und damit – vernünftig oder falsch – *verstanden* werden, gäbe es z. B. die moderne Ökonomie in der kapitalistischen Gesellschaft nicht. Faktizität und Normativität, „Dasein“ und „Begriff“ bilden daher eine „Einheit“, welche Hegel in der *Rechtsphilosophie* – so wie auch in der *Wissenschaft der Logik* – als „die Idee“ bezeichnet (vgl. GPR § 1).

In den Paragraphen §§ 5 – 32 wird von Hegel das eigentliche Kernthema seiner Rechts- und Geschichtsphilosophie benannt und vorbereitet: Die *Grundlinien* haben nämlich zu ihrer zentralen Fragestellung, welches *Freiheitsbewusstsein* der Mensch in der Moderne hat, und wie sich Freiheit in der Moderne im Recht *verwirklicht*.⁶⁰ Dazu entwickeln die §§ 4–7 den Begriff eines freien Willens mit den aus der *Begriffslogik* bekannten Mitteln. Die Grundlage aller normativer Beurteilung sowie aller gesellschaftlicher Ordnung und Organisation bildet die *Freiheit* und die *Würde* des Individuums, welches sich so *als* Individuum begreifen kann. Dieses Verständnis des Menschen

60 Vgl.: Ritter, Joachim: *Person und Eigentum. Zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34 bis 81*, in: Riedel, Manfred (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, S. 152–174.

als eines Individuums mit einem unendlichen Wert (vgl. auch VGP I, S. 116) ist jedoch semantisch vermittelt und setzt verschiedene Möglichkeiten des Verstehens und Begreifens auf unterschiedlichen Ebenen voraus (§ 33). Als freies Individuum kann sich der Mensch *zuerst* in der Sphäre des von Hegel so genannten *abstrakten Rechts* verstehen:

Das „abstrakte Recht“, also das bürgerliche Eigentums- und Strafrecht, dem sich der erste Hauptteil (die Paragraphen §§ 34 – 104) von Hegels Rechtsphilosophie widmet, umfasst Begriffe wie „Eigentum“, „Sache“, „Rechtsperson“, „Vertrag“, „Verbrechen“, „Strafe“, also eine semantisch Gruppe von Begriffen, welche sich auf *äußerliche* Verhältnisse der einzelnen Menschen in Beziehung zu der Welt der Dinge und in Beziehung zu anderen Menschen beziehen, in denen sich das Individuum *als* Individuum, d.h. *als* frei verstehen kann. Dieses *juristische* Recht ist und bleibt jedoch *abstrakt*, wenn es isoliert von *anderen* Bestimmungen betrachtet wird, nämlich den moralischen, sozialen und politischen sowie auch den welthistorischen. Das juristische Verständnis der Person bildet also nicht das *ganze* Bewusstsein der Freiheit.

Der wahre *Grund* dieses (abstrakten) Rechts, das *nach außen* (auf die Gegenstände, die Menschen besitzen und tauschen) gerichtet ist, ist nämlich, dass sich das Individuum *nach innen* als frei verstehen kann, nämlich als individueller *moralischer* Akteur. Hier ist der Wille aus dem „äußeren Dasein“ heraus, er ist „in sich reflektiert“ (vgl. GPR § 33). Es geht hier um eine Gruppe von semantischen Kategorien, welche sich darauf beziehen, dass es immer der *Einzelne* ist, welcher die Richtigkeit oder Falschheit seiner eigenen Handlungen und seiner eigenen Stellung zum sozialen und politischen Handlungskontext *selbst beurteilen* muss. Der zweite Hauptteil der *Grundlinien* heißt daher: „Die Moralität“ (§§ 105 – 141). Diese semantische Begriffsgruppe besteht aus Vokabeln wie „Vorsatz“, „Absicht“, „Schuld“, „Gewissen“ „das Gute“ (im Sinne eines gelungenen individuellen Lebensentwurfs) und „das Böse“. Ihr Kriterium ist, dass sie sich auf das Individuum beziehen, so wie es sich selbst als den *Grund* (d. h. als das *Subjekt*) seiner eigenen Zwecke und seiner Lebenspraxis verstehen kann.

Sowohl alle „äußeren“, rechtlichen als auch alle „inneren“, moralischen *Begriffe* – die *Bedeutungen des Individuums in Recht und Moral* – gibt es nur und kann es überhaupt nur geben, da sie in einer kulturellen Welt *vorhanden* sind und dort faktisch *verwendet* werden, eine Welt, welche schon als gegeben vorausgesetzt wird, sobald ein einzelner Mensch zu einer bestimmten Zeit in diese Welt geboren wird und später in ihr denkt, spricht und handelt. Die begrifflichen Möglichkeiten eines Individuums, sich selbst – und zwar *als* Individuum gemeinsam mit *anderen* Individuen – thematisieren zu können, das heißt sowohl vernünftig verstehen (begreifen) als auch falsch verstehen zu können, sind daher gegeben in einer sozialen und kulturellen Umgebung, in denen diese Begriffe schon *irgendwie* verstanden werden. Dabei gibt es immer sowohl richtige, als auch noch unzureichende oder „abstrakte“ Verständnisse. Es gibt ein gelebtes und praktiziertes

Ethos, eine sittliche Lebenspraxis, in welcher alle normativen Bestimmungen schon institutionalisiert und somit faktisch ausgelegt sind, bevor ein bestimmter Mensch auch eine Kritik der faktischen Institutionen bewerkstelligen kann. „Die Sittlichkeit“ als der dritte Hauptteil von Hegels *Grundlinien*, in welchen die Paragraphen §§ 142 – 157 zuerst begrifflich einführen, kann nur dann einer philosophischen Bedeutungsanalyse unterzogen werden, wenn die Relationen zwischen den faktisch verwendeten Begriffen, das *Netzwerk* an normativen Bedeutungen, analysiert wird, und zwar anders, als dies in der Gesellschaft, welche sich selbst zum Teil immer auch gründlich *falsch* versteht, bereits geleistet ist. „Sittlichkeit“ ist also ein *semantisch-holistisches System an Begriffen*, welches *sowohl* die faktische Gesellschaft ermöglicht, *als auch* Möglichkeiten der Kritik und des vernünftigen Begreifens und Verbesserns eröffnet. Beides ist eine untrennbare, ideelle Einheit (wie der Paragraph § 1 der GPR es vorwegnimmt).

Während die Analyse der bürgerlichen Familienverhältnisse (§§ 158 – 181) nach sozialen Banden fragt, in denen das Individuum in Gemeinschaft mit anderen existiert, ist in dem Kapitel „Die bürgerliche Gesellschaft“ (§§ 182 – 256) jede Gemeinschaft „verloren“ und existiert der Einzelne nur noch in ökonomischer Konkurrenz zu anderen Menschen. In diesem Kapitel beschreibt Hegel, wie die Begriffe „Freiheit“ und „Recht“ bzw. die damit zusammenhängenden, in den Kapiteln über abstraktes Recht und Moralität analysierten Gruppen an Vokabularen die *Grundlage* und den *Boden* der modernen Gesellschaft und ihres kapitalistischen Wirtschaftssystems bilden. Dies tun sie jedoch nur als *bereits verstandene* Begriffe. Die Grundlage von Wirtschaft und Gesellschaft bildet kein naturwüchsiger Prozess eines sich selbst regulierenden Marktes,⁶¹ sondern wir haben es mit *freien Menschen* zu tun, welche darauf angewiesen sind, sich selbst *als* frei zu verstehen, sich moralisch-sittlich zu beurteilen und so ihr Leben und dessen Umstände durch ihr Handeln zu beeinflussen. Die Basis des modernen Gesellschaftssystems bildet kein Marktmechanismus, sondern der *Begriff der Freiheit*, die *Bedeutungen des freien Individuums*. Diese Ebene der gesellschaftlichen Faktizität, welche durch abstrakte bzw. unzureichende Verständnisse insgesamt konstituiert ist, bildet die *seinslogische* Ebene der Hegelschen Rechtsphilosophie, da untersucht wird, auf welche Tatsachen und tatsächlichen, äußeren Verhältnisse (die Referenten) sich die Begriffe aus unserem normativen Begriffssystem *auch* beziehen. Sie lassen sich damit jedoch auch *kritisch* auf diese Verhältnisse beziehen, indem gezeigt wird, dass diese Verhältnisse, welche die Begriffe der Freiheit zwar verkörpern, ihnen dennoch unangemessen sind, ihnen also gerade *nicht* entsprechen. Das *dialektische Widerspruchsprinzip* – der Widerspruch als Form der Benennung und damit als Seinsweise der benannten Gegenstände – wird von Hegel hier als eine Analyse *gesellschaftlicher Widersprüche* weitergeführt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist der

61 Vieweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit*, S. 18.

freie Einzelne nämlich immer *als Frei anerkannt*, dadurch *zugleich* aber *nicht* wahrhaft frei. Die *Rede* über diese Widersprüche ist aber nur möglich, da wir gesellschaftliche Faktizität beschreiben und vernünftig beurteilen können, und dies geht nur, da uns zu dieser Beurteilung bereits eine Fülle an Begriffen zur Verfügung stehen.

Diese Begriffe, welche die „bürgerliche Gesellschaft“ und damit die faktische Staatspraxis beschreiben, lösen diese Widersprüche auf: Wäre in dem *Begriffe des Staates* die gesellschaftliche Praxis in ihrer Widersprüchlichkeit nicht immer schon „aufgehoben“ – das heißt: überwunden und zugleich in den Begriffen enthalten – so könnte auch nicht auf diese Faktizität *bezuggenommen* werden. Während das Kapitel über die „bürgerliche Gesellschaft“ mit den Mitteln der Daseins- und der Wesenslogik die Konstitution gesellschaftlicher *Gegenstände* analysiert – nämlich deren *Benennung* durch Begriffe, ohne welche diese gesellschaftlichen Verhältnisse selbst nicht sein könnten –, beschreibt das Kapitel über den „Staat“ (GPR §§ 257 – 340) die Begriffe selbst, welche auf die menschlichen Verhältnisse referieren. Die benennenden Begriffe werden nun also nicht mehr hinsichtlich dieser ihrer benennenden Funktion, sondern in ihrer *Bedeutung* analysiert. Die Bedeutung von „Staat“ ist begriffslogisch zu beschreiben: Als eine Weise, in der sich der Mensch als *Individuum* und damit aber *zugleich als Teil einer politischen Gemeinschaft verstehen und beurteilen* kann. Der Begriff „Staat“ steht damit in semantisch-holistischem Zusammenhang mit den verschiedenen – moralischen und rechtlichen – Möglichkeiten der Selbstthematization von individuellen Personen. Wann immer der *Staatsbegriff* problematisiert wird, ist daher immer schon das Problem des *Verhältnisses* des *Einzelnen* zum *Ganzen*, nämlich zu der *politischen Gemeinschaft* mit gestellt.

In dem abschließenden Kapitel „Die Weltgeschichte“ (§§ 341 – 360) steht das Individuum im Verhältnis zur menschlichen Welt und deren historischer Entwicklung im Ganzen, was den Übergang zu Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (VPG) bildet.

Indem diese neue, *sprachphilosophische Interpretation von Hegels Rechtsphilosophie* im Folgenden weiter ausgeführt wird – unter der Annahme, dass Hegel einen wichtigen und nach wie vor plausiblen Beitrag zu der Analyse der sprachphilosophischen Fundamente der praktischen Philosophie, der politischen Philosophie und der Sozialphilosophie leistet –, sollen zugleich einige der üblichen Fehldeutungen Hegels vermieden werden: Beispielsweise meint *Honneth*, dass Hegels praktische Philosophie (1.) auf einer heute „vollkommen unverständlichen“ Logik basieren würde und dass (2.) Hegels Staatsbegriff antidemokratische Züge aufweisen würde.⁶² Schnäbelbach meint, dass es (3.) in der *Rechtsphilosophie* eine „offensichtliche Unterbestimmung

62 Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 11 f.

des Momentes der Intersubjektivität“ geben würde,⁶³ und dass (4.) Hegel ein zu affirmatives Verhältnis zu gesellschaftlichen Institutionen und positiv geltendem Recht gehabt hätte.⁶⁴ Diese Aporien der Hegelrezeption erweisen sich, sofern man das sprachlogische Fundament dieser Philosophie kennt, als unbegründet, und es wäre für die vernünftige Fortentwicklung der praktischen Philosophie nützlich, die genannten Vorwürfe gegen diesen ihren Hauptvertreter nicht mehr zu erheben.

5.2 Referenz und Bedeutung: Dasein und Idee

Sein, Wesen und Begriff sind – anders formuliert – Gegenstand, Referenz und Bedeutung (vgl. 1.1). Bereits dann, wenn Begriffe auf – vom Menschen ganz unabhängig existierende – *Dinge* referieren, *gibt* es diese Gegenstände – *für* uns Menschen – nicht außerhalb ihrer möglichen Benennungen durch Begriffe. Das scheinbar Unmittelbare ist in Wahrheit vermittelt; das Dasein ist Gesetzsein (vgl. 3.1). Begriff und Gegenstand bilden eine *Einheit*, welche aber eine *negative* Einheit von *Unterschiedenen* ist (vgl. 3.3). Dinge, als reine Referenten gedacht, sind daher *widersprüchlich*, da sie einerseits ihrem Begriff *entsprechen*, sofern sich der Begriff überhaupt auf das Objekt bezieht, andererseits aber ihrem Begriff *nicht* entsprechen und diesem daher *entgegengesetzt* sind, da kein Gegenstand die ganze Bedeutung eines Begriffes wiedergibt. Gerade durch diesen Widerspruch aber ist die Bezugnahme auf vom Begriff *unterschiedene* und *trennbare* Objekte überhaupt möglich. Dazu hat Hegel gesagt, dass der Widerspruch sich in der Identität eines Begriffes *auf löst*, d. h. *auf hebt* und *er hält* (vgl. 3.4).

Was für Dinge gilt, gilt ebenso für die Objektivierungen des menschlichen Geistes in den kulturellen und historischen Kontexten und in den gesellschaftlichen Institutionen – im *Recht*:

„Die philosophische Rechtswissenschaft hat die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.“ (GPR § 1)

Die „Idee“ wird – entsprechend der *Wissenschaft der Logik* – als *Einheit*, das heißt als *Identität* von *bezugnehmendem* Begriff und *daseiendem*, *unmittelbar gegebenen* Referenten bestimmt:

63 Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie* (im Anschluss an V. Höhle), S. 205.

64 Ebd., S. 177.

„Die Einheit des Daseins und des Begriffs, des Körpers und der Seele ist die Idee. [...] Die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefasst zu werden, muß sie in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein.“ (GPR § 1, *Zusatz*)

Das Verhältnis zwischen *Begriff* und *Dasein* wurde im Anschluss an *Stekeler-Weithofer* bereits anhand der Entsprechung zwischen dem empirischen Kreis als einer graphischen Darstellung und dem Begriff „Kreis“ beispielhaft dargestellt (vgl. 3.4). In dem Urteil, dass etwas „ein Kreis“ ist, ist immer schon enthalten, dass die graphische Figur die im Begriff vorgegebene Norm (die man z. B. auch als $U=2r\pi$ definieren könnte) hinreichend gut erfüllt.⁶⁵ Zugleich besteht aber immer eine Differenz und Kluft zwischen dieser Norm und jedem empirischen Repräsentanten und Beispiel für einen Kreis: *Kein* empirischer Kreis ist ein ideales Abbild der absoluten Form, sondern ist dieser notwendigerweise widersprechend. Die wesenslogischen Kategorien der Identität, der Differenz und des Widerspruchs definieren so jedes Verhältnis zwischen einem Begriff und dessen Dasein in seinem Objekt. Es ist *Stekeler-Weithofer* zuzustimmen, dass Hegel „eine *Idee* explizit als *hinreichend gut realisierten Begriff*“ versteht.⁶⁶

Sofern wir Menschen, als *vernünftige* Wesen, es sind, welche selbst beurteilen müssen, wie gut die Gegenstände unserer Erfahrungswelt ihren Begriffen entsprechen bzw. widersprechen – „*Dies ist ein guter, schöner, wahrer Kreis*“ – gilt ebenso auch der Satz aus der *Vorrede* der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (GPR, S. 24)

Das Vernünftige ist dabei „synonym mit der Idee“ (GPR, S. 25). Wir sagen z. B. nur dann, dass etwas *wirklich* ein Kreis ist, wenn er hinreichend gut dem Begriff „Kreis“ entspricht, das heißt wenn es *vernünftig* ist, ihn *als* Kreis zu identifizieren. Wenn das, was wir als Kreis beurteilen wollen, *nicht* seinem Begriff entspricht, dann ist er *als* Kreis *unwirklich*: Er ist dann vielleicht mehr ein „Oval“ oder ein „Ei“, und es wäre *unvernünftig*, ihn noch als Kreis gelten zu lassen. Dies, und nicht mehr, meint die Formulierung, dass Vernunft und Wirklichkeit identisch sind; keinesfalls ist hierin ein affirmatives Verhältnis zu Gesellschaft und Staat impliziert, sodass wir etwa strukturelles Unrecht nicht kritisieren dürften. Im Gegenteil: Hegel analysiert die Methode sowie die Maßstäbe eben dieser Kritik.

65 Vgl. *Stekeler-Weithofer: Philosophie des Selbstbewusstseins*, S. 107.

66 *Stekeler-Weithofer, Pirmin: Eine Kritik juridischer Vernunft. Hegels dialektische Stufung von Idee und Begriff des Rechts*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2014, S. 14.

Diese Methode, das *Verhältnis* zwischen Begriff und Wirklichkeit, also zwischen Sprache und Welt zu analysieren – die *Einheit*, der *Unterschied* und damit der *Widerspruch* von Begriff und Dasein – wendet Hegel nun auf einen neuen Gegenstand an, nämlich auf den des Rechts. Die Rechtsphilosophie hat es mit dem Begriff des Rechts sowie mit der beispielhaften Verkörperung des Rechts in der sittlichen Praxis der Institutionen oder den gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun. Das Recht selbst aber ist eine menschliche Angelegenheit: zuständig für das Menschliche am Menschen ist die *Begriffslogik*. Auch alle Begriffe, mit denen der Mensch sich selbst thematisieren kann, haben ja gleichsam ein *empirisches* Dasein in der Welt: das „Ich“ beispielsweise gibt es zwar nicht außerhalb des Selbstbewusstseins als einen eigenen Gegenstand, aber dennoch sind empirische Aussagen über *mich* möglich (z. B. „Ich habe blonde Haare“). Die Allgemeinbedeutung von „Ich“ ist daher immer auch ein Besonderes und Einzelnes (vgl. 4.4). In allen empirischen Aussagen über Menschen ist daher der Widerspruch aufgehoben.

Mit den Mitteln der Begriffslogik analysiert Hegel auch das juristische Recht und die Moralität als Möglichkeiten, sich selbst als Mensch praktisch verstehen und begreifen zu können. Auch bei moralischen und rechtlichen Bestimmungen handelt es sich aber um Verständnisse, welche in der Geschichte des Menschen kausal wirksam geworden sind⁶⁷ und sein faktisches, empirisches Dasein in Kultur, Gesellschaft und Geschichte bestimmen. Dies führt zu mannigfaltigen Verwirklichungen der anthropologischen Begriffe im Raum der kulturellen und gesellschaftlichen Praxis:

„Die *Gestaltung*, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung gibt, ist zur Erkenntnis des *Begriffs* selbst das andere [...] wesentliche Moment der Idee.“ (GPR § 1)

Darauf aufbauend wendet *Weisser-Lohmann* diese Unterscheidung zwischen dem Begriff und dessen Verwirklichung oder Gestaltung auf die weiteren Analysen Hegels in den *Grundlinien* an:

„Die Realisierungsbedingungen (der Mensch als Person und Subjekt) lassen grundsätzlich eine Vielzahl von Verwirklichungsgestaltungen zu. Die Philosophie hat die Aufgabe im Rahmen der „Philosophie des Rechts“, die Wirklichkeit dieser Rechtsformen an exemplarischen Gestalten zu rekonstruieren.“⁶⁸

Auch diese Aussage über Hegels Philosophie kann in eine sprachphilosophische Formulierung überführt werden. Der Mensch kann sich als *Rechtsperson* und als

67 Vgl. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 41 f.

68 Weisser-Lohmann: *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie*, S. 51.

moralisches Subjekt verstehen, indem er juristische oder moralische Vokabulare auf sich und andere Menschen anwendet, und diese Verständnisse sind immer schon faktisch ausgelegt und interpretiert in den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen Menschen leben. Dies ist die *Wirklichkeit* dieser Begriffe. Auch jede *vernünftige* Beurteilung der Gesellschaft oder der menschlichen Praxis setzt voraus, dass die Begriffe, welche *bei* dieser Beurteilung *verwendet* werden, bereits faktisch-empirisch ausgelegt und in den Lebensverhältnissen (gesellschaftlichen Regelwerken, Institutionen) verwirklicht sind – denn sonst würde der Einzelne, welcher diese Verhältnisse beurteilt, diese Begriffe gar nicht kennen noch verstehen können. Das „reine Sein“ eines Begriffes, also die reine Tatsache, dass das Wort, welches den Begriff wiedergibt, auf *irgendetwas referieren* können muss, um *überhaupt Bedeutung* zu haben, ist nach Hegel ja die grundlegendste Voraussetzung von Bedeutung überhaupt (vgl. 2.2). Es muss *irgendein* Beispiel für einen Begriff geben, in der Welt, sonst könnten wir dem Begriff keinen *Sinn* geben. Die *vernünftigen* Beurteilungen können dann freilich selbst zu *faktischen* Verständnissen werden, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse, Institutionen und Praxen mit gestalten und verändern. Prinzipiell aber besteht ein *Widerspruch* zwischen dem Begriff und seinen mannigfaltigen Verwirklichungsgestalten, das heißt den empirischen Verhältnissen in einer Kultur und Gesellschaft, welche durch diesen Begriff selbst konstituiert sind. Weisser-Lohmann schreibt daher, dass in der „Idee“ des Rechts (d. h. der Einheit, dem internen Zusammenhang aus benennendem Begriff und Referent) von Hegel „alle differenten und sich widersprechenden Rechtsbestimmungen systematisch vereinigt und zusammengefasst“ werden.⁶⁹ Der antinomische Widerspruch, als Form der Referenz, besteht immer zwischen der *Bedeutung* und dem *Gegenstand* eines Begriffes (vgl. 3). Wenn es um den Begriff des Rechts geht, so lässt er sich – wie wir sehen werden – darstellen, indem gezeigt wird, dass sich verwirklichte Rechtsbestimmungen faktisch widersprechen; ein Widerspruch, der in den Begriffen, welche die tatsächlichen Rechtsverhältnisse beschreiben, enthalten und aufgelöst ist. Die Vorrede sowie der Paragraph GPR § 1 erklären aber nur den inneren Zusammenhang zwischen Begriffen und ihren exemplarischen Verwirklichungsgestalten; dass es sich bei dieser Einheit um eine *widersprüchliche* Einheit handelt, zeigt erst das Kapitel über die *bürgerliche Gesellschaft*.

5.3 Das semantisch-holistische Begriffssystem: Recht und Sittlichkeit

„Die Idee des Rechts“, also die Einheit von Begriff und Faktizität des Rechts, „ist die Freiheit“ (GPR § 1, *Zusatz*). Bei dem Verhältnis zwischen Begriff und Dasein des Rechts

⁶⁹ Ebd., S. 101.

haben wir es nicht mit der Referenz einer empirischen Kategorie auf ein Einzelding zu tun. Vielmehr geht es – in einem viel umfassenderen Sinne – um das *Ganze* unseres individuellen Lebens sowie unseres gesellschaftlichen und politischen Daseins als Menschen. Unter welchem Gesichtspunkt also beurteilt der Mensch das *Ganze* seines Daseins? – Das *Kriterium* dieses Begreifens ist die Idee des Rechts. Diese umfasst *alle* Möglichkeiten, durch welche der Mensch sich selbst *als* Mensch normativ rechtfertigen kann (ausgenommen alle *religiösen* sowie *künstlerischen* Selbstthematierungen des Menschen, welche Hegel nicht in der Rechtsphilosophie abhandelt, sondern in der Religionsphilosophie bzw. Ästhetik). Dabei nimmt er immer auf sich selbst *als* auf ein Individuum Bezug, *zugleich* aber auf *alle* individuellen Personen (vgl. 4.4). Begriffe wie „Freiheit“ und „ich“ *bedeuten* daher das Individuum. Die Idee des Rechts ist daher die semantisch-holistische Gesamtheit aller Möglichkeiten, sich selbst als Individuum gemeinsam mit anderen Individuen moralisch, rechtlich und politisch zu verstehen. Sich *als* Individuum zu verstehen, bedeutet, *frei* zu sein (vgl. GPR § 7). *Nur* Individuen sind frei, und *jedes* Individuum ist frei, sobald es sich *als* Individuum versteht. Denn das Denken seiner selbst als „Ich“ ist nur unter der Voraussetzung seiner Individuation möglich, und dieses Denken ermöglicht es, seinen Willen bewusst zu bestimmen. Die Idee des Rechts, im Sinne von Berechtigung und normativer Geltung überhaupt, ist daher die „Idee des an und für sich freien Willens“ (GPR § 33). Sie ist das oberste Bewertungskriterium, unter der Menschen ihr Dasein und ihren Lebensentwurf begreifen und beurteilen können.

In dem Kapitel über die Moralität versteht Hegel dieses Beurteilungskriterium als *das Gute*:

„Das *Gute* ist die *Idee*, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besonderen* Willens, in welcher das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins, als *für sich selbständig* aufgehoben, damit aber *ihrem Wesen* nach darin *enthalten* und *erhalten* sind, – die *realisierte Freiheit*, der *absolute Endzweck der Welt*.“ (GPR § 129)

Die Idee des Guten ist die Einheit von allgemeinem Begriff des Willens und dem besonderen Willen eines bestimmten Menschen. Der Wille ist dadurch frei: „Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist.“ (GPR § 4)

Ein Mensch kann sich durch verschiedene Begriffe als freies Individuum verstehen. Diese Begriffe sind entweder juristisch, dann versteht er sich und andere als abstrakte *Rechtsperson*, oder er versteht sich moralisch, als *Subjekt* seiner Taten und damit als individueller moralischer Akteur. Diese Rechtsbestimmungen sind in der Idee des Guten *enthalten* und *erhalten*. Wenn er diese Vokabulare, in welche er als Einzelner

stets eingebunden ist, in seinem Denken und Reden dazu verwendet, sich als freies Individuum verstehen zu lernen, und sein bewusstes Handeln danach ausrichtet, dann handelt er wahrhaft frei, oder hat er einen guten Willen. Dann ist der *Allgemeinbegriff* der Freiheit im *besonderen*, einzelnen Freiheitsakt realisiert.

Dieses moralisch Gute im Sinne einer guten Handlung und eines gelungenen Lebens ist jedoch selbst *abstrakt* (GPR § 144), wenn es nicht als Teil eines übergreifenden Zusammenhanges verstanden wird, also wenn der moralische Akteur sich nicht als Teil einer Gesellschaft und damit ferner einer politischen Gemeinschaft versteht, in welcher er *gemeinsam mit Anderen* nach dem Guten streben oder dieses verfehlen kann.

Diese Sphäre ist die „Sittlichkeit“: Dieser Begriff benennt das gelebte und institutionalisierte Ethos, in welchem Bestimmungen der Freiheit – die Bedeutungen des Individuums in Recht und Moral – immer schon *verwendet* werden und *faktisch ausgelegt* sind, nämlich in den Institutionen und Regelwerken der Kulturen und Gesellschaften; und das, *bevor* der Einzelne sich mit Bezug auf seine Umgebung bewusst und kritisch orientieren kann. In diesem kulturellen Kontext steht das ganze Vokabular, welches auch einem Individuum zur Verfügung steht, um sich selbst in seiner Beziehung zu sich selbst und zu der Welt *als frei* zu verstehen:

„Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewusstsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses [das Selbstbewusstsein, M. K.] an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, – der *zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit.*“ (GPR § 142)

Die „Sittlichkeit“ ist die Idee der Freiheit. Also Einheit von Begriff und Dasein der Freiheit. Sprachphilosophisch formuliert: Die „Sittlichkeit“ umfasst Begriffe, also die *Bedeutungen* der Wörter und Zeichen, *sowie* die durch diese Bedeutungen konstituierten Tatsachen oder Verhältnisse, auf welche diese Begriffe, als *Namen, referieren*. Diese Begriffe betreffen das *Selbstverhältnis* und *Selbstverständnis* („Selbstbewusstsein“) von freien Individuen. Die Begriffe, mit denen der Mensch sich selbst als frei, oder als Individuum gemeinsam mit anderen Individuen verstehen kann, hatte Hegel zuvor schon in zwei Gruppen eingeteilt, welche in Beziehung aufeinander stehen: In *abstrakt-rechtliche*, also *juristische* Vokabulare, in denen er als *Rechtsperson* existiert, und in moralische Begriffe, die ihn als *Subjekt*, d. h. als Urheber seiner individuellen Taten ansprechen. Diese Begriffe sind (wie später noch gezeigt wird: in der Epoche der Moderne) zur „*Natur des Selbstbewusstseins*“ geworden, das heißt der Einzelne muss sich mit diesen Begriffen verstehen und in deren Rahmen irgendwie verorten, und sie sind zur „*vorhandenen Welt*“ geworden, denn wären die Begriffe

nicht in einer kulturellen Welt verwirklicht, so könnten sie eben auch nicht zu der Beurteilung und vernünftigen Kritik dieser Welt verwendet werden, da sie sonst, ohne exemplarische Gestalt, leere Begriffe ohne Bedeutung wären. Was die *vorhandene* Welt, auf welche diese Begriffe der Freiheit in ihrer Gesamtheit *referieren*, von den *Begriffen* selbst unterscheidet, ist die *Bedeutung* dieser Begriffe, welche von deren benennender Funktion unterschieden ist.

Bedeutungen lassen sich aber nur durch *andere* Bedeutungen analysieren. Dies stellte sich in der *Logik* heraus als Hegels *semantischer Holismus* (vgl. 2.3 und 4.3). Gerade „Freiheit“ ist ein vieldeutiges Wort und steht damit in notwendiger Relation zu anderen Begriffen, nämlich denen des Rechts, der Moral und der Politik. Daher haben wir es in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* mit dem ganzen System an normativen Begriffen zu tun, welche insgesamt das Vokabular *des Rechts* ausmachen, wobei hier „Recht“ wieder als Überbegriff für juristisches Recht, Moralität und „Sittlichkeit“ steht, welche wiederum die Verwirklichungsgestalten von rechtlichen und moralischen Bestimmungen in Gesellschaft und Politik meint.

Dieses System, das heißt der semantisch-holistische Zusammenhang aller Begriffe, mitsamt deren faktischer Realisierung, Verwendung und Auslegung, ist insgesamt *die Idee* der Freiheit, also das letzte Bewertungskriterium, um *das Ganze* unserer sittlichen Praxis zu verstehen und zu beurteilen. Nur auf diese Weise können wir *vernünftig* über das Ganze reden:

„Daß das Sittliche das *System* dieser Bestimmungen der Idee ist, macht die *Vernünftigkeit* desselben aus. Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive, [...] dessen Momente die *sittlichen Mächte* sind, welche das Leben der Individuen regieren [...]“ (GPR § 145)

Es muss hier hervorgehoben werden, dass Hegel in diesem Paragraphen der *Grundlinien*, wie auch in dieser seiner praktischen Philosophie insgesamt, *auf zweierlei Art und Weise über Individuen und individuelle Freiheit spricht* – und dass diese beiden Gesichtspunkte, unter denen Hegel das menschliche Individuum thematisiert, leicht miteinander *verwechselt* werden können, dies betrifft zahlreiche der Missverständnisse in vielen Hegel-Interpretationen. Zum einen gibt es Begriffe wie „ich“, „Freiheit“, „Person“, „moralisches Gewissen“ oder „Staat“, welche sich nicht nur auf Einzelfälle *beziehen* (so wie empirische Kategorien), sondern das Individuum *als* Individuum *bedeuten* (vgl. 4.4). Es handelt sich hierbei um den genuinen Bereich anthropologischer Selbstthematisierungen, deren Voraussetzungen die *Begriffslogik* analysiert hat. In den *Grundlinien* sind dies unter Anderem alle Bestimmungen von abstraktem Recht und Moralität. *Alle* diese unterschiedlichen Bestimmungen stehen jedoch in einem semantischen Verweisungszusammenhang. Sie bilden das als „Sittlichkeit“ betitelte *Gesamtsystem*

der „Bestimmungen der Idee“. Hier ist das Individuum nur ein abgeleitetes Moment: es wird von den „sittlichen Mächten“ regiert. Dem Einzelnen stehen nur dieses ganze Begriffssystem zur Verfügung, um sich selbst, andere Menschen und seine Lebensverhältnisse an letzten, normativen Kriterien zu bemessen. Auch Begriffe, welche das Individuum bedeuten, gehören ja nicht einem Individuum allein, sondern haben eine Geschichte und einen kulturellen Deutungsrahmen. Die Möglichkeiten, sich selbst als Mensch zu verstehen, sind durch die Begriffe, welche sich in einer Kultur zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte entwickelt haben, begrenzt. Das *holistisch* zu verstehende *Begriffssystem* bildet den Hintergrund jeder individuellen Interpretation und Handlung. Hegel ist hier anschlussfähig an neuere Studien zur hermeneutischen Ethik: Nach *Jean-Pierre Wils* ist menschliches Handeln, im Unterschied zu bloßem Verhalten, wissentlich und willentlich verfasst, und ist daher durch das individuelle *Reflexionsvermögen* gekennzeichnet, welches wiederum *durch Zeichen* vermittelt ist. Das Handlungssubjekt befindet sich daher immer in einem Netzwerk von vorgängigen Symbolen, welches als *Kultur* bezeichnet werden kann. Sofern die philosophische Ethik es mit einzelnen Handlungen zu tun hat, ist eine philosophische *Auslegung* und *Interpretation* dieses, dem einzelnen Handelnden vorausgehenden, symbolischen Sinnzusammenhanges erforderlich, weswegen ein Teil der Ethik als *hermeneutisch* bezeichnet werden kann.⁷⁰

In dem oben zitierten Paragraphen § 145 der *Grundlinien* spricht Hegel nun zuerst über die *Bedeutungen des Individuums*, wenn es dort heißt: „die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille“. Das sind die Begriffe, welche das Selbstverständnis des *Einzelnen als freies Individuum* ermöglichen. In der zweiten Hälfte des Satzes ist in anderer Weise über Individuen die Rede, nämlich, dass diese von den „sittlichen Mächten“ regiert werden. Damit ist der Tatbestand beschrieben, dass alle Selbstdeutungen und Handlungen von Akteuren in einem kulturellen Kontext geschehen, über welchen das Individuum nicht insgesamt verfügen kann. Die Begriffe werden also nicht nur von den Akteuren verwendet, vielmehr verwenden auch die Begriffe, welche ein System bilden, uns, da sie unseren Möglichkeiten, uns in Beziehung zu uns selbst oder zur Welt zu thematisieren, Grenzen setzen. Beide Arten, in denen Hegel über Individuen spricht, haben eigentlich nichts miteinander zu tun: Denn auch empirische Begriffe, also Kategorien für materielle Gegenstände, stehen in doppelt negativer Beziehung zueinander und bilden so ein holistisches System an Bedeutungen, welches dem Einzelnen vorgängig ist.

Es kann also nicht davon die Rede sein, dass Hegels Rechtsphilosophie das Moment der *Intersubjektivität* in den Kapiteln über das „abstrakte Recht“ und über

⁷⁰ Wils: *Handlungen und Bedeutungen*, S. 59 f.

die „Moralität“ unterbestimmen würde:⁷¹ Sich als *Rechtsperson* sowie als moralisches *Subjekt* verstehen zu können, sind grundlegende Möglichkeiten innerhalb eines kulturellen Kontextes, in welchem die für diese Selbstverhältnisse konstitutiven Begriffe bereits symbolisch vermittelt und in ihrem Sinn bereits vorgängig gedeutet sind. Hegels *Analyse* dieses vorgängigen Handlungskontextes erfolgt semantisch-holistisch. Ebenso wenig kann aber davon die Rede sein, Hegel würde *das Individuum unterbestimmen* (beispielsweise gegenüber der Intersubjektivität, dem Kollektiv, dem Staat, den gesetzten Institutionen des Rechts), denn es geht in der *Rechtsphilosophie* ja gerade um die Verwirklichung der Idee individueller Freiheit, was den Wert und die Würde der Person mit einschließt.

Die *Grundlinien* haben also das moderne Freiheitsbewusstsein zu ihrem Gegenstand, das heißt das System der Idee der Freiheit, welches den Hintergrund des modernen Selbstverständnisses des Menschen als individueller Person und als Subjekt bildet. Die Begriffe, welche dieses Freiheitsverständnis insgesamt konstituieren, sind mannigfaltig viele. Auch *Ludwig Wittgenstein* hat sich die Frage gestellt, wie das *Ganze* der Sprache philosophisch angemessen thematisiert werden kann, obgleich die Philosophie selbst nur *einzelne Sätze* formulieren kann, welche daher niemals das *Sprachganze* darstellen und widerspiegeln können. Wittgenstein bezeichnet daher seine *Philosophischen Untersuchungen* als „übersichtliche Darstellung“⁷² von sprachlichen Bedeutungen, d. h. von kontextuellen Verwendungsweisen von sprachlichen Ausdrücken in deren Zusammenhang. Ebenso stellt Hegel in seinen *Grundlinien* die miteinander in Zusammenhang stehenden Begriffe unserer Sprache übersichtlich dar. Er grenzt die Summe dieser Begriffe dabei von vornherein auf einen bestimmten, thematisch definierten Bereich ein. Es geht ihm um diesen *Teilausschnitt* des Ganzen der Sprache, welcher einer bestimmten philosophischen Fragestellung entspricht. Dieser Bereich ist das „Recht“ als die Summe aller Begriffe, mit denen sich das menschliche Individuum selbst rechtfertigen kann, also in seinem normativen Status bestimmen kann:

„Das Recht ist etwas *Heiliges überhaupt*, allein weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist.“ (GPR § 30; ähnlich §§ 4, 29)

Das Recht, also sowohl das juristische Recht, die moralische Subjektivität, als auch das Gesellschaftssystem und der Staat, sind *Dasein der Freiheit*. Die Freiheit ist dabei eine Eigenschaft des Begriffssystems (vgl. 4.3), welches hier als *absoluter* Begriff bezeichnet ist. „Begriff“ und „Freiheit“ sind Begriffe, welche keine empirischen Kategorien

71 So: Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie* (im Anschluss an V. Hösle), S. 205.

72 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, S. 84 (§ 122).

darstellen und welche ihr Dasein daher nicht in von ihrem Begriff trennbaren Dingen haben. Sondern sie beziehen sich selbst auf den als Begriff existierenden, also denkenden Menschen, und geben nur die Möglichkeit wieder, dass der Mensch jenes Wesen ist, welches sich zu sich selbst verhalten kann, was den Menschen absolut von allen Dingen unterscheidet. Das Recht ist „heilig“, da im Recht, das heißt in der Möglichkeit, seinen eigenen normativen Status einzusehen und zu artikulieren, dieser Begriff überhaupt eine verwirklichte Gestalt angenommen hat: „Freiheit“ bildet, in ihren ganzen rechtlichen, moralischen und politischen Bestimmungen, die Grundlage des realen, empirischen Daseins von Menschen, welche überhaupt nur existieren können, indem sie sich in absoluten Kategorien wie „ich“, „Mensch“, „Freiheit“, „Person“ selbst thematisieren. Um die Analyse des Hintergrundrahmens, welcher dieses Selbstbewusstsein und damit diese menschliche Existenz innerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes überhaupt ermöglicht, geht es in Hegels Rechtsphilosophie.

5.4 Die Geschichte des Begriffssystems

Die Möglichkeiten des Menschen, sich selbst zu thematisieren, stehen in einem kulturellen Kontext und sind daher *geschichtlich*. Die historische Gegenwart ist die Epoche der *Moderne*. Die *Rechtsphilosophie* beschreibt dabei die *gegenwärtigen* begrifflichen *Voraussetzungen* der Welt der Moderne, und diese Voraussetzung ist ein spezifisch modernes *Freiheitsbewusstsein*, welches wiederum ein ganzes System an Begriffen umfasst, welche zu ihrer Gemeinsamkeit haben, dass sie sich nicht nur auf Entitäten *beziehen*, sondern das Individuum *bedeuten*.

Die *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie* hingegen erläutert die *Vorgeschichte* dieser Verwirklichung von Freiheit in der Moderne, indem die Weltgeschichte als Geschichte des Freiheitsbewusstseins untersucht wird. Die historischen Entwicklungen der Kulturräume werden darin unter dem Gesichtspunkt dargestellt, inwiefern sie zu der Entstehung des modernen Begriffs des Individuums beigetragen haben. Das semantisch-holistische System an Bedeutungen des Individuums, welches Hegels *Rechtsphilosophie* übersichtlich darstellt, ist also nicht starr, sondern unterliegt konkreten Entstehungsbedingungen, welche die *Geschichtsphilosophie* erklärt.

Als Kernthese der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* kann die folgende Feststellung Hegels angesehen werden: „Das Prinzip der *selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit“ (GPR § 185) oder auch, was dasselbe ist, das „Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden“, ist der „Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit“ (GPR § 124). Es ist gerade das Charakteristische unserer gesamten gegenwärtigen Epoche der Menschheitsgeschichte, dass der Mensch sich in ihr als

unendliche Person, und das heißt als *Einzelner*, als *Individuum* verstehen kann. Dieses Selbstverständnis des modernen *Individuums*, welches identisch ist mit dem *Freiheitsbewusstsein* der Moderne, zeigt sich in allen charakteristischen Grundphänomenen der Epoche (vgl. ebd.). Den Nachweis hierfür führen die *Grundlinien*, welche zeigen, dass die moderne, bürgerliche Gesellschaft auf einem Rechtsverständnis beruht, welches die Freiheit des Individuums *im ganzen Umfang* ihrer rechtlichen, moralischen und politischen Bedeutungen impliziert und voraussetzt.⁷³ Indem Freiheit in der modernen Gesellschaft *verwirklicht* ist, tritt diese Wirklichkeit, diese *Faktizität*, also zugleich in *Widerspruch* mit der Bedeutung ihres Begriffes.

Dieser Widerspruch zwischen den *Bedeutungen* der Begriffe und den *gegenständlichen* Verhältnissen, auf welche diese Begriffe *referieren*, führt auch die *Geschichtsphilosophie* Hegels ein, wenn auf den „unendlichen Unterschied[...] zwischen dem Prinzip, dem, was nur erst an sich, und dem, was wirklich ist“ aufmerksam gemacht wird (VPG, S. 33). Der unendliche oder *absolute* Unterschied ist in der *Wesenslogik* „das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird“ (WdL II, S. 46). Jede Identität, also jede Benennung und damit jeder Gedanke von Etwas *als* Etwas, enthält diesen absoluten Unterschied und ist folglich ein aufgehobener Widerspruch (vgl. 3.3). Auch in der Geschichtsphilosophie wird dieser absolute Unterschied angesprochen, als der Widerspruch zwischen dem *Prinzip* und der *Wirklichkeit* dieses Prinzips. Unter einem Prinzip versteht Hegel die sprachliche Erläuterung der Bedeutung eines Begriffes bzw. Begriffssystems; so ist das „Prinzip“ der unendlichen Persönlichkeit jedes Individuums, welches in der Rechtsphilosophie entfaltet wird, der ganze Umgang aller Möglichkeiten, sich selbst als freies Individuum – als Rechtsperson, als moralisches Subjekt sowie als Bürger des Staates – zu verstehen und so seine ganze Situation beurteilen zu können, also das ganze *Freiheitsbewusstsein* der Moderne. „Freiheit“ aber ist ein „unendlich vieldeutiges Wort“, welches „unendliche viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrtümer mit sich führt, [...] was man nie besser gewußt und erfahren hat als in jetziger Zeit“ (VPG, S. 33).

Die Möglichkeit, sich selbst *falsch* zu verstehen oder bei *abstrakten* Bestimmungen stehenzubleiben, ist mit dem *Begriff* eines freien Individuums also immer mitgegeben.

Von den konkreten Verständnissen, welche Menschen von sich selbst haben, welche sie also mit den Begriffen ihrer selbst praktizieren, und welche so auch Missverständnisse und Irrtümer sein können, unterscheidet Hegel aber *das ganze Begriffssystem*, welches dabei immer vorausgesetzt ist und über welches die einzelnen Akteure oder auch die gesellschaftlichen Kollektive nicht verfügen können. Nicht die empirischen Verhältnisse, sofern diese Dasein der Freiheit sind, sondern das *Freiheitsbewusstsein selbst* ist Gegenstand der geschichtsphilosophischen Untersuchung. Von

73 Vgl. Ritter: *Person und Eigentum*, S. 157.

der *Entstehungsgeschichte des Begriffssystems im Ganzen* behauptet Hegel einen historischen *Fortschritt*:

„Die Weltgeschichte ist Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“ (VPG, S. 32)

Zweifelsohne schließt dieses Verständnis von Fortschritt ein, dass es fundamentale Missverständnisse und Irrtümer gibt, welche, in heutiger Zeit mehr als jemals zuvor, den Freiheitsbegriff betreffen (s. o.). Die *Fortschrittsthese*, deren Kritiker Hegel zu einer „Zielscheibe aller Vorwürfe“ gemacht haben, „die gegen geschichtsphilosophisches Denken überhaupt erhoben werden können“;⁷⁴ meint bei Hegel jedoch keinesfalls, dass der Mensch in der Moderne aufgehört hätte, falsche Verständnisse seiner Existenz zu praktizieren. Die soziale Wirklichkeit, in welcher Menschen leben, kann gerade auch im absoluten Unterschied und Gegensatz zu den Prinzipien stehen, welche in den Gestalten der sozialen Wirklichkeit realisiert sind. Und dann sind die Menschen gerade *nicht* frei.

Der Fortschritt besteht nicht in der Freiheit, sondern im *Bewusstsein* der Freiheit, also in den begrifflich-semanticen Möglichkeiten, sich selbst als freien Einzelnen verstehen und begreifen zu können. Diese Möglichkeiten stehen in dialektischer Wechselwirkung mit der verwirklichten Praxis der Menschen. Es gibt demnach „zwei Momente“, „die Idee“ und die „menschlichen Leidenschaften“ (VPG, S. 38). Der sich bis in die Geschichtsphilosophie durchhaltende Grundzug von Hegels Philosophie ist die Unterscheidung zwischen den *Bedeutungen* sprachlicher Ausdrücke einerseits, und den gegenständlichen Gestalten andererseits, auf welche diese Begriffe *referieren*. Ein innerer Zusammenhang zwischen Sprache und menschlicher Realität, welcher als „Idee“ und als „Einheit“ oder „Identität“ gefasst wird – jedoch als eine von *Widersprüchen* und *Brüchen* geprägte Identität von Begriff und Gegenstand. Keinesfalls also ist Hegel ein Vertreter eines naiven Fortschrittsoptimismus. Vielmehr hat *Rohbeck* herausgearbeitet, dass die Idee der Vernunft für Hegel eine „*Realentwicklung*“ ist: mit Hegels Begriff der Geschichte sind nicht vordergründig historische Tatsachen gemeint, sondern der „Entwicklungszusammenhang, in welchem Vernunft sich realisiert“.⁷⁵ Es geht um die Geschichte unserer Vernunft, das heißt unserer Möglichkeiten, uns *vernünftig* zu *begreifen*. Einen *Fortschritt* nimmt Hegel nur auf der Ebene dieser unserer Bewertungskriterien an, d. h. er konstatiert einen Fortschritt in den Möglichkeiten, sich selbst vernünftig verstehen zu können, in den überhaupt möglichen

74 Rohbeck, Johannes: *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Junius, Hamburg 2004, S. 53.

75 Ebd., S. 55.

menschlichen Selbstverständnissen und Selbstverhältnissen.⁷⁶ Diese Möglichkeit, welche die Grundlage der modernen Welt bildet, ist das Freiheitsbewusstsein im Recht, demzufolge sich das Individuum als Rechtsperson, als moralisches Subjekt und als Individuum im Staat und in der Welt verstehen kann. Dass die Herausbildung dieses Begriffes vom Menschen, als eines Individuums mit einem inneren Wert, einen Fortschritt *mit Notwendigkeit* darstellt, lässt sich folgendermaßen verstehen: Hegel analysiert das *Ganze* des historisch entstandenen Begriffssystem, innerhalb welchem sich der Mensch *überhaupt* einen Wert zuschreiben kann, und so seine eigene, von ihm geschaffene und gestaltete Realität frei beurteilen kann. Jede *Kritik* an bestimmten normativen „Standpunkten“ – beispielsweise dem des formal-juristischen Rechts, welches von dem Standpunkt der Moralität aus als „abstrakt“ erscheint, und dem Standpunkt des Staates, von welchem aus die bloß subjektive Moralität wiederum als unzureichend kritisiert werden kann (vgl. GPR § 30) – muss wiederum, um *als* Kritik möglich zu sein, auf *andere* Bedeutungen aus dem Begriffsganzen zurückgreifen. Dieser Hintergrund unserer besonderen, normativen Orientierungen kann daher nicht zur Gänze angezweifelt werden, sondern wird bei jeder überhaupt möglichen vernünftigen Beurteilung schon vorausgesetzt. Die „*Weltgeschichte*“ ist daher „die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ (GPR § 341), d. h. von *allen* Begriffen und den damit zusammenhängenden Verwirklichungsgestalten. Kritik ist immer nur an den verwirklichten Gestalten, auf welche die benennenden Begriffe referieren, möglich, da bei ihnen Widersprüche erkannt und in Begriffen gefasst (aufgehoben) werden können. Das Gesamtsystem an Begriffen kann hingegen nicht noch einmal auf diese Weise hinterfragt werden. Dass der Begriff in der Weltgeschichte ist, lässt sich nicht als richtig oder falsch bewerten, da „richtig“ und „falsch“ sonst keinen Sinn hätten. Der *Fortschritt* im Gesamtsystem der Bestimmungen des freien Individuums, also die „*Tat*“ des Geistes, sich überhaupt „zum Gegenstande seines Bewußtseins zu machen, sich für sich selbst auslegend zu erfassen“ (GPR § 343), kann daher aus den *Voraussetzungen* unserer normativen Urteils- und Bewertungspraxis deduziert werden. Die Entwicklung der Begriffe, welche wir zum Urteilen bereits verwenden, kann nämlich nicht als Fehlentwicklung gedeutet werden, ohne die Bedingungen dieser Urteile zu untergraben.

Es bleibt noch der Nachweis, *dass* sich das Bewusstsein der Freiheit in der Moderne verwirklicht hat. Dazu ist zu untersuchen, wie Hegel die Würde des Individuums denkt und wie dieses Selbstverständnis des Individuums in Recht und Moral möglich ist, ferner, wie diese Freiheit zum Grund der modernen Welt (der bürgerlichen

76 „Auf der Ebene der Tatsachen und Ereignisse muss es keineswegs mit Notwendigkeit eine Fortschrittsgeschichte bis zur Gegenwart geben, auf der Ebene des Allgemeinen, der von uns benutzten Kriterien aber sehr wohl.“ – Stekeler-Weithofer: *Philosophie des Selbstbewusstseins*, S. 393.

Gesellschaft) wurde, und wie sich die Widersprüche der modernen Welt in Begriffen erfassen lassen (der Staat).

6. Die politische Bedeutung des Individuums

Das Kernstück von Hegels *Rechtsphilosophie* ist die Kritik der „bürgerlichen Gesellschaft“ und ihrer kapitalistischen Wirtschaftsweise. Denn in diesem Kapitel der *Grundlinien* erfolgt der Nachweis für die These, dass die Freiheit in der Moderne verwirklicht ist, das heißt dass der Begriff der Freiheit einen *Referenten* in der menschlichen Realität hat, auf den er sich *beziehen* lässt; etwas, das dem Begriff der individuellen Freiheit *entspricht* und ihm so *Bedeutung* für die politische Praxis verleiht. Durch die Realität dieser Gesellschaft ist das, was *vernünftig* ist, auch *wirklich* geworden. Die für diesen Gesellschaftstypus charakteristische Produktions- und Konsumptionsweise setzt nämlich ein bestimmtes Eigentums- und Privatrecht sowie Strafrecht voraus, welches die gesetzgebende Gewalt des Staates garantieren muss. Nur so kann diese Gesellschaftsform überhaupt existieren. In diesem „abstrakten Recht“ ist die menschliche Person immer bereits *als frei* anerkannt. *Dieser* Freiheitsbegriff hat jedoch einen Bedeutungsüberschuss, sodass es zu einem Missverhältnis kommen muss zwischen der besonderen Bedeutung von „Freiheit“, welcher die moderne Gesellschaft, als Bezugsgegenstand des Freiheitsbegriffes, *entspricht*, und dem ganzen Umfang der Möglichkeiten, in denen der Mensch sich als frei, also als ein Individuum verstehen kann, welchem die gesellschaftliche Faktizität *nicht* entspricht. Das Vokabular des „abstrakten Rechts“ steht nämlich in notwendigem, semantischem Zusammenhang mit den Begriffen aus dem Bereich der „Moralität“ und der „Sittlichkeit“. So ist gerade die Gesellschaft, in welcher die Freiheit zum ersten Mal in der Geschichte zur realen Grundlage geworden ist, *zugleich* auch die Gesellschaft, welche diesem Freiheitsbegriff *entgegengesetzt* ist, in welcher der Mensch also gerade *nicht* frei ist, da diese auf individueller Freiheit basierende Gesellschaft *zugleich menschenunwürdige* Bedingungen schafft, welche den wahren Begriff eines freien Individuums also verletzen. Die bürgerliche Gesellschaft ist so der *Widerspruch*, wie er sich in der Philosophie des Rechts zeigt. Als Vernunftwesen jedoch muss der Mensch, sofern er, als Einzelner, Teil und Mitglied einer politischen Gemeinschaft ist, versuchen, die gesellschaftliche Praxis zu verbessern und die Widersprüche zu erkennen und aufzuheben. Denn sonst wäre er der Welt seiner Mitmenschen in Gleichgültigkeit abgewandt. Es stellt sich daher die Frage, wie auf die gesellschaftlichen Widersprüche *als* auf diese Widersprüche *bezuggenommen* werden kann. Dies ist nur möglich, da in dem Begriff, den der Mensch von sich selbst – als einem Teil einer politischen Gemeinschaft mit anderen Menschen – haben kann, diese Widersprüche *enthalten* und damit zugleich

ausgehoben sind. Ein solcher *Begriff* ist der der politischen Gemeinschaft selbst, der Begriff des *Staates*.

In der *Wissenschaft der Logik* steht zwischen dem *Sein* und dem *Begriff*, welcher sich auf diese daseienden, unmittelbaren Gegenstände und Begebenheiten des Seins bezieht, das *Wesen*. Das *Wesen*, also die Form des Zusammenhanges von Begriffen und Sein, wird bestimmt als Identität, welche den antinomischen Widerspruch enthält. Der Widerspruch ist die Referenz. Analog zu dieser Methode, Widersprüche zu behandeln und aufzuheben, wird auch in der *Rechtsphilosophie* klar, dass zwischen der bürgerlichen Gesellschaft, welche der *besondere* Staat ist, und dem Begriff „Staat“ ein *Widerspruch* besteht. Dieser Widerspruch zwischen Dasein und Begriff, Faktizität und Prinzip ist Grundlage der Kritik und der vernünftigen Orientierung. Bei dem Begriff des Staates handelt es sich also um eine positive Orientierung, um die genuine Art und Weise, in welcher sich das Individuum *als* Individuum gemeinsam mit Anderen begreifen kann. Da Hegel den Begriff des Staates, die Bedeutung von „Staat“ analysiert, also ausdrücklich keinen *besonderen* Staat als einen *Referenten* dieses Begriffes, erübrigt sich auch die Frage, ob Hegels Staat anti-demokratisch, totalitär oder zu „preußisch“ sei. *Bedeutungen von Worten* können nicht „anti-demokratisch“, „totalitär“ oder „preußisch“ sein.

6.1 Das Begehren der Dinge und die Würde des Individuums

Wie ist es überhaupt möglich, dass sich der Mensch in seinem *Wert* erkennt, und sich also nicht auf sich selbst in der gleichen Weise bezieht, wie er im Verhältnis zu der ihn umgebenden Welt der Dinge und Produkte steht, welche für ihn nur Mittel zum Zweck sind und welche er – notwendigerweise – verbrauchen muss, um sie zu nutzen? – Ein solcher Selbstbezug, welcher das *Wesen* des Normativen, der wertungsvollen Selbsterkenntnis des Menschen ausmacht, ist nur möglich, da der Mensch in Beziehung zu der Welt, also dem Sein der bloßen Gegenstände steht, und dieses Sein der endlichen Dinge als *Schein* und als *nichtig* erkennen kann. Dies stellt sich bei Hegel dar im Übergang von der *Seins-* zur *Wesenslogik*: das Sein wird zum Schein, das Dasein zum Gesetzt-sein (vgl. 3.1). Von diesem Verhältnis des Gedankens zu den endlichen Gegenständen, bei denen Begriff und Sein *trennbar* sind (da der Name eines Dinges auch dann Bedeutung hat, wenn das Ding nicht existiert, und weil die Dinge einer Kategorie auch dann noch existieren, wenn diese Kategorisierung nicht angewendet werden würde) unterscheiden sich die Begriffe, mit denen der Mensch auf sich selbst Bezug nimmt, und bei denen daher nicht zwischen Name und Benanntem unterschieden werden kann, da der Begriff eine absolute Einheit mit sich selbst bildet (vgl. 4.1 und 4.2). Das sind Begriffe wie „Begriff“, „ich“, „Freiheit“, „Mensch“,

„Person“; also Begriffe, deren *Existenz* diese Begriffe *selbst* sind. Der Mensch ist das sprechende und denkende Wesen und daher ist der Mensch existierender, inkarnierter Begriff. Als Begriff ist er – im Unterschied zu den widersprüchlichen Einzeldingen – wahrhaftes Individuum (vgl. 4.4). In der Bedeutung eines empirischen Begriffes, einer Klassifizierung, ist nicht enthalten, ob das im Begriff intendierte überhaupt existiert, oder auf welche Weise. Sondern nur, welche Bedingungen gegeben sein müssten, wenn ein Exemplar dieser Gattung existieren würde (eine Menge an potentiellen Eigenschaften von möglichen Dingen). Doch ganz anders als bei *benennenden* Kategorisierungen, bei denen im Begriff die Existenz des Dinges *nicht* impliziert ist, liegt es in der *Definition des Menschen*, dass er als ein *freies Individuum existiert und dass daher alle Menschen freie Individuen sind* (wie in Kapitel 4.4 dieser Arbeit gezeigt wurde).

Diese Analysen sowohl der *objektiven* Logik als auch der *Begriffslogik* werden in den Paragraphen §§ 4–7 ff. der GPR angewendet auf den *praktischen* Welt- und Selbstbezug des Menschen. In welchem praktischen Bezug zu den Dingen der Welt steht ein Wesen, auf dessen sprachliche Konstitution die Strukturen zutreffen, welche Hegel in der *Wissenschaft der Logik* untersucht? – Es kommt zuweilen vor, dass wir Gegenstände *wollen*, also in einer bestimmten Weise über sie *verfügen* und sie daher *besitzen* wollen. Doch wir tun dies nicht wie Tiere, die ebenfalls ihre Objekte begehren und verzehren, denn

„was ich will, stelle ich mir vor, ist Gegenstand für mich. Das Tier handelt nach Instinkt, wird durch ein Interesse getrieben und ist so auch praktisch, aber es hat keinen Willen, weil es sich das nicht vorstellt, was es begehrt.“ (GPR § 4, *Zusatz*)

Der Mensch hingegen stellt sich Dinge vor, das heißt jeder Gegenstand, auf den sich sein Begehren beziehen kann, ist *gedachter* Gegenstand, und ist damit Repräsentant einer *allgemeineren* Kategorisierung: „Jede Vorstellung ist eine Verallgemeinerung, und diese gehört dem Denken an.“ (ebd.) Bei dem Menschen sind *Denken* und *Wollen* daher „nicht etwa zwei Vermögen“ (ebd.). Sondern etwas zu wollen bedeutet, dieses etwas zu denken, d. h. als ein Identisches unter einen allgemeineren Begriff zu bringen. Umgekehrt hätten die empirischen Begriffe keine Bedeutung, würden sie nicht auf etwas bezogen werden können, und dieses *Etwas* sind Gegenstände, zu denen der Mensch zuerst in einer praktischen und manipulativen, erst in zweiter Hinsicht in einer rein beschaulichen oder kontemplativen Beziehung steht. Aus diesem Grund ist der Bezug des Menschen zu den Dingen immer ambivalent: Er begehrt sie, aber er begehrt sie doch niemals um ihrer selbst, als Individuen, sondern weil er allgemeinere Vorstellungen mit den Dingen verbindet, von denen die konkreten Dinge jedoch abtrennbar existieren können. Diese Vorstellungen bilden eine unendliche Fülle alles dessen, was der Mensch sich zu einem Zweck setzen kann: alle möglichen Dinge und

Zustände, welche er sich herbeiwünschen kann und mit welchen er irgendwelche Aktionen verbinden kann. Doch um seinen Willen auf eine *Entität*, auf ein *Eines* richten zu können, muss er aus dieser unendlichen Fülle etwas auswählen: Der Wille des einzelnen Menschen, welcher Selbstbewusstsein, „Ich“ ist, ist daher ein *Bestimmen* und damit ein *Unterscheiden*:

„Ebenso ist Ich das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur *Unterscheidung*, *Bestimmen* und *Setzen* einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstandes.“ (GPR § 6)

Jedes menschliche Begehren ist eine Vorstellung und insofern eine Verallgemeinerung. Jede Bestimmung, welche einen Gegenstand unter eine *allgemeinere* Kategorie bringt, ist eine *Unterscheidung* von anderen Kategorien von Gegenständen. Ein Einzelding aber lässt sich gar nicht absolut Bestimmen, also von allen anderen Gegenständen derselben Kategorie so unterscheiden, dass diese Bestimmung nur auf diesen einen Gegenstand zutreffen würde, und nicht auch auf eine unbekannte Anzahl von anderen möglichen Gegenständen (vgl. 2.4). Ein Einzelding wird daher niemals *als* Einzelding begehrt, sondern immer als gleichgültiger Repräsentant einer *abstrakten* Kategorie, welche *eigentlich* den begehrenden Willen bestimmt, als einer *Vorstellung* von dem, was Objekt des eigenen Willens sein soll. Die Negation, also die Bestimmung dessen, was das Ich *nicht* will, ist daher „aufheben“ einer „ersten abstrakten Negativität“ (ebd.). Jedes Objektbegehren ist also eine Negation einer Negation. Wann immer der Mensch ein Ding begehrt und das Begehren befriedigt, indem er das Ding besitzt oder verzehrt, so hat es sich als Nächstes schon herausgestellt als *bloße Vorstellung*, welche durch das Einzelne gar nicht erfüllt wurde, sondern sich nun auf weitere Einzeldinge richten muss. Dieses Prinzip ist das Vorherrschende in der *bürgerlichen Ökonomie*, in welcher sich die Bedürfnisse der Menschen, vermittelt über das Abstrakte des Denkens, immer weiter vervielfältigen, und mit ihnen die Mittel, mit denen diese künstlich hervorgebrachten Bedürfnisse befriedigt werden können, „welche wieder relative Zwecke und abstrakte Bedürfnisse werden, – eine ins Unendliche fortgehende Vervielfältigung“ (GPR § 191).

Das Begehren eines Objektes scheint, wenn wir z. B. konsumieren, etwas *Unmittelbares* zu sein, ist tatsächlich aber *vermittelt* über Vorstellungen und Meinungen, welche sich in dem, *worauf* sie gerichtet sind, gar nicht wiederfinden. Auf diesem Mechanismus basiert z. B. die Werbung. Nur durch dieses *abstrakte* Begehren ist es überhaupt möglich, dass es diese ungeheuerliche Masse an Gütern als konsumierten

Gegenständen gibt, welche uns umgeben und welche jeden Bereich unseres Lebens und unserer Gesellschaft durchdringen.⁷⁷

Tatsächlich also ist das bloße Wollen eines Dinges, beispielsweise eines Konsumgegenstandes, *vermittelt* über das Abstrakte des menschlichen Vorstellungsvermögens und ist daher nicht ursprünglich, sondern hat ein *erstes* Moment zu seiner Voraussetzung: Der Wille enthält daher zuerst

„das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, [...] die schrankenlose Unendlichkeit der *absoluten Abstraktion* oder *Allgemeinheit*“ (GPR § 5).

Bei dem Begehren des Objektes sind diese beiden Momente oder Aspekte – die *allgemeine* Vorstellung sowie das, was das *Objekt* wirklich repräsentiert – immer getrennt und stehen so im *Widerspruch* miteinander. Dagegen ist es auch möglich, diesen Widerspruch zwischen dem Begehren und dem Objekt zu überwinden: dies ist die „Tätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben“ (GPR § 28). Dann besteht zwischen diesen beiden Momenten – des Selbstbezugs eines Willens und des Objektbezugs – eine Identität. Diese „Einheit dieser beiden Momente“ ist „*Einzelheit; die Selbstbestimmung* des Ich“ (GPR § 7), welche unterschieden wird von der *scheinbaren* Individuation der Dinge, der „Unmittelbarkeit als Eins“. Sondern diese Einzelheit ist vielmehr „der Begriff selbst“ (ebd.). Im *Zusatz* zu diesem Paragraphen § 7 heißt es ferner: „Diese Freiheit haben wir aber schon in der Form der Empfindung, z. B. in der Freundschaft und Liebe.“ Und diese *Form*, welche bereits die Empfindungen der Liebe und der Freundschaft zeigen, ist auch die der „Idee des an und für sich freien Willens“, dessen „Entwicklung“ die Aufgabe und das übergreifende Thema von Hegels gesamter *Rechtsphilosophie* ist (GPR § 33).

Die Fragestellung der Paragraphen §§ 5 – 7 ist, wie es möglich ist, dass der Mensch überhaupt zu sich selbst in einer Beziehung stehen kann, in welcher er sich selbst einen *Wert* beimessen kann, indem er sich als *frei* und seinen Willen als *unendlich* erkennt. Es geht um die Möglichkeit von normativem Status überhaupt. Diese Selbsterkenntnis setzt voraus, dass er sein Verhältnis zu sich selbst unterscheiden kann von der Art und Weise, in welcher er den ihn umgebenden *Dingen* begegnet. Bei dem Willen, der sich nur auf *Einzelgegenstände* richtet, besteht immer eine *Differenz* und somit ein *Widerspruch* zwischen dem, was der Wille in seiner eigenen Vorstellung will, und dem Etwas, auf welches er sich durch diese Vorstellung dann richtet, also zwischen dem Selbst- und dem Objektbezug des Willens. Erst in dem an und für sich freien Willen, oder wahrhaft

77 Vgl. Baudrillard, Jean: *Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen*, Schrage, Dominik/ Hellmann, Kai-Uwe (Hrsg.), Springer VS, Heidelberg, Berlin 2015.

freien Willen, bezieht sich der Wille auf eine *Einzelheit*, auf ein *Individuum*. In der *Seinslogik* wurde gezeigt: Ein Einzelding möglicher Bezugnahme durch allgemeinere Kategorien kann durch diese Kategorien niemals so bestimmt werden, dass es von allen anderen möglichen Einzeldingen absolut unterschieden werden kann. Existierende Dinge sind daher prinzipiell durch *andere* mögliche Dinge *ersetzbar*. So verhält es sich auch bei den meisten Konsumobjekten, bei denen es *gleichgültig* ist, *welches* Exemplar wir erwerben. Bei einem modernen technischen Artefakt, einem Rasierapparat, Handy oder Fernseher etwa, ist nur die Typenbezeichnung interessant, aber nicht, *welches konkrete* Exemplar dieses Typs wir erwerben – ein Beispiel für die Abstraktheit des objektivierenden Willens. Die *Begriffslogik* hingegen war der Ort, an welchem dieser Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen überwunden wurde: in den Begriffsbestimmungen, das heißt denjenigen Begriffen, welche sich nur rein auf ihre eigene Existenz beziehen, wie der Begriff „Begriff“ oder wie das „ich“, ist *enthalten*, dass es sich um Individuen handelt, welche *als* diese Begriffe *sind* (vgl. 4.4). Das ist die Sphäre der menschlichen Person. Zu *sein* bedeutet hier, *individuiert* zu sein. Diese grundlegende Form des menschlichen Selbstverhältnisses – dass es nämlich in der *Definition* des Menschen liegt, *als Individuum zu sein*, und dass sich daher die anthropologischen Begriffe ihre einzelnen Instanziierungen nicht nur *unter sich subsumieren*, so wie dies bei empirischen Klassifizierungen der Fall ist – zeigt sich laut Hegel nun in den Empfindungen der Freundschaft und der Liebe: Denn hier ist es nicht nur *ein* Etwas der Kategorie X, welches Objekt des Begehrens ist, *gleichgültig*, um *welches* Etwas dieser *vorgestellten* Kategorie es sich handelt, sondern es ist *dieser einzelne* Mensch, auf welchen in Freundschafts- und insbesondere in Liebesbeziehungen die Empfindungen referieren. Die Freundin oder der Freund, die oder der Geliebte sind nicht nur *Exemplare*, welche unter eine Kategorie fallen, welche vorgestellt und als abstrakte Vorstellung gewollt wird. Wir *wollen*, wenn wir befreundet sind oder wenn wir lieben, nicht eine allgemeine Kategorie, unter welche nur *zufällig* ein Einzelexemplar fällt. Sondern das Allgemeine des Willens und das Einzelne sind hier absolut miteinander identisch. Daher lassen sich individuierte Menschen nicht durch andere Exemplare, welche unter eine vorgestellte allgemeinere Kategorie passen, ersetzen; bei der menschlichen Person haben wir es mit einem Gegenstand zu tun, der in den Bereich des *Unersetzbaren* fällt.⁷⁸

Was anhand der Empfindungen der Freundschaft und der Liebe von Hegel nur exemplarisch angedeutet wird, ist für die Rechtsphilosophie *das* grundlegende Prinzip, auf welches sich die ganze Analyse rückbezieht. Die *Grundlinien der Philosophie des*

78 Für die aktuelle praktisch-philosophische Relevanz des Begriffes der Unersetzbarkeit vgl.: Hauskeller, Michael: *Versuch über die Grundlagen der Moral*, C. H. Beck, München 2001, S. 99–123. Die Voraussetzung von Unersetzbarkeit ist für Hauskeller die *Einmaligkeit* von erlebenden Subjekten (ebd., S. 122 f.). Für Aristoteles ist z. B. der „wahre Freund“ unersetzbar (vgl. ebd., S. 105). Für Kants Würdebegriff vgl. ebd., S. 107 ff.

Rechts analysieren das semantische Netzwerk von Begriffen, welche den an und für sich freien Willen beschreiben. Dies sind *alle* Begriffe, bei denen es sich um genuine Möglichkeiten der anthropologischen Selbstthematization handelt. *Alle* diese Begriffe haben gemein, dass sie das menschliche *Individuum* bedeuten. Individuen sind *unersetzbar*. Im Unterschied zu den endlichen Dingen kann der Mensch sich selbst begreifen, und zwar gemäß dem „Prinzip der *selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen“ (GPR § 185).

Die *Unersetzbarkeit* ist es, durch welche Immanuel Kant, der ja unmittelbar vor Hegels die praktische Philosophie als erster moderner Philosoph grundgelegt hatte, den Begriff der *Menschenwürde* einführt:

„Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine Würde.“⁷⁹

Die Zuschreibung von Menschenwürde hat dabei die Form anthropologischer Termini, welche Hegels *Begriffslogik* beschreibt: Angesprochen ist der – unersetzbare – Einzelne, und darin sind zugleich *alle* Einzelnen mit inbegriffen. Diese Form geben bereits die grundlegenden anthropologischen Begriffe wie „ich“ oder „Mensch“ wieder, weshalb *Würde*, die Möglichkeit, sich selbst einen inneren Wert zuschreiben zu können, mit zu der *Definition* des Menschen, als eines Individuums, gezählt werden kann. Moralisch *gleich* sind sich alle Menschen nur in diesem einen Aspekt, dass sie alle gleichermaßen *Einzelne* sind; in allen anderen Bestimmungen, in denen Menschen sich selbst fassen können, ist der Mensch nicht als *Einzelner* angesprochen, sondern als *besonderer* Mensch (z. B. als Exemplar eines spezifischen sozialen Milieus), und diese Bestimmungen sind daher niemals anthropologisch hinreichend.

Der *Wert* des menschlichen *Individuums* ist auch für Hegel daher – da das Individuum keinen Preis hat und unersetzbar ist – *unendlich*:

„Ein Volk, das dieses Bewußtsein der Freiheit hat, gründet sein Dasein auf dieses Prinzip. [...] nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe. Diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich weiß, als Allgemeines, als Wesentliches, welches als Individuum einen unendlichen Wert hat, oder wo das Subjekt das Bewußtsein der Persönlichkeit erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will.“ (VGP I, S. 116)

79 Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werkausgabe Band VII, Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., S. 68 (BA 78).

Die *Allgemeinbedeutung* des *Begriffes des Menschen* ist es, als *Individuum* zu sein. Wo der Mensch sich „als Allgemeines“ weiß, dort kann er folglich erkennen, dass er „als Individuum einen unendlichen Wert hat“. Wenn dieser Begriff des Individuums historisch wirksam wird, dann blüht „wirkliche“, also „politische Freiheit“ auf. Den Nachweis dafür, dass die Idee individueller Freiheit in der politischen Praxis real wird, bringt Hegel in der Analyse der *modernen bürgerlichen Gesellschaft*, welche jedoch nur den Anfang der Verwirklichung und Wirklichkeit dieser Idee ausmacht.

Um jedoch erklären zu können, wie es von dem bloßen *Begriff* eines freien Individuums, das sich selbst wertschätzt, zu den *Gestalten* kommt, in denen politische Freiheit realisiert ist, und durch welche der Begriff der individuellen Freiheit zu der realen Grundlage aller charakteristischen Merkmale unserer Epoche der Moderne geworden ist, muss das Paradigma der Würde des Individuums *als Idee* untersucht werden. Das heißt, es geht um das semantisch-holistische Begriffssystem, das anthropologischen Selbstthematizierungen ermöglicht, und zwar so, wie dieses Vokabular in den kulturellen Kontexten auch *faktisch* verwendet wird. Diese sind Selbstthematizierungen des Individuums *als Individuums*, da jeweils Einzelne diese Begriffe *denken* und *realisieren* müssen, und da diese Begriffe dabei zugleich *Selbstverständnisse* dieser Einzelnen sind. Der bloße Begriff der individuellen Freiheit, oder der Menschenwürde, ist nämlich abstrakt. Es muss genauer untersucht werden, was, in welchen Kontexten und auf welchen Ebenen, mit diesen Begriffen gemeint ist oder gemeint sein kann. Es ist naheliegend, dass zuerst in zwei Hinsichten von individueller Freiheit und von dem Wert des Individuums geredet werden kann: Mit den Begriffen des juristischen *Rechts*, und mit den Begriffen der *Moralität*. Beide Sphären sind jedoch, da sie beide *Bedeutungen des Individuums* sind und daher zu den begrifflichen Voraussetzungen einer überhaupt möglichen Wertschätzung und Beurteilung des Menschen durch sich selbst gehören, systematisch voneinander abhängig und setzen einander voraus. In der politischen Ökonomie der modernen Gesellschaft ist jedoch die Freiheit der Person zuerst nur als *juristisches* Recht verwirklicht; diese Wirklichkeit der Freiheit kann gerade in *Kollision* und in *Widerspruch* mit der moralischen und gesellschaftlich-politischen Wertschätzung individueller Akteure treten.

6.2 Bedeutungen des Individuums in Recht und Moralität

Mit dem modernen, bürgerlichen *Eigentums-* und *Privatrecht* sowie dem darin implizierten *Strafrecht* ist nach Hegel zum ersten Mal eine historische Gestalt in Erscheinung getreten, deren Begriffe sich auf den Menschen *als auf ein Individuum* beziehen:

„Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, daß die *Freiheit der Person* durch das Christentum zu erblühen angefangen hat [...]. Die *Freiheit des Eigentums* aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Prinzip anerkannt worden.“ (GPR § 62)

Indem Personen als Eigentümer anerkannt werden, sind sie damit auch als *freie* Personen thematisiert. Diese Anerkennung der Privatperson ist eine Anerkennung der Person *als Individuum*, da sie – gemäß ihrem Begriff – auf *alle* Einzelnen angewendet werden muss: Es geht um den

„Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewußtsein, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit [...].“ (GPR § 209)

Das Individuum ist also im Eigentums- und Privatrecht, indem es hier als Privatperson anerkannt wird, in der Form der Allgemeinheit anerkannt, das heißt als *Individuum*, da dies in der *allgemeinen* Bedeutung des Personenbegriffes liegt.

Dieses juristische Eigentumsrecht bezieht sich jedoch lediglich darauf, wie der Mensch über *Produkte*, welche er aus den der Natur entrissenen Rohstoffen durch Formierung und Bearbeitung hergestellt hat, *als Eigentum verfügt*, und wie er diese mit anderen Personen austauscht, indem Tauschverträge zwischen den Privatpersonen geschlossen werden: Der „Besitz“ ist „äußere Gewalt“ (GPR § 45). Da das Eigentum der Person äußerlich ist, kann ich mich meines Eigentums „entäußern“ (GPR § 65). In diesen Marktbeziehungen stehen auch die Privatpersonen selbst, als *Eigentümer*, zueinander in Beziehungen der Äußerlichkeit: In den *Tauschverträgen* zwischen den Privatpersonen entsteht erst die „Beziehung von Willen auf Willen“, welche für das Eigentum konstitutiv ist (GPR § 71). Eine Gesellschaft, welche dieses Rechtssystem zu seiner Grundlage gemacht hat, exemplifiziert den spezifisch modernen Gesellschaftstypus, für welchen die totale Verfügbarmachung und Versachlichung der Natur charakteristisch ist und in welchem auch alle zwischenmenschlichen Beziehungen zu Tauschverhältnissen verdinglicht werden.⁸⁰ Es kann, so *Joachim Ritter*, als eine besondere Leistung der *Rechtsphilosophie* gelten, dass Hegel in dieser Schrift „in Deutschland überhaupt zuerst begriffen“ hat, „daß die kommende bürgerliche Gesellschaft [...] sich gerade auf Grund der durch sie gesetzten Eigentumsverhältnisse in einer Umwälzung aller geschichtlichen Verhältnisse durchsetzen wird“.⁸¹

⁸⁰ Ritter: *Person und Eigentum*, S. 163.

⁸¹ Ebd., S. 157.

Warum aber ist dieses Rechtssystem, in welchem nur die Herrschaft des modernen Menschen über die Natur und folglich über *andere* Menschen zum Tragen kommt, zugleich die Anerkennung des Menschen als eines freien Individuums? – Hegels methodische Grundlage ist hier die Unterscheidung zwischen *Begriff* und *Dasein*, also die – widersprüchliche – Beziehung zwischen *Bedeutung* und *Referenz*. Der Begriff der Rechtsperson *bezieht* sich auf die Eigentumsverhältnisse und hat auch nur dadurch Bedeutung, sinnvollen Gebrauch, *indem* er in diesen Verhältnissen ein Dasein hat. Das Vokabular des abstrakten Rechts – die Begriffe „Rechtsperson“, „Eigentum“, „Vertrag“ – steht im Zusammenhang mit *anderen* Begriffen und die Bedeutung des abstrakten Rechts *übersteigt* daher seine faktische Existenz in den äußeren, realen Objekten des Eigentums: „Die Person muß sich eine *äußere Sphäre ihrer Freiheit* geben, um als Idee zu sein.“ (GPR § 41) Diese *äußere* Freiheitsphäre, nämlich das Eigentum, über welches der Wille der Person verfügt und welches durch das Eigentumsrecht von dem Zugriff der anderen Person geschützt ist, hat durchaus seine Existenzursache darin, dass der Mensch *Bedürfnisse* hat und dass der moderne Mensch Bedürfnisse zu haben glaubt, welche in der Produktions- und Konsumptionsweise der kapitalistischen Gesellschaft sogar Teil eines ganzen „Systems der Bedürfnisse“ sind, in welchem sich die Begierden und deren Befriedigungsmittel immer mehr steigern (GPR §§ 189 ff.). Die „Befriedigung der Bedürfnisse“ ist aber nicht das „Vernünftige des Eigentums“ (GPR § 41, *Zusatz*). Der *Vernunftanspruch* des Eigentumsrechts liegt vielmehr in der normativen *Bedeutung*, welcher mit dem Begriff der Rechtsperson mitgegeben ist, welche sich durch die semantische Verweisung zu *anderen* Begriffen ergibt, und welche durchaus den Rahmen des positiv gesetzten, faktischen Rechts *überschreitet*. Die Rechtsperson ist Rechtsperson, da sie über äußere Gegenstände *verfügt*, welche von der Person trennbar sind, d. h. welche aufhören können, Eigentum der Person zu sein. Diese Gegenstände sind daher durch die Person *veräußerbar*, wodurch Tauschverträge und Marktzyklen möglich sind. Wenn es aber ein *Verfügbares* gibt, so muss es, dem Begriff nach, auch ein *Unverfügbares* geben; wenn es ein *Veräußerbares* gibt, so muss auch von einem *Unveräußerlichen* gesprochen werden können. Dieses Unverfügbare und Unveräußerliche *ist die menschliche Person selbst*, welche sich in Recht als diese *Idee* begreifen kann. Diese besitzt eine unantastbare Würde, welche beispielsweise auch, in dem Prozess der Herausbildung des modernen Eigentumsrechtes, die Abschaffung und Infragestellung der vermeintlichen „Berechtigung der Sklaverei“ sowie „einer *Herrschaft* als bloßer Herrschaft überhaupt“ impliziert (GPR § 57). Hierin, in der mit dem Eigentumsrecht verknüpften Möglichkeit menschlicher Selbst-Wertschätzung, liegt das emanzipatorische und progressive Potential, welches die *Faktizität* des *positiv gesetzten* Privatrechtes überschreitet und diesem – wie wir noch sehen werden – sogar *entgegengesetzt* ist. „Unveräußerlich“ ist daher alles, was „meine eigenste Person und

das allgemeine Wesen meines Selbstbewusstseins ausmacht“ (GPR § 66). Für die Überwindung und Aufhebung der Sklaverei gilt daher:

„Diese Rückkehr meiner in mich selbst, wodurch Ich mich als Idee, als rechtliche und moralische Person existierend mache, hebt das bisherige Verhältnis und das Unrecht auf, daß Ich und der andere meinem Begriff und Vernunft angetan hat, die unendliche Existenz des Selbstbewußtseins als ein Äußerliches behandeln [zu] lassen und behandelt zu haben.“ (GPR § 66)

Durch das Dasein des Eigentumsrechts ist also die Möglichkeit eröffnet, sich als rechtliche *und moralische* Person verstehen zu können. Das Freiheitsverständnis des positiven Eigentums- und Privatrechts ist überhaupt nur möglich, da es in semantisch-holistischem Verweisungszusammenhang mit den Begriffen steht, welche die „unendliche Existenz des Selbstbewusstseins“ bestimmen, und welche daher, im Gegensatz zu dem *verfügbaren* und *veräußerbaren* Eigentum, das *Unverfügbare* und *Unveräußerbare* benennen. Dieses darf nicht wie ein äußerliches behandelt werden, nicht wie ein Ding, da diese Behandlung seinem Begriffe nicht angemessen und daher Unrecht wäre. Das abstrakte Recht setzt somit das Selbstverständnis des modernen Individuums als *moralisches Subjekt* immer schon voraus. In dem Kapitel über die Moralität wird daher „die *Person* zum *Subjekte*“ (GPR § 105).

Das abstrakte Recht setzt noch an einer anderen Stelle dieses Selbstverständnis des Individuums als subjektiver, moralischer Freiheit voraus: *Jedes* Recht kann nämlich überhaupt nur dann gelten, wenn es auch eine *Sanktion* der Rechtssetzungen gibt, also ein *Strafrecht*.⁸² Im Akt der Bestrafung vor Gericht ist der Täter aber gerade in seiner Würde anerkannt, denn dass er überhaupt *fähig* ist, *schuldig* zu sein, setzt seine eigene *Freiheit* voraus, welche also *durch* die Bestrafung anerkannt wird.⁸³ „Daß die Strafe darin als *sein* eigenes *Recht* enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges *geehrt*.“ (GPR § 100)

An diesen beiden Momenten des positiv gesetzten, abstrakten Eigentums- und Privatrechts – der Rechtsperson, welche, sofern sie über äußere Gegenstände verfügt, selbst als *Unverfügbar* angesehen werden muss, und darin, dass im Vollzug der Strafsanktion des positiven Rechtes der Täter als Vernunftwesen *geehrt* wird – zeigt sich, dass der wahre *Grund* des Rechts ein *anderer* ist, als in ihm unmittelbar ersichtlich ist. Kommt in ihm einerseits eine umfassende Versachlichung der Natur und des Zwischenmenschlichen zum Ausdruck, so impliziert diese Rechtsform

82 Ausführlich: Stekeler-Weithofer: *Eine Kritik juridischer Vernunft*, S. 32.

83 Vgl. ebd., S. 25.

zugleich vielmehr die Würde und den inneren, unendlichen, unersetzbaren Wert des Individuums. Der wahre *Grund* des abstrakten Rechts ist daher die *Moralität*.

Diese umfasst eine semantische Gruppe an Begriffen, mit denen der Einzelne sich selbst als unvertretbaren Urheber seiner eigenen Taten verstehen kann. Die Strafpraxis setzt voraus, dass dem Einzelnen seine Taten *zugerechnet* und *angelastet* werden können. Die moralische Bestimmung des „Vorsatzes“ bezieht sich darauf, dass der Einzelne nur an dem „Schuld“ haben kann, was er von seiner Handlung und deren Folgen selbst wusste oder hätte wissen können (GPR § 117). „Vorsatz“ und „Schuld“ beziehen sich dabei nicht auf *bestimmte* moralische Handlungen oder Handlungsweisen, sondern explizieren das *Selbstverständnis* eines Handelnden *in Bezug* auf seine Handlung. Wenn die Begriffe verwendet werden, so ist bereits vorausgesetzt, dass diese Handlungen *individuellen* Charakter haben.

Der Vorsatz hat eine „allgemeine Seite“, die der „Absicht“ (GPR § 119). Die *Bedeutung* dieses Begriffes „Absicht“ ist es, *dass* es immer der *Einzelne* ist, welcher *in* seiner Handlung einen *allgemeinen* Begriff realisiert, beispielsweise den Begriff des „Mordes“ oder der „Brandstiftung“, und diesen allgemeinen Begriff selbst verinnerlicht hat und so sich selbst zu demjenigen gemacht hat, der mordet, brandstiftet etc. (GPR § 119). Als Meta-Begriffe, welche nicht selbst bestimmte Handlungsweisen benennen, sondern welche die *Individuen* als die Urheber, also als *Subjekte* ihrer eigenen Handlungen *bedeuten*, sind „Vorsatz“, „Schuld“ und „Absicht“ Bestimmungen der Moralität, welche eine Voraussetzung des Begriffes individueller Freiheit und Würde darstellen: „Was das Subjekt *ist*, *ist die Reihe seiner Handlungen*.“ Und diese Taten sind daher „der innere Wille des Individuums“ selbst (GPR § 124). Alle „vorsätzlichen“ und „absichtlichen“ Taten, welche somit die „Schuld“ des in seinen Entscheidungen auf sich gestellten *Individuums* sind, können einzig von *diesem* Individuum auf ihre Richtigkeit oder Falschheit hin beurteilt werden. Ein Begriff unserer modernen Sprache, welcher diese Bedeutung des individuellen Entscheidens hat, ist „*das Gewissen*“: dieses ist die „absolute Gewißheit ihrer selbst in sich, das Besonderheit Setzende, das Bestimmende und Entscheidende“ (GPR § 126). Jeder Einzelne muss seine eigene Praxis und sein eigenes Verhältnis zu der menschlichen Realität, in welcher er lebt, *selbst* nach richtig und falsch beurteilen; er muss seine Rolle in der Gesellschaft selbst definieren, und kann diese Frage nach seiner eigenen Existenzweise nicht an eine äußere Instanz, nicht an die gesellschaftlichen Institutionen oder an geltendes Recht abgeben. In dieser Bedeutung des moralischen Gewissens als des wesentlichen Ausdrucks moderner Subjektivität liegt ein innerer *Gegensatz* von „äußerer“ und „innerer“ Freiheit, von gesetztem Recht und moralischem Selbstverständnis. Und doch sind beide Sphären konstitutiv aufeinander angewiesen, und sind daher in der *Idee* des freien, sittlichen Individuums aufgehoben und enthalten.

Das abstrakte Recht, also das positiv institutionalisierte Eigentumsrecht als der Grundlage des modernen Gesellschaftssystems und -modells, gründet also selbst in begrifflichen Möglichkeiten der Selbstthematization, welche dieses juristische Recht *bedeutungsmäßig überschreiten* und so auch in *Widerspruch* mit diesem treten können, nämlich in den Bestimmungen, welche die Person als moralisches Subjekt konstituieren. Diese Widersprüche sind *gesellschaftliche* Widersprüche und betreffen die *Differenz* und den *Gegensatz* zwischen den gegenständlichen Gestalten, welche den Begriffen der Freiheit als reale Verwirklichung gegenüberstehen und auf welche sich diese Begriffe daher beziehen lassen, und dem, was diese Begriffe eigentlich, in Wahrheit, *im Ganzen* bedeuten. Diese Differenz zwischen Benennung und Bedeutung entspricht bei Hegel dem Unterschied zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Begriff des Staates.

6.3 Gesellschaftliche Widersprüche als referenz-semantische Kategorienverwechslungen

Es ist die wesentliche Erkenntnis Hegels, dass dieses „abstrakte Recht“ als *positives* Recht *gesetzt* sein muss, damit der spezifisch moderne Gesellschaftstypus, die „bürgerliche Gesellschaft“, existieren kann. Mehr noch: Dieses Eigentums- und Privatrecht sowie das darin implizierte Strafrecht sind nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit, sondern die Bedingungen der *Wirklichkeit* der modernen Gesellschaft und ihrer politischen Ökonomie; ist dieses Recht bereits etabliert, so immer in einer Gesellschaft, welche die charakteristischen Eigenschaften der kapitalistischen Produktion aufweist. Nur in dieser besonderen, modernen Gesellschaft konnte daher das Recht zu seiner faktischen Verwirklichung gelangen.

Dieses Recht aber bedarf eines Staatsapparates, welcher die Gesetze garantiert und durchsetzt. Diese staatliche Institutionalisierung nennt Hegel den „äußeren Staat“ oder den „Not- und Verstandesstaat“ (GPR § 183). Dieser garantiert die „Rechtspflege“, und das heißt den „Schutz des Eigentums“ (GPR § 208). Darauf *reduziert* sich dann auch die Rolle des Not- und Verstandesstaates in der bürgerlichen Gesellschaft. Rechtspflege meint, dass dieses Recht „in seinem objektiven Dasein *gesetzt*“ ist, als „*positives* Recht“, welches Hegel auch als das bezeichnet, was „*an sich* Recht“ ist (GPR § 211). Um zu gelten, bedarf es zudem „einer öffentlichen Macht, dem *Gerichte*“ (GPR § 219) sowie der *Polizei* (GPR § 249).

Die staatliche Institution, welche dieses Recht *an sich* durchsetzt, ist dabei immer schon eine *faktische Auslegung* oder ein *bestimmtes Verstehen* von den Begriffen, welche Hegels Rechtsphilosophie in ihrem Hauptteil über das „abstrakte Recht“ analysiert hat: Ein bestimmtes Verständnis der Person, welches darüber definiert

ist, dass diese Person zu anderen Personen in einer Beziehung steht, welche durch *Eigentum* von Gütern bzw. durch den *Tausch* des Eigentums vermittelt ist (vgl. 6.2). In der bürgerlichen Gesellschaft definiert sich der Einzelne über dieses Prinzip des Warenaustausches: „Die Individuen sind als Bürger des Staates *Privatpersonen*, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben.“ (GPR § 187)

Dadurch, dass dieses Eigentumsrecht durch die staatliche Institution gesetzt, durchgesetzt und garantiert wird, existieren also auch die *Staatsbürger* als *Privatpersonen*. Dies führt dazu, dass die Einzelnen nur noch egoistisch nach ihren eigenen Zwecken streben, während sie arbeiten und konsumieren. Zugleich ist allerdings *jedes* dieser Individuen, welche sich als Privatpersonen verstehen, darauf angewiesen, dass *andere* Individuen ebenfalls diese Zwecke verfolgen:

„Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und das Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhang wirklich und gesichert ist.“ (GPR § 183)

Der besondere, einzelne Mensch *arbeitet* nur, um zu *konsumieren*, und indem er *konsumiert*, verbraucht er die Produkte, welche *andere* durch Arbeit hergestellt haben, welche wiederum nur deshalb *arbeiten*, um zu *konsumieren* – und so fort. Das Individuum muss sich, um in diesem gesellschaftlichen Prozess zu überleben und um sich in dieses „System allseitiger Abhängigkeit“ integrieren zu können, in erster Linie als *Produzent* und als *Konsument* selbst verstehen, nämlich „in der dialektischen Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der übrigen produziert und erwirbt“ (GPR § 199).

Dieser Gesellschaftstyp ist, insgesamt, ein real existierender *Widerspruch*, welcher die *Ungerechtigkeit* notwendig macht. In dem System der allseitigen Abhängigkeit der Bedürfnisse und Befriedigungsmittel

„vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* – denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen – auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.“ (GPR § 243)

Die bürgerliche Gesellschaft ist es also, welche einerseits eine enorme Akkumulation von Reichtum hervorbringt, von Reichtum, welcher dazu im Stande sein sollte, ein würdiges Leben für alle zu ermöglichen, und doch ist in den *Bedingungen* dieser Vermehrung von Reichtum impliziert, dass diese Gesellschaft zugleich Abhängigkeit und Not hervorbringt. In dem gegenwärtigen, heutigen Stadium des Kapitalismus ist dieser Widerspruch ein *globales* Phänomen geworden.

Bis hierin ist Hegels Analyse eine Beschreibung der faktischen gesellschaftlichen Verhältnisse und Institutionen. Diese Beschreibung der Faktizität der gesellschaftlichen Praxis wird jedoch von Hegel verbunden mit einer *sprachphilosophischen* Analyse der *Konstitution* dieses Gesellschaftstyps: Dieser ist nur möglich, da der Staat ein Eigentums- und Privatrecht etabliert, *in welchen Begriffe niedergelegt sind, welche die Freiheit des menschlichen Individuums bedeuten*. Dies sind die Begriffe der Person sowie der Freiheit selbst. Die gesellschaftlichen Institutionen sind „objektiver Geist“, eine vom Menschen gemachte kulturelle Umwelt, welche nur deshalb existiert, weil an der Basis dieser gesellschaftlichen Praxis *Begriffe* verwendet werden und dort auch schon – beispielsweise in den Institutionen des Rechts und des freien Marktes – *faktisch ausgelegt* und *interpretiert* sind, also von den gesellschaftlichen Akteuren auch *gewusst* und *irgendwie verstanden* werden (allerdings noch nicht notwendigerweise *vernünftig verstanden*, d. h. *begriffen* sind). *Ohne* diese Begriffe gäbe es auch die Institutionen des gesetzten Rechts nicht. Diese Begriffe *referieren* also auf die geltenden Institutionen, beispielsweise auf das positive Eigentums- und Strafrecht. Die staatliche Institution der Gesetzgebung (positiv gesetztes Recht *an sich*), der Rechtsprechung (die Gerichte) und der Polizei gibt es deshalb, weil

„das Recht äußerlich notwendig wird als Schutz für die Besonderheit. Wenn es auch aus dem Begriffe kommt, so tritt es doch nur in die Existenz, weil es nützlich für die Bedürfnisse ist.“ (GPR § 209, *Zusatz*)

Von der *Existenz* des Rechts, also den gesellschaftlichen Verhältnissen, auf welche die Begriffe der Person und der Freiheit *referieren*, welche aber nur aufgrund der „Bedürfnisse“ (nach Reichtumsvermehrung und Konsum) existieren, wird *der Begriff selbst* unterschieden, dessen Bedeutung *nicht* mit dem gesetzten Recht *identisch* ist. Das positiv geltende Recht bezeichnet Hegel als Recht *an sich*. Die Analyse der Sittlichkeit überhaupt betrifft aber „die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*“ (GPR § 144). *An und für sich* bedeutet hier: (1.) die faktisch ausgelegten Begriffe, die in den gesellschaftlichen Institutionen *verwendet* werden, und (2.) die wahren *Bedeutungen*, welche diese Begriffe *auch* haben, und welche diese bloße Faktizität transzendieren und ihr sogar widersprechen können. Die *Bedeutung* von „Freiheit“ und „Individuum“ ergibt sich nicht aus den bloßen Verständnissen, in denen sie im positiven Recht

verwendet werden, sondern vielmehr *holistisch* aus einem *System* von Begriffen, in welchem diese Begriffe immer schon in internem Verweisungszusammenhang zu *anderen* Begriffen stehen. Die bürgerliche Gesellschaft *verwirklicht* zwar in ihrer Rechtsgrundlage die Freiheit, dieses Recht ist jedoch *abstrakt*, d. h. löst einzelne Begriffe aus ihrem konstitutiven Bedeutungszusammenhang – den Hegel auch *die Idee* nennt – heraus. An der Basis unserer faktischen, gesellschaftlichen Praxis befinden sich also *abstrakte* Auslegungen und Verständnisse von sprachlichen Ausdrücken, welche sich mit Wittgenstein vielleicht als „grammatische Täuschungen“ und mit Gilbert Ryle als „Kategorienverwechslungen“ bezeichnen ließen.⁸⁴ Dies bedeutet es, wenn Hegel die bürgerliche Gesellschaft als „Verlust der Sittlichkeit“ und zugleich als die „*Erscheinungswelt* des Sittlichen“ bezeichnet (GPR § 181). Der *Schein* ist eine wesenslogische Kategorie, welche beschreibt, dass die Gegenstände sich, als Referenten sprachlicher Ausdrücke, in Widerspruch mit ihren Begriffen befinden (vgl. 3.1; vgl. WdL II, S. 19 ff). Ein solcher Schein ist auch die bürgerliche Gesellschaft. Zugleich ist diese aber der Hintergrund, vor dem die Bedeutungen (im Kontext der „Sittlichkeit“) *erscheinen* können, das heißt überhaupt Existenz in einer kulturellen Welt haben, indem diese Begriffe in der Welt der Menschen überhaupt Verwendung finden können.

„Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der *Realität* der Idee ausmacht, welches hier nur als die *relative Totalität* und *innere Notwendigkeit* an dieser äußeren *Erscheinung* ist.“ (GPR § 184)

Die Begriffe, welche in einem inneren, semantisch-holistischen Verweisungszusammenhang stehen (die Bedeutung der Idee), haben in der faktischen gesellschaftlichen Praxis nur noch als „abstrakte Momente“ Realität. Die Sittlichkeit (der ganze Umfang unserer möglichen Selbstverständnisse) ist daher „in ihre Extreme verloren“.

Indem die gesellschaftlichen Akteure, welche in dem System der bürgerlichen Gesellschaft leben müssen, die gesellschaftlichen Institutionen durch ihr alltägliches Handeln (und dem diesem Handeln zu Grunde liegenden Denken und Sprechen) reproduzieren, haben sie immer schon das Begriffssystem der Freiheit, oder des Rechts, auf einen Gegenstand angewendet, welcher diesen Begriffen *nicht* angemessen sein kann und ihnen *widersprechen* muss. Die Menschen haben dann, indem sie in der bürgerlichen Gesellschaft *leben* und indem sie diese Gesellschaft selbst *sind* (indem sie z. B. gemeinsam Arbeiten und Konsumieren), immer schon den referenzsemantischen Kategorienfehler begangen, welcher die *Bedeutung* mit der *Benennung* verwechselt und gleichsetzt. Denn, damit die bürgerliche Gesellschaft Existenz der

84 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, S. 81 (§ 110); Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*, Reclam, Stuttgart 1969, S. 17 f.

Freiheit sein kann, müssen die diese Gesellschaft bildenden Individuen die Begriffe ihrer selbst – die Bedeutungen des Individuums und der individuellen Freiheit – immer schon *objektiviert* haben, also auf gesellschaftliche Verhältnisse *bezogen* haben, welche diesen Begriffen doch gleichzeitig *entgegengesetzt* sind.

Darstellbar ist dieser Widerspruch durch das dialektisch-autonomische Gegensatzpaar „abstraktes Recht“ und „Moralität“, dem Hegel – aus eben diesem Grund – die ersten beiden Hauptteile seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* gewidmet hat, und welche er hier in den entgegengesetzten Bestimmungen der „äußeren“ und der „inneren“ Freiheit konzipiert hat. Die Begriffsgruppe des „abstrakten Rechts“, insbesondere der Begriff der Person, steht in notwendigem Verweisungszusammenhang mit anderen Begriffen aus dem Vokabular der „Moralität“; der Grund der Rechtsperson ist daher die moralische Subjektivität (vgl. 6.2). Die staatliche Institution, welcher die bürgerliche Gesellschaft auf den Begriff der äußerlich freien Rechtsperson gründet, schafft damit aber gerade Bedingungen, welcher die Akteure, welche *auch* moralische Subjekte sind, das heißt sich selbst als die unbedingt verantwortlichen Urheber ihrer Taten verstehen müssen, in die prekäre Lage bringt, ihrem Gewissen nicht mehr uneingeschränkt folgen zu können, während sie zugleich Teil des Gesellschaftssystems sein wollen. Die Geschichte des 20. und 21. Jahrhunderts ist voll von Beispielen für Konflikte zwischen *Institution* und *Gewissen*.

Über Hegels System der Abhängigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft schreibt *Jaeggi*:

„Ermöglicht die Moderne den Individuen einerseits die Unabhängigkeit von kollektiven und traditionellen Bindungen (das „Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden“), so verstärkt sich andererseits in der modernen bürgerlichen Gesellschaft die Abhängigkeit der Individuen vom gesellschaftlichen Austausch und Verkehr und damit die Interdependenz zwischen ihnen.“⁸⁵

Die moderne Gesellschaft, welche den Begriff der Freiheit verwirklicht hat, indem sie ihm im Recht zu ihrer eigenen Grundlage gemacht hat, widerspricht diesem Freiheitsbegriff zugleich, da sie die Bedingungen für die Unfreiheit des Einzelnen schafft, ihn in neue Abhängigkeit und Not bringt und so eine Umgebung schafft, welche der Würde, welche in der individuellen Freiheit gründet, nicht angemessen ist. Die Freiheit hat im modernen Recht ihre Objektivierung. Daher *entspricht* sie ihm, sodass sie sich auf diesen Bereich beziehen lässt. Die Entsprechung ist aber zugleich Nicht-Entsprechung zwischen Begriff und Gegenstand der Freiheit. Dies ist der Widerspruch, in welchen die Moderne sich setzt.

85 Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2013, S. 38 f.

6.4 Das Selbstbegreifen des Individuums im Staat

Die moderne Gesellschaft ist also der Widerspruch. Die gesellschaftlichen Akteure aber, welche in diesem Widerspruch leben, haben diesen zu ihrem eigenen Selbstverständnis. Ihr gesellschaftliches Dasein ist *ihre* Existenz; aufgrund der Freiheitsnatur des Menschen ist der menschliche Geist die eigene *Quelle* seiner gesellschaftlichen Welt. Die bürgerliche Gesellschaft und Ökonomie ist nicht irgendein Mechanismus, welcher ohne das Bewusstsein und die Reflexion der Menschen ablaufen würde. Es ist daher auch ihre Fähigkeit, frei über ihr gesellschaftliches Dasein zu urteilen, darin richtig zu liegen oder im Irrtum sich zu befinden. Dies ist die Sphäre des *Politischen*. Die Widersprüche müssen hier *als* Widersprüche gewusst werden können. Um sich aber auch *kritisch* und *reflektierend* auf die eigene Praxis beziehen zu können, müssen in den *Bewertungskriterien*, welche hierbei angewendet werden, diese Widersprüche aufgehoben (enthalten und zugleich überwunden) sein. Dies ist die Bedeutung von Hegels Kapitel über den *Staat*. In *jedem* referierenden Begriff, in dessen *identischem* und daher kommunizierbaren Sinn, ist ja der Widerspruch, den dieser in der Beziehung zu seinem Objekt hat, enthalten und daher zugleich aufgehoben, da Sprechen und Denken sonst nicht möglich wäre (vgl. 3.4).

Auch die „bürgerliche Gesellschaft“ wurde von Hegel bereits analysiert als ein *bestimmter* Staat, nämlich als ein Staatsapparat, eine arbeitende staatliche Institution, welche das bürgerliche Gesellschafts- und Wirtschaftssystem in erster Linie dadurch am Laufen hält, dass er das für diesen Gesellschaftstypus charakteristische Eigentums- und Privatrecht garantiert, also das Eigentum und die Privatsphäre der Akteure durch Gesetze und Sanktionen schützt, welche somit als Produzenten und Konsumenten, als Arbeiter oder als Kapitalisten tätig werden können. Die Pointe von Hegels Staatskapitel ist nun: Dieses analysiert den *Begriff* des Staates, die Bedeutung von „Staat“, wohingegen die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft die Rolle des *faktischen* Staates, *eines bestimmten* Staates zum Thema hatte. Auf diese Funktion *referiert* der Staatsbegriff, doch dies ist nicht seine *Bedeutung*. Daher ist das System der bürgerlichen Gesellschaft der „*Not- und Verstandesstaat*“ (GPR § 183). Hegels Unterscheidung zwischen Sein, Wesen und Begriff, das heißt zwischen Gegenstand, Bedeutung und der Beziehung zwischen beidem – die „Idee“ als „Einheit“ von „Begriff“ und dessen „Dasein“ (GPR § 1) –, strukturiert den gesamten Argumentationsaufbau der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

In dem Abschnitt „Die bürgerliche Gesellschaft“ geht es um den *empirischen* Staat und dessen Funktionsweise:

„Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren lässt. Wenn

der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint.“ (GPR § 182, *Zusatz*)

Nach diesem Verständnis ist der Staat nur die Aggregation aller einzelnen Akteure, welche in dem Mechanismus der bürgerlichen Ökonomie in Abhängigkeit zueinander stehen. Dieser Funktionszusammenhang *ist* ja auch der Staat: er ist an dem bestimmten Staat empirisch ablesbar, und er ist auch die Ursache, weswegen es zu Beginn der Neuzeit zu der Bildung staatlicher Strukturen gekommen ist. Davon lässt sich die *Bedeutung*, welche in dem Wort „Staat“ wiedergegeben ist, unterscheiden, und welche von den handelnden Menschen, welche in dem Staat leben, noch nicht unbedingt *richtig* ausgelegt werden muss:

„Welches nun aber der historische Ursprung des Staates überhaupt oder vielmehr jedes besonderen Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sei oder gewesen sei, [...] geht die Idee des Staates selbst nichts an [...]. Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von allem diesem, dem *gedachten Begriffe* zu tun.“ (GPR, § 258)

Nur der *gedachte Begriff* ist Gegenstand dieser philosophischen Betrachtung, also die wahre *Bedeutung* von „Staat“, welche einzusehen dem Individuum ein vernünftiges Verständnis des Politischen einbringen würde.

Um diese *Bedeutung* des Staatsbegriffes philosophisch zu fassen, sind semantisch-holistische Analysen notwendig. Was also bedeutet „Staat“? – Den Staat gäbe es nicht und könnte es – anders als bei Benennungen von materiellen Gegenständen, Dingen, bei denen Sein und Wesen *trennbar* sind – nicht geben, würden die Individuen, die in dem Staat leben, nicht *denken*, dass der Staat ist. Gäbe es den Begriff nicht, so könnte es auch, der Sache nach, keinen Staat geben. Es handelt sich bei „Staat“ folglich um einen *begriffslogisch* zu analysierenden Terminus. Der *Staat* ist ein menschliches Selbstverständnis und Selbstverhältnis. Als solcher steht der Begriff des Staates in semantischem Verweisungszusammenhang mit dem Selbstverständnis des modernen Individuums. Wie der Mensch sich selbst als Individuum – als Einzelnen in seiner unveräußerlichen und unverfügbaren Würde, als Person sowie als freie Subjektivität – verstehen kann, was der Horizont seines überhaupt möglichen Selbstbegreifens als seiner Selbst-Wertschätzung ist, das ist mit ausschlaggebend dafür, was der *Staat* bedeutet. Nur dadurch, dass sich der *Begriff* des Menschen in der Moderne *gewandelt* hat, entsteht überhaupt der Staat als ein besonderes Feld der Auseinandersetzung. Die „*Platonische Republik*“, also der Staat im antiken Griechenland, den Platon versucht hat, in philosophischer Sprache zu erfassen, hat laut Hegel „nichts anderes aufgefasst als

die Natur der griechischen Sittlichkeit“. Die griechische Polis und deren Interpretation durch Platon hatten noch nicht das volle „Bewußtsein des in sie einbrechenden tieferen Prinzips“, welches „die freie unendliche Persönlichkeit“ ist (GPR, *Vorrede* S. 24). Ebenso hatte in den „asiatischen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung“, wohingegen „der Mensch in der modernen Welt in seiner Innerlichkeit geehrt sein“ will (GPR § 261, *Zusatz*). Nur dadurch, dass in der Moderne das menschliche Individuum eine besondere Bedeutung erlangt, sich als einzelnes Subjekt versteht, entsteht überhaupt das Problem in Gestalt der Frage, ob der Mensch

„als Ich oder als Wir der Gesellschaft, ob der Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenmitglied in der Körperschaft, ob er als Staat oder als Nation und als Volk [...] das Subjekt sein will und muss, das er *als* neuzeitliches Wesen *schon ist*“.

Ebenso, wie es auch diese Aussage Martin Heideggers⁸⁶ formuliert, so ist der Staat für Hegel ein Begriff, welcher seine Bedeutung in *Relation* zu *anderen* Begriffen erhält, welche das menschliche Selbstverhältnis in seiner Tiefe bestimmen. Der Staat ist eine begriffliche Möglichkeit des Individuums, sich selbst *als* Individuum thematisieren, verstehen und begreifen zu können, und zwar *in Relation* zu dem Über-Individuellen, also dem Raum der Gemeinsamkeit des Menschen mit Anderen, oder der Welt des Politischen. Er ist, für Hegel, eine *notwendige* Bedingung für Selbsterkenntnis, soll das Selbstverständnis des modernen Individuums nicht *abstrakt* bleiben. Die Definition des Staatsbegriffes ist also die Folgende:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit, die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und ihre Anerkennung ihres Rechts für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch das die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben.“ (GPR, § 260)

86 Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2003, S. 92.

Dass der Staat die Wirklichkeit der konkreten Freiheit ist, bedeutet, dass *in der Wirklichkeit* die Möglichkeit dieses Selbstbegreifens des Individuums ermöglicht ist. Diese Möglichkeit besteht, da der *Begriff* des Staates auf seinen Referenten, den besonderen Staat, *bezugnehmen* kann. Es besteht also die Möglichkeit, sich selbst hinsichtlich seiner eigenen Stellung in Beziehung auf einen existierenden Staat, in welchem man lebt, als *frei* oder *unfrei* thematisieren zu können. Diese *konkrete* Freiheit, oder das wirkliche, politische Freiheitsbewusstsein, wird zuerst in Form eines „sowohl... als auch...“ definiert: Der Mensch im Staat ist frei (oder andernfalls unfrei), wenn die Individuen *sowohl* in ihrer Besonderheit eine „Anerkennung ihres Rechts“ erhalten, das heißt wenn der *Einzelne* in seiner Privatsphäre geschützt wird, *als auch* die Einzelnen für das *Allgemeine* tätig werden: wenn die Einzelnen „für dasselbe als ihren Endzweck tätig“ sind. Was daran problematisch ist, erklärt die *negative* Formulierung dieser dialektischen Beziehung zwischen Einzel- und Gemeininteresse: *Weder* darf das allgemeine Interesse des Staates die Individuen nicht anerkennen, also unterdrücken, noch sollen „die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben“.

Hierbei handelt es sich um das grundlegende Bewertungskriterium des Politischen. Ist eine dieser beiden Bedingungen *nicht* erfüllt, so tritt der *tatsächliche* Staat, auf welchen der Begriff des Staates angewendet wird, *in Widerspruch* mit seinem Begriff, nämlich dem Begriff der Freiheit. Es wird dann entweder das Individuum unterdrückt, oder es findet eine Überbestimmung des modernen Individuums in Gestalt des Subjektivismus und Individualismus statt. In *beiden* Fällen handelt es sich weder um ein vernünftiges Verständnis der politischen *Gemeinschaft*, noch um eines des *Einzelnen* in dieser Gemeinschaft. Das erste Kriterium garantiert die *Rechtsstaatlichkeit*, da es die Privatperson vor Übergriffen und Eingriffen schützt, das zweite Kriterium verlangt von den Einzelnen, für die Gemeinschaft tätig zu werden, also beispielsweise auch seine *demokratischen Mitbestimmungsrechte* wahrzunehmen.⁸⁷

Dieses Staatsverständnis als Selbstverständnis des Individuums gibt es nur als *aufgehobenen* Widerspruch jener gesellschaftlichen Realität, auf welche es sich begrifflich bezieht: Es ist die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft, dass sich in ihr die Individuen – beispielsweise als Produzenten und Konsumenten – immer schon auf eine Art und Weise abstrakt verstehen, welche in *Widerspruch* gerät mit dem eigentlichen Begriffen, durch welche die Selbst-Wertschätzung des modernen Menschen geschehen muss. Nur deshalb, da mit dem Selbstverständnis des modernen Individuums dessen Stellung zu der Gesellschaft und Gemeinschaft auf diese Art *problematisch* geworden ist, kann sich ein vernünftiges Verständnis des Politischen

87 Vgl. Iltting, Karl-Heinz: *Libérale Demokratie und „sittlicher“ Staat*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 68 (1), 2009, S. 2–21, hier: S. 16 f.

auf diese gesellschaftliche Praxis kritisch-normativ beziehen lassen. Wann immer der Staatsbegriff problematisiert wird, ist daher immer schon das Problem des Verhältnisses des Einzelnen zum *Ganzen*, nämlich zu der politischen Gemeinschaft mit gestellt. Dieser Punkt ist insbesondere für die Geschichte des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart der wichtigste: denn in ihm zeigt sich die widersprüchliche Dialektik aus Über- und Unterbestimmungen des Individuums im Verhältnis zu dem Kollektiv in besonderer Weise. Es wäre eine wichtige Fragestellung, wie sich Hegels Begriff des Staates zu den Staatsverständnissen in den Ideologien des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart verhält, und wie sich jene mit diesem analysieren ließen.

Hegels kritische Sozialphilosophie und politische Philosophie verfolgt das Grundmotiv, abstrakte oder falsche Verständnisse von in der Sprache verwendeten Begriffen zu kritisieren, und in vernünftiges Urteilen zu überführen. Für alle Disziplinen, welche sich mit der menschlichen Praxis, mit Gesellschaft und mit Politik beschäftigen, ist die Analyse der in unserem kollektiven und individuellen Leben gesprochenen Sprache, deren richtiges oder falsches Verstehen, von zentraler Bedeutung. Unzählige Begriffe, welche den täglichen politischen Diskurs prägen, sind in diesem Sinne problematisch und ambivalent. Hegels Analyse und deren dialektische Methode kann daher einen wichtigen Baustein darstellen in Hinblick auf die Frage, wie Bedeutungen von Begriffen in dem gesellschaftlichen und politischen Prozess wirken, und wie sie philosophisch behandelt werden müssen.

Literaturverzeichnis

Werke Hegels und Abkürzungen

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I*, in: Werke, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986 [WdL I (Vorreden, Einleitung und Seinslogik)].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik II*, in: Werke, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986 [WdL II (Wesenslogik) und WdL III (Begriffslogik)].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986 [PhG].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: Werke, Band 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1986 [GPR].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Werke, Band 12, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2012 [VPG].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: Werke, Band 18, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2012 [VGP I].

Weitere Literatur

- Baudrillard, Jean: *Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen*, Schrage, Dominik/ Hellmann, Kai-Uwe (Hrsg.), Springer VS, Heidelberg; Berlin 2015.
- Benveniste, Emile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Paul List, München 1974.
- Borsche, Tilman: *Artikel „Individuum, Individualität“*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 300–323.
- Brandom, Robert B.: *Wiedererinnertes Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2015.
- Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer postmodernen Toterklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.
- Frege, Gottlob: *Über Sinn und Bedeutung*, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Nr. 100, 1892, S. 25–50.
- Gabriel, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein, Berlin 2013.
- Grau, Alexander: *Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*, Mentis, Paderborn 2001.
- Guzzoni, Ute: *Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik. Eine Vorlesung*, Karl Alber, Freiburg, München 2005.
- Hauskeller, Michael: *Versuch über die Grundlagen der Moral*, C. H. Beck, München 2001.
- Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2003.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2006.
- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001.
- Iltting, Karl-Heinz: *Liberale Demokratie und „sittlicher“ Staat*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68 (1), 2009, S. 2–21.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2013.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werkausgabe Band VII*, Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Karimi, Ahmad Milad: *Identität – Differenz – Widerspruch. Hegel und Heidegger*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau 2012.
- Kemper, Dirk: *ineffabile. Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*, Wilhelm Fink Verlag, München 2004.

- Lohmar, Achim: *Anthropologie und Vernunftkritik. Hegels Philosophie der menschlichen Welt*, Schöningh, Paderborn 1997.
- Lorenz, Kuno: *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970.
- Plessner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter, Berlin; New York 1975.
- Quadflieg, Dirk: *Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, transcript, Bielefeld 2007.
- Rentsch, Thomas: *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003.
- Rentsch, Thomas: *Negativität und Vermittlung. Hegels Anthropol-Theo-Logik*, in: Demmerling, Christoph; Kambartel, Friedrich (Hrsg.): *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, S. 100–138.
- Ritter, Joachim: *Person und Eigentum. Zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34 bis 81*, in: Riedel, Manfred (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, S. 152–174.
- Rohbeck, Johannes: *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Junius, Hamburg 2004.
- Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*, Reclam, Stuttgart 1969.
- Schnädelbach, Herbert: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schöningh, Paderborn 1992.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Eine Kritik juridischer Vernunft. Hegels dialektische Stufung von Idee und Begriff des Rechts*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2014.
- Theunissen, Michael: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978.
- Thyen, Anke: *Moral und Anthropologie. Untersuchungen zur Lebensform „Moral“*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2007.
- Vieweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink, München 2012.
- Wandschneider, Dieter: *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklungen in der Wissenschaft der Logik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth: *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, W. Fink, München 2011.

Wils, Jean-Pierre: *Handlungen und Bedeutungen: Reflexionen über eine hermeneutische Ethik*, Herder, Freiburg i. d. Schweiz 2001.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

2. Hegels sprachanalytische Grundlegung der politischen Philosophie

Projektskizze zur Dissertation

Die Arbeit möchte einem Desiderat der Hegelforschung beikommen und eine Forschungslücke schließen, indem die praktische und politische Philosophie Hegels, also dessen Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vor dem Hintergrund der *Wissenschaft der Logik* und der *Phänomenologie des Geistes* zum ersten Mal als eine Sprachphilosophie neuinterpretiert wird, und hierbei insbesondere als eine kritische Theorie der Bedeutung und der Referenz, welche im Bereich der menschlichen Praxis zum Gegenstand hat, wie (normative) Begriffe – insbesondere der Begriff der Freiheit – auf menschliche Individuen und auf deren interpersonelle und intersubjektive, das heißt gesellschaftliche Verhältnisse referieren können, und wie sich so die praktische Welt des Menschen aus den in seinem Sprachhandeln niedergelegten begrifflichen Bedeutungen heraus konstituiert. Dies meint Hegels Formulierung, dass die Rechtsphilosophie die „Verwirklichung der Freiheit“ in der Moderne zum Gegenstand hat. Es wird hier danach gefragt, wie der Begriff der Freiheit auf die menschliche Wirklichkeit Bezug nimmt. Sprachanalytische Interpretationen liegen derzeit lediglich zu Hegels *Wissenschaft der Logik* und zu der *Phänomenologie des Geistes* vor (Pirmin Stekeler-Weithofer 1992, 2005; Robert B. Brandom 2015; Alexander Grau 2001; Dirk Quadflieg 2007; Bruno Haas 2003; Hans Friedrich Fulda 1980; teilweise Slavoj Žižek 2008; ebenfalls bereits Bruno Liebrucks 1964 ff.; Josef Simon 1966; Franz Ungler 2014; und teilweise bereits Alexandre Kojève 1947, 1975), nicht jedoch zu der Rechtsphilosophie, welche Hegel zufolge „auf dem logischen Geiste beruht“ (GPR, Vorwort, S. 12), also die Anwendung der in der *Wissenschaft der Logik* entwickelten dialektischen Methode darstellt. Durch diesen neuen interpretativen Zugriff soll dem herkömmlichen Bild der Rechtsphilosophie widersprochen werden und ein Hegel produziert werden, welcher auf dem Feld der neueren, insbesondere der postmodernen politischen Philosophien zur Anwendung kommen kann. Es geht dabei um die systematische Erarbeitung der methodischen Grundlagen der philosophischen Gesellschaftskritik und der politischen Philosophie.

Thesen

Die Dissertation möchte einen Beitrag zu der Frage leisten, wie der dialektische Begriff des Widerspruchs verstanden und begründet werden kann, und welche Bedeutung die Dialektik insofern für die systematische Grundlegung der Philosophie besitzt, und zwar vor dem Hintergrund ihrer gegenwärtigen Diskussionskontexte. Dabei soll eine sprachphilosophische Interpretation des dialektischen Problemhorizontes vorgeschlagen werden. Die Sprache ist eines der wichtigsten Themen der Philosophie des 20. Jahrhunderts, zu dessen Beginn, wie gesagt wird, der linguistic turn vollzogen wurde, die sprachkritische Wende. Die Dialektik stellt jedoch auch für die dominantesten Sprachphilosophien des 20. Jahrhunderts, zum Beispiel für die Sprachkritik Wittgensteins und für die Sprechakttheorie Searls und Austins, eine Herausforderung dar; und sofern die Sprachphilosophie in dieser Arbeit zum Erklärungsparadigma der Dialektik wird, so wird sie von jener nicht unberührt gelassen werden können. Die beiden Thesen lauten wie folgt.

Die erste These zur Dialektik besagt, dass die Referenz eines jeden Begriffes (des semantischen Gehalts eines Wortes oder Zeichens) auf ein von diesem allgemeinen Begriff trennbares Korrelat (das Etwas einer jeden möglichen Bezugnahme) einen konstitutiven Widerspruch enthält; dass sich also der dialektische Widerspruch immer dann aufzeigen lässt, wenn wir (d. h. das Subjekt) mit allgemeinen Begriffen auf besondere Kontexte Bezug nehmen. Die Referenz oder Kontextualisierung, als der grundlegendsten Funktion jedes Sprach- und Zeichengebrauches, entspricht dem Negativen, welches sich im Begriff „aufhebt“ (vgl. Anhang dieser Projektskizze), wobei die „Begriffe“ im Sinne Hegels in der Sprache als die allgemeinen Bedeutungen von sprachlichen Ausdrücken niedergelegt sind. Hierin zeigt sich der konstitutive Mangel des Subjektes als des Begriffs- bzw. Sprachverwenders (vgl. ebenfalls Anhang). Dies unterscheidet Hegel signifikant von der Sprachphilosophie nach dem „linguistic turn“. Während nach Wittgenstein die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache ist, beide also miteinander unmittelbar identifiziert werden, sind nach der dialektischen Sprachauffassung beide Momente zunächst einander entgegengesetzt,¹ und handelt es sich insofern bei dem dialektischen Begriff des Widerspruchs um den Widerspruch zwischen Bedeutung und Referenz (Sprachgebrauch, Kontextualisierung, Unmittelbarkeit). Diese These kann sich auf Anmerkungen von Dieter Wandschneider, Hans Friedrich Fulda und insbesondere Bruno Haas stützen; diese Interpretationsansätze müssen jedoch selbst erst interpretiert und weiterentwickelt werden, um sich für die Arbeit systematisieren und in der genannten These

1 Vgl. Marco Kleber: „Rethinking the Limits of Language: Wittgenstein and Hegel on the Unspeakable“, in: Jakub Mácha, Alexander Berg (Hrsg.), Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference, Berlin, Boston: De Gruyter 2019 S. 259–272.

zusammenfassen zu lassen; und diese muss anhand von Hegels Gesamtphilosophie überprüft werden. Wandschneider beispielsweise spricht von dem „semantisch-pragmatischen Widerspruch“ (Wandschneider 2013, S. 42). Die sprachphilosophische Hegelinterpretation von Stekeler-Weithofer hingegen hat den Mangel, dass sie dem dialektischen Begriff des Widerspruchs, welcher zweifelsohne das Zentrum von Hegels Philosophie bildet, nicht genügend Bedeutung zugestehen kann. Hegel verliert hier seine eigentliche Radikalität als eines Denkers des Paradoxen.

Ferner wird die zweite These vertreten, dass dieses sprachphilosophische Verständnis des dialektischen Begriffs des Widerspruchs auch für diejenigen Gestalten des Widerspruchs zutrifft, welche die Dialektik im Bereich der Sozialphilosophie und der politischen Philosophie untersucht, also auf die Widersprüche der Gesellschaft, insbesondere der modernen bürgerlichen Gesellschaft, d. h. des Kapitalismus. Dazu werden die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* vor dem Hintergrund der *Wissenschaft der Logik* zu untersuchen sein. Der Widerspruch zwischen Bedeutung und Referenz zeigt sich hier als Widerspruch zwischen dem Einzelnen, also den menschlichen Personen bzw. Subjekten, und dem Allgemeinen, dem abstrakten gesellschaftlichen Zusammenhang dieser menschlichen Individuen, und ermöglicht dadurch einen kritischen Begriff des Gesellschaftssystems.

Teil I

Letztbegründung, Dialektik und Idealismus

1. Philosophische Begründung

Dem ersten Teil der Arbeit kommt die Aufgabe zu, die dialektische Rede von einem objektiv geltenden Widerspruch zu erklären und zu begründen. Dies scheint die schwierigste Aufgabe zu sein. Tatsächlich ist sie aber notwendig für die Begründung der Philosophie selbst. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet das Begründungsproblem, welches sich am Anfang jedes systematischen Philosophierens ergibt. Nach dem Begründungstrilemma des Begründungsskeptizismus endet jeder Versuch einer rationalen Argumentation und Rechtfertigung entweder in einer dogmatischen Setzung, einem Zirkelschluss oder einem infiniten Regress (Hans Albert 1991, Sextus Empiricus). Die hinreichende Begründung oder sogar „Letztbegründung“ einer systematischen Philosophie, welcher sich nicht nur mit skeptischen Bemerkungen begnügt, sondern vielmehr nach der inhaltlich gehaltvollen und wahren Erkenntnis der Wirklichkeit und aller ihrer grundlegenden Bereiche strebt, scheint damit unmöglich zu sein. Dies gesetzt, kann jedoch der Begründungsskeptizismus selbst nicht als

unmöglich erscheinen. Der Begründungs-skeptizismus ist vielmehr begründet. Er begründet sich aus der voraussetzungslosen Geltung der logischen Axiome, welche die Grundlage dafür bilden, dass die skeptizistische Problematik überhaupt in Erscheinung treten kann. Sie besteht nämlich darin, dass zwar die logische Form vorausgesetzt werden muss, dass diese Form aber mit beliebigem, mannigfaltigem Inhalt aus der materiellen und sinnlichen Welt gefüllt werden muss, über deren Wahrheit die formale Logik nicht entscheiden kann und welcher daher willkürlich und kontingent bleibt. Diese Kontingenz ist ebenfalls der Anfangspunkt der postmodernen Philosophien des Politischen (z. B. Chantal Mouffe 2014; Oliver Marchart 2013 u. a.; ebenfalls bereits Lyotard). Nur die formal-logische Richtigkeit, nicht aber die inhaltliche Wahrheit von Aussagensystemen oder Standpunkten, kann auf der Ebene, auf welcher der Begründungs-skeptizismus gilt, mit Sicherheit festgestellt werden.

Das Begründungsstrilemma beruht also auf der Trennung von logischer Form und mannigfaltigem Inhalt, wobei die Form den Gesetzen des reinen Denkens, der Inhalt hingegen der materiellen sinnlichen Welt entnommen ist. Es entspringt somit der Zerrissenheit und Entzweiung der Wirklichkeit, also der (menschlichen) Endlichkeit. Die Dialektik akzeptiert und affirmiert diese kritische Grundeinsicht des Skeptizismus, und geht, indem sie dem Begründungsstrilemma ganz und gar zustimmt, doch über dieses hinaus und zeigt, dass das Problem, welchem das Trilemma entspringt, zugleich die Letztbegründung der Philosophie selbst ist.

Die Trennung zwischen logischer Form und Inhalt wird aufgehoben und geht in ihre höhere Wahrheit über, indem die Form selbst zu ihrem eigenen Inhalt wird, und das bedeutet, indem die logischen Formen in sich selbst reflektiert, in sich selbst eingesetzt werden. Das Denken des Denkens als der einzigen Möglichkeit, eine absolute Identität konstituieren zu können (die einzige absolute Übereinstimmung von Denken und Sache, die einzige *connexio rei et intellectus* – was die traditionelle Definition der *veritas*, der Wahrheit ist), muss die logische Form des Denkens auf diese Form selbst anwenden, also eine Logik der Logik entwickeln. Eben dies ist die *Wissenschaft der Logik*.

„In jeder anderen [Wissenschaft] ist der Gegenstand, den sie behandelt, und die wissenschaftliche Methode voneinander unterscheiden; so wie auch der Inhalt nicht einen absoluten Anfang macht, sondern von anderen Begriffen abhängt und um sich herum mit anderem Stoffe zusammenhängt.“ (WdL I, S. 35)

Die Logik der Logik zu schreiben, bedeutet hingegen, jenen Bereich der Philosophie zu betreten, welcher durch Aristoteles im vierten Buch der *Metaphysik* untersagt wurde: es bedeutet, die logischen Axiome selbst noch einmal mithilfe der logischen Axiome, also mithilfe ihrer selbst zu denken, also auch zu fragen, warum und auf

welche Weise die logischen Gesetze eigentlich gelten. Von dem logischen Widerspruchsprinzip, welches er in dem Satz formuliert, dass es „nicht möglich“ sei, „das demselben das Entgegengesetzte zukomme“ (Metaphysik 1105 b), schreibt Aristoteles jedoch: „Manche verlangen nun aus Mangel an Bildung [...], man solle auch dies beweisen; denn Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht.“ (1006 b) Insofern nur die Wissenschaft der Logik, also die Dialektik, die Trennung zwischen logischer Form und materiellem Inhalt aufhebt, indem sie nur die Strukturen des sich selbst denkenden Denkens zu ihrem Gegenstand hat, ist sie der einzige Bereich, in welchem des Begründungstrilemma überschritten wird und eine Letztbegründung des philosophischen Systems möglich ist. Denn nur hier kann, wie Hegel schreibt, ein absoluter Anfang gemacht werden (siehe oben); also ein Anfang, welcher nicht „um sich herum mit anderem Stoffe zusammenhängt“, also einer anderen, noch zu beweisenden Prämisse unterliegt – was in das Trilemma führt. Diese dialektische Begründung ist die eigentlich philosophische, wohingegen die Praxis des Gebens und Nebens von – kontingenten – Gründen und Augmenten zwar auch das gemeinsame Philosophieren kennzeichnet, das wesentlich philosophische als solches aber nicht definieren kann, und nicht von Argumentationspraxen anderer menschlicher Bereiche (z. B. Politik, Journalismus, Medizin, Einzelwissenschaft, etc.) abzugrenzen vermag.

2. Dialektische Logik

Die Grundlegung der Philosophie erfolgt in einer Logik der Logik, indem die logischen Axiome auf diese selbst angewendet werden, also in sich selbst eingesetzt werden, was zu dem dialektischen Begriff des Widerspruchs hinführt. Kein klassischer Logiker würde bestreiten, dass das Identitätsprinzip sowie das Widerspruchsprinzip zu diesen logischen Axiomen gehören. Bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass das Widerspruchsprinzip die doppelte Negation der Identität ist: Durch das Einsetzen von zwei logischen Negationen wird aus dem Satz der Identität, welche in der klassischen formalen Logik als $A \wedge A$ geschrieben werden kann, das seit Platon und Aristoteles bekannte Verbot der Nichtidentität, ausdrückbar in der Formel $\neg (A \wedge \neg A)$. Dabei ist es gleichgültig, ob für das A ein einzelner Begriff, oder ein ganzer Aussagesatz eingesetzt wird. Identität und Widerspruchsprinzip scheinen also dasselbe zu bezeichnen, doch gleichzeitig sind sie nicht dasselbe, denn zwischen ihnen liegt der Widerspruch, welcher sich bei der ersten Negation herstellt, und welcher bei der zweiten schließlich wieder zu verschwinden scheint, aber dabei doch in ihr vorkommt, nämlich als das $A \wedge \neg A$, welches durch das vor die Klammer gesetzte erste Negationszeichen aufgehoben wird.

Die These ist, dass es dieser Begriff des Widerspruchs selbst ist, also die Bedeutung von „Widerspruch“, welcher dialektisch, d. h. objektiv-widersprüchlich ist. (In der Formulierung des Gesetzes des ausgeschlossenen Widerspruches, der zufolge es nichts gibt, das sich selbst widerspricht, ist dieser Widerspruch selbst dasjenige, was sich selbst widerspricht.) Zwei Werke der zeitgenössischen Hegelexegese sind für den Beweis dieser These besonders hilfreich, wenngleich für sich betrachtet noch nicht hinreichend sowie interpretationsbedürftig: Michael Wolffs *Der Begriff des Widerspruchs* und Dieter Wandschneiders *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*.

Wolff hat gezeigt, dass Hegel nicht etwa von einer besonderen „Sorte“ von Widersprüchen spricht, welche in der Debatte heute oftmals „dialektische Widersprüche“ genannt werden, sondern von dem Begriff des Widerspruches, sowie dass sich die Absicht der hegelschen Dialektik aus den Problemen ergibt, welche für die formale Logik entstehen, wenn versucht wird, klar zu definieren, was dieser Begriff eigentlich bedeutet, was also ein „Widerspruch“ überhaupt ist (Wolff 2017, S. 15, S. 19).

Das Problem der logischen Antinomie, dass nämlich der Satz „Dieser Satz ist falsch“ in seiner Selbstanwendung genau dann falsch ist, wenn er wahr ist, und umgekehrt, wird in der philosophische Logik seit über 2000 Jahren diskutiert und ist heute wieder aktuell geworden (vgl. z. B. Elke Brendel 1992). Zu den wichtigsten Forschungsergebnissen im Bereich der Dialektik der letzten Jahrzehnte gehört die Entdeckung, dass es sich bei dem Problem der logischen Antinomie um ein Problem handelt, welches dabei hilft zu verstehen, was Dialektik ist, da es sich bei der logischen Antinomie tatsächlich um die Problemstellung der Dialektik selbst handelt (Thomas Kesselring 1981; Franz von Kutschera 1964, 1986; Ulrich Blau 1978, 2008; Dieter Wandschneider 2013; Heiko Knoll 2009). Bei der Analyse antinomischer Strukturen der Logik hat Wandschneider in einer komplexen Argumentation nachgewiesen, dass „der Begriff der Nicht-Entsprechung mit eben diesem Begriff selbst zu Antinomien führt“ (Wandschneider 2013, S. 32), also der Begriff Nicht(selbst)entsprechung. Das Ergebnis seiner Interpretation der logischen Antinomie wird sodann kritisch auf Hegels Seinslogik angewendet, um daraus anschließend eine eigene Dialektiktheorie zu entwickeln. Von Wandschneider wird jedoch nicht thematisiert, dass der Terminus Nichtentsprechung mit sich selbst eine Formbeschreibung des Widerspruches darstellt, dass er also eigentlich den Begriff des Widerspruches (im Unterschied zu den bestimmten Widersprüchen) bedeutet: Der Widerspruch ist $A \wedge \neg A$, wobei von dem zweiten A ausgesagt wird, dass es sich nicht in Entsprechung mit dem ersten A , also nicht in Entsprechung mit sich selbst befindet. Nichtselbstentsprechung bedeutet den Widerspruch. Dies hat tief greifende Konsequenzen für unser Verständnis der logischen Antinomie, welche in dem Satz „Dieser Satz ist falsch“ in seiner Selbstanwendung ihren Grund hat. Der Satz bedeutet Falschheit, als Nichtentsprechung; in seiner Selbstanwendung bedeutet er also die Falschheit selbst, den Widerspruch selbst. Die logische Antinomie ist nicht nur etwas

widersprüchliches, nicht nur ein antinomischer Satz. Sondern dieser Satz bedeutet den Begriff des Widerspruches selbst.

Damit zusammenhängend wird von Wandschneider nicht vermerkt, dass diese Überlegung bei Hegel ihren Ort in der Wesenslogik hat (woraus sich allererst erklärt, warum und inwiefern die antinomische Struktur von Nichtentsprechung mit sich selbst bei Wandschneider zu einer Grundlage für die Interpretation der Seinslogik werden kann). Die Wesens- oder Reflexionslogik setzt die logischen Formen der Identität, des Unterschiedes (als Unterscheid überhaupt, als Verschiedenheit sowie als Gegensatz) sowie des Widerspruches und des Widerspruchsprinzips in sich selbst ein; die logischen Formen werden in sich selbst reflektiert, auf sich selbst angewendet. Durch diese logische Operation zeigt sich, dass die auf sich selbst angewendete Identität dadurch zugleich von sich selbst unterschieden ist, und dass dieser Unterschied der Identität von sich selbst der auf sich selbst bezogene Unterschied selbst ist. Dieser reflektierte, also auf sich selbst bezogene Unterschied ist es, welcher als Unterschied mit sich selbst identisch ist; und diese Identität des Unterschiedes mit sich selbst wiederum ist die auf sich selbst angewendete Identität selbst. Diese Identität von reflektierter Identität und reflektiertem Unterschied ist also widersprüchlich – und diese Selbstwidersprüchlichkeit ist wiederum jene des in sich selbst reflektierten Widerspruches selbst. Der Widerspruch, welcher auf sich selbst bezogen wird, also der „gesetzte Widerspruch“ (Hegel), der Widerspruch als Widerspruch, das heißt der „Begriff des Widerspruches“ (Michael Wolff), wird daher von Hegel beschrieben als die „Identität von Identität und Nichtidentität“ (WdL I, S. 74). Die philosophische Tradition der Dialektik spricht seit der Antike von der Koinzidenz oder Einheit der Gegensätze. Die ganze Reihe der Reflexionsbestimmungen Identität, Unterscheid, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch und Widerspruchsprinzip (Aufhebung des Widerspruches), welche der Verstand voneinander trennen möchte, fallen, sobald sie auf sich selbst angewendet werden, dialektisch in ihre Einheit zusammen, und werden somit zu einem logischen Objekt. Dies ist in nuce das paradoxe Resultat der Anwendung der logischen Axiome auf sich selbst, der Logik der Logik. Autoren der formalen Logik und der analytischen Philosophie, von Aristoteles über Wittgenstein bis hin zu Tarski, haben an Einzelfällen wie der logischen Antinomie argumentiert, dass eben dieses paradoxe Verhalten der reflektierten logischen Axiome zu der Annahme zwingen würde, dass die logische Form eben nicht auf sich selbst angewendet werden kann und darf; doch mit Hegel kann entgegen gehalten werden, dass dieses antinomisch-dialektische Verhalten der Reflexionsbestimmungen eine genauestens beschreibbare logische Struktur aufweist, welche als solche widerspruchsfrei gedacht werden kann, also zu einem Objekt und Inhalt für das Denken werden kann.

Für die klassische Logik war es immer selbstverständlich, dass die Wirklichkeit den logischen Formen entspricht; das logische Widerspruchsprinzip, demzufolge

(nach Aristoteles) Kontradiktionen, also die gleichzeitige Bejahung und Verneinung derselben Aussage, notwendig immer falsch sind, impliziert, dass somit auch den Entitäten, welche diese Aussagen entsprechen, keine entgegengesetzten objektiven Eigenschaften zukommen können. Eine Wirklichkeit, in welcher dies nicht so sei, ließe sich demnach gar nicht denken. Logische Prinzipien sind daher immer zugleich ontologische Prinzipien, Seinsprinzipien. Daher führt Aristoteles das Widerspruchsprinzip vor dem Hintergrund seiner Lehre vom Sein als Sein, „to on he on“, ein, was als „ousia“, als Wesen bezeichnet wird (Metaphysik, 1003 a-b). Hier ist für Aristoteles zugleich der Ort, an welchem die Referenz von Sprache thematisch wird: Im Reden muss man nach Aristoteles – für sich selbst wie für die anderen – immer etwas bestimmtes bezeichnen; wenn nicht auf etwas referiert wird, so würde eigentlich nichts mitgeteilt (1006 a-b). Eine analoge Überlegung findet sich auch in Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, wenn gesagt wird, dass das, was der Satz und die Wirklichkeit gemein haben müssen, damit sich das eine auf das andere beziehen kann, die „logische Form“ ist. Die „logische Form“ aber könne sich nach Wittgenstein nicht selbst darstellen, da hierzu ein Standpunkt außerhalb der Wirklichkeit vonnöten sei (TLP 4.12). Die „logische Form“ ist für Wittgenstein unaussprechbar. Sie kann sich nicht selbst repräsentieren. Hegels *Wissenschaft der Logik* insistiert hingegen darauf, dass die logische Form in sich selbst reflektiert werden kann, also sich selbst aussprechen kann. Wittgensteins Verbot, die logische Form durch die logische Form, also durch sich selbst, zu repräsentieren, entspricht dem Verbot des Aristoteles, das logische Widerspruchsprinzip auf seine Geltung hin zu untersuchen, oder der Art und Weise, wie durch die formale Logik die logische Antinomie behandelt wird, nämlich durch irgend eine Art von Untersagung, den Satz „Dieser Satz ist falsch“ auf sich selbst anzuwenden (Bertrand Russell, Alfred Tarski, Elke Brendel), wodurch sich jedoch, wie argumentiert werden kann, die Antinomie niemals ausschalten lässt.

Die logischen Axiome referieren also auf die Wirklichkeit; die Wirklichkeit muss ihnen gemäß geformt sein, damit Sprache überhaupt stattfinden kann. Welt und Sprache müssen die logische Form gemeinsam haben (Wittgenstein). Sofern an den logischen Axiomen in ihrer Selbstanwendung also ein dialektisch-paradoxes Verhalten festgestellt werden kann, muss nachgewiesen werden können, wie die Wirklichkeit selbst auf widersprüchliche Weise verfasst ist. Keinesfalls wird durch diese Dialektik die Logik außer Kraft gesetzt. Doch die Tatsache, dass die logischen Axiome Geltung besitzen, kann unterscheiden werden davon, auf welche Weise sie dies tun, und welche ontologischen Konsequenzen folglich aus dem Gelten der logischen Axiome gezogen werden müssen. Während Hegel der formalen Logik dahingehend zustimmt, dass die Logik gilt, und zwar voraussetzungslos und absolut gilt, weicht sein Standpunkt dahingehend von ihr ab, dass die Logik formal sei, dass sie an sich selbst keinen

Inhalt habe. Das inhaltliche, philosophische Resultat der dialektischen Logik ist eine Auffassung der Wirklichkeit im Ganzen, welche Hegel den absoluten Idealismus nennt.

3. Absoluter Idealismus

Fassen wir zusammen: Das Begründungstrilemma des Begründungskeptizismus beruht auf der Trennung von logischer Form und mannigfaltigem, daher willkürlichem und kontingentem Inhalt. Dadurch scheint es, dass eine Philosophie, welche sich selbst als ein System begründen möchte, scheitern muss, und es keine gerechtfertigte Erkenntnis der Wahrheit und der Wirklichkeit im Ganzen geben könne. Die Dialektik hebt die Trennung von Form und Inhalt auf, indem die logische Form auf sich selbst bezogen wird. Daraus ergibt sich der dialektische Begriff des Widerspruches sowie der des Widerspruchsprinzips, demzufolge die paradoxe Einheit von Identität, Differenz und Widerspruch festgestellt werden konnte. Dieses logische Objekt (die Identität von Identität und Nichtidentität) kann wiederum referieren, nämlich auf die Sachen und Sachverhalte der Welt. Dadurch überträgt sich die antinomische Struktur der logischen Axiome auf diese Begebenheiten in der Welt. Es offenbart sich nun eine dialektische Struktur der Wirklichkeit selbst, auch jener Wirklichkeit, auf welche – von dem Denken zunächst unabhängig – dieses Denken sich nur äußerlich bezieht.

Die Letztbegründung der Philosophie muss dabei notwendigerweise die einer idealistischen Philosophie sein, da die Trennung zwischen logischer Form und materiellem Inhalt, welche das Begründungstrilemma ist, nur in der Struktur des Denkens des Denkens aufgehoben werden kann; nicht jedoch kann – umgekehrt – die materielle Welt in sich selbst eingesetzt werden, also losgelöst von dem Denken ihre eigene Form aufzeigen. Der Idealismus hingegen ist absolut, da das Denken losgelöst (von lat. absolutus) von dem von ihm trennbaren (also relativen) Inhalt sich selbst zum Inhalt werden kann. Dieser „absolute Idealismus“ ist zudem objektiv, da es ihm zufolge apriorische Erkenntnis gibt, welche zugleich Erkenntnis von etwas „dem Denken Vorausgehendem“ ist (Hösle 1997, S. 207).

Hieraus folgt, dass bestimmte andere philosophische Fundamentalsoptionen ausgeschlossen werden können, da sie mit der angeführten dialektischen Operation unverträglich erscheinen: Diese sind zunächst der Empirismus (insbesondere der „logische“ des Wiener Kreises) sowie der Materialismus (auch der „dialektische“ von Marx), was aber nicht bedeutet, dass die Analyse von materiellen Strukturen (z. B. Produktionsweisen oder gesellschaftlichen Institutionen) nicht auch bei Hegel in das Zentrum rücken muss. Davon zu unterscheiden sind diejenigen philosophischen Standpunkte, welche durch das Letztbegründungsverfahren der Logik nicht widerlegt werden, welche aber, da sie nicht aus der unhintergehbaren Geltung der Logik eine

inhaltliche Konsequenz ableiten, selbst nicht dazu in der Lage sind, ihren eigenen Standpunkt reflexiv zu rechtfertigen (z. B. die Transzendentalphilosophie; vgl. hierzu Wandschneider 2013, S. 15 f.).

Aus der Tatsache, dass die formal-logischen Sätze unhintergebar gelten, folgt also, dass die logischen Sätze zugleich die Form der Wirklichkeit beschreiben; und daraus, dass die logischen Formen an sich selbst eine inhaltliche Struktur aufweisen, folgt eine inhaltliche und wahre Erkenntnis von Wirklichkeitsstrukturen. Das Resultat der Dialektik ist auf diese Weise der absolute Idealismus. Was aber ist die Grundstruktur der Wirklichkeit? Diese nennt Hegel „die Idee“.

Dieter Wandschneider lässt den Begriff der Nichtentsprechung auf „beliebige Entitäten“ referieren. Dadurch kann gezeigt werden, dass diese Entitäten selbst das logische Verhalten der antinomischen Struktur (welche auch der Satz „Dieser Satz ist falsch“ in seiner Selbstanwendung aufweist) annehmen (Wandschneider 2013, S. 34–38). Dieses Verfahren kann in einer Vielzahl von weiteren Argumenten variiert werden. Entsprechung aber bedeutet, dass eine Sache das Korrelat eines Begriffes oder eines Satzes ist. Nichtentsprechung bedeutet, dass sie dies nicht ist. Entsprechung bedeutet nichts anderes als Referenz. Indem durchgeführt wird, wie der logische Komplex „Identität“, „Nichtidentität“ und „Widerspruch“ auf Entitäten referiert, kann gezeigt werden, dass die Entität, das Etwas einer möglichen Bezugnahme, die objektive Existenz des Widerspruches ist. Entitäten sind widersprüchlich, da der Begriff und das von dem Begriff trennbare, worauf der Begriff jedoch referiert, niemals absolut übereinstimmen können. Der (dialektische) Widerspruch ist die Referenz von allgemeinen Begriffen auf von ihnen trennbare Entitäten.

Hegel verwendet nicht nur den Begriff „Widerspruch“ in dieser objektiven Bedeutung, der zufolge er eine Struktureigenschaft der Dinge selbst bezeichnet, sondern auch für das dialektische Verständnis des Widerspruches gilt ein Widerspruchsprinzip, welches besagt, dass der Widerspruch falsch ist und nicht bestehen kann (Wolff 2017, S. 42 ff.). Die Realität selbst ist der Prozess der Aufhebung des Widerspruches. Die „Idee“ wird von Hegel definiert als die „Einheit des Begriff und der Realität“ (WdL III, S. 465). Diese Einheit des Begriffes hebt den Widerspruch auf und ist selbst widerspruchsfrei denkbar; aber dies nur so, dass der Widerspruch in ihr enthalten bleibt.

Der objektive Widerspruch ist also die Entität, das objektive Widerspruchsprinzip die Zusammenfassung aller Entitäten als Repräsentanten einer allgemeinen Gattung zu einem Begriff, welcher ein Allgemeines, eine Ganzheit oder Totalität darstellt. Auch bei dem „Begriff“ handelt es sich für Hegel um ein Strukturprinzip der Wirklichkeit; die objektive Wirklichkeit hat selbst bereits die Struktur, in Allgemeines, Besonderes und Einzelnes zu zerfallen, also die Zusammenfassung von Einzelvorkommnissen zu allgemeinen Bestimmtheiten zu sein. Dieser Prozess ist aber alles andere als

widerspruchsfrei. Nur deshalb, weil „Widerspruch“ und „Widerspruchsprinzip“ auf diese Strukturen der Realität referieren, können Widersprüche dann auch im Denken von Menschen als Fehler und Falschheiten vorkommen bzw. vermieden werden, d. h. nur dann ist Falschheit im Denken, Sprechen und Handeln möglich.

Da Allgemeinheiten in der menschlichen Sprache als Begriffe, also als Bedeutungen von Worten oder Zeichen vorkommen, besteht die Möglichkeit einer sprachphilosophischen Interpretation der Dialektik, der zufolge sich der Widerspruch und dessen Aufhebung immer dann zeigen, wenn allgemeine Begriffe referieren bzw. kontextualisiert werden. „Absoluter Idealismus“ bedeutet dann, dass die (ideellen) Bedeutungen von Begriffen das von ihnen Trennbare, worauf diese Begriffe sich beziehen, übersteigen, dass also Bedeutung nicht auf Referenz zurückgeführt (reduziert) werden kann, sondern von den Referenten losgelöst (absolut) analysierbar ist. Bedeutung ist nur möglich im Spannungsfeld von Entsprechung und gleichzeitiger Nicht-Entsprechung von Begriff und Referent. Auf diese Weise wäre die Dialektik dann auch in sprachanalytischen Begrifflichkeiten reformierbar, ohne dabei die starken ontologischen Behauptungen Hegels (die Behauptungen über eine Realität, deren Prozess selbst derjenige der Auflösung des Widerspruches ist) mitvertreten zu müssen – wenngleich ich diese ebenfalls für philosophisch haltbar ansehe.

Teil II

Dialektische Logik als sprachanalytische Philosophie: Referenz und Bedeutung der logischen Form

4. Die logische Form von Geist und Natur (Sprache und Welt)

Die sprachanalytischen Interpretationsansätze zu Hegels *Wissenschaft der Logik* (z. B. Stekeler-Weithofer 1992; Brandom 2015; Kleber in diesem Band, Kapitel 1) sind mit dem Problem konfrontiert, dass es sich bei der logischen Wissenschaft nach Hegel explizit nicht um eine Sprachphilosophie handelt. Die *Wissenschaft der Logik* denkt vielmehr die logische Form, wie dargestellt wurde, mithilfe ihrer selbst, was die Struktur aller Wirklichkeit beschreibt, also gleichermaßen die Form des Geistes und der Natur darstellt. Hegels System gliedert sich daher in die drei Orte Logik, Phänomenologie des Geistes und Naturphilosophie. Diese Dreiteilung ist nur dadurch möglich, dass sich die logische Form durch sich selbst denken lässt, also sich selbst zu einem absoluten Objekt werden kann (anders als bei Wittgenstein, in dessen *Tractatus* die logische Form zwar auch das Verhältnis zwischen Sprache und Welt ist, dieses Verhältnis jedoch nicht gegenständlich werden kann, sondern für „unaussprechbar“

gehalten wird). Das Thema der Sprache und des Sprechens hat bei Hegel wiederum seinen Ort innerhalb der Philosophie des Geistes, welche die Realität der logischen Strukturen im menschlichen Bewusstsein und in der geistigen Welt des Menschen untersucht.

Dennoch ist es nahezu unabdingbar, die *Wissenschaft der Logik* als Sprachphilosophie zu interpretieren. Hegel betont zwanzig Jahre nach der Erstveröffentlichung der *Wissenschaft der Logik*, und wenige Tage vor seinem Tod im Jahre 1831, in der Vorrede zur zweiten Auflage dieses Werkes, dass die logischen Formen uns „in jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen“ (WdL I, S. 22). Sie sind „in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt“ (WdL I, S. 20). Hieraus ergibt sich die Frage, wie von der Logik zur Sprache, vom Wesen zum Zeichen, vom Begriff zum bedeutungsvollen Wort, vom Urteil zum Satz übergegangen werden kann, das heißt, wie die logischen Formen überhaupt Formen der Sprache sein können. Dieses Problem der Sprache bei Hegel (Josef Simon) betrifft zugleich das Verhältnis zwischen Logik und Phänomenologie sowie zwischen Logik und praktischer Philosophie, also den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

In den ersten beiden Kapiteln der *Phänomenologie des Geistes* über die „sinnliche Gewissheit“ und die „Wahrnehmung“ wird zum ersten Mal der dialektische Begriff des Widerspruches eingeführt; der Widerspruch existiert als das scheinbar unmittelbare sinnlich gegebene Einzelne bzw. als das Ding, auf welches die Sprache referiert; und die Sprache spricht gegen das, was wir mit ihren Wörtern meinen, die Wahrheit, nämlich das Allgemeine aus. Aus diesem „Wahren“ der Sprache entwickelt die Phänomenologie dialektisch die Begriffe des Verstandes, des Selbstbewusstseins, der Vernunft, und des Geistes in seinen verschiedenen Gestalten in Gesellschaft, Bildung, Moralität, Kunst, Religion, Philosophie.

„Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; [...] wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in der sinnlichen Gewissheit meinen.“ Die Sprache aber ist „das Wahrhaftere“ (PhG, S. 85). D. h. die Sprache hat die Natur des Begriffes, in welchem der Widerspruch, die Referenz auf einen von dem Begriff trennbaren Repräsentanten dieser allgemeinen Kategorie, aufgehoben ist. Der Anfang der *Phänomenologie des Geistes* beinhaltet also das Thema der Logik, wobei

1. die Seinslogik das Sein untersucht, insofern es zum Korrelat einer möglichen Referenz werden kann;
2. die Wesenslogik diese Referenz selbst, welche der dialektische Widerspruch ist;
3. und die Begriffslogik den Begriff, welcher referiert, und den Widerspruch aber in einer Einheit vermittelt.

5. Logik des Benannten: Die „Lehre vom Sein“ als Theorie des Signifikats

Gemäß der sprachphilosophischen Interpretation der Dialektik handelt es sich bei der Seinslogik um eine Analyse „objektstufiger“ Rede (Stekeler-Weithofer 1992, S. 98, 228, 231; ders. 2005, S. 33 ff., 270), welche „das Sein“ als ein „Korrelat des Namens“ (Haas 2003) versteht. Das „Sein“ (als reines Sein, Dasein, Daseiendes, Etwas, Endliches, Eins etc.) ist also Signifikat, d. h. der Inhalt eines bedeutungsvollen Zeichens. Dieses Seinsverständnis unterscheidet Hegel signifikant von anderen Autoren, insbesondere von Heidegger, aber auch von Adorno. Das Sein ist für Hegel „nur“ eine logische Funktion, nämlich die Funktion der Bezugnahme (Referenz, Signifikation). Ontologie wird in Logik aufgelöst. Thesenartig lässt sich als die Hegelsche Auffassung über den Sinn von Sein feststellen, dass zu „existieren“ bedeutet, das Entsprechende einer möglichen Bezugnahme zu sein, wobei die Seinslogik hierbei aber zunächst davon abstrahiert, dass es sich bei dieser Bezugnahme um die eines bedeutungsvollen, allgemeinen Begriffes handelt, ebenso wie von der Form dieser Bezugnahme selbst (dem Wesen) abstrahiert ist. Betrachtet wird nur das Sein für sich, unter Abstraktion von dem Begriff und dessen Bezugnahme.

Die Seinslogik zeigt, dass das dem Begriff Entsprechende, also das Sein, widersprüchlich ist, da es sich niemals so unter allgemeine Bestimmungen bringen lässt, dass eine Entität vollständig definiert und von allen anderen Exemplaren derselben Gattung absolut unterschieden wäre (diese Analyse wird zu Teilen aus der Masterarbeit übernommen; für sie ist wichtig der Satz des Spinoza, dass *omnes determinatio est negatio*; die Dialektik von Etwas und Anderem; das Kapitel über die „Wahrnehmung“/das „Ding“ in der *Phänomenologie*). Deshalb sind die Kategorien des Seins dialektisch identisch mit ihren jeweiligen negativen Entsprechungsbegriffen (das reine Sein mit dem reinen Nichts, das Dasein mit dem Nichtsein, das Etwas mit dem Anderen, des Endlichen mit dem Unendlichen).

Der dialektische Widerspruch besteht also zwischen den unmittelbaren („seienden“) Signifikaten und den bedeutungsvollen Zeichen und sprachlichen Ausdrücken, von denen sie Signifikate oder Referenten sind. Noch Adorno hatte die Dialektik so interpretiert, dass der Begriff unfähig sei, die ordinäre Fülle des besonderen Einzelgegenstandes vollständig zu kategorisieren, weshalb er Goethes Satz *Individuum est ineffabile* zitiert: das Individuum ist unaussprechbar (Adorno 1970, S. 148). Ein ähnliches Verständnis des Individuums vertritt Manfred Frank, dem zufolge das Einzelne das ist, was sich, anders als das Besondere, niemals aus dem Allgemeinen bruchlos ableiten lässt (Frank 1986, S. 25). Hegels Position hierzu ist eine ganz andere und viel radikalere: das Entsprechende einer möglichen Bezugnahme durch allgemeine Kategorisierungen, das Sein, ist kein Jenseits des Denkens, welches als das „Unaussprechbare“ auf der anderen Seite der Signifikation übrigbleiben würde.

Alles Sein ist nur insofern, als es kategorisierbar, symbolisierbar ist (Wandschneider 2013, S. 21 sowie Žižek 2008, S. 29, welche diese Auffassung auch selbst vertreten). Diese Hegelsche Analyse wird auch als „semantischer Holismus“ oder „Bedeutungsholismus“ bezeichnet (Grau 2001; Brandom 2015). Entgegen der viel zitierten Formel des Individuum ineffabile ließe sich diese Hegelsche Position in einem anderen lateinischen Satz, welcher aus der mittelalterlichen Aristoteles-Interpretation bekannt ist, zusammenfassen. Dieser Satz lautet *Forma det enti esse*, das heißt die Form (das Wesen, der Begriff) gibt dem Seienden das Sein (Haas 2003, S. 55). Zu „existieren“ bedeutet demnach, das Entsprechende einer möglichen Bezugnahme (von allgemeinen Kategorien, Gattungsbegriffen) zu sein.

Dass sich das einzelne Etwas nicht unter allgemeinere Kategorien bringen lässt, bedeutet demnach nicht, dass es als eine unaussprechbare Substanz jenseits der Referenz Bestand hätte, sondern dass das Sein, sofern es von dem Begriff und seiner Bezugnahme abstrahiert ist (d. h. von dem Begriff trennbar ist), eigentlich eine Leerstelle, ein Nichts ist. Referenz bedeutet somit immer Referenz auf Negativität. Diese Referenz auf Negativität ist aber gleichzeitig deren Positivierung. Der Begriff ist immer von Positivität geprägt. Mehr noch: Nur dadurch, dass der Begriff sich auf widersprüchliche Weise auf das Sein, welches das Nichts ist, bezieht, kann er selbst dieses Positive sein, welches den Widerspruch in sich aufhebt.

Um dies zu zeigen, wird diskutiert:

1. Die Dialektik von „Sein“ und „Nichts“, welche deren Widerspruch, also deren Einheit als „Werden“ und „Dasein“ bezeichnet.
2. Die Dialektik von Dasein als „Etwas“ und „Anderem“, deren widersprüchliche Einheit als „Endlichkeit“ benannt wird,
3. Die Dialektik von „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“, deren Widerspruch als „Fürsichsein“ und als „Eins“ aufgelöst wird.

Dabei wird untersucht, wie diese logischen Kategorien mit sprachanalytischen Überlegungen parallelisieren. Dadurch soll auch gezeigt werden, dass und inwiefern die Dialektik heute noch nachvollziehbar ist, also wie sich deren Argumente zu den Themenstellungen der modernen sprachanalytischen Philosophie verhalten.

6. Logik der Benennung: Die „Lehre vom Wesen“ als Theorie des Sprach- und Zeichengebrauchs

Die Seinslogik hat zu ihrem Ergebnis, dass Seiendes nur insofern „ist“, als es Bestimmtheit ist, also insofern es das Entsprechende einer möglichen Bezugnahme ist. Das bedeutet, das Sein ist reflektiert, es ist „Wesen“.

„Denken von Etwas ist als Reflexivität Denken des Etwas als Etwas, und deshalb symbolisierbar, oder anders, insofern Denken ein Sprechen (d. h. Symbolisieren, Bezeichnen) ist, und zwar etwa das Sprechen ‚mit sich selbst‘, so ist es das Denken des Etwas in dem Modus des Als-Etwas. Das Zeichen, der Name, ist zunächst das Als-Etwas selbst, insofern es als ein Allgemeines jede seiner Instanzen nennt und bezeichnet (dies ist der Bezug des Allgemeinen zum Einzelnen).“ (Haas 2003, S. 53)

Gerade deshalb ist aber die *Wissenschaft der Logik*, auch nicht die Logik des Wesens, keine Sprachphilosophie oder Zeichentheorie; aber die „Möglichkeit der Sprache“ (ebd.) hängt davon ab, dass die Kategorien, welche das reflektierte Sein, also das Etwas als Etwas, bestimmen, die sogenannten Reflexionsbestimmungen, eben das spezifische logische Verhalten haben, welches Hegel an ihnen untersucht. Die Reflexionsbestimmungen sind Identität, Unterscheid, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch, Widerspruchsprinzip und Grund. Was bedeutet das? – Nur deshalb, weil es die logische Form gibt, ist es möglich, dass wir als Menschen sprechen können, uns mit Zeichen und Symbolen überhaupt auf die Wirklichkeit beziehen können. (Soweit würde auch der frühe Wittgenstein zustimmen.) Um diese Möglichkeit der Sprache zu ergründen, muss offenbar die logische Form gedacht werden können. Dies bedeutet aber, die logische Form durch die logische Form, durch sich selbst denken zu können, die logische Form auf sich selbst beziehen zu können – was zu der paradoxen Einheit der Reflexionsformen führt (vgl. Kapitel 2). Das heißt: Nur deshalb, weil die logischen Axiome Identität, Differenz und Widerspruch dialektisch miteinander koinzidieren und sich so widersprechen, ist Sprache, Symbolisierung und Zeichengebrauch überhaupt möglich.

Würden sich Identität, Unterschied und Widerspruch nicht widersprechen, so wäre es unmöglich, dass Sein und Zeichen/benennender Begriff voneinander trennbar und getrennt (abstrahiert) sind. Wenn nicht der Name (benennende Begriff) mit dem, worauf er sich in der Welt bezieht, sowohl zusammengehören würde, also mit ihm übereinstimmen, entsprechen, mit ihm identisch sein könnte, als auch zugleich von ihm absolut unterschieden, nichtidentisch wäre, so könnte nicht jeder beliebige materielle Träger (z. B. die Phonetik des sprachlichen Ausdruckes) zu einem Symbol für einen Begriff und dessen Instanzierungen werden. Doch genau das ist das Wesen

des Symbols. Nur so ist auch die Pluralität und die Geschichtlichkeit der verschiedenen Sprachen (z. B. Deutsch, Englisch etc.) überhaupt möglich. Zu der Möglichkeit jedes Zeichen- und Sprachgebrauches gehört, dass es sowohl bestimmte Entitäten geben kann, welche noch nicht sprachlich bezeichnet sind, als auch, dass ein Zeichen gebraucht und ein besonderer Begriff gedacht werden kann, ohne dass eine der ihm entsprechenden Entitäten unmittelbar anwesend sein muss (Situationsinvarianz der Rede, Allgemeinheit der Bedeutung).

Dieses dialektisch-widersprüchliche Verhältnis zwischen der Sprache und ihrer Anwendung, also ihrer Bezugnahme auf bestimmte Kontexte, kann in Begriffen der Sprechakttheorie und der Sprachpragmatik reformuliert werden (wobei diese Theorien der Sprachverwendung dadurch zugleich eine Ergänzung, Korrektur und Kritik erfahren können). John L. Austin unterscheidet innerhalb jeder Sprachhandlung zwischen dem lokutionären Akt (von engl. locution, Ausdrucksweise), welcher unter anderem in der Prädikation und Referenz besteht, und dem illokutionären, welcher in jedem Sprechakt implizit mitvollzogen wird, worunter Austin unter Anderem den Wahrheitsanspruch einer Rede fasst (Austin 1972). Dies entspricht auch der Unterscheidung zwischen Meinen und Sagen, wobei die Sprache gegenüber dem mit ihr gemeinten die Wahrheit sagt, aus dem ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*. Heiko Knoll (2009, S. 27 ff.) hat diese Unterscheidung aus der Sprechakttheorie mit Dieter Wandschneiders Erklärung der logischen Antinomie als dem „semantisch-pragmatischen Widerspruch“ (Wandschneider 2013, S. 42) parallelisiert. Beide Autoren beziehen sich allerdings nicht auf die Wesenslogik. Es scheint aber möglich, die Dialektik von Identität, Unterschied und Widerspruch in den Begriffen der Sprechakttheorie zu reformieren. Dadurch kann gezeigt werden, dass Dialektik besagt, dass die Referenz eines jeden Begriffes (des semantischen Gehalts eines Wortes oder Zeichens) auf ein von diesem allgemeinen Begriff trennbares Korrelat (das Etwas einer jeden möglichen Bezugnahme) einen konstitutiven Widerspruch enthält; dass sich also der dialektische Widerspruch immer dann aufzeigen lässt, wenn wir mit allgemeinen Begriffen auf besondere Kontexte bezugnehmen.

7. Logik der Bedeutung: Die „Lehre vom Begriff“ als semantische Theorie

Während es die Seinslogik mit den Signifikaten und die Wesenslogik mit den sich auf diese beziehenden sprachlichen Ausdrücken zu tun hat, analysiert die Begriffslogik die Bedeutungen dieser Namen selbst. Dazu wird unterschieden, wie ein bestimmter Begriff auf dessen Instanzen referiert, und wie der „Begriff des Begriffes“, also der Begriff „Begriff“, auf alle Begriffe referiert. Ein besonderer Begriff referiert nur durch die dialektisch-widersprüchliche Identität von Identität und Unterschied auf seine

von ihm abtrennbaren Instanzen. Zwischen Begriff und Sein ist hier immer ein Bruch. Der Begriff „Begriff“ hingegen bedeutet die Bedeutung jedes referierenden Begriffes und spricht aus, dass es sich bei jedem besonderen Begriff um eine solche „negative Einheit“, wie Hegel sagt, handelt, also dass jeder Begriff eine mannigfaltige Fülle an Instanzierungen, möglichen Bezugsgegenständen, in sich selbst „aufhebt“. Dies zeigt sich daran, dass die drei Begriffsbestimmungen Allgemeines, Besonderes und Einzelnes bei referierenden Begriffen voneinander abstrahiert und getrennt sind, also sich widersprüchlich zueinander verhalten: Die besonderen „Einzelgegenstände“ lassen sich, so das Resultat der Seinslogik, niemals unter allgemeine Begriffe bringen, sodass Begriff und Sache absolut miteinander übereinstimmen könnten. Der Begriff „Begriff“ hingegen lässt sich absolut definieren: Er ist durch seine drei Momente Allgemeines, Besonderes und Einzelnes vollständig bestimmt, da diese drei Momente in dem logischen Objekt des Begriffes vollständig miteinander vereint sind: Der Begriff „Begriff“ ist (1.) absolut allgemein, diese Allgemeinheit ist durch (2.) besondere Bestimmungen – welche wiederum diese drei Begriffsbestimmungen Allgemeines, Besonderes und Einzelnes selbst sind – definiert, und er ist, das ist das wichtigste, dadurch (3.) selbst ein Einzelnes.² Ein Begriff, eine allgemeine Bedeutung, ist selbst das eigentliche Einzelne, das Individuum. Das Etwas der Seinslogik, der Referent, erfüllt dieses Kriterium, Einzelnes, Individuum zu sein, nur auf mangelhafte Weise. Auch deshalb würde Hegel es nicht gelten lassen, dass das Individuum ineffabile sei.

Übersetzt in sprachphilosophische Terminologie, macht diese Analyse deutlich, dass den Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke der Primat gegenüber den mannigfaltigen Sachen und Sachverhalten der Welt zukommt. Allgemeine Bedeutungen von Begriffen sind stets (auch bei negativen Begriffen) etwas Affirmatives; anders könnte sich der Begriff nicht beziehen.

Von Guido Kreis wurde in seinem Buch *Negative Dialektik des Unendlichen* die Position vertreten, dass es der Begriff absolut unendlicher *Totalitäten* wie z. B. „alle Gegenstände“ oder „alle Tatsachen“ sei, letztlich der Begriff „alles“ selbst, welcher nicht widerspruchsfrei gedacht werden könne (Kreis 2015, S. 15). In einer Interpretation der *Wissenschaft der Logik*, welche Hegel sehr stark von Kant her denkt, wird gesagt, dass

2 „Unlike every determinate concept of an immediate being, the concept of “concept” is absolute self-reference. Due to this, the universal concept is not opposed to the particular and the singular, like concepts that refer to the finitude of situations. Hence, the concept of “concept” expresses that the universal concept is determined by its three particular aspects – which are again universality, particularity and singularity – and, hence, the concept itself is a simple and singular object. Universality, particularity and singularity are united within the concept of the concept, and achieve what is denied to the immediate beings: the absolute determinateness of the object of a referential proposition, such that words can express that this, and nothing else, is the concept.” – Vgl. Marco Kleber: “Rethinking the Limits of Language: Wittgenstein and Hegel on the Unspeakable”, in: Jakub Mácha, Alexander Berg (Hrsg.), *Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference*, Berlin, Boston: De Gruyter 2019, S. 259–272.

Hegels Kategorien „widersprüchlich durch die Definition ihres eigenen begrifflichen Gehaltes und durch ihren Anspruch, alles, was in Wahrheit ist, erfolgreich auf den Begriff zu bringen“ (Ebd., S. 156). Hegels Absicht jedoch ist das exakte Gegenteil. Die dialektischen Kategorien, beispielsweise das „Etwas“ und das „Endliche“ (Seinslogik) oder das „Dieses“ und das „Hier“ (*Phänomenologie des Geistes*), bedeuten jeweils Alles, doch dies widerspricht dem, was mit ihnen gemeint wird, also worauf sie unmittelbar referieren, nämlich das bestimmte Seiende. Widersprüchlich ist nicht das konkrete Allgemeine selbst, sondern dessen Referenz auf Partikulares. Zutreffend, wenngleich immer noch missverständlich, ist hingegen Slavoj Žižeks Formulierung, dass die Dialektik von dem „Widerspruch einer Allgemeinheit mit sich selbst handelt“, insofern jede Totalität mindestens ein Element enthält, „welches den allgemeinen Zug leugnet, der die in Frage stehende Totalität ausmacht“ (Žižek 2008, S. 29). Präziser formuliert ist es aber der Begriff des Widerspruchs selbst, der Nichtidentität, der Nichtselbstentsprechung, welcher zu antinomischen Widersprüchen führt (vgl. Kapitel 2). Jeder Begriff enthält jedoch dieses Negative in sich selbst, indem er es aufhebt. Indem der Begriff sich aber auf Negativität bezieht und diese Negativität in sich enthält, ist er selbst gegenüber seinem Inhalt das Affirmative. Nur eine Affirmation kann das Negative aussprechen.

In der *Phänomenologie* ist dies die „sich aussprechende Zerrissenheit des Bewusstseins“ (PhG, S. 389). „Dies Urteilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in der realen Welt allein wahrhaft zu tun ist.“ (PhG, S. 386).

8. Die absolute Idee – Der Satz der Wahrheit und die logische Antinomie

Was aber ist dieses „Wahre und Unbezwingbare“, welches in der Sprache sich ereignet? – Die *Wissenschaft der Logik* zerfällt in die „objektive Logik“, welche die beiden Bereiche Seins- und Wesenslogik beinhaltet, und in die „subjektive Logik“. Die subjektive Logik zerfällt nicht wiederum in zwei Bereiche, sondern bei ihr handelt es sich ganz einfach nur um die Logik des Begriffes. Seins- und Wesenslogik sind zwei voneinander getrennte Bereiche der Logik, da das abstrakte Sein, welches das Entsprechende einer möglichen Bezugnahme durch bedeutungsvolle sprachliche Ausdrücke ist, und diese sprachlichen Zeichen selbst voneinander trennbar und getrennt sind: Zwischen dem Begriff und dem, worauf er sich bezieht, besteht ein konstitutiver Bruch, welcher als der dialektische Widerspruch dargestellt wurde. Die subjektive Logik zerfällt hingegen nicht in zwei voneinander abstrahierbare Momente, denn der „Begriff des Begriffes“ bezieht sich nur absolut auf sich selbst, und ist daher eine absolute Einheit mit sich selbst. Er ist die „absolute Einheit des Seins und der

Reflexion“ (WdL II, S. 246), in die sprachanalytische Terminologie übersetzt: Das, worauf er sich bezieht, und diese Bezugnahme selbst sind ein und dasselbe; der „Begriff des Begriffes“ ist absolute Selbstreferenz. Er bedeutet nur das, was er selber ist, also was er benennt: nämlich den Begriff.

Dieser „absoluten Einheit“ wird von Hegel nun noch einmal ein besonderer Name gegeben, diese Einheit heißt „die Idee“. Bei der Idee handelt es sich um eine Interpretation des traditionellen, philosophischen Satzes der Wahrheit: *veritas est connexio rei et intellectus*. Die Wahrheit ist die Übereinstimmung zwischen dem Denken und der Sache, also dem Gedachten.

Der Satz der Wahrheit und der Satz, welcher die Falschheit ausdrückt, die logische Wahrheitsantinomie, verhalten sich zueinander vollkommen asymmetrisch und spiegelverkehrt.

Der Satz „Dieser Satz ist falsch“ ist vollkommen harmlos, wenn er auf einen anderen Satz angewendet wird (beispielsweise auf den Satz „Die Erde ist eine Scheibe“, was soweit wir wissen „falsch“ ist, und daher ist der Satz „Dieser Satz ist falsch“ in Bezug auf diese spezielle Äußerung „wahr“). Der Satz „Dieser Satz ist falsch“ zeigt hingegen ein antinomisches Verhalten, sobald er auf sich selbst angewendet wird: wenn wahr ist, dass dieser Satz selbst falsch ist, so ist er falsch, wenn hingegen falsch ist, dass dieser Satz selbst falsch ist, so ist er wahr... (vgl. Kapitel 2).

Der Satz „Die Wahrheit ist die Übereinstimmung zwischen Denken und Gedachtem“ hingegen auf einen anderen Satz angewendet, so ist auch dieser Satz antinomisch: die von dem Begriff trennbaren Sachen entsprechen dem Satz, welcher sich auf sie bezieht, und sie entsprechen ihm zugleich nicht, denn zwischen Begriff und trennbarem, abstraktem Sein besteht der Widerspruch. Der Satz der Wahrheit in seiner Fremdanwendung ist daher der Satz der Falschheit (die logische Antinomie) in seiner Selbstanwendung: beide produzieren dieselbe antinomische Struktur. Es ist hierbei auch noch einmal darauf hinzuweisen, dass Dieter Wandschneider in seiner Diskussion der logischen Antinomie gezeigt hat, dass diese antinomische Struktur sich überträgt, wenn sie auf „beliebige Entitäten“ angewendet wird (vgl. Kapitel 2).

Die philosophische Tradition hat den Satz der Wahrheit zumeist in seiner Fremdanwendung für aussagekräftig gehalten. Die Wahrheit ist, wenn ein Gedanke das denkt, was tatsächlich in der Welt der Fall ist. Wird der Satz jedoch auf sich selbst angewendet, so hebt sich die Antinomie, die dialektische Trennung zwischen Denken und Gedachtem, damit auf. Der Satz tönt nun in einem ganz anderen Sinn. Auf sich selbst angewendet, also nicht auf etwas bestimmtes Wahres bezogen, bedeutet er, dass die Wahrheit selbst absolut mit sich selbst übereinstimmt. Wahrheit ist Selbstübereinstimmung (wohingegen Falschheit Nichtselbstentsprechung, Widerspruch bedeutet). Das Denken des Denkens bzw. der Begriff des Begriffes ist daher nicht etwas Wahres, sondern die Wahrheit selbst.

Sofern sich der Begriff „Begriff“ auf alle besonderen Begriffe bezieht, sprechen die in der Sprache als Wörter oder Zeichen niedergelegten begrifflichen Bedeutungen die Wahrheit aus. Nach dem ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* spricht die Sprache aus, was die Sachen und Sachverhalte, welche wir meinen, also bezeichnen, in Wahrheit sind, da sie das einzelne sinnlich gegebene Etwas als ein Allgemeines bestimmen.

Hierbei erhält auch die These über Hegels Verständnis des Sinnes von Sein, demzufolge zu „existieren“ bedeutet, das Entsprechende einer möglichen Bezugnahme zu sein, in ihrer Anwendung auf den Begriff des Begriffes eine neue, tiefere Bedeutung: Ein absolut Entsprechendes, Übereinstimmendes, also wahrhaft Seiendes ist nur das, was mit sich selbst (losgelöst von dem Bezug auf von dem Begriff abstrahierbares) entsprechend ist und übereinstimmt:

„Sein hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffes und der Realität ist; es ist also nunmehr nur das, was Idee ist.“ (WdL II, S. 465)

Wirklich und in Wahrheit seiend sind für Hegel nicht die Sachen und Sachverhalte, welche in ihrer Gesamtheit die Welt ausmachen. Die umfassende Struktur von Realität ist die des Begriffes, welcher auf widersprüchlich-paradoxe Weise seine Signifikate zu Einheiten zusammenfasst, und schließlich zu der Idee. Also der absoluten Einheit des Begriffes, welcher sich, ohne eine äußere Grenze zu haben, unendlich auf alle Begriffe bezieht. Dies zeigt sich auch bereits an der Natur, welche, auch ohne irgendein menschliches Zutun, die Struktur von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnen aufweist. Ganz entscheidend ist aber, wie diese Totalitäten überhaupt nur philosophisch denkbar sind: sie sind durch den Widerspruch entstanden, sie sind mit dem Widerspruch schon selbst gegeben. Dass die dialektische Methode an der ganzen Wirklichkeit deren paradoxe Struktur aufzuweisen hat, und dass dies selbst schon die ganze Art und Weise ist, in der die Totalität des Wirklichen philosophisch betrachtet wird, darf nicht vergessen werden, wenn Hegel in der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie* des Rechts sagt, dass das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist.

Teil III

Gesellschaftliche Negativität und die Affirmation des Politischen: Referenz und Bedeutung des Rechts

9. Referenz und Bedeutung normativer Begriffe

Dass das Vorwort der *Rechtsphilosophie* die Behauptung aufstellt, „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (GPR, S. 25) und dass „nichts wirklich ist als die Idee“ (ebd., S. 26), wurde, da die Einbettung dieser Aussagen in die dargestellte *Wissenschaft der Logik* oftmals nicht gesehen wurde, zu einer unaufhörlichen Quelle von Missverständnissen und Fehldeutungen, welche die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und die darin angewendete dialektisch-logische Methode betreffen, sowie schließlich Hegels Philosophie insgesamt. Herbert Schnädelbach beispielsweise ist der Meinung, die Rechtsphilosophie hätte ein offensichtliches gesellschaftskritisches Defizit. Sie wäre immer „dort konformistisch, wo sie die unvernünftige Form der wirklichen Vernunft nur den Subjekten und ihrer subjektiven Verkehrtheit anlastet“ (Schnädelbach 2000, S. 177). Das heißt, Hegel würde die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse (die ökonomischen Bedingungen, Herrschafts- und Machtverhältnisse etc.) und deren Negativität auf subjektive Fehler von einzelnen Menschen reduzieren, welche einfach noch nicht erkannt hätten, dass ihre Gesellschaft in Wirklichkeit doch längst schon vernünftig sei.

Hierbei nun ist zu erinnern, dass die *Wissenschaft der Logik* eine klare Antwort auf die Frage gibt, was eine philosophische Affirmation, was also eine positive Wahrheit ist und was somit als eine wahre, vernünftige Wirklichkeit angesehen werden kann. Wie gezeigt wurde, ist dies mit einer radikalen, kritischen Einsicht verbunden, welche das philosophische Denken an strengste Rationalitätskriterien bindet. Eine existierende, wirkliche Vernunft ist nur im Denken und in der Sprache auffindbar, und dies auch nur insofern, als sich die begrifflichen Bedeutungen auf von ihnen trennbares bezieht, also nur durch den dialektischen Widerspruch. Vernünftige und wahre Wirklichkeit ist überhaupt nur das Sprechen über das Negative. Nicht nur setzt die sprachliche Bezugnahme auf Negativität also voraus, dass die sich beziehenden Begriffe selbst auch von Positivität geprägt sind. Vielmehr noch ist dies bereits die einzige Positivität, welche die Philosophie als ihre Wahrheit behaupten darf! Wie viele Philosophien der Gegenwart würden nicht mehr vertretbar sein und müssten als unkritisch abgelehnt werden, wenn diese philosophische Auffassung Hegels allgemein in der Philosophie Anerkennung finden würde?

Zu der dialektischen Methode der Begriffs- und Sprachanalyse gehört es daher, den Widerspruch zu denken, welcher dieser Begriff in sich enthält und aufhebt,

indem er sich auf Faktisches bezieht. Weit davon entfernt, die Gesellschaftskritik zu verunmöglichen, stellt Hegels Rechtsphilosophie eine Methodenreflexion der systemtheoretischen Gesellschaftskritik dar, welche auf ihre späteren Nachfolger, etwa Marx und Adorno, bezogen werden kann und gegen deren Einwände verteidigt werden kann. Wie diese Autoren, so ist es auch Hegels Absicht, sich die Negativität des Gesellschaftssystems bewusstzumachen. Gesellschaftliche Widersprüche zeigen sich jedoch nach Hegel nur, indem die menschlichen Verhältnisse als Korrelate von Begriffen betrachtet werden.

Die *Rechtsphilosophie* ist somit eine Theorie darüber, wie sich Begriffe auf gesellschaftliche Zusammenhänge und auf die in diesen Verhältnissen individuierten Personen bzw. Subjekte beziehen. Sie hat demnach zu ihrem Gegenstand die „Idee des Rechts“, also den „Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung“ (GPR § 1). Das heißt, um die Bedeutung von „Recht“ und die, und zwar widersprüchliche, Bezugnahme auf von diesem Begriff trennbare gesellschaftliche Faktizität. Es wäre jedoch ein Missverständnis, zu meinen, die *Rechtsphilosophie* würde die Referenz dieses einen bestimmten Begriffes, des Rechts, oder eine bestimmte Sorte von Begriffen, etwa den Begriffen des Rechts oder den „normativen“ Begriffen untersuchen – im Unterschied zu den anderen Vokabularen aus der menschlichen Sprache. Den Begriff des Rechts verwendet Hegel so allgemein, dass mit ihm nicht ein bestimmter Bereich der Sprache oder der Begriffe gemeint ist, sondern vielmehr eine Eigenschaft, welche dem Begriff als solchem, also jedem Begriff zukommt. (Dies kann anhand der Hegelschen Texte nachgewiesen werden, wenn die entsprechenden Passagen aus *Phänomenologie*, *Logik* sowie *Rechtsphilosophie* umfassend miteinander verglichen werden; vgl. hierbei z. B. dass das „Recht“ etwas „heiliges überhaupt“ ist, weil es „Dasein“, also Signifikat „des absoluten Begriffes“ ist, in GPR § 30 mit PhG S. 92, dass „dem Sprechen“ die „göttliche Natur“ zukommt, sowie mit WdL II, S. 274: „Der reine Begriff ist das absolut Unendliche, Unbedingte und Freie“.) Jeder Begriff ist normativ, insofern er eine Norm darstellt, an welcher das, worauf sich der Begriff bezieht, gemessen werden kann. Jeder Begriff kommt für den Menschen nur in der Sprache vor, und insofern ist mit dem Aussprechen jedes Begriffes ein praktischer, lebensweltlicher, normativer Kontext gegeben. Bei der gesamten Sprachpraxis des Menschen handelt es sich um eine Totalität, für welche normative Bestimmungen konstitutiv sind.

Die *Rechtsphilosophie* analysiert also Sprache und Bedeutung als solche, aber hinsichtlich des besonderen Aspektes, dass die praktische (normative, „rechtliche“) Welt des Menschen sich aus den in seinem Sprachhandeln niedergelegten begrifflichen Bedeutungen heraus konstituiert. Die in der Sprache verwendeten Begriffe sind dabei das Affirmative gegenüber den materiellen, gesellschaftlichen Zusammenhängen, in denen sie verwendet werden und auf die sie sich daher auch kritisch beziehen lassen. Gesellschaft ist dabei aber selbst nichts anderes, als das interpersonelle bzw.

intersubjektive System von menschlichen Individuen, welche als Menschen denkende, sprechende und handelnde sind. Dass der Mensch denken und sprechen kann, ist für Hegels Anthropologie zentral; in der Sprache ist dem Menschen das Allgemeine, der Begriff offenbart. Von einer ganzen Traditionslinie der Sozialphilosophie, dazu gehört Marx und Adorno, wird der Begriff des Widerspruchs im Rahmen von bestimmten Dialektikkonzeptionen dazu verwendet, um die Abstraktheit des gesellschaftlichen Systems zu beschreiben; es wird von den Widersprüchen der Gesellschaft und des Kapitalismus gesprochen. Es stellt sich dabei die Frage, wie dieser Begriff des Widerspruches, welcher seine Heimat in der Logik hat, in einem nicht nur metaphorischen Sinn zur Beschreibung von Gesellschaftsstrukturen herangezogen werden kann. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass der dialektische Widerspruch der reflektierte Begriff des Widerspruches selbst ist, und insofern jeder Referenz von Begriffen auf ihnen entsprechendes Seiendes zukommt. Analog hierzu lässt sich auch der gesellschaftstheoretische Widerspruchsbegriff erklären. Nach Hegel zeigt sich der Widerspruch, wenn Menschen mit den universellen Bedeutungen von sprachlichen Ausdrücken auf von diesen Begriffen trennbare Situationen referieren. Dieser Widerspruch tritt hier nun in Gestalt des gesellschaftlichen Widerspruches in Erscheinung, insofern Gesellschaft nichts anderes ist als der Systemzusammenhang zwischen vereinzelter Personen bzw. Subjekten als Begriffs- und Sprachverwendern. Die Bedeutungen dieser Begriffe, um Unterschied und Gegensatz zu der Verwendung der Begriffe, macht es möglich, hier von einem Widerspruch zu sprechen. Nur deshalb, da die Bedeutungen von Begriffen deren faktische Verwendung in gesellschaftlichen Zusammenhängen und Institutionen überschreiten, ist ein selbstbewusstes, reflexives Verhältnis eines einzelnen Menschen zu dem System, in dem er sich vorfindet, überhaupt möglich. Anders als in Marx' materialistischer und in Adornos negativer Dialektik, ist Hegels Verwendung des dialektischen Begriffs des Widerspruchs in der Sozialphilosophie mit dem Idealismus verbunden. Dies bedeutet, dass für Hegel die gesellschaftlichen Verhältnisse als Korrelate von Begriffen gedeutet werden können, deren Bedeutungen die Verhältnisse übersteigen, und in denen sich insofern gesellschaftliche Negativität „aufhebt“, da sie das Wahre gegenüber der Faktizität der unmittelbaren Welt ausmachen.

Die These ist hierbei,

- dass Hegels dialektische Theorie des Gesellschaftssystems eng verbunden ist mit der Theorie der Referenz des normativen Begriffes auf dessen Korrelate, wobei jetzt jedes Sein, als das Entsprechende einer möglichen Bezugnahme, als in einem praktischen und gesellschaftlichen Zusammenhang stehend betrachtet werden kann – und dass die Kapitel der Rechtsphilosophie, also die drei Teile „abstraktes Recht“, „Moralität“ und „Sittlichkeit“, die Strukturmomente der Referenz des normativen Begriffes (des Rechts) beschreiben.

- Dabei geht es beim „abstrakten Recht“ darum, wie sich normative Begriffe, oder, was damit gleichbedeutend ist, der Begriff der Freiheit, auf menschliche Personen beziehen lassen, die „Moralität“ betrachtet diese Sprachverwendung selbst, also das Subjekt, insofern es urteilt und entscheidet und dabei Begriffe anwendet, d. h. kontextualisiert, in Situationen gebraucht, und unter dem Titel „Sittlichkeit“ sind die Bedeutungen der Begriffe selbst thematisch, welche in den gesellschaftlichen Verhältnissen gebraucht werden und dort verkörpert, materialisiert sind. Auf diese Weise bestätigt sich, was in der Hegelforschung oftmals mehr vermutet als nachgewiesen wurde (z. B. von Ilting 2009): dass die drei Teile der *Rechtsphilosophie* eine Parallele bilden zu den Lehren des „Seins“, des „Wesens“ und des „Begriffes“ in der *Logik*.

10. Die Rede über Personen

In den Ausführungen über das abstrakte Recht ist die Grundlage für Hegels kritische Theorie der modernen bürgerlichen Gesellschaft enthalten, also letztlich für seine Kapitalismuskritik. Joachim Ritter hat gezeigt, dass Hegel mit seiner Analyse des „abstrakten Rechts“, also des Eigentums- und Privatrechts, in Deutschland als einer der ersten begriffen hat, dass die moderne Gesellschaft sich aufgrund der in ihr geltenden Eigentumsverhältnisse historisch durchsetzt, dass dies an eine spezifische Rechtsform gebunden ist, und dass in diesem gesellschaftlichen Zusammenhang die Beziehungen zwischen den Personen durch den Tausch von Eigentum vermittelt sind, wodurch sich diese Beziehungen selbst versachlichen, verdinglichen und entfremden (Ritter 1975, S. 152–167). Dies ist mit Marx insofern kompatibel, als dieser in seinem Werk *Das Kapital* beschrieben hat, wie sich durch die Warenzirkulation, also die durch das „Geld“ ausgedrückte Äquivalenz aller auf dem Markt verkehrenden Güter, ein abstrakter Systemzusammenhang entwickelt, durch welchen auch alle Arbeiten, welche die Waren einmal produziert haben, eine abstrakt-allgemeine Form erhalten (vgl. z. B. Dieter Wolf 2002). Der abstrakte „Wert“, das Äquivalenzverhältnis aller Dinge, welche überhaupt Waren sein können, steht im Widerspruch zu dem Gebrauchswert einer Sache, und in der kapitalistischen Gesellschaft geht es nur noch darum, diesen abstrakten „Wert“ unendlich zu verwerten, also den Prozess der Kapitalakkumulation unendlich voranzutreiben.

Hegel unterscheidet sich insofern von dieser Analyse von Marx, als er die Person und ihren gesellschaftlichen Zusammenhang als Korrelat einer möglichen Bezugnahme durch den Freiheitsbegriff begreift. Dies bedeutet nicht, dass immer dann, wenn Eigentum getauscht wird oder Kapital akkumuliert wird, auch der Begriff der „Freiheit“ von den Menschen dafür verwendet werden würde. Aber die Person,

insofern sie überhaupt Eigentum besitzen kann, ist ein möglicher Signifikat, auf welchen der Freiheitsbegriff angewendet werden kann. Das Recht ist jedoch abstrakt, da die faktische Verwirklichung der Freiheit, also der Bezugsgegenstand, auf den „Freiheit“ referiert, diesem Begriff immer zugleich widerspricht und zu Unfreiheit wird. „Die Person muß sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu sein.“ (GPR § 41)

Das Eigentum ist die Bedingung, welche gegeben sein muss, damit der Begriff des Rechts überhaupt referieren kann, nämlich auf einen einzelnen Menschen als auf eine Person. Dieser Begriff jedoch besitzt eine absolute, das heißt von seinem faktischen Korrelat unabhängige und trennbare Bedeutung. Hegels Begründung des „abstrakten“ Eigentums- und Personenrechts ist somit etwas ganz anderes als eine Rechtfertigung der bestehenden Eigentumsverhältnisse. Hier unterscheidet sich Hegels idealistische Dialektik von dem dialektischen Materialismus von Marx, welcher in seinen Überlegungen über die Methode der politischen Ökonomie (MEGA II 1.1, S. 35–43) ausführt, dass das Denken bereits dann an seine Grenze gekommen sei, wenn es die Totalität des gesellschaftlichen Systems in einem „Gedankenkonkretum“ (ebd.) abgebildet hat. Bei Hegel hingegen hätte, auch wenn es den ganzen bürgerlichen ökonomischen Funktionszusammenhang und dessen Kategorien abgebildet hätte, das Denken damit noch nicht sich selbst ausgeschöpft, da es noch die wahren und vernünftigen Bedeutungen der Begriffe hinzudenken muss, welche auf das gesellschaftliche System referieren, dessen Faktizität jedoch ideell überschreiten. Nur so kann nicht nur das abstrakte System gedacht werden, sondern zudem noch dieses Denken der menschlichen Welt selbst. Dies ist die „wirkliche Welt des Rechts und des Sittlichen“, „durch den Gedanken erfaßt“ (GPR, S. 20).

11. Das Subjekt der Sprachverwendung

Der Freiheits- bzw. Rechtsbegriff kann nur auf abstrakte Weise auf die einzelne menschliche Person referieren, weshalb die Rechtspersonen in einem ebenso abstrakten, verdinglichten gesellschaftlichen Verhältnis zueinander stehen müssen. Dieser Widerspruch der Referenz des normativen Begriffes kann wiederum zurückgeführt werden auf den konstitutiven Mangel des Subjektes, welches Begriffe in seiner Sprache und damit in seinem Urteilen und Handeln gebraucht, also auf den Begriffsverwender, welcher mit den Begriffen referiert. Dies leistet Hegels Kapitel über die „Moralität“.

Der einzelne Mensch ist moralisches Subjekt, insofern er selbst die allgemeinen Bedeutungen von Begriffen auf die eigenen, einzigartigen Handlungssituationen seines Lebens anwenden muss, damit es zu der bewussten Willensbestimmung kommen

kann, was Hegel in den Begriffspaaren „Vorsatz“ und „Schuld“, „Absicht“ und „Wohl“ sowie „das Gute“ und „das Gewissen“ denkt. Die letzte Kategorie der Moralität aber ist „das Böse“.

Das Kapitel über die Moralität leistet eine radikale Kritik des Subjektes, welche für seine Zeit revolutionär ist, und welche sich an kritischer Schärfe mit Heidegger, Althusser und Foucault messen lässt. Die moralische Subjektivität ist konstitutiv widersprüchlich, da die begrifflichen Bedeutungen absolut und unendlich sind, diese Bedeutungen jedoch nur auf die menschliche Wirklichkeit referieren können, wenn relationale und endliche Subjekte sie in den materiellen Kontexten ihres Lebens gebrauchen. Das Subjekt muss sich selbst zum Maßstab des Guten und Bösen machen, indem es sich selbst aber zum Grund der Realisierung des Begriffes macht, findet notwendigerweise immer der Widerspruch in seinem Handeln statt. Die allgemeine Bedeutung eines Begriffes und seine Anwendung – also das Endliche und das Unendliche – sind einander entgegengesetzt, zugleich gibt es den Begriff aber nur in seinem Gebrauch, und sind die entgegengesetzten Momente insofern miteinander identisch. Bei der universellen Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks (der Wahrheit, dem Guten) und dessen Verwendung handelt es sich um zwei entgegengesetzte und somit widersprüchliche Akte innerhalb jeder Sprachhandlung. Dass das Subjekt, indem es Subjekt, also Sprachverwender ist, notwendigerweise immer sich selbst an die Stelle des Absoluten setzen muss, und diese seine Situation zudem verklären muss, ist Hegels Definition des Bösen. Das Böse versteht Hegel als strukturelles Moment der Subjektivität selbst. Hierin ist auch Hegels Kritik an Kant begründet, da Kant versucht, dem Subjekt vielmehr die Macht zuzuschreiben (wenn auch nur der Möglichkeit nach), die sittlich gute Handlungsweise aus dem kategorischen Imperativ unmittelbar zu deduzieren, also die kategorischen, absoluten Bedeutungen der normativen Begriffe widerspruchsfrei auf Entscheidungssituationen zu beziehen.

Hegels Kritik des Subjekts beinhaltet, wie auch viele andere Orte von Hegels System, eine radikale Humanismuskritik, und ist zudem interpretierbar vor dem Hintergrund der Psychoanalyse, in welcher die moralischen Normen einer Kultur mit den inneren seelischen Schichten des Subjektes in Widerspruch stehen.

12. Gesellschaftliche Negativität

Universelle Bedeutungen können nicht widerspruchsfrei auf materielle praktische Kontexte bezogen werden. Daher ist die Rechtsperson und deren gesellschaftliches Verhältnis, das Korrelat des Freiheitsbegriffes, abstrakt, d. h. von diesem Begriff trennbar. Den Grund für diese Abstraktheit und Entzweiung der Person und der

Personen voneinander bildet die Situationalität des Einzelsubjekts als des Begriffsverwenders, welche strukturell widersprüchlich ist.

Bei der Gesellschaft handelt es sich um den abstrakten Zusammenhang dieser abstrakten, d. h. überhaupt individuierten und voneinander trennbaren und getrennten Individuen. Gesellschaft ist Interpersonalität und Intersubjektivität. Gesellschaft wird gebildet aus dem sprachlichen Handeln und Interagieren der Individuen und ist somit auch selbst immer Gegenstand des Diskurses. Auch bei dem philosophischen Gegenstand der Sprache handelt es sich nicht um etwas, was auch unabhängig von der Gesellschaft stattfinden könnte. Sprache wird nun thematisch hinsichtlich ihres Grundzuges, Gesellschaft zu sein. Der Widerspruch zwischen dem Begriff und dem, worauf er referiert, ist somit darstellbar als der gesellschaftliche Widerspruch.

Bei den Widersprüchen, welche die Dialektik im Bereich der Sozialphilosophie thematisiert (in einer Theorietradition von Rousseau über Marx und Adorno bis zu kapitalismuskritischen Autoren der Gegenwart), handelt es sich nicht um eine besondere Sorte von „Widersprüchen“, welche neben den anderen dialektischen Widersprüchen, etwa den erkenntnistheoretischen, auch noch bestehen würde. Der dialektische Widerspruch ist nur der Begriff des Widerspruches selbst, welcher in jeder Identität, also in jeder Referenz eines Begriffes auf ein von ihm abtrennbares Korrelat, aufweisbar ist.

Diese Form, dass Begriff und Sein, Allgemeines und Einzelnes trennbar sind, ist der logische Grund dafür, dass ein Gesellschaftssystem sich von den in ihm handelnden (denkenden und sprechenden, d. h. begriffsverwendenden) Individuen loslösen kann, und eine Eigenständigkeit und Objektivität gegen die Individuen entwickeln kann. Die Individuen, welche sich als Personen und als handelnde Subjekte selbst verstehen, werden nun dem Systemzusammenhang untergeordnet, dessen Logik sich verselbständigt und die Individuen unbewusst zu Funktionsträgern degradiert (z. B. Adorno). Der „besondere Zweck“ des Individuums und die „Form der Allgemeinheit“ (GPR § 182) dieses Zweckes sind dialektisch-widersprüchlich, insofern „das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit [...] das abstrakte Moment der Realität der Idee ausmacht“. D. h. insofern die Idee, die Gesamtheit der ideellen Begriffe und Bedeutungen, auf von ihnen Abstrahierbares, Trennbares referiert, d. h. in der Realität der gesellschaftlichen Institutionen und Zusammenhänge ein materielles Dasein hat. Der Widerspruch zwischen Bedeutung und Referenz zeigt sich nun als der gesellschaftliche Widerspruch zwischen den Individuen und dem System dieser Individuen, zwei Extreme, welche auf widersprüchliche Weise ineinander fallen, da es sich bei beiden letztlich um ein und dasselbe handelt: nämlich um die Individuen.

An dieser Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaftssystem verortet die Gesellschaftskritik, von Marx über Adorno bis Žižek, auch die Ideologie. In der *Phänomenologie des Geistes* analysiert Hegel die den Formen des objektiven Geistes,

also der gesellschaftlichen und politischen Welt, korrespondierenden Formen des menschlichen Selbstbewusstseins, und das Kapitel, in welchem er diesen Widerspruch zwischen Besonderem und Allgemeinem, oder zwischen „Subjekt“ und „Substanz“ aufgreift, ist mit „Der sich entfremdete Geist. Die Bildung“ übertitelt (PhG, S. 359). Die Selbstentfremdung der gebildeten Subjektivität, die Ideologie, ist notwendig, damit Individuen sich in ein Gesellschaftssystem einfügen können. Die Individuen müssen somit, um überhaupt praktisch sein zu können, die ideellen Bedeutungen ihrer Sprache auf materielle Verhältnisse anwenden, und genau hierin, dass die Ideen eine materielle Existenz haben, liegt ihr innerer Widerspruch.

13. Affirmation des Politischen

Während das Kapitel über die „bürgerliche Gesellschaft“ zum Thema hat, wie der (normative) Begriff auf gesellschaftliches Sein referiert, und wie sich somit der gesellschaftliche Zusammenhang der denkenden und daher sprechenden Subjekte konstituiert, geht es unter den Titeln „Sittlichkeit“ und „Staat“ um die Bedeutungen jener Begriffe, welche innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen materialisiert sind. Diese Bedeutungen sind gegenüber der gesellschaftlichen Negativität, auf die sie sich beziehen, das affirmative. Wäre der Begriff nicht durch diese Positivität geprägt, so könnte er sich gar nicht auf gesellschaftliche Faktizität beziehen, also auch nicht in einer Gesellschafts- und Ideologiekritik verwendet werden. Unter „Sittlichkeit“ versteht Hegel die in einem bestimmten kulturellen und historischen Zusammenhang in den sozialen Praktiken verwendeten Begriffe, aber nun einschließlich ihrer wahren Bedeutung. Als äußerst problematisch kann es erscheinen, dass Hegel den Staat als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ und „der konkreten Freiheit“ bestimmt (GPR § 257, § 260). Er erklärt hierzu aber, dass es sich hierbei nur um den „gedachten Begriffe“ des Staates handelt (GPR § 257), also um die semantische Bedeutung von „Staat“. Der faktische Staat, auf welchen dieser allgemeine Begriff referiert, wird bereits in dem Kapitel über die bürgerliche Gesellschaft als der „Not- und Verstandesstaat“ bezeichnet. Der Staat hat im ökonomischen System der Gesellschaft immer mehr oder weniger die Funktion inne, ein (repressiver oder ideologischer) Apparat zu sein, welcher den Prozess der infiniten Kapitalakkumulation am Laufen halten muss.

Im Zusammenhang mit Hegels semantischer Theorie des Begriffs des Staates hingegen ist die Ebene der Bedeutungen der Begriffe thematisch, welche die Gesellschaft, gleichzeitig aber auch die Bezugnahme auf gesellschaftliche Negativität ermöglicht. Aus diesem Grund ist die Gesellschaft ein umkämpftes Feld, auf welchem immer widersprüchliche Deutungen stattfinden, welche jeweils den Anspruch erheben, das Ganze der Gesellschaft bestimmen zu können. Gesellschaft ist also immer

auf die Stiftung von Ordnung bzw. deren Infragestellung angelegt, auf Praxen der Legitimierung oder der Delegitimierung des bestehenden Systems, der Konservierung oder Transformation. Dies ist die Politik. Sie hat ihren Grund darin, dass das Individuum, welches gesellschaftlich existiert, ein Begriffsverwender in bedeutungs-offenen sprachlichen Systemen (d. h. Subjekt) ist, welches nur auf widersprüchliche Weise sich auf seine sozialen Relationen (d. h. auf Personen) beziehen kann.

Eine der zentralen Unterscheidungen der heutigen politischen Philosophie ist die zwischen der Politik und dem Politischen. Anders als die postmodernen Autoren des Politischen, soll dieses in dieser Arbeit über Hegel nicht gleichgesetzt werden mit der Dimension der Kontingenz, welche den Grund des Sozialen ausmacht und welche bedeutet, dass das Soziale niemals abschließend bestimmt und in einen immerwährenden Konsens überführt werden kann. Denn bei dieser Kontingenz handelt es sich nur um die des Gesellschaftssystems selbst.

Das Politische im Unterschied zu der Politik ist vielmehr, dass die Bezugnahme auf gesellschaftliche Negativität überhaupt möglich ist, und dass sich in diesem Begriff das Negative aufhebt. Dieses Moment ist in der postmodernen politischen Theorie stillschweigend bereits enthalten; es ist die politische Analyse der Kontingenz selbst, welche in den Theorien der neueren Autoren stattfindet. Der dialektische Umschlag, welcher die Negativität in eine Affirmation verwandelt, besteht nur darin, dieses Moment noch eigens zu benennen, ihm einen positiven Namen zu geben. Eine solche theoretische Funktion erfüllt der „Begriff des Staates“ bei Hegel. „Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung.“ (PhG, S. 384)

Teil IV

Ein postmoderner Hegel

Den Abschluss bildet eine explizite Auseinandersetzung mit den Autoren der postmodernen politischen Philosophie, welche die These von der Kontingenz der Gesellschaft und dem „abwesenden Grund des Sozialen“ vertreten: Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Jacques Ranciere, Alain Badiou, Oliver Marchart u. a. Diese Theorien sind dialektisch-widersprüchlich, da sie selbst schon das sind, dessen Existenz sie bestreiten: nämlich ein nicht-kontingenter, affirmativer Begriff des Politischen. Indem sie auf die Form der gesellschaftlichen Negativität Bezug nehmen, ist diese Form selbst ein positiver, affirmativer Inhalt.

Entscheidend ist, dass die Postmoderne die Politische Philosophie wieder in einer Ontologie fundieren will. Es stellt sich hier die Frage, inwiefern ein anderer ontologischer Standpunkt auch zu einem differenten Verständnis der politischen

Begebenheiten führt. Chantal Mouffe schreibt im Vorwort zu ihrem Buch *Agonistik*, dass aufgrund „der Existenz einer Form von Negativität, die dialektisch nicht auflösbar ist“, „einhundertprozentige Objektivität niemals erreicht werden“ kann, „und der Antagonismus ist eine stets präsente Gefahr. Die Gesellschaft ist von Kontingenz durchdrungen, und jede Ordnung ist hegemonialer Natur, das heißt, sie ist Ausdruck von Machtverhältnissen. Für den Bereich der Politik bedeutet das, dass wir die Suche nach einem Konsens ohne jede Exklusion einstellen und die Hoffnung auf eine ganz mir sich versöhnte Gesellschaft fahren lassen müssen.“ (Mouffe 2014, S. 11)

Im Gegensatz dazu ist für Hegel die Bezugnahme auf diese Negativität selbst schon deren Affirmation. Dieses affirmative ist das Recht selbst. Eine Auseinandersetzung zwischen Hegel und der Postmoderne kann den Gegenstandsbereich der aktuellen politischen Philosophie ausleuchten: die Diskussionen über liberale und soziale Demokratie, um eine globale Weltordnung, und um Zukunftsvisionen für die emanzipatorischen Projekte unserer Gegenwart.

Anhang

Kurzer Versuch, das Zentrum der Philosophie Hegels einzukreisen Die Aufhebung des Negativen

Hegels Philosophie behält ihre bleibende Aktualität durch die Resistenz der „Dialektik“ und des „absoluten Idealismus“ gegen jede Spielart der Vernunftkritik – nicht jedoch, weil Hegels Philosophie hinter deren kritische Absichten zurückfallen würde, sondern vielmehr, da jene im Vergleich zu der Dialektik als noch zu unkritisch erscheint. Dies lässt sich anhand von Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* deutlich machen. Kant lehrt in der transzendentalen Analytik, „daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben“ (KrV, B 130). Dass es sich bei den mannigfaltigen sinnlichen Qualitäten, welche in der Anschauung gegeben sind, um die Qualitäten eines Gegenstandes möglicher Erfahrung handelt, dies ist nicht selbst genauso wahrnehmbar, wie die Qualitäten des Objektes wahrnehmbar sind, sondern wird durch den erkennenden Verstand a priori vorstrukturiert. Nach Kant ist es also das erkennende Subjekt selbst, sind wir selbst es, welche die Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Einheit herstellen, indem wir etwas als etwas identifizieren. Einheit zu erkennen, etwas als Gegenstand, als mit sich selbst identisches zu setzen, ist die Funktion des Denkens, des „Ich denke“, welches „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muss (B 132). Hegel hingegen sagt, dass nicht etwa wir es sind, welche durch unsere Äußerungen und Handlungen Einheit, Synthesis hervorbringen – nein, wir sind es vielmehr, welche, ganz im Gegenteil, für die Entzweiung, Zerrissenheit der Welt der Dinge und Sachverhalte verantwortlich oder zumindest mitverantwortlich sind; das

menschliche Subjekt bringt nicht etwa Einheit hervor, sondern deren genaues Gegenteil. Diese Opposition gegen Kant und jede an Kants Systematik angelehnte Vernunftkritik zeigt sich beispielsweise in dem zweiten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* über „Die Wahrnehmung“, in welchem gezeigt wird, wie das leibliche und sinnliche Subjekt nicht etwa die Einheit des Wahrnehmungsdinges konstituiert, sondern vielmehr durch die Pluralität seiner eigenen Sinne und Perspektiven die mannigfaltigen Eigenschaften des Dinges voneinander abtrennt und abzieht, also die Trennung und Abstraktheit der Dinge in der Welt verursacht. Und in der *Wissenschaft der Logik* zum Beispiel in Hegels Deutung der Struktur des referierenden Satzes, also des Urteils, welches er ebenfalls nicht als eine durch das „ist“ vermittelte Synthesis von Prädikaten, sondern vielmehr als „Ur-Teil“, als ursprüngliche Teilung versteht. Auf diese Weise wird menschliche Endlichkeit und die absolute Negativität und Entfremdung von Hegel noch radikaler gedacht als durch die Vernunftkritik. Diese Negation der Einheit, der Identität ist aber der Widerspruch. Widerspruch ist Nicht-Einheit, Nichtentsprechung mit sich selbst, A gleich nicht-A. Aus Gründen, welche genauestens rekonstruiert werden müssen, ist es von zentraler Wichtigkeit, für diese kritische Einsicht in die paradoxe Konstitution des Subjekts und seiner Weltbeziehungen den logischen Begriff des Widerspruchs zu verwenden, welcher somit, in Abgrenzung zur formalen Logik, in einer objektiven Bedeutung (Wolff 2017, S. 21) verstanden ist. Für die Dialektik handelt es sich bei dem Widerspruch nicht nur um einen subjektiven Denkfehler, welcher uns passieren kann, der aber letztlich keine eigene Existenz hätte, sondern vielmehr um einen Grundzug der objektiven Wirklichkeit selbst. Die Möglichkeit der Entwicklung dieses Widerspruchsbegriffes entstammt bereits der vorsokratischen Diskussion, den Philosophien von Heraklit, Parmenides und Zenon, doch wurde von Platon im *Sophistes* und daran anschließend von Aristoteles im vierten Buch der *Metaphysik* abgelehnt, was zur Begründung der formalen Logik in expliziter Abgrenzung zu der Dialektik führte. In Hegels *Wissenschaft der Logik* werden diese beiden Diskurse neu transformiert, wobei nicht etwa die logischen Axiome abgeschafft werden sollen, was absurd wäre, sondern es soll vielmehr danach gefragt werden, warum sie gelten und was diese Tatsache, dass sie gelten, über die Wirklichkeit verrät.

Entzweiung, Zerrissenheit, Ur-Teilung, Trennung, Abstraktheit, Endlichkeit, Negativität, Entfremdung, der dialektische Widerspruch – mit diesen Worten, welche in Hegels System ihren genauen Ort zugewiesen bekommen und ihre präzise Definition erhalten, ist ein Gravitationszentrum benannt, um welches Hegels philosophisches Denken kreist und welches in diesen Begriffen immer wieder aufs Neue variiert wird. Das damit verbundene Verständnis der paradoxen Situation des menschlichen Einzelsubjekts rückt Hegel in die Nähe zu den aktuellen, postmodernen Philosophien des Politischen, deren Debatten durch die These initiiert wurden, welcher zufolge das Subjekt und die Gesellschaft durch einen grundlegenden Mangel geprägt sind

(Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Oliver Marchart, teilweise Slavoj Žižek mit Lacan, Dominik Finkelde u. a.). Anstatt im Paradigma der Transzendentalphilosophie die Konstitution von Subjekt und Welt aufklären zu wollen, also nach deren „Bedingungen der Möglichkeit“ zu fragen, wird die Unkonstituiertheit und werden die Begingungen der Unmöglichkeit und Unvollständigkeit der menschlichen Wirklichkeit analysiert. Dies verbindet die Postmoderne entschieden mit Hegel. Seine Dialektik jedoch geht auch über das postmoderne Verständnis von Subjekt und Gesellschaft weit hinaus, und zwar durch die hegelsche Deutung des logischen Widerspruchsprinzips, welches traditionell besagt, dass der Widerspruch falsch sei und nicht sein dürfe, beispielsweise da die Ausdrücke A und nicht-A nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht „wahr“ sein könnten. Hegels dialektische Lehre des Widerspruchs verwirft keinesfalls dieses logische Axiom, sondern deutet es vielmehr ebenfalls in einer objektiven Weise (Michael Wolff 2017). Ohne diese Deutung des Widerspruchsprinzips wäre auch der dialektische Begriff des Widerspruches unvollständig. Das Negative des Widerspruchs einerseits sowie die Aufhebung dieses Negativen andererseits bilden das eigentliche Thema, welches die Philosophie Hegels entfaltet. Dieses Widerspruchsprinzip, die „Aufhebung“, beinhaltet nach der dreifachen Bedeutung dieses Ausdruckes der deutschen Sprache die Negation, die Affirmation sowie die Sublimierung des Negativen, welches der Widerspruch ist.

Hegels Dialektik, welche noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts fast keine direkte Nachfolge erfuhr, wurde insbesondere von zweierlei Seiten her verworfen: von dem logischen Empirismus, da Hegel den Widerspruch „ontologisiert“, und von Theodor W. Adorno, da Hegel mit seinem Anspruch, die „Aufhebung“ des Widerspruchs denken zu können, eine falsche Versöhnung herbeiführen würde. Für die einen war also Hegel keine Option, da er dem Widerspruch einen eigenen Gehalt zuspricht und ihn in einem bestimmten Sinne gelten lässt, dem anderen aber, weil er eben dies nicht tun würde, sondern auch die Widersprüche, welche die Dialektik herausarbeitet, „aufheben“ möchte. Für diese habe Hegel den Widerspruch überbestimmt, für jenen habe er ihn unterbestimmt; es befindet sich für seine Kritiker immer entweder zu viel oder zu wenig des Widerspruches in seiner Philosophie. Dass Hegel von diesen entgegengesetzten Extremen aus Kritik zuteil wurde, kann durchaus als Indiz dafür gewertet werden, dass Hegels Gesamtkonzept positiv rekonstruiert und rehabilitiert werden kann.

Bei Adorno führt dieser Kritikpunkt zu der Ausarbeitung einer negativen Dialektik, welche ein konsequentes Bewusstsein von Nichtidentität, also von der objektiven Widersprüchlichkeit der Welt entwickeln möchte, ohne diese Widersprüche in einer neuen Identität „aufzuheben“ und so die Wirklichkeit mit sich selbst „versöhnen“ zu wollen. Abgesehen davon, dass mit diesem Vorgehen die logischen Axiome unseres Denkens auf eine Weise irritiert wären, welche auch jedes eigene Denken und

Argumentieren unmöglich machen würde, ist Hegels Denkmotiv der Aufhebung des Widerspruches durch die sogenannte „negative“ Dialektik missverstanden worden. Es kann bei Hegel keinesfalls darum gehen, alle Paradoxien letztlich doch als ungültig zu erklären, alle kritischen Einsichten zu revidieren – und alle Wunden zu schließen. Aufhebung bedeutet, dass an der Behauptung der objektiven Zerrissenheit, Entzweiung und Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit festgehalten wird, dass diese aber überhaupt nur denkbar sind, wenn sie als Zerrissenheit und Entzweiung eines Ganzen, einer Einheit gedacht werden können. Diese Einheit und dieses Positive, Affirmative lässt sich nach Hegel denken, und zwar, anders als das Endliche, widerspruchsfrei denken. Gegen Adorno wäre daher mit Žižek über Hegels Dialektik zu sagen:

„Der Übergang von der Entzweiung zur dialektischen Synthese ist keineswegs irgendeine Synthetisierung der Gegensätze, kein produktiver Akt, welcher die Gegensätze versöhnt und die Entzweiung auslöscht. [...] Hegel legt den Akzent vielmehr auf die Tatsache, dass genau die Entzweiung die entgegengesetzten Pole vereint. Die Synthese, die man jenseits der Entzweiung gesucht hatte, ist schon durch die Entzweiung selbst realisiert.“ (Žižek 2008, S. 44)

Entzweiung ist immer Entzweiung eines Ganzen, der Widerspruch immer der Widerspruch einer Wahrheit (wobei zudem gilt: „Das Wahre ist das Ganze“). Nach Hegel nun kann dieses Ganze, diese Wahrheit durchaus positiv gedacht werden; es ist sogar das einzige, auf das positiv bezuggenommen werden kann. Dennoch wird hierbei vermieden – und dies weist der Synthesis von Kant einen gänzlich neuen Ort zu –, diese Einheit als eine vom Subjekt konstituierte oder als eine durch unsere Erkenntnisakte oder sprachlichen Äußerungen mitvollzogene zu verstehen. Aufhebung des Negativen bedeutet, dass es keinen Zugang zu einem positiven Inhalt, zu einer affirmativen philosophischen Wahrheit gibt, welche nicht über die Negativität vermittelt wäre, ja, welche nicht die Negativität selbst, erhoben zur Wahrheit wäre. Zur Verdeutlichung dieses Grundzuges der Philosophie Hegels soll noch einmal auf Kants Vernunftkritik eingegangen werden. Kants theoretische Philosophie zerfällt grob betrachtet in zwei große Teile, die transzendente Analytik und die transzendente Dialektik. Die Analytik möchte aufklären, wie der Verstand die Gegenstände möglicher Erfahrung widerspruchsfrei unter seine eigenen Kategorien bringen kann, und wie dabei die Mannigfaltigkeit der Anschauung zu der Einheit des Begriffes synthetisiert werden kann. Kants transzendente Dialektik hingegen möchte zeigen, dass die Erkenntnis auf eben diesen Bereich der Anschauungsgegenstände begrenzt sei, und dass es hingegen spezielle metaphysische Objekte gäbe, die sogenannten „Dinge an sich“, welche, da sie in keiner Anschauung gegeben werden können, auf diese Weise nicht durch den Verstand synthetisiert werden können, und die zu denken daher unmöglich

ist und zu Widersprüchen führt: die Welt, die Unsterblichkeit der Seele, Gott, etc. Diese Grenze zwischen den erkennbaren Objekten und den unmöglichen Objekten (regulativen Ideen) zu bestimmen, ist dabei die Aufgabe nicht des bloß kategorisierenden Verstandes, sondern der reinen Vernunft und ihrer Kritik an sich selbst sowie an ihrem Verstande. Was nun Hegel, als einem Kenner der Geschichte der Dialektik, hierbei besonders merkwürdig vorgekommen sein muss, ist die Tatsache, dass gerade an dem Ort, an welchem die dialektischen Autoren seit der Antike – auch Platon und Aristoteles, wenngleich sie die dialektische Option verwerfen – die Problemstellung der Dialektik und ihres Widerspruchsbegriffes lokalisiert haben, dass gerade dieser Ort bei Kant mit „Analytik“ und nicht mit „Dialektik“ übertitelt wird, nämlich bei der Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt, welche als eine Einheit gedacht werden soll (Holz 2005, S. 181 f.). Exemplarisch dafür sind Heraklits Ströme, in welche wir steigen und zugleich nicht steigen, wobei wir es sind und zugleich nicht sind (ein Fluss besteht darin, dass in ihm immer neues und anderes Wasser fließt, und dass er dabei doch der selbe Fluss bleibt, er ist also in seiner Nichtidentität mit sich selbst identisch; und das gleiche gilt für uns Menschen); oder Zenons Bewegungsantinomien, welche entstehen, wenn gefragt wird, wie die in Bewegung befindlichen Vorkommnisse der Welt der Erscheinungen sich zu unserer statischen Kategorisierungen derselben verhalten. In diesem Bereich des Endlichen wird von Kant nun aber die widerspruchsfreie und positive Möglichkeit von Erkenntnis verortet.

Jedes vernunftkritische Projekt, bei Kant und in dessen Nachfolge (zu Wittgensteins Sprachkritik vgl. Kleber 2019), muss zuerst den Bereich einer überhaupt möglichen, endlichen Verstandeserkenntnis definieren, um sodann dieses Feld, in welchem positive Erkenntnis konstituiert ist, einem prinzipiell jedem gedanklichen Zugriff unverfügbaren jenseitigen Bereich, der Grenze alles positiv Erkennbaren, gegenüberzustellen. Diese immanente Grenze aller Erkenntnis könne als das Absolute oder das Unendliche definiert werden; sie zu bestimmen sei die genuine Tätigkeit der Vernunft, im Unterscheid zu dem bloß die positiven Erkenntnisse festhaltenden, endlichen Verstandesvermögen. Diese Architektur einer jeden vernunftkritischen Philosophie sieht sich mit dem logischen Problem konfrontiert, dass die Begriffe, welche zur Beschreibung beider Seiten, der positiven wie der negativen, verwendet werden müssen, dem dialektischen Prinzip der Koinzidenz der Gegensätze zu ihrer Einheit unterliegen, dessen paradoxe Logik die philosophische Dialektik seit ihren antiken Anfängen herausfordert, und dessen Entfaltung aber erst in der Philosophie Hegels geschieht. Der Bereich endlicher Erkenntnis des Verstandes solle durch die Vernunft auf eben diesen Bereich begrenzt werden, d. h. das Endliche, welches selbst eine Grenze ist, soll selbst noch einmal begrenzt sein, soll selbst ein Ende haben. Indessen ist die Extension des Begriffes „endlich“ nicht auf einen bestimmbaren Bereich eingegrenzt, sie betrifft vielmehr alles, was ist. Alles Seiende und jede Erkenntnis des Seienden

ist endlich – wenn dies jedoch der Fall ist, so ist das Endliche selbst nicht endlich, sondern als ein unendliches, da nicht auf einen bestimmten Gegenstandsbereich einschränkbares gesetzt. In einem Satz wie: „Aufgrund der Endlichkeit lässt sich das Absolute nicht erkennen“, ist „Endlichkeit“ bereits auf absolute Weise verwendet. Dieser Satz, welcher von der Vernunftkritik formuliert werden muss, widerspricht sich also selbst. Denn es ist ja nicht nur dieses oder jenes Seiende, für welchen dieser Satz gelten soll, sondern alles Seiende, jede Erkenntnis sei endlich. Dass Endliches und Absolutes zu einer Einheit koinzidieren, indem sich die Endlichkeit an sich selbst als das Unendliche erweist, bedeutet also, dass das Unendliche bzw. Absolute nach Hegel gedacht werden kann, wohingegen des Endliche, welches die Vernunftkritik meint, gar nicht ausgesprochen werden kann, also durch das Denken nicht festgehalten werden kann, sondern in seinen Gegensatz, das Unendliche, übergehen muss. Die Vernunftkritik behauptet, „daß die Vernunft unfähig sei, das Unendliche zu erkennen – ein sonderbares Resultat, indem das Unendliche das Vernünftige ist, zu sagen, die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen“ (WdL I, S. 52).

Die nach-hegelsche Philosophie hat sich selbst in Abgrenzung zu dieser Dialektik verstanden, da es als eine Verabsolutierung und Mystifikation angesehen wurde, das „Absolute“ und das „Unendliche“ denken zu wollen, im Denken über dieselben als Gegenstände verfügen zu wollen. Der springende Punkt, die kritische Einsicht von Hegel jedoch ist, dass es keine Möglichkeit gibt, diese Gegenstände anders zu denken, als durch „Aufhebung“ (Negation, Affirmation und Sublimierung) ihrer negativen Entsprechungs begriffe. Es gibt kein Unendliches, außer dem Unendlichen, welches das Endliche bereits selbst ist; es gibt kein Absolutes, außer dem Absoluten des Relativen und des Relationalen; es gibt keine Wahrheit, außer der Wahrheit des Falschen – der Wahrheit der Ideologie –; es gibt keine Rechtfertigung, welche nicht das Gerechtfertigtsein von Kritik wäre; es gibt keine Widerspruchsfreiheit, außer derjenigen des Widerspruches selbst; es gibt keine Synthesis, außer jener, welche die Entzweiung bereits selbst ist. Der einzige logische Fall, in welchem etwas „aufgehoben“, also zugleich negiert und affirmiert werden kann, ist die Negation dieses Negativen selbst. In Wirklichkeit besteht hierin die radikale kritische Einsicht, welche es verbietet, über das „Unendliche“ und das „Absolute“ auf verabsolutierende und mystifizierende Weise zu reden. Denn diese Totalitätsbegriffe kommen jeweils nur ihren negativen Entsprechungs begriffen selbst zu, sie sind schon durch die negativen Begriffe selbst vorhanden, und es gibt keine Wahrheit dieser Begriffe, welche nicht in der Bewusstmachung ihrer Negativität bestehen würde. Genau hierin liegen die Radikalisierung der Vernunftkritik und zugleich die Resistenz von Hegels Dialektik gegen sie: Die einzige positive, affirmative Wahrheit, welche diesen Namen innerhalb der Philosophie überhaupt verdient, ist lediglich und ganz einfach die Bezugnahme auf Negativität – und diese ist schon alles.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970.
- Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen; 5., verb. & erw. Auflage 1991.
- Aristoteles, *Metaphysik. Erster Halbband (Bücher I-VI)*, Hrs. Von Horst Seidl, Meiner, Hamburg, 1989.
- Aristoteles, *Metaphysik. Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV)*, Hrs. Von Horst Seidl, Meiner, Hamburg, 2009.
- Blau, Ulrich, *Die dreiwertige Logik der Sprache : ihre Syntax, Semantik und Anwendung in der Sprachanalyse*, De Gruyter Berlin, 1978.
- Blau, Ulrich, *Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien*, Synchron, Wissenschaftsverl. der Autoren, Heidelberg, 2008.
- Brandom, Robert B., *Wiedererinnerter Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2015
- Brendel, Elke, *Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners*, De Gruyter, Berlin, 1992.
- Frank, Manfred, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer postmodernen Toterklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.
- Fulda, Hans Friedrich; Horstmann, Rolf-Peter, Theunissen, Michael, *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980.
- Grau, Alexander, *Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*, mentis, Paderborn, 2001.
- Haas, Bruno, *Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke, Band 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1986 [PhG].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik I*, in: Werke, Band 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1986 [WdL I].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik II*, in: Werke, Band 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1986 [WdL II].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: Werke, Band 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1986 [GPR].
- Holz, Hans Heinz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2005.

- Hösle, Vitoria, *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, C. H. Beck, München, 1997.
- Iltting, Karl-Heinz, *Liberale Demokratie und sittlicher Staat*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1/68, 2009, S. 2–21.
- Kesselring, Thomas, *Entwicklung und Widerspruch – Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981
- Kleber, Marco, *Rethinking the Limits of Language: Wittgenstein and Hegel on the Unspeakable*, In: Jakub Mácha, Alexander Berg (Hrsg.), *Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference (Reihe: On Wittgenstein, Bd. 5, hrsg. von der internationalen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft)*, Berlin, Boston: De Gruyter 2019, S. 259–272.
- Knoll, Heiko, *Dialektik und Widerspruch. Erläuterungen zur strikten Antinomie*. In: Müller, Stefan (Hrsg.), *Probleme der Dialektik heute*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 13–39, 2009.
- Kojève, Alexandre, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1947/1975.
- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte*. Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Reclam, Stuttgart, 1972.
- Kreis, Guido, *Negative Dialektik des Unendlichen Kant, Hegel, Cantor*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2015.
- Kutschera, Franz von, *Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Untersuchungen über die Grundlagen der Logik*, De Gruyter, Berlin, 1985.
- Kutschera, Franz von, *Die Antinomien der Logik – Semantische Untersuchungen*, Alber, Freiburg/München, 1964.
- Liebrucks, Bruno, *Sprache und Bewusstsein (Bd. 1–7)*, Akademische Verlagsgesellschaft und Verlag Lang (ab Bd. 5), Frankfurt a. M., 1964 ff.
- Liotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen*, (Hg. von Peter Engelmann), Wien 2012
- Marchart, Oliver, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin, 2013.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Marx Engels Gesamtausgabe*, Herausgegeben von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam. Berlin, 1972 ff. [MEGA].
- Mouffe, Chantal, *Agonistik – Die Welt politisch denken*. Aus dem Englischen übersetzt von Richard Barth, Suhrkamp, Berlin 2014.
- Quadflieg, Dirk, *Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, transcript, Bielefeld, 2007.
- Ritter, Joachim, *Person und Eigentum. Zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34 bis 81*, in: Riedel, Manfred (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, S. 152–174.
- Schnädelbach, Herbert, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.

- Simon, Josef, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, 1966.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schöningh, Paderborn, 1992.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005.
- Ungler, Franz, *Bruno Liebrucks "Sprache und Bewusstsein"*, Karl Alber, Freiburg, 2014.
- Wandschneider, Dieter, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklungen in der Wissenschaft der Logik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003.
- Wolf, Dieter, *Der dialektische Widerspruch im „Kapital“: Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, VSA-Verlag, Hamburg, 2002.
- Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Eule der Minerva, Berlin, 2017.
- Žižek, Slavoj, *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Turia + Kant, Wien, 2008.

TEIL II
SPRACHE UND ÖKONOMIE BEI HEGEL,
MARX UND WITTGENSTEIN

3. Rethinking the Limits of Language: Wittgenstein and Hegel on the Unspeakable

Abstract

When interpreting Wittgenstein's and Hegel's major works, the concept of the "unspeakable" and conflicting philosophical views concerning it can be understood as the major point of difference between these philosophies. For Wittgenstein, the "logical form" of the world is unspeakable and the facts and things *in* the world may be represented by the propositions of language. As opposed to this view, Hegel argues that the immediate and finite beings and situations *referred to* by language are the unspeakable, whereas "logical form" *totally reveals* itself *within* thinking and language, which has the nature of the "concept". Hegel does not identify the unspeakable with the "limits of language", which are essential both to Wittgenstein's earlier and later philosophical writings, but rather understands language as limitless and infinite. Thus, Wittgenstein's and Hegel's philosophies may be related to each other in a philosophically productive way: the Wittgensteinian "limits", interpreted in Hegelian fashion, are not limits *of language itself*, but do *manifest* themselves within the *usage* of language, when human finitude *relates* the universal meanings of language to *immediate* situations of life. This is also where Hegel's *dialectical* concept of the *contradiction* can be located. In this respect, both Wittgenstein and Hegel are of substantial importance to the philosophy of language in general, and to the development of a dialectical view of language in particular.

1. Introduction

Despite the various similarities between the philosophies of Wittgenstein and Hegel, we can nevertheless consider a fundamental *difference* and *contradiction* between two understandings of the essence of what may be *thought* within philosophy or, in other words, what a *meaningful proposition* might be – and what, by contrast, is supposed to be *the unspeakable*.

According to Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*, only propositions that can refer to facts in the world are *meaningful* propositions, whereas "logical form", the *limit* of language and world, is considered to be "the unspeakable" and

is, therefore, ascribed to a higher, transcendent sphere, which can only be made a subject of discussion in an indirect way. In continuity with this earlier philosophy, Wittgenstein's later writings, such as the *Philosophical Investigations*, develop an ordinary language philosophy which distinguishes between, on the one hand, what can be said and done *within* the usage of language – what he terms “language-games” – and what, on the other hand, are the “limits of language”, which manifest themselves in every language-game situation. Hence, Wittgensteinian philosophy as a whole is defined by the difference between what can be expressed via language, and what cannot be said at all.

By contrast, Hegel demonstrates that the concept or proposition, insofar as it refers to an *immediate and finite being* in the world, is indeed *meaningless* and that – contra Wittgenstein – the world of facts should be considered the “unspeakable” because every *determination* of a singular entity in the world by general categories entails a (dialectical) contradiction insofar as it cannot be defined by language abilities in an *absolute* way. Quite the contrary: “absolute determinateness” is a capacity of the *logical form and structure of all reality*, which Hegel calls “the concept”.

Obviously, Hegel's and Wittgenstein's philosophical assumptions concerning the question of what is “unspeakable” could not be more contradictory: according to Wittgenstein, the facts *in* the world can be meaningfully articulated, whereas for Hegel it is the logical form *of* the world that can be. And for Wittgenstein the unspeakable is the logical form of the world itself (as opposed to the facts *in* the world), whereas Hegel demonstrates that the unspeakable can be found within the sphere of immediate beings (as opposed to logical form, which can be thought).

Hence, the question arises of whether immediate beings in the world are unspeakable and logical form can be articulated, even defined absolutely (Hegel), or whether the facts in the world can be expressed by the usage of language, and it is logical form that is unspeakable (Wittgenstein). This chapter attempts to show what philosophical questions turn on by this difference between Wittgenstein and Hegel and, furthermore, that Wittgenstein's philosophy – both in his earlier and his later work – may be characterised as an overdetermined *negativism* with a *dualistic* structure, whereas Hegel's *dialectics* follow the concept of *sublation* (“Aufhebung”) of negativity, which means both the *negation* of the negative and its *affirmation*.

2. The unspeakable as the logical form of the world

The *Tractatus Logico-Philosophicus* tries to demonstrate that we need to consider a fundamental paradox concerning the relationship between *language* and *world*, or between the *proposition* and its corresponding *reality*. Wittgenstein's most important argument for this might be theorem 4.12 of the *Tractatus*:

Propositions can represent the whole of reality, but they cannot represent what they must have in common with reality in order to be able to represent it – logical form. In order to be able to represent logical form, we should have to be able to station ourselves with propositions somewhere outside logic, that is to say outside the world. (TLP: 4.12)

Logical form, the “internal relation of depicting” which “holds between language and the world” (TLP: 4.014), cannot be represented by language because of the impossibility of a proposition capable of referring to what language (as the totality of propositions) and the world (as the totality of reality) must have in common. The propositions of language can refer to the world as the totality of all matters of fact, but they *cannot refer to this reference*, to the logical form that makes the language-world-relation possible at all, because this would lead to an infinite regress (which means that we would have to make reference to the reference to the reference, and so on). Only a particular proposition that refers to the objectivity of facts can be “true” or “false” and is, thus, a *meaningful* proposition. Every proposition that cannot refer to existing or non-existing states of affairs, or that cannot be deduced from these so-called “elementary propositions” (“names in immediate combination” (TLP: 4.221)), cannot be true or false, is meaningless and points towards the mysterious sphere of the “unspeakable” (see also TLP: 4.114, Ogden/Ramsey's translation).

The unspeakable is the logical form itself, the internal relation between language and world, which cannot be represented within language because there is no external standpoint that transcends language and world. The logical form that world and language must have in common so that the one can be a representation of the other cannot be another representation of the same kind; there is, according to Wittgenstein, no representation of the representation. The *logical form* cannot be *objectivised* by representing thoughts: “There are no ‘logical objects.’” (TLP: 4.441)

This argument ultimately leads to the paradoxical self-negation of the *Tractatus Logico-Philosophicus*, which claims that there is an identity of the *unspeakable* and the *mystical* which cannot be *expressed* by words but *which makes itself manifest* (TLP: 6.522); the *pure existence* of the world, *that* it exists, in contrast to *how* things are in the

world (TLP: 6.44). Because of human beings not being able to have a thought which *transcends language* and stands *outside the world*, the totality of the world, its logical form, cannot be represented by propositions. In conclusion, the “limits of *language*” mean “the limits of *my world*” (TLP: 5.62). These limits of language and world, which define the unspeakable as the mystical, only indirectly *manifest* themselves within the finitude that characterises human existence in all its aspects.

Even though there are important differences between Wittgenstein’s *Tractatus* and his later work, his philosophical interest in the mystical unspeakable – the approach of demonstrating that the limits of language manifest themselves in every aspect of human existence and life, which is essentially characterised by this finitude – is a constant characteristic of his *entire* philosophical thinking (Rentsch 2003: pp. 340–373). In his *Philosophical Investigations*, Wittgenstein writes that the “results of philosophy” are the “bumps that the understanding has got by running its head up against the limits of language” (PI: §119). The *limits of language*, which define the unspeakable, no longer refer to the language-world relationship *in general*; rather, Wittgenstein’s *Philosophical Investigations* relates to the question of how and with what meanings we can use language (symbols, words and sentences) in our *everyday life*; in situations of language usage which Wittgenstein calls “language-games” (PI: §7). Wittgenstein intends to demonstrate that the limits of language, which reveal the fundamental finitude of the human condition, manifest themselves in *all* of these language-usage situations again and again (Rentsch 2003: p. 373). The meaning of *every single word* which is used in situations of everyday life is limited. For example, the unspeakable manifests itself as soon as we ask what the word “game” means. According to section 66 of the *Philosophical Investigations*, we may say that there are board games, card games, ball games, Olympic games, etc. But it is impossible to define in an absolute way what all the things that are called “games” essentially refer to; there is no absolutely determinate concept of games. “For if you look at them you will not see something that is common to all, but similarities, relationships, and a whole series of them at that.” (PI: §66) However, it is only possible to refer to certain kinds of games, which are characterised by certain qualities, and then say: “This *and similar things* are called ‘games.’” (PI: §69) “What does it mean to know what a game is? What does it mean, to know it and not be able to say it?” (PI: §75) According to Wittgenstein, it means that the unspeakable manifests itself in every single word of our everyday language, because every concept, like that of “game”, is related to an infinite and complex set of other notions, but we are nevertheless able to use language meaningfully. The limits of language, which according to the *Tractatus* mean the “logical form” of the mysteriously existing world, are present in every word, sentence and phrase. In the next section, I shall attempt to reinterpret this result in a Hegelian way.

3. The unspeakable as reference to immediate beings

A very different view of the unspeakable is to be found in the first chapter of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, entitled "Sense-Certainty: Or the 'This' and the 'Meaning' [*Meinen*]" (PS 1977: p. 58). By interpreting *deixis* (the indexicality of phrases such as "this", "here", "now" and "I") on the basis of a linguistic analysis, Hegel for the first time articulates a philosophical insight which is fundamental to his philosophical system in its entirety: the *immediately given being* of sense-certainty – which means "nothing but the sheer being of the thing [*Sache*]" (PS 1977: p. 58), the Wittgensteinian world made up of all states of affairs – is negativity and contradiction, and is unspeakable. But this *negativity* is *sublated* ("aufgehoben") in a higher sphere, namely language, which, according to Hegel, has the nature of the "concept". This is a very different philosophical interpretation of the essence of language than Wittgenstein's.

Hegel's famous example regarding the logical behaviour of *deixis* goes as follows: we write down the true sentence of "Now is Night" and then we *preserve* ("*aufheben*", the central Hegelian notion which is also translated as "to sublata") the sheet of paper until the next day:

The Now that is Night is *preserved*, i. e. it is treated as what it professes to be, as something that *is*; but it proves itself to be, on the contrary, something that is *not*. The Now does indeed preserve itself, but as something that is *not* Night; equally, it preserves itself in face of the Day that it now is, as something that also is not Day, in other words, as a *negative* in general. (PS 1977: p. 60)

The indexicality of the word "now" functions such that it refers to *immediate* beings only if it *does not* only refer to the immediate, but is mediated and relational:

This self-preserving Now is, therefore, not immediate but mediated; for it is determined as a permanent and self-preserving Now *through* the fact that something else, viz. Day and Night, is *not*. (PS 1977: p. 60)

This is where Hegel makes the important distinction between *to mean* and *to say*. We may interpret *to mean* ("*meinen*") as the *reference* of a term, or as the content of a *representation*. And Hegel's *to say* may be understood as the *universal sense* or *general meaning* of words – though it is very important in the following that the German word for meaning, *Bedeutung*, is completely different to the word *meinen*, which is also translated as "to mean" or "meaning". Hegel's main thesis is that there is a remarkable difference and contradiction between what we *mean* to say and what we actually *say*;

between the matters of fact *referred* to by deixis, and the universal *sense* or *meaning* (Bedeutung) of these terms:

What we say is: "This", i. e. the *universal* This; or, "it is", i. e. *Being in general*. Of course, we do not *envisage* the universal This or Being in general, but we *utter* the universal; in other words, we do not strictly say what in this sense-certainty we *mean* to say. (PS 1977: p. 60)

If words such as "this", "here", "now" and "I" are used within language, they do not *have the universal sense* of what they represent (*this* single night or day which *I* recognise *here* and *now*). The *sense* or *meaning* ("Bedeutung") of these terms is quite different and opposed to the immediate situations to which they *refer*, because the former is *universal* and the latter are *singular*. Sense (or meaning) and reference (or representation) relate to one another in a *contradictory* way.

When I say "this Here", "this Now", or a "single item", I am saying all Thises, Heres, Nows, all single items. Similarly, when I say "I", this singular "I", I say in general all "Is"; everyone is what I say, everyone is "I", this singular "I". (PS 1977: p. 62)

Here, the *unspeakable* is considered to be the sphere of *immediate beings* in their entirety, referred to by deixis, as "it is just not possible for us ever to say, or express in words, a sensuous being that we mean" (PS 1977: p. 60). Wittgenstein's understanding of what can be expressed by words, and of what the unspeakable might be, could not be more opposed to this understanding of the unspeakable in Hegel. Whereas Wittgenstein wants to show us that the words and sentences of language can only express *facts* in the world, Hegel says that language *cannot* express facts about the world – for it is obvious that the sphere of facts is immediate and representational – but that, if we intend ("meinen") to talk about matters of fact (like "Now is Night"), our language always expresses a *universality* which is *contradictory* to what we mean to say, to what we actually *refer* to. For example, the concept of "I" refers to all human individuals, not only to the one who I am – here and now – meant to be.

"It is as a universal too that we *utter* what the sensuous [content] is." (PS 1977: p. 60) The sensuous content is *singular* (the singular "this" or "I" which is "now" "here"), and language expresses all immediate singularities as *universalities* (like the universal "I"). We can now ask about the deeper reason why Wittgenstein's and Hegel's concepts of the unspeakable are different. Unlike Wittgenstein, Hegel can identify the unspeakable with the sphere of immediate beings *because* he can attribute to language the ability to express the universal. Because of the *deixis* expressing universality, the sensuous content can be interpreted as *opposed* to this sense of language, and appears now

to be *contradictory* to what language may express. And this contradiction *sublates* within the universal meaning of language (because – as we will see – the concept of the “concept” is inherent to language). This is exactly where Wittgenstein and Hegel come apart. According to Wittgenstein, language cannot express the absolute, like religion or ethics:

Propositions can express nothing that is higher. It is clear that ethics cannot be put into words. Ethics is transcendental. (TLP: 6.42–6.421)

How things are in the world is a matter of complete indifference for what is higher. God does not reveal himself in the world. (TLP: 6.432)

If only a proposition that can refer to immediate beings, to states of affairs in the world, is regarded as a meaningful proposition, then there is no revelation of a higher sense *in* the world, neither in ethics nor in religion. These topics can only be made a subject of discussion in an indirect way, i. e., by explaining the “limits” of language and world. This negativism, which is essential to Wittgenstein’s earlier (and probably even to his later) philosophical thought, has been interpreted in recent research as being related to the Christian mystical tradition and to its negative theology (Tyler 2011) and even to the religion of Gnosticism (Rentsch 2011: pp. 131–147). These are dualistic concepts of the God-world relationship, which deny, like Wittgenstein does, the possibility of a higher meaning that is revealed *within* the world, and support the idea that the absolute (and this is precisely why it is called *the absolute*) cannot be represented by any human thought. The early writings of Hegel, the works of his youth, argue that the absolute can by no means be *objectivised* within philosophy (Simon 1966: p. 17). Later on, Hegel changed his position and, as Josef Simon points out, interpreted language as the phenomenon which makes the absolute manifest and objective (Simon 1966: pp. 14–19). Wittgenstein remarks in the preface to the *Tractatus*: “I do not wish to judge how far my efforts coincide with those of other philosophers.” Because it originates from the tradition of negative theology, the *early* theological standpoint of the young Hegel would be precisely such an effort. The *Phenomenology of Spirit* develops a new understanding of language. The unspeakable is no longer ascribed to a higher, theologically interpreted sphere, and is no longer identified with the absolute as in negative theology, but is related to the *finitude of beings* within the world. According to this new position, “what is called the unutterable is nothing else than the untrue, the irrational, what is merely meant” (PS 1977: §110). By contrast, language can *express* the truth by *reversing* the negativity of pure being: it is “language – which has the divine nature of directly reversing the meaning of what is said” (PS 1977: §110). (This “meaning” is *meinen*, not the *universal* meaning, which is *Bedeutung* in German.) Combining this statement with Wittgenstein’s talk of the “limits

of language” would entail that the divine nature is limited, which must be wrong. This shows how incommensurable the two philosophies apparently are.

However, it is possible to say *why* Wittgenstein can notice *limitations* and *finitude* with respect to our language usage, as he does in the overall approach of his philosophical investigations.

The *limits* that Wittgenstein considers to be the limits *of language as a whole* become manifest in the sphere of that which (as Hegel puts it) we *mean* but do not *say*; they are related to *Meinen*, not to (universal, general or “higher”) meaning. The Wittgensteinian limits are the negativity and contradiction that become manifest, if humans *relate* the universality of linguistic sense to *immediate* situations and matters of fact. Whereas Wittgenstein interprets the unspeakable by *identifying* this philosophical subject with the “limits of language”, Hegel makes an important distinction between language *itself* – its universality, “higher” meaning and “divine nature” (which, as will be shown in the next section, is infinity rather than finitude or limitedness) – and the *reference* to immediate and finite situations *by the use of* language, which is a *human* action. One of the most emphasised doctrines of Wittgenstein’s philosophical investigations concerning the concept of *Bedeutung* is that for “a large class of cases – though not for all – in which we employ the word ‘meaning’ it can be defined thus: the meaning of a word is its use in the language” (PI: §43). By contrast with this tendency to use *language* synonymously with language *usage* – i. e., to treat *Bedeutung* as synonymous with *Meinen*, to equate *universal* meaning with *referring* to immediate situations *by* the universalities of language – Hegel’s dialectical view of language insists on the *non-identity* of these two aspects of the constitution of *Bedeutung*: what we *mean* to say (the things and facts that are referred to within our language usage) may be opposed and contradictory to what language *actually expresses* (the universal).

Hence, Hegelian philosophy insists on a sphere in which the sublation (both the negation and the affirmation) of the negative is conceivable. This additional sphere marks an important difference between Wittgenstein and Hegel. It is the *concept* or the *idea*, which Hegel describes in his major work *Science of Logic*. As we know from the *Phenomenology of Spirit*, the nature of the concept must be inherent to language, and thus language is meant to have the ability to overcome negativity and finitude.

4. The absolute determinateness of logical form

The argument of the *Phenomenology*’s first chapter, namely that *immediate* beings can only be uttered as *universal* and that, therefore, singular and distinct beings are in opposition and contradiction to their general words/concepts, has its analogy in the *Science of Logic*. This major work is divided into three books: *The Doctrine of*

Being, The Doctrine of Essence and The Doctrine of the Concept. The logical objects of *immediacy* and *finitude* belong, among many others, to the logic of being. The logical objects of *opposition* and *contradiction* are (together with notions such as identity, difference, diversity and grounds) analysed in the logic of essence, and contradiction is *sublated* within the logic of the concept. “Essence stands between being and concept; it makes up their middle, its movement constituting the transition of being into the concept.” (SL 2010: p. 339) The logic of essence, which focuses on analysing the structure of contradiction (SL 2010: p. 374), stands between being and the concept. Immediate and finite *beings*, referred to by general *concepts*, are *contradictory* because of the relationship (which Hegel makes a subject of discussion under the heading of *essence* or *reflection*) between immediacy/finitude and the universal concept. Hegel’s *dialectical* view of *contradiction* (see also Wandschneider 2013 and Wolff 2017) is thus related to the very possibility of *determinateness* and *predication* (Haas 2003: p. 60). The *dialectically* interpreted contradiction is the contradiction of every *thing*, insofar as it is *reflected*, determined as *some* thing, that is, insofar as it is *referred to* by language (see also Haas 2003: p. 61).

“Finite things, in their indifferent variety, are therefore just this: to be contradictory, internally fractured and bound to return to their ground.” (SL 2010: p. 385) In every finite being, in every thing, there is a manifestation of a contradiction, because no finite thing or entity can be defined in an absolute way, or subsumed to general categories so that the entity is described in all of its aspects and relations, and absolutely distinguished from all other singular entities of the same category. If I wish to distinguish one entity from another entity of the same category, I could use a list of ten qualities that definitely separate the one from the other. But there could be one additional entity in the world that fulfils all these ten criteria. So, I could expand the list so that there are, for example, 20 or 30 qualities to define the singularity. But there could always be another example of the general category and the list with the criteria must be *infinite*. Between every *concept* of a general category, and every particular *example* of this category, there must always be a difference and a contradiction, because the immediate and finite thing or entity can never be expressed by concepts in an absolute way, and there is no concept which totally complies with its examples. For Hegel, there is no “*absolute determinateness*” of immediate entities, but only “finite determinateness and manifoldness” (SL 2010: p. 520).

This is another way to show why we cannot refer to the (Wittgensteinian) world of facts without contradiction. There are objects that exhibit a completely different logical behaviour to entities, things or states of affairs and their corresponding concepts or propositions. These are the *logical* objects which are not *opposed* to thinking, but which are in fact *produced* by thinking because they are the *forms* of thinking itself. The object of the *Science of Logic* is “*thinking* or more specifically *conceptual* thinking”,

and “its concept is generated in the course of this elaboration and cannot therefore be given in advance” (SL 2010: p. 23). Because the *Logic’s* only object is thinking – *thinking* which, thus, is intended *to be thought* – the object of logic is not *distinguished* from its scientific method. Moreover, this object is *generated* within the process of logical thinking itself – which Hegel actually *carries out* in the *Science of Logic* – because it absolutely *identifies* with this thinking. The *Science of Logic* is about how thinking is able to think itself, about the absolute self-reference of thinking. Furthermore, by producing its logical objects during this process, the *Logic* generates the *absolute* as an object which is totally *detached* (which is the original meaning of the Latin *absolutus*) from reference to *certain* kinds of beings, such as matters of fact in the world. If Hegel’s views on thinking about thinking are right, the absolute can be objectivised, and “logical form” (SL 2010: pp. 523 f.) is not to be identified with the unspeakable but can rather be expressed by words. All the concepts of the *Science of Logic*, such as “being”, “immediacy”, “finitude”, “opposition”, “contradiction” and “concept”, are logical objects in which thinking refers to itself. In *this* sense, it is wrong to say that there “are no ‘logical objects’” (TLP: 4.441).

As demonstrated, propositions cannot refer to immediacy or finitude without contradiction. However, this is only true if this immediacy is understood as the immediacy of things or states of affairs. In Hegel’s *Logic*, there is a new kind of immediacy to which propositions can refer in an absolute way. This is the “concept of the concept” (SL 2010: p. 514). Hegel distinguishes between the way *particular* concepts refer to *particular* states of affairs (as the concept of “Night” refers to all nights and may be related to *this* special night), and the way the concept of “concept” refers to all concepts.

Every *certain* concept is a *general/universal* term which subsumes a *manifoldness* of *particular* other determinations. These other determinations are subcategories or potential quantities of the concept and of its specific content. This entails that this content, insofar as it is immediate and finite, must be opposed and contradictory to its concept. But what does the concept of “concept” mean? The word “concept” expresses *that* every concept is a *negative unity* – and, hence, a *singularity* – of a *manifoldness* of *particular* determinations (Haas 2003: p. 113). Thus, the logical form of every concept is determined in an absolute way. The *logical form* of the concept is totally defined by its three aspects, which Hegel names in the *Doctrine of the Concept*: universality, particularity and singularity (SL 2010: p. 529). Hegel says:

The *universal* is, on the contrary, a *simple* that is at the same time *all the richer in itself*, for it is the concept. First, therefore, it is simple self-reference; it is only in itself. But, second, this identity is in itself absolute mediation but not anything mediated. Of the universal which is mediated, that is to say, the abstract universal, the one opposed

to the particular and the singular, of that we shall have to speak only in connection with the determinate concept. (SL 2010: pp. 530 f.)

Unlike every determinate concept of an immediate being, the concept of “concept” is absolute self-reference. Due to this, the *universal* concept is *not opposed* to the particular and the singular, like concepts that refer to the finitude of situations. Hence, the concept of “concept” expresses that the *universal* concept is determined by its three *particular* aspects – which are again universality, particularity and singularity – and, hence, the concept itself is a *simple* and *singular* object. Universality, particularity and singularity are *united* within the concept of the concept, and achieve what is denied to the immediate beings: the absolute determinateness of the object of a referential proposition, such that words can express that this, and nothing else, is the concept. The possibility of an absolute determination of logical form depends precisely on the fact that logical objects, insofar as they are produced by the thinking of thinking (for example, the concept of “concept”, which is totally defined by its three particular aspects universality, particularity and singularity), exhibit a remarkably different logical behaviour to concepts of sensuous content, such as immediate beings, entities, things or matters of fact, which are to be analysed in the *Doctrine of Being*. The unspeakability of immediate and finite beings is sublated (negated and affirmed) in the determination of the concept of the concept. This is why the concept of “concept” can *express* that *all* determinate concepts are *negative* units of manifoldness, and this *reference* to the entirety of the concept is an *affirmation*, a *positive* proposition.

Consequently, the word “concept” belongs to a different logical sphere than the “game” about which Wittgenstein says that there is no absolute determination, such that we are only able to say: “This *and similar things* are called ‘games.’” (PI: §69) The concept of the “game”, which Hegel would allocate to his logic of being, manifests “finite determinateness and manifoldness” (SL 2010: p. 520) since it is defined by an indifferent variety of subcategories (such as board games, card games, ball games, Olympic games and so on) which have in common nothing but particular similarities. Hegel distinguishes the *absolute* determinateness of logical form from the *finite* determinateness of immediate beings. Wittgenstein, by contrast, does not distinguish between these two logical patterns and also relates this finite and limited determinateness to concepts such as proposition, word, language and world. Otherwise, he would not criticise the philosophy of “super-concepts” in this way:

That is, the order existing between the concepts of proposition, word, proof, truth, experience and so on. This order is a super-order between – so to speak – super-concepts. Whereas, of course, if the words “language”, “experience”, “world”,

have a use, it must be as humble a one as that of the words “table”, “lamp”, “door”.
(PI: §97)

Wittgenstein’s basic intention that there are no “super-concepts”, such as Hegel’s concept of the concept, necessarily takes into account that the use of particular concepts such as “table” is just as *humble* as the use of self-referential concepts such as “language”, “proposition” or “word”. This is analogous to the *Tractatus’s* approach to demonstrating that logical form is unspeakable on the basis that there is no reference to the reference, or representation of the representation, because there is no logical standpoint outside language and world. Instead, there are concepts such as “representation” and “reference” *within* language. Among all concepts, there is indeed the concept of “concept”; there is the concept of “language” within language and there is the word “word” among the totality of all words. These concepts refer to language or to thinking as a whole. Otherwise, the negativity within language usage (Wittgenstein) or within thinking (Hegel) could not be articulated, for every articulation is an affirmation. To take account of absolute negativity, limitation and finitude, these concepts – “negativity”, “limitation” and “finitude” – must be taken as logical objects which have their own definition within the system of logical science. “Negativity”, “limitation”, “finitude” and “contradiction” are logical objects, and their *definition* must be *absolute* (*detached* from the finite determinateness of all things). Otherwise, there would not be a *limitation* that must be taken into consideration in *every* immediate situation of language usage (Wittgenstein) or, which amounts to the same, a *contradiction* in *every* immediate determination (Hegel).

Wittgenstein’s basic intention of making the “limits of language” manifest by philosophical investigation parallels Hegel’s insight from the first chapter of the *Phenomenology of Spirit* that there is always unspeakability if immediate and finite situations are referred to by the universalities of language. Furthermore, from a Hegelian point of view it does not seem to be accidental that Wittgenstein can notice *limitations* and *finitude* concerning the usage of language in “language-games”. These are *situations* of everyday life which comply with Hegel’s understanding of the *immediate*. And in *this* sphere, Hegel may also consider a fundamental negativity, which he analyses with the dialectical category of contradiction, and which is without a doubt essential to the human condition. At this point, Wittgenstein’s language-game philosophy and Hegel’s dialectics may be related to each other in a philosophically productive way.

On the other hand, this might be important because there is still a problem of language in Hegel’s philosophy (see also Simon 1966). The *Phenomenology’s* first chapter explains that language, which has a “divine nature”, has the ability to *utter* universality *against* the immediate being or situation which we *mean* by speaking the language, by *referring* with linguistic sense to particular situations (“language-games”). The *Science of Logic* tries to make the absolute thinkable and objective, by

generating logical objects which do not refer to certain kinds of beings from everyday life, but that are *detached* from the immediate reference and that belong to the sphere of pure logical objects because they only refer to themselves. The question arises of how the logical objects appear *within* everyday language usage. Hegel's preface to the second edition of the *Science of Logic*, which was written almost 20 years after the first publication and only one week before Hegel's death in November 1831, points out that the logical "forms of thought are first set out and stored in human language" (SL 2010: p. 12). The *Logic* certainly does not answer the question of *how* logic and language coincide, or how language should be philosophically conceived according to the *Science of Logic*. For there is an "outside" of language only *within* language insofar as language can only refer to itself by *presupposing* its own existence; there are actually *no limitations of language* at all – such as limitations *between* things or facts that are distinguished *by* the use of language – and hence language is considered to have the same nature as Hegel's concept of "concept", which is strict universality and infinity (Ungler 2014: p. 138). If this proves to be true, there are no "limits of language" (Wittgenstein), but such limits do exist between the *finite* things that may be referred to *by* language, but that *sublate* within the logical forms of language itself (Hegel). The questions concerning a *dialectical view of language* of this kind may be inspired again by a new reading of both Wittgenstein and Hegel.

References

- Haas, Bruno: *Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen*, Duncker & Humblot, 2003.
- Rentsch, Thomas: *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta, 2003.
- Rentsch, Thomas: *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, De Gruyter, 2011.
- Simon, Josef: *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, 1966.
- Tyler, Peter: *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, Continuum, 2011.
- Ungler, Franz: *Bruno Liebrucks "Sprache und Bewusstsein"*, Karl Alber, 2014.
- Wandschneider, Dieter: *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Königshausen & Neumann, 2013.
- Wolff, Michael: *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Eule der Minerva, 2017.

4. Die Logik der Gesellschaft und das Recht der Ökonomie

Die Methode der Rechtsphilosophie und die Hegelkritik von Marx (zusammen mit Franz Heilgendorff)¹

Abstract

Taking into account the complex debate concerning Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*, its relation to his *Science of Logic*, and its criticism by Marx who continues Hegel's method in his *Capital*, this contribution develops three new thematic fields to demonstrate whether Marx's criticism helps to explain how the method and the basic concepts of the *Philosophy of Right* may be able to establish a critical theory of modernity: Firstly, both Hegel and Marx consider the categories of modern law to be 'realized' in bourgeois society which by necessity leads to its 'pathologic' phenomena. Secondly, it is put into question why Marx understands modern society as a 'system of labor', whereas Hegel understands it as a 'system of needs', by investigating that Marx performs a fundamentally different operationalization of Hegel's logical forms (like the 'singular', the 'particular' and the 'universal') than in Hegel himself. Thirdly, the question is answered how logical-dialectical forms of thought may apply to (social) reality at all.

Als 1820 die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erstmals erschienen, war das königliche Preußen noch von einer vorindustriell-agrarischen Produktionsweise bestimmt und Hegel kannte den historisch neuen Typus einer marktvermittelten Arbeits- und Industriegesellschaft in England allenfalls durch die Schriften der politischen Ökonomen Smith, Ricardo und Say (Ellmers/Herrmann 2017, 8). Dennoch waren die grundlegenden Strukturen des modernen, auf Warenproduktion und Kapita-

¹ Dieser Artikel stellt die ursprünglich eingereichte und umfassendere Version des Artikels „Das Recht der Ökonomie. Die Methode der ‚Rechtsphilosophie‘ und die Hegelkritik von Marx“ dar, die aus Platzgründen nur gekürzt in den Hegelstudien publiziert werden konnte: Franz Heilgendorff und Marco Kleber: „Das Recht der Ökonomie: Die Methode der Rechtsphilosophie und die Hegel-Kritik von Marx.“ In: Birgit Sandkaulen, Michael Quante (Hrsg.), *Hegel-Studien Bd. 53/54: Hegels Rechtsphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2020, S. 251–273).

lakkumulation basierenden Gesellschaftssystems bereits im Begriffe, sich in Hegels Welt zu materialisieren, um in dessen philosophischem Denken einen systematischen Ausdruck finden zu können. Inwiefern also die *Grundlinien* es rechtfertigen, ihren Autor den „ersten Philosoph“ zu nennen, „für den die Moderne zum Problem geworden ist“ (Habermas 1988, 57), ist seit dem Erscheinen umstritten.

Insbesondere betraf und betrifft dieser Streit um die Aktualität Hegels als eines Denkers der Moderne das Verhältnis zwischen der *Rechtsphilosophie* und der *Wissenschaft der Logik*, welche nach dem Selbstverständnis Hegels die in der *Rechtsphilosophie* angewendete dialektische Methode begründet. In Rudolf Hayms *Hegel und seine Zeit*, einem Buch, auf welches zahlreiche der manchmal auch heute noch geläufigen Verurteilungen Hegels als eines ‚preußischen Staatsphilosophen‘ und eines ‚Ideologen der Restaurationszeit‘ zurückgeführt werden (vgl. Schnädelbach 2000, 171), ist zu finden, dass Hegels philosophisches System „Revolutionär in seinem logischen“, aber „conservativ in seinem praktischen Theile“ sei (Haym [1857] 2007, 369). Hierin liegt eine große Würdigung der begrifflichen Explikationen, welche die *Wissenschaft der Logik* leistet. Die kontemporäre Hegelforschung wird hingegen durch das umgekehrte Vorurteil belastet, nämlich dass die *Logik*, „uns aber aufgrund ihres ontologischen Begriffs des Geistes inzwischen vollkommen unverständlich geworden“ sei (Honneth 2001, 12), und dass vielmehr die *Rechtsphilosophie* die „Sphären reziproker Anerkennung“ entwerfen würde, welche für die „moralische Identität moderner Gesellschaften konstitutiv“ seien (Honneth 2001, 14). Im Anschluss daran wurde sogar gesagt, dass die *Logik* in Bezug auf die Deutung von Hegels praktischer Philosophie heranzuziehen „ihre Fruchtbarkeit für die zeitgenössische Debatte erschwert“ hätte (Campello 2015, 19). Mit dieser Weichenstellung ist jedoch ein Zugriff auf Hegel versperrt, wie er von Karl Marx entwickelt wurde und daran anschließend bis heute vertreten wird. Dieser betrachtet Hegels *Logik* als fundamental für das Verständnis der modernen Gesellschaft, da sich durch sie die Bewegungsprinzipien des Kapitalismus beschreiben ließen (vgl. Postone 2010, 127; Smith 2014, 23). Marx schreibt über die Dialektik bei Hegel, dass dieser „ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat“ (MEGA II.10: 17). Da Marx auch die philosophische Methode seines Hauptwerks *Das Kapital* als logisch-dialektische verstanden hat, liegt es nahe, dessen Kritik als ‚Anwendungen‘ der Denkformen der *Wissenschaft der Logik* zu verstehen. Zumindest können die *Kategorien* der Logik Hegels (wie Identität, Unterschied, Widerspruch etc.) bei Marx nachgewiesen werden, sodass angenommen wird, Marx verfare „nicht anders als Hegel in seiner Realphilosophie, wenn er die logischen Kategorien ins Spiel bringt. Eine Alternative zu Hegel ist darin nicht zu erkennen.“ (Arndt 2016, 194) Dies gelte nach Arndt auch angesichts der Tatsache, dass Marx mit seinem Bezug auf Hegel „zugleich eine grundlegende Kritik verbinden möchte“ (Arndt 2016, 194).

Für Marx hat Hegel nämlich als erster die „Bewegungsformen“ der dialektischen Methode entwickelt, obgleich der „Mystifikation, welche die Dialektik in Hegel's Händen erleidet“ (MEGA II.10: 17). Auch wenn sie in ihrer „mystifizierten Form [...] das Bestehende zu verklären schien“, sei sie doch „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär“ (MEGA II.10: 17). Es wäre naheliegend, diese beiden von Marx (und Engels, MEW 21: 268 ff.) der Philosophie Hegels zugeschriebenen entgegengesetzten Eigenschaften, sowohl kritisch-revolutionär als auch mystifizierend-verklärend zu sein, Rudolf Haym folgend auf die *Logik* einerseits und die *Rechtsphilosophie* andererseits zu verteilen. Von der marxistischen Tradition wurde daher der *Logik* als eines Fundaments, von dem aus das *Kapital* zu verstehen sei (LW 38, 170; Rosental 1969, 5, 9), weitaus größeres Gewicht eingeräumt als dem Verhältnis zwischen Hegels *Rechtsphilosophie* und Marx' *Kapital*. Beispielsweise führt *Tony Smith* aus, dass zwar Hegels *Logik* zu einem Verständnis des Kapitalismus beiträgt, jedoch die *Rechtsphilosophie* ihre Gegenstände nicht adäquat erfassen könne, da in ihr das Kapital nicht begriffen werde und die gesellschaftlichen Institutionen nur, als den Individuen und ihren Bedürfnissen dienlich, auf falsche Weise normativ gerechtfertigt werden würden (Smith 2014, 27 f.). Diese im kontemporären Marxismus angesiedelte Zugriffsweise auf Hegel hat eine Ähnlichkeit zu der ‚anererkennungstheoretischen‘ Reaktualisierung der *Rechtsphilosophie*, insofern beide diese Philosophie als normative Ethik interpretieren, nur dass Hegels vermeintlicher Normativismus das eine Mal in ideologiekritischer Absicht verworfen, das andere Mal zu dem vertretbaren Kerngehalt der *Rechtsphilosophie* erklärt wird. Die kritische Funktion derselben liegt jedoch nicht in einem normativen Maßstab, an dem gesellschaftliche Entwicklungen äußerlich gemessen und ein Urteil über sie gefällt werden könne, sondern in ihrer – noch zu entfaltetem – immanenten Kritik. Um die *Rechtsphilosophie* als Grundlage einer dialektischen Kritik der Moderne begreifbar zu machen und nicht auf eine anererkennungstheoretische Ethik zu limitieren, kann Marx als Anknüpfungspunkt genutzt werden. Denn in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* würdigt er diese als „kritische Analyse des modernen Staats“ sowie als „entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins*“ (MEGA I.2: 176). Marx hat also die *Rechtsphilosophie* ebenso wie die *Logik* als ‚kritisch‘ und ‚revolutionär‘ verstanden und als Anknüpfungspunkt genutzt. Zugleich wollte er dabei aber die ‚mystifizierte‘ Form überwinden, in welcher sich bei Hegel die philosophische Wahrheit befinden würde. Dies zu überprüfen, kann auch als Herausforderung für die gegenwärtige Hegelforschung angesehen werden, insbesondere wenn wie bei *Vieweg* (2012) der Versuch unternommen wird, die *Rechtsphilosophie* vor dem Hintergrund der *Logik* in ihrer Tiefenstruktur zu verstehen.

Wird also die Frage nach der Aktualität von Hegels ‚Theorie der Moderne‘ gestellt, so gehört zu den anhaltenden Streitpunkten dieser Debatte das Verhältnis

zwischen *Logik* und *Rechtsphilosophie*. Es stellt sich die Frage, ob nur das erstere (z. B. kontemporärer Marxismus) oder nur das letztere (z. B. Honneth) dieser beiden Teile von Hegels philosophischem System heute noch systematisch rehabilitierbar sei, oder ob beide, da die *Logik* die *Rechtsphilosophie* zu fundieren im Stande sei (z. B. Vieweg). Diese Forschungslage wird noch komplexer, wenn man auch nur ansatzweise die Diskussionen und resultierenden widersprüchlichen Positionen innerhalb des akademischen Marxismus, die den Zusammenhang von Hegels *Logik* und Marx' *Kapital* untersuchen, einbezieht (z. B. Backhaus 1997; Arthur 2014; Arndt 2013, 2016; Haug 2004, 2015; Moseley/Smith 2014; Wolf 2018). Umstritten ist, ob die *Logik* unverzichtbar für ein Verständnis des Kapitalismus ist und ob Marx' *Kapital* im selben Verhältnis zur *Logik* steht wie die *Rechtsphilosophie* für Hegel. Da kaum ein Ende dieser Debatten abzusehen ist und eine Mehrzahl dieser Positionen grundlegender Kritik ausgesetzt ist (Wolf 2018), scheint es sinnvoll, aus den Desideraten der Marx- und Hegelforschung neue Fragestellungen zu entwickeln, die sich an dem in diesen Auseinandersetzungen sedimentierten Erkenntnisinteresse orientiert: der Analyse der komplexen Formen der bürgerlichen Gesellschaft. Daher soll an diesem gemeinsamen Gegenstand die Frage gestellt werden, wie eine vernünftige Vermittlung zwischen Hegels und Marx' methodischem Zugriff aussehen könnte. Anstelle, wie vorherrschend, ‚revolutionäre‘ Methode und ‚konservatives‘ System, Form und Inhalt voneinander abzutrennen, soll die Hegelkritik von Marx erklären, weshalb diese Aufspaltung zu kurz greift und nicht nur die Methode, sondern auch die systematischen Grundbegriffe von Hegels *Rechtsphilosophie* eine Theorie der Moderne zu begründen im Stande sind.

Hierzu soll zunächst gezeigt werden, wie Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* als kritische Fortführung der Hegelschen Theorie der Moderne begriffen werden kann: Beide Autoren begreifen das gesellschaftliche Basisverhältnis in der Moderne als ein ökonomisches Verhältnis des ‚Werts‘ und zeigen, dass auch die modernen Rechtskategorien in dem ökonomischen Bereich ihren Sitz haben; dass das moderne Recht das *Recht der Ökonomie* ist (I.). Anschließend gilt es, ein tieferes Verständnis dafür zu entwickeln, wie die zahlreichen Formulierungen von Marx zu verstehen sind, bei Hegel an „den rationellen Kern in der mystischen Hülle“ (MEGA II.10: 17) anknüpfen zu wollen, zu verstehen sind, also worin in Bezug auf die Rechtsvorstellungen der (angebliche) ‚Mystizismus‘ besteht. Während Hegel die moderne Ökonomie als ein System der Bedürfnisse begreift, zeigt sich dabei, dass Marx die Ökonomie als ein System unabhängig voneinander betriebener Privatarbeiten auffasst. In dieser Differenz lässt sich ein spiegelbildliches Verständnis der dialektischen Denkformen bzw. ihrer Operationalisierung nachweisen: Bei Hegel ist die materielle Tätigkeit der Arbeit ein *Einzelnes* und das Verhältnis zwischen den Arbeiten, das ideelle ‚Anerkanntsein‘ im Recht, ein *Allgemeines*. Marx stülpt dieses Verhältnis um: die Arbeit als materielle Produktion ist das *Allgemeine* und die Kategorien des Denkens, einschließlich der

Rechtskategorien, sind als *Einzelne* im individuellen Bewusstsein (II.). Zuletzt soll ein Ausblick darauf gegeben werden, was es bedeuten kann, die *Logik* auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie ‚anwenden‘ zu können, und worin hierbei der Unterschied der dialektischen Logik zu klassischer formaler Logik besteht (III.).

1. Das Recht der Ökonomie

Sowohl Hegel als auch Marx halten eine einheitliche Deutung des *Gesamten* einer Epoche für möglich. Dieser Anspruch auf Totalität ist in der begrifflichen Struktur selbst begründet, da der ‚Begriff des Kapitals‘ (bzw. übertragen auf Hegel der ‚Begriff des Rechts‘) eine logische Form bezeichnet: Dass die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft nicht „durch ein oder zwei Kategorien ausgedrückt, sondern erst das ganze System die neue Konzeption der ‚Struktur‘ ausdrücken“ kann (Zelený 1968, 64). Entscheidend für eine zusammenhängende philosophische Deutung der kapitalistischen Moderne scheint dabei die Frage zu sein, ob es das gibt, was Moishe Postone die „Basisbeziehungen dieser Gesellschaft“ nennt (Postone 2010, 26). Dieses grundlegende, begrifflich erfassbare gesellschaftliche Verhältnis, welches das ganze System strukturiert und somit den Kern des Kapitalismus erfassen soll, ist für Marx in den Kategorien Ware, Wert und Kapital ausgedrückt (Postone 2010, 26). Hier soll gezeigt werden, dass das, was für Marx Ware und Wert ist, für Hegel das Eigentum und die Person darstellt.²

Eigentümer sind für Hegel Personen, die auf einer strukturellen Ebene als sich in Dingen verwirklichender Wille analysiert werden. Das Eigentum als der Person eigenes Ding stellt dabei das Innere der Personen äußerlich vor. Hierin liegt die Möglichkeit einer Anerkennungsrelation verschiedener Eigentümer begründet – ebenso wie die Gefahr einer Hypostasierung der hieraus ableitbaren normativen Dimension einer anerkennungstheoretischen Sozialphilosophie. Der erste Teil der *Rechtsphilosophie* widmet sich unter dem Titel „abstraktes Recht“ dieser das gesellschaftliche Basisverhältnis definierenden Anerkennungsrelation, fragt jedoch noch nicht danach, wie dieses Rechtsverhältnis in der modernen Gesellschaft *realisiert* ist, das heißt auf welche Weise das ökonomische System durch dieses *geformt* wird. Die bürgerliche Gesellschaft, *insofern* sie *tatsächlich* durch die Form des Eigentums bzw. Wertes, also durch das ‚abstrakte Recht‘ *strukturiert* ist, ist erst Gegenstand der „Sittlichkeit“. Zwischen beiden Teilen befindet sich in dieser Systematik von Hegels Theorie der Moderne noch die „Moralität“, in welcher „die *Person* zum *Subjecte*“ bestimmt ist (GW 14,1: § 105). Analysiert wird hier, wie der Wert als selbstbestimmt ausgedrückter Wille

2 Dem Kapital entspricht augenscheinlich das in GW 14,1: § 199 angesprochene ‚allgemeine Vermögen‘.

subjektiv erscheint und somit einzelne Handlungen innerhalb der gesellschaftlichen Welt zum Tragen kommen können. Der abschließende dritte Teil ist wiederum dreifach gegliedert in „Familie“, „bürgerliche Gesellschaft“ und „Staat“, das heißt in eine gesellschaftliche Reproduktionssphäre, in das als ein „System der Bedürfnisse“ (GW 14,1: § 188) verstandene arbeitsteilige System der modernen Ökonomie, und schließlich in eine Sphäre der politischen Organisationsformen.

Im Zusammenhang von Marx' kritischer Fortführung von Hegels *Rechtsphilosophie* ist hier insbesondere das ‚abstrakte Recht‘ in seiner strukturierenden Funktion für die bürgerliche Gesellschaft von Interesse. Das Eigentum als das Basisverhältnis in der bürgerlichen Gesellschaft zu verstehen, bedeutet für Hegel, ein „System allseitiger Abhängigkeit“ (GW 14,1: § 183) zu kritisieren, in welchem sich die „Allgemeinheit“ als „Form der Besonderheit, so wie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck“ erweist (GW 14,1: § 184). Als ‚Besonderheit‘ sind hier die besonderen Interessen und Zwecke der vergesellschafteten Individuen angesprochen, die durch ihre wechselseitige Verwiesenheit vermittels ihrer Bedürfnisse ebendieses System allseitiger Abhängigkeit konstituieren. So gewinnt über die besonderen Individuen im System der bürgerlichen Gesellschaft die verallgemeinerte Abhängigkeit der Eigentümer voneinander eine strukturelle Macht, d. h. ein allgemeiner Zusammenhang aller Gesellschaftsmitglieder formt und strukturiert deren besondere Handlungen und Meinungen. Dieses Allgemeine ist nach Hegel das *Eigentum* der Person schlechthin bzw. der *Wert* dieses Eigentums als einer besonderen Sache. Bereits hier wird deutlich, dass eine normative Deutung der Rechtsphilosophie, welcher zufolge Hegel die bürgerliche Gesellschaft und ihre Institutionen hinsichtlich ihrer Eigenschaft evaluiert hätte, ob sie den Bedürfnissen ihrer Mitglieder dienlich sind (Smith 2014, 27 f.) oder ob sie die intersubjektiven Bedingungen von individueller Selbstbestimmung bereitstellen (Honneth 2001, 16 ff.), systematisch zu kurz greifen – gleichgültig ob diese, Hegel zugeschrieben, normativen Evaluationen als ideologische Rechtfertigungen des Bestehenden verworfen oder als Theorie der sozialen Gerechtigkeit für anschlussfähig erklärt werden. Die Formulierung, dass das „Allgemeine“ über die besonderen Individuen „Macht“ gewinnt, deutet vielmehr darauf hin, dass in Zuge der Herausbildung der Moderne gesellschaftliche Verhältnisse entstanden sind, deren systematischer Zusammenhang sich als Struktur gegenüber den diese konstituierenden Menschen, also ihren bewussten Handlungen und Überzeugungen, verselbständigt. Hegel bezeichnet diesen Zusammenhang zwischen „Allgemeinheit“ (System/Struktur) und „Besonderheit“ (Handlung/subjektivem Zweck) daher explizit „nicht als *Freyheit*, sondern als *Nothwendigkeit*“ (GW 14,1: § 186) und betont, dass er „nicht im Bewußtseyn dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt“ (GW 14,1: § 187). Die Analysen behaupten oder fordern also nicht die individuelle

Freiheit der Menschen in den modernen Institutionen, sondern stellen im Gegenteil deren Unterwerfung unter gesellschaftliche Mechanismen fest.

Marx begreift diese Verselbstständigung gesellschaftlicher Handlungen ebenfalls als ein Gesellschaftlich-Allgemeines, dass sich „durch einen gesellschaftlichen Proceß hinter dem Rücken der Producenten festgesetzt“ (MEGA II.10: 46) oder „als regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt“ (MEGA II.10: 74). Beispielhaft ist dafür das ökonomische System der freien Marktwirtschaft, in welchem privat-unabhängig voneinander hergestellte Arbeitsprodukte auf anonymen Märkten ausgetauscht werden, weshalb die Austauschverhältnisse zwischen Produzenten durch die Äquivalenzverhältnisse der von ihnen als Waren produzierten Arbeitsprodukte reguliert werden und den Grad ihrer Bedürfnisbefriedigung bestimmen. Dabei stellt sich das Allgemeine in Form des Wertes vom Standpunkt der Ökonomie im Gegensatz zur *Rechtsphilosophie* nicht als Wille, sondern als abstrakt menschliche Arbeit dar: „Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werthe gleichsetzen, setzen sie ihre verschiednen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie thun es.“ (MEGA II.10: 73) So kommt dem Arbeitsprodukt als für den generalisierten Austausch produzierter Ware eine übernatürliche *Werteigenschaft* zu, wodurch den Gesellschaftsmitgliedern ihr eigenes systemisches Verhalten zueinander als ein Verhältnis von Sachen erscheint, die sie produzieren und tauschen: „Im Tauschwerth ist die gesellschaftliche Beziehung der Personen in ein gesellschaftliches Verhalten der Sachen verwandelt [...]“ (MEGA II.1.1: 90) Arbeitsprodukte jedoch, welche zwischen zwei oder mehreren Menschen nur willkürlich ausgetauscht werden und deren Proportionen somit zufällig sind, sind für Marx keine Waren, sondern bleiben Gebrauchsgegenstände (MEGA II.10: 85) – sie spiegeln als Dinge nicht den *Wert als allgemeines gesellschaftliches Verhältnis* wider, sondern eine isolierte Beziehung zweier Einzelner. Erst als *allgemeines* Verhältnis einer generalisierten, sprich kapitalistischen Warenproduktion hat die „Werthform daher gesellschaftlich gültige Form“ (MEGA II.10: 66). Als diese kapitalistische Warenproduktion weist sie weitere charakteristische Merkmale wie die Ware Arbeitskraft, Mehrwertproduktion, infinite Kapitalakkumulation etc. auf.

Auch Hegel erfasst das Gesellschaftlich-Allgemeine, welches in der bürgerlichen Gesellschaft sich gegenüber der Besonderheit gewaltsam durchsetzt, in seiner Eigentumstheorie als den *Wert* der Sache. Dieser Wert macht die Unterscheidung „zwischen der Substanz der *Sache* und ihrer *Benutzung*“ (GW 14,1: § 67) aus. Er bedeutet demnach für Hegel ebenso wie für Marx eine „Spaltung [...] in nützlich Ding und Werthding“ (MEGA II.10: 72) und wird von Hegel im Zusammenhang der Fragestellung eingeführt, wie das Recht der Person in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu existieren beginnen kann, also wie es historisch-tatsächlich zu einem strukturellen Aspekt des Gesellschaftssystems werden kann. Die Person beginnt demnach in der Realität zu

existieren, wenn sie sich im Eigentum „eine äußere *Sphäre ihrer Freyheit* geben“ kann (GW 14,1: § 41). Hierzu muss der Wille in einer spezifischen Relation zu der Sache stehen, welche dieser Sache ihre substantielle Wertgegenständlichkeit im Unterschied zu ihrer Nützlichkeit (ihrem ‚Gebrauchswert‘) verleiht. Weder die *Besitznahme* (GW 14,1: §§ 54–58), noch der *Gebrauch* der Sache (§§ 59–64) oder die *Entäußerung* des Eigentums (§§ 65–70) für sich und auch nicht ihre abstrakte Betrachtung als unterschiedlicher, nebeneinander stattfindender Handlungen kann jedoch erklären, wie die Sache zum Eigentum und somit die Person zu ihrer Wirklichkeit gelangt. Die spezifische Wertgegenständlichkeit einer Sache als Eigentum bleibt verborgen, weil diese Vermittlungen nur subjektiv sind. Sie müssen daher ‚übergehen‘ in den Vertrag (GW 14,1: § 71). Erst in diesem erweist sich das Eigentum als ein zwischen Personen bestehendes Ankerkennungsverhältnis, welches über die Sache vermittelt ist und in welcher daher das *Allgemeine* der Person gegenständlich erscheinen muss. In Marx Worten:

Obgleich das Individuum A Bedürfnis fühlt nach der Waare des Individuums B, bemächtigt es sich derselben nicht mit Gewalt, noch vice versa, sondern sie erkennen sich wechselseitig an als Eigenthümer, als Personen, deren Willen ihre Waaren durchdringt. (MEGA II.1.1: 167)

Diese Verschiedenheit der Sachen drückt zugleich eine gesellschaftliche Beziehung von Bedürfnissen und damit Willen aus. Dieses, so Hegel, „ist der *Werth*, in welchem die Vertragsgegenstände bey aller qualitativen äußern Verschiedenheit der Sachen einander *gleich* sind, das *Allgemeine* derselben“ (GW 14,1: § 77). Der Wert der Sache ist demnach abstrakt oder formal bestimmt, als eine, wie es Marx ausdrückt, „übernatürliche Eigenschaft beider Dinge“ und als „etwas rein Gesellschaftliches“ (MEGA II.10: 58), nämlich ein abstraktes interpersonelles Produktions- und Anerkennungsverhältnis. Das die abstrakte Person betreffende Recht könnte also nicht historische Realität erlangen, wenn sich dieses Verhältnis zwischen Personen lediglich zufällig zwischen zwei Menschen abspielen würde, welche sich wechselseitig ‚anerkennen‘, indem sie ihre Sachen als Wertgegenstände aufeinander beziehen. In diesem Falle wäre das Eigentumsverhältnis auf eine bloße Dezision dieser einzelnen Akteure reduzierbar und das Gesellschaftlich-Allgemeine qualitativ beliebig bestimmbar – je nachdem, was die Tauschabsicht der zwei beteiligten Einzelnen war.

Fehlverständnisse dieser Problematik halten sich auch hartnäckig in Bezug auf den marxischen Wertbegriff, wenn die Mehrheit der Rekonstruktionsversuche mit der Analyse zweier Waren als eines subjektiven Reflexionsverhältnisses anstelle einer Totalität von gleichgesetzten Gebrauchswerten beginnen (Reichelt 2008, 152, 160, Backhaus und Reichelt 1995, 72 ff., Arthur 2014, 276). Dabei geht Marx noch expliziter als

Hegel von einer Totalität aus und schreibt zur Analyse überleitend: „Nehmen wir ferner zwei Waaren, z. B. Weizen und Eisen.“ (MEGA II.10: 39) Der analysierte Wertausdruck zweier Waren – er hätte wohl besser Gebrauchswerte oder Dinge geschrieben – gilt also nur als ein aus dem Mosaik der Wertausdrücke entnommener und stellt damit eine Abstraktion von einer schon immer vorausgesetzten gesellschaftlichen Totalität gleichgesetzter Arbeitsprodukte dar (Heilgendorff 2018, 879, 881).

Zieht man Marx' Wertbegriff zur Interpretation der *Rechtsphilosophie* heran, so zeigt sich deutlich: Ein interpersonelles Anerkennungsverhältnis, wie es das Eigentum bzw. der Wert darstellt, kann nicht durch den inneren Entschluss zweier oder mehrerer vereinzelter Individuen zustande kommen. Die einzelne Handlung, welche den Wert auf der individuellen Ebene vorstellen kann, ist daher bei Hegel Gegenstand des darauf folgenden Abschnitts über die ‚Moralität‘ als des auf sich selbst bezogenen Willens. Marx merkt diesbezüglich nur an: „Das allgemeine Interesse ist eben die Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen“ (MEGA II.1.1: 168). Individuelle Eigenschaften fallen ganz außerhalb der Betrachtung der ökonomischen Form, ihr „individueller Unterschied geht sie nichts an“ (MEGA II.1.1: 166).

Interpersonelle Anerkennung wird von Hegel als eine über-individuelle Relation beschrieben, denn in der Person fallen die „*Mehrern* Personen“, von denen eigentlich nicht geredet werden kann, da „noch kein solcher Unterschied statt findet“, ineinander zusammen. Es ist nur diese abstrakte Identität als der „Gleichheit der abstracten Personen“ vorhanden (GW 14,1: § 49), die sich in der Werteigenschaft der Sache als Eigentum der Person ausdrückt. Ebenso fasst Marx die einzelne Person nur als Ausdruck der durch die gesellschaftlichen Beziehungen bestimmten Person schlechthin: „Als Subjekte des Austauschs ist ihre Beziehung daher die der *Gleichheit*. Es ist unmöglich irgendeinen Unterschied oder gar Gegensatz unter ihnen auszuspüren, nicht einmal eine Verschiedenheit.“ (MEGA II.1.1: 165) Die logische Schreibweise für diese abstrakte Identität lautete in der damaligen philosophischen Logik $A=A'$. Dies ist nach Hegel ein logischer Satz, welcher zunächst nur „eine *abstracte, unvollständige Wahrheit* enthalte“ (GW 11: 262). Durch das abstrakte Recht ist das Individuum auf diese abstrakte Gleichheit mit allen anderen Individuen reduziert, als welche ‚die Person‘ existiert. Diese Abstraktion geschieht also, sowohl bei Marx als auch bei Hegel, reell im Warentausch. Noch expliziter als Hegel spricht daher Marx von den „Charaktermasken der Personen“, insofern die abstrakte Person nur durch „Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse“ zustande kommt (MEGA II.10: 83), als bloßer „indicator ihrer gesellschaftlichen Funktion“ (MEGA II.1.1: 165), womit das „zufällige Verhältniß zweier individueller Waarenbesitzer“ hinwegfällt (MEGA II.10: 64). Es wurde daher mit Bezug auf Hegel zurecht darauf hingewiesen, dass der Wortsinn von ‚Person‘ sich aus dem alten Theater herleitet und dort ‚Maske‘ oder ‚Rolle‘ bedeutet, und somit auch im

abstrakten Recht der einzelne Mensch auf seine Funktion innerhalb des Eigentumsverhältnisses reduziert wird (Schnädelbach 2000, 204).

Innerhalb der Hegelforschung wurde und wird diese Theorie des Eigentumsrechts (wie auch die ‚Moralität‘) jedoch dahingehend aufgefasst, dass es in ihr um eine Form des individuellen Freiheitsbewusstseins gehen würde (Ilting [1981] 2009, 4), um freie Individuen, die als unabhängig voneinander aufgefasst werden (Neuhouse 2016, 19). Hierdurch jedoch erwächst ein Vermittlungsproblem mit Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, welche er ja explizit als System der Unfreiheit beschrieben hat. Wie aber kann die Moderne sowohl als Verwirklichung des abstrakten Rechts und der Freiheit aufgefasst werden, als auch, um es zu wiederholen, als „System allseitiger Abhängigkeit“ (GW 14,1: § 183)? Dieses Problem tritt bei *Kervégan* deutlich hervor:

Das abstrakte Recht legt also die Grundstruktur der durch Sachen vermittelten zwischenmenschlichen Beziehungen fest [...]. Sie bietet das Bild von einer möglichen Gesellschaft von Personen, ‚die nur als Eigentümer füreinander Dasein‘ haben, doch eine solche Gesellschaft ist eben nur eine Abstraktion bzw. Idealisierung der bestehenden politischen bürgerlichen Gesellschaft. Als aufmerksamer Beobachter der sich in England vollziehenden wirtschaftlichen und sozialen Umwälzungen ist sich Hegel der möglichen pathologischen Folgen einer ungleichen Umsetzung dieser formellen rechtlichen Gleichheit vollkommen bewusst [...]. Allerdings wäre es irrig, vom Recht die Lösung eines Problems zu verlangen, dessen Ursache es nicht ist [...]. (Kervégan 2019, 72; vgl. GW 14,1: § 40)

Dieser Diskussionspunkt lässt sich mit einer Debatte parallelisieren, welche in der Marxforschung geführt wird. *Postone* argumentiert gegen die traditionellerweise im Marxismus verbreitete Annahme, dass Marx im ersten Abschnitt des *Kapital* über ‚Ware und Geld‘ ein vorkapitalistisches Gesellschaftsmodell betrachten würde, welches auf freiem Wettbewerb beruhe und in welchem daher die menschliche Arbeitskraft noch nicht ausgebeutet werden würde. *Postone* betont demgegenüber, dass Marx bereits mit den Kategorien Ware und Wert den Kern des Kapitalismus erfassen will (*Postone* 2010, 204 f). Dies trifft sich auch mit Marx‘ Selbsteinschätzung, dass es sich bei der Abfolge der Kategorien „nicht um das Verhältniß“ handelt, „das die ökonomischen Verhältnisse in der Aufeinanderfolge verschiedener Gesellschaftsformen historisch einnehmen.“ (MEGA II.1.1: 42). Marx wertet vielmehr die auch bei *Kervégan* angerufene Idealisierung der bürgerlichen Gesellschaft ab: Er spricht ironisch vom „paradise lost des Bürgerthums, wo die Menschen sich noch nicht als Kapitalisten, Lohnarbeiter, [...] u. s. w., sondern nur als einfache Waarenproduzenten und Waarenaustauscher gegenübertraten.“ (MEGA II.2: 136) So wird klar, dass es sich bei der Analyse von Ware und Wert wie auch dem ‚abstrakten Recht‘ weder um eine

historische Ordnung noch eine Idealisierung der bürgerlichen Gesellschaft handeln kann. Vielmehr sind diese abstrakten Analysen und ihre Kategorien, wie Marx sagt, „durch die Beziehung“ bestimmt, „die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft auf einander haben“ (MEGA II.1.1: 42). Steht bei Hegel dieser Nachweis noch aus, wie die Ebene des ‚abstrakten Rechts‘ darstellungslologisch mit der Analyse der bürgerlichen Gesellschaft verbunden ist, so hat zumindest Dieter Wolf für Marx die Vermittlungsschritte herausgearbeitet, die das Verhältnis zwischen Wertabstraktion und kapitalistischem Produktionsprozess bestimmen (Wolf 2018). Sowohl im Marxismus als auch in der Hegelforschung hält sich allerdings dieses Vorurteil einer vorausgesetzten ‚idealisierenden‘ Analyse und *Kervégan* bestimmt z. B. das ‚abstrakte Recht‘ als ein Idealbild, welches selbst nicht die Ursache der gesellschaftlichen Negativität in der bürgerlichen Epoche sei. Und wieder ist es Marx, der einen Hinweis liefert, wie sich die Vermittlung von abstraktem Recht, Moralität und bürgerlicher Gesellschaft fassen lässt:

Aus dem Akt des Austauschs selbst ist das Individuum, jedes derselben in sich reflectirt als ausschließliches und herrschendes (bestimmendes) Subject desselben. Damit ist also die vollständige Freiheit des Individuums gesetzt: Freiwillige Transaction; Gewalt von keiner Seite; Setzen seiner als Mittel, oder als dienend, nur als Mittel um sich als Selbstzweck, als das Herrschende und Uebergreifende zu setzen; endlich das selbstsüchtige Interesse, kein darüber stehendes verwirklichend; der andre ist auch als ebenso sein selbstsüchtiges Interesse verwirklichend anerkannt und gewußt, so daß beide wissen, daß das gemeinschaftliche Interesse eben nur in der Doppelseitigkeit, Vielseitigkeit, und Verselbstständigung nach den verschiedenen Seiten der Austausch des selbstsüchtigen Interesses ist. Das allgemeine Interesse ist eben die Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen. (MEGA II.1.1: 168)

In einem System, welches derart auf generalisierter Warenproduktion und der real vorauszusetzenden selbstbestimmten Subjekte bzw., darstellungslologisch gefasst, der Moralität des Einzelnen beruht, und in dem die Austausch- und Produktionsverhältnisse durch die Äquivalenzverhältnisse zwischen Waren als Wertdingen reguliert werden, ergibt sich gerade keine Form anerkennungstheoretischer Normativität, sondern die oben angedeuteten *notwendigen* ‚pathologischen‘ Konsequenzen. Es verselbstständigt sich die Relation der abstrakten Freiheit und Gleichheit zwischen Eigentümern zu einem gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang, welcher durch die einzelnen Akteure nicht mehr beherrschbar ist. Hegel und Marx nehmen hier also einen dialektischen Standpunkt ein: Gerade aufgrund der nur über das Eigentum vermittelten gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnisse zwischen Personen als der

Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft (Hegel) bzw. aufgrund der Äquivalenzverhältnisse zwischen Waren, die als Werte gleichgelten und von den Produzenten als Personen getauscht werden (Marx), ist die moderne Gesellschaft ein *System allseitiger Abhängigkeit*. Freiheit schlägt in Unfreiheit um, indem sie sich als abstraktes Recht in einem Gesellschaftssystem verwirklicht, das gesellschaftliche Zwangsverhältnisse impliziert.³ So ergibt sich nicht nur die Notwendigkeit erzwungener Steuerabgaben, da der zur Wahrung der allgemeinen Interessen bestimmte allgemeine Stand der Arbeit „durch Privatvermögen oder dadurch enthoben seyn“ muss, „daß er vom Staat, der seine Thätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird“ (GW 14,1: § 205), sondern auch „die *Abhängigkeit* und *Noth* der an die Arbeit gebundenen Classe“ (GW 14,1: § 243).

Überdeutlich hat dies Hegel bereits in seiner *Jenaer* Philosophie auf den Punkt gebracht: „ich werde gezwungen, Person zu seyn“ (GW 8: 230). ‚Gezwungen‘ ist der Einzelne zum Personsein, da er als Produktionsagent seine Ware zu einem Preis verkaufen können muss, welche ihrem ‚Wert‘ entspricht; das gleiche gilt für den Lohnabhängigen, der seine ‚Arbeitskraft‘ ebenfalls als ‚Ware‘ veräußern muss. Zentral für diese Erkenntnis ist, dass Hegel bemerkt, dass unter der Bedingung der Versachlichung aller gesellschaftlichen Verhältnisse auch die eigene Tätigkeit von den Gesellschaftsmitgliedern als deren Eigentum auf Zeit veräußert werden kann (vgl. GW 14,1: § 67) und dass sich daher in der Moderne der Begriff des Eigentums auch auf das eigene Ich erstreckt, sodass sich auch „Unternehmer und Arbeiter nicht mehr wie Herr und Knecht im Naturzustande, sondern als Personen zueinander“ verhalten (Ritter 1975, 166). Durch die Befreiung des Menschen aus unmittelbaren Herrschaftszusammenhängen in der bürgerlichen Gesellschaft kommt es daher zu neuen abstrakten und anonymen Formen gesellschaftlicher Unfreiheit, wie auch Marx betont:

Jedes Individuum besitzt die gesellschaftliche Macht unter der Form einer Sache. Raubt der Sache diese gesellschaftliche Macht und ihr müßt sie Personen über die Personen geben. Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig) sind die ersten Gesellschaftsformen, in denen sich die menschliche Productivität nur in geringem Umfang und auf isolirten Punkten entwickelt. Persönliche Unabhängigkeit auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet ist die zweite grosse Form,

3 Daher ist es unzureichend davon auszugehen, nur Hegel und nicht Marx würde die ‚Verdinglichung‘ des Willens im Eigentum als Voraussetzung der Verwirklichung von Freiheit auffassen und positiv bewerten, und nur Marx und nicht Hegel denselben Strukturzusammenhang als gesellschaftliche Unfreiheit; eine Entgegensetzung, welche dann nur dadurch aufgelöst werden kann, indem Hegels Anerkennungs-begriff als rein normativ interpretiert wird (Quadflieg 2011, 713). Marx wäre dann – deskriptiv – für die Gesellschaftsdiagnose zuständig und Hegel für die Normen, an denen wir derart Diagnostiziertes subjektiv bewerten. Doch damit werden Freiheit und Unfreiheit/Verdinglichung, gesellschaftliche Normativität und Faktizität, normative und kritische Sozialphilosophie einander nur *undialektisch* gegenübergestellt. Wichtig ist hierbei, dass auch bei Marx das Wertverhältnis zwischen getauschten Waren den Sinn der Rechtskategorien ‚Person‘ und ‚Anerkennung‘ definiert (MEGA II.10: 82).

worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet. (MEGA II.1.1: 90 f.).⁴

Mit Marx kann also erklärt werden, was es bedeutet, dass Hegels *Rechtsphilosophie* „den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande“ hat (GW 14,1: § 1): Das abstrakte Recht der Person hat positive Wirklichkeit in einem Gesellschaftssystem, in dem die allgemeine Warenform „objective Festigkeit und allgemein gesellschaftliche Gültigkeit gewonnen“ hat (MEGA II.10: 69), das heißt wenn tatsächlich jedes Arbeitsprodukt als Ware jedem anderen Arbeitsprodukt und damit jede Arbeit jeder anderen Arbeit *gleichgilt* – inklusive der Produktion der eigenen Arbeitskraft als einer veräußerbaren Sache – und daher das Austauschverhältnis durch dieses Prinzip in einer bestimmten historischen Epoche wirklich reguliert wird. Hegel und Marx kommen somit darin überein, dass die modernen Rechtskategorien in dem ökonomischen Bereich ihren Sitz haben; dass das moderne Recht *das Recht der Ökonomie* ist: „Die Sphäre der Cirkulation oder des Waarenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der That ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte.“ (MEGA II.10: 160)

2. System der Bedürfnisse oder System der Arbeiten?

Das Recht im modernen Sinne ist das Recht der Ökonomie, das heißt, es kommt im ökonomischen Bereich der Warenproduktion und -zirkulation zu seinem abstrakten Gelten. Hier jedoch endet die Übereinstimmung zwischen Hegel und Marx. Während für ersteren das gesellschaftliche Basisverhältnis, welches die ökonomische Funktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt (das Eigentum als einer interpersonellen Anerkennungsrelation), selbst Recht ist, nämlich ‚abstraktes Recht‘, denkt Marx dieses Verhältnis zuerst in rein ökonomischen Kategorien, und die Rechtsbegriffe werden zu ‚Widerspiegelungen‘ dieser ökonomischen Verhältnisse erklärt. Hegel und Marx kennen beide die für die Moderne konstitutive Relation zwischen der Person als eines Rechtstitels, und dem Eigentum bzw. dem Warenwert als dessen gesellschaftlicher Verwirklichungsgestalt. Die Formulierungen aber, welche

4 Marx schließt an: „Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Productivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist die 3te Stufe. Die 2te schafft die Bedingungen der 3ten.“ Damit jedoch wird auch das sachlich vermittelte freie Verhältnis der Individuen wieder zu einem Verhältnis von Personen und das Gesellschaftlich-Allgemeine von einem Unbewussten zum Gegenstand politischer Auseinandersetzung (siehe Schluss). Eine ähnliche Argumentationsfigur findet sich bei Hegel in der Form der Kooperativen bzw. der Notwendigkeit des Staates.

beide Autoren dafür wählen, um dieses Verhältnis zu explizieren, sind einander entgegengesetzt. Bei Hegel muss die Person mit dem Eigentum „sich eine äußere *Sphäre ihrer Freyheit* geben“ (GW 14,1: § 41), indem sie sich vermittelt über das Eigentum zu einer anderen Person verhält. Marx hingegen formuliert:

Um diese Dinge als Waaren auf einander zu beziehn, müssen die Waarenhüter sich zu einander als Personen verhalten [...]. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigenthümer anerkennen. Dieß Rechtsverhältniß, dessen Form der Vertrag ist, [...] ist ein Willensverhältniß, worin sich das ökonomische Verhältniß widerspiegelt. (MEGA II.10: 82)

Während bei Hegel die Person die äußere Sache als Eigentum voraussetzen muss, um sich zu verwirklichen, brauchen bei Marx die Waren, um aufeinander als Äquivalente bezogen werden zu können, umgekehrt die ‚Personen‘ – also Menschen, in deren Bewusstsein sich die Warenform als Rechtsverhältnis ‚widerspiegelt‘. Die *Um-Zu-Relation* zwischen Recht und Ökonomie, zwischen Person und Ware ist vertauscht. Das eine mal ist eine *ideelle* Form auf eine *materielle* Voraussetzung angewiesen, um sich zu verwirklichen (das Personenrecht auf das ökonomische Eigentumsverhältnis), das andere mal spiegelt sich das *materielle* Verhältnis *ideell* im Bewusstsein wieder (die Ware im Willensverhältnis zwischen Personen). Aus dieser Perspektive von Marx steht also bei Hegel die dialektische Methode „auf dem Kopf“ und man müsse „sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.“ (MEGA II.10: 17)⁵

So fassen Hegel und Marx beide den Wert als ein in der einzelnen Sache erscheinendes Gesellschaftlich-Allgemeines. Für Hegel aber ist dies Allgemeine der abstrakte Begriff menschlicher Gleichheit überhaupt, für Marx hingegen das in allen als Äquivalente aufeinander bezogenen Waren „wirklich Gleiche“, und dies ist abstrakt menschliche Arbeit (MEGA II.10: 52). Daher nimmt Marx auch den Standpunkt einer freien Assoziation der Produzenten (vgl. MEW 4: 482) ein, zu der die Wirklichkeit drängt, anstelle der Verwirklichung der ‚sittlichen Idee‘ im Staate. Gleichbedeutend ist die abstrakt-rechtliche Gleichheit für Hegel die *ideelle* Form, welche die *materiellen* ökonomischen Verhältnisse in der bürgerlichen Epoche tatsächlich strukturiert, indem die Gesellschaftsmitglieder, welche sich nicht mehr wie Herren und Knechte zueinander verhalten, sondern als Personen, ihre Sachen in der Form des Eigentumsrechts austauschen müssen, damit sie als tatsächlich Gleiche und Freie anerkannt sind. Für Marx ist jedoch gerade diese verwirklichte Gleichgültigkeit aller Einzelarbeiten in

5 Das gleiche gilt für das Praktischwerden der Kritik und die Frage einer Transformation angesichts der pathologischen Konsequenzen der Moderne, wenn Marx' Hegels *Rechtsphilosophie* kritisiert: „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“ (MEGA I.2: 178)

einem System als ein *materielles* Produktionsverhältnis zu fassen, welches sich *ideell* in den ‚Köpfen‘ der einzelnen Menschen widerspiegelt. Dass sie sich nicht mehr als Herr und Knecht oder innerhalb von Zunftzusammenhängen gegenüber treten, sondern für sich selbst in den „Bestimmungen der juristischen Person“ und als des „Individuums des Austauschs“ (MEGA II.1.1: 169), ist nur die Widerspiegelung der ökonomischen Verkehrsform. Das „Ideelle“ ist für Marx somit „nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ (MEGA II.10: 17) und daher handelt es sich auch bei Kategorien wie Person, Ware, Wert etc. um „gesellschaftlich gültige, also objective Gedankenformen“ für diese spezifische Gesellschaftsform (MEGA II.10: 75).

Was ist der Grund, dass Hegel dieses gesellschaftliche Basisverhältnis als abstrakte rechtliche Gleichheit fasst und nicht wie Marx, ausgehend von der Gleichheit der Arbeiten denkt? Wieso fasst Hegel das Gesellschaftlich-Allgemeine als rechtliche Gleichheit, also als Gleichheit des ‚A=A‘, – oder des ‚Ich=Ich‘ –, und begreift daher das System der Abhängigkeit, welches die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Gleichheit und Freiheit ist, als ein „System der Bedürfnisse“ (GW 14,1: § 188 f.)? – Weil abstrakte Gleichheit der Personen für Hegel die Gleichsetzung der Begierden bzw. Bedürfnisse im Warentausch bedeutet, nicht wie bei Marx gleiche Gültigkeit voneinander unabhängiger Privatarbeiten innerhalb eines Systems. Um überhaupt eine Gleichheit zwischen den individuellen Menschen erkennen zu können, muss von jeder Besonderheit derselben abstrahiert werden, so dass nur noch die allgemeinsten Bestimmungen, für Hegel die Kategorie des ‚Ich‘, übrig bleibt. Dem könnte entgegengehalten werden, dass die Setzung des Ich als allgemeine Bestimmung des Menschen eine Beliebigkeit darstellt. Hegel ist sich dessen bewusst, dass das „Ich“ nicht beliebig als Allgemeines bestimmt sein kann, denn „wenn’s weiter nichts wäre, so könnte man z. B. als Merkmal des Menschen das Ohrläppchen angeben, welches sonst kein Tier hat“ (HW 9: § 246, *Zusatz*). Vielmehr ist eine Abstraktion erst gelungen, wenn sie sich – im Gegensatz zum Ohrläppchen – nicht als das „*caput mortuum* der Abstraction“ (GW 20: § 112) erweist, sondern von der Abstraktion ausgehend zur Besonderung des Allgemeinen, also vom Abstrakten zum Konkreten fortgeschritten werden kann. Nur dann ließe sich ein struktureller Zusammenhang zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem abstrakten Recht herstellen, der nicht nur Behauptung, sondern notwendige Entwicklung ist, und nur dann ließe sich das Recht als eine ideelle Form denken, die nicht nur aus methodischen Erwägungen auf eine materielle Voraussetzung angewiesen ist, sondern das strukturierende Prinzip der Wirklichkeit enthält. D. h. für Hegel ergibt sich so ein Moment, von welchem nicht weiter abstrahiert werden kann, ohne auch den Gegenstandsbereich des allgemeinen Ichs in der *Rechtsphilosophie* zu verlieren – und dies ist die ‚Begierde‘ des Ichs, sein Bezug auf die Außenwelt. In der *Phänomenologie des Geistes* heißt es daher analog, die „Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst“ ist „*Begierde* überhaupt“ (GW 9: 104). Das heißt, der Mensch wird sich

erst dadurch seiner selbst bewusst, erkennt sich als sein eigentümliches Selbst, indem er auf bestimmte Weise begehrt. Das heißt zugleich, dass man ein *leeres Ich* sein muss, welches auf eine bestimmte Weise mit Inhalt ausgefüllt werden will (vgl. ausführlich: Kojève [1947] 1975, 54 f.). Der Wille als das Allgemeine der individuellen Menschen ist somit bestimmt, als „das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich“ (GW 14,1: § 5). Als Folge dessen, dass Hegel also das gesellschaftliche Basisverhältnis als allgemeine abstrakte Gleichheit des Ich entwickelt, und dieses Selbstbewusstsein als Willen oder Begierde überhaupt, also Begierde nach *irgendetwas* bestimmt, wird auch die Wertgröße von der Seite des Bedürfnisses her erklärt (vgl. ausführlich: Wolf 1980, 117–141). Auch das im Wert ausgedrückte Gesellschaftlich-Allgemeine wird nicht als ‚System der Arbeit‘, sondern als ‚System der Bedürfnisse‘ gefasst und es scheint zunächst, als würde die Seite der Arbeit gänzlich fehlen. Die eigentümlichen Sachen stehen demnach für Hegel dann in einem Verhältnis der Wertgleichheit mit anderen Sachen, wenn die Gegenstände qualitativ als „von derselben Brauchbarkeit“ bestimmbar sind und zugleich ‚quantitativ‘ das besondere Bedürfnis „*Bedürfnis überhaupt*“ ist (GW 14,1: § 63). Wie oben dargestellt, kommt es durch diese Gedankenoperation der Gleichsetzung jedoch zu keiner quantitativ bestimmaren „Setzung“ der Äquivalentform; ein Fehler den Hegel im Angesicht der Äquivalentform mit der modernen Ökonomie teilt (vgl. hierzu MEGA II,5, 631f).

Hierin liegt nun die Differenz zwischen Marx und Hegel begründet. Mit Marx gesprochen ist das Problem: Die qualitative Gleichheit der Sachen als Werte im Bedürfnis lässt sich zwar durchaus als Substanz des Wertes fassen, doch das Bedürfnis als Werts substanz kann sich nicht selbst quantitativ bestimmen. Es kann im Gegensatz zur abstrakt menschlichen Arbeit nicht vermittels des Austauschs einen eigentümlichen Wertausdruck setzen und so sind sie nur in unserem Kopf als Äquivalente, d. h. Größengleiches. Der Grund ist, dass das Verhältnis von Waren in Bezug auf ihre Brauchbarkeit nicht objektiv quantifizierbar ist – es ist daher nur eine subjektive Wertschätzung, aber kein Wertausdruck möglich. Das heißt, es lässt sich weder eine stabile Beziehung zwischen den Waren entwickeln, noch entspricht der Wertausdruck reell einem Gesellschaftlich-Allgemeinen, noch kann das Äquivalent ausdrücken, welches Quantum der Ware A objektiv einem Quantum der Ware B entspricht. Und lässt sich dies nicht angeben, so ist der der bürgerlichen Gesellschaft notwendig zukommende Wertausdruck – da sie sich eben vermittels der Warenzirkulation organisiert – selbst instabil und der Tausch willkürlich. Ist der Tausch willkürlich, so ist er ein Gewaltverhältnis und widerspricht der ‚Idee‘ der Freiheit, dem Recht. Wenn also daher in der bürgerlichen Gesellschaft *gar kein* Wertausdruck vorhanden wäre und damit kein Eigentumsverhältnis im Sinn des ‚abstrakten Rechts‘ der Personen, so bestünde auch keine Verwirklichung der Freiheit als eines Anerkennungs-Verhältnisses in den materiellen Verhältnissen. Marx fasst den Wertbegriff jedoch nicht aufgrund dieser

Widersprüchlichkeit anders, sondern weil sich ihm die Verwirklichung der ‚Idee‘ der Freiheit nicht in dieser Form stellt: Es sei erinnert an obiges Zitat, demzufolge freie Individualität und die Unterordnung ihrer gesellschaftlichen Produktivität die „dritte Stufe“ in der Entwicklung der Gesellschaftsformen darstellt (MEGA II. I.1: 91). Marx hat also nicht nur ein transitives Interesse an der bürgerlichen Gesellschaft, sondern im Gegensatz zu Hegel fasst er die bürgerliche Gesellschaft nicht als eine materielle Verwirklichung einer ideellen Form, sondern sie antizipiert für Marx – obgleich in verkehrter Form – die Idee der Menschheit als einer freien Assoziation von Produzenten (vgl. MEW 4, 482); es zeichnet sich für ihn „die organisierende Idee eines Verknüpfungsnetzes der unmittelbaren Produzenten [ab], das den Gesamtarbeiter als das wirklich organisierende Subjekt der Geschichte vorwegnimmt“ (Negt/Kluge 1974, 21). Hieraus erklärt sich zum Teil der Fokus auf die Produktion und dass der Wert, als das Gesellschaftlich-Allgemeine, als abstrakt menschlichen Arbeit begriffen wird. Zugleich wird Wert von Marx rein ökonomisch betrachtet, d. h. nur als „reine Form, die ökonomische Seite des Verhältnisses“ (MEGA II.1.1: 165) und damit entfällt sowohl das Ich, der Gebrauchswert als auch die Begierde, also der gesamte Inhalt „ausserhalb der ökonomischen Formbestimmung“ (MEGA II.1.1: 166, vgl. auch II.10: 37 f.) – all dies spielt daher auch in der Analyse der Ware kaum eine Rolle. In den besonderen Gebrauchswerten als einzelnes Eigentum der Personen erscheint daher bei Marx auch nicht ein in sich vielschichtiges System der Bedürfnisse, sondern ein vielschichtig in sich gegliedertes System der Arbeiten. Wie der Wert also jeweils über die Bestimmung hinaus, Gesellschaftlich-Allgemeines zu sein, gefasst wird, hängt daher mithin vom zu unterscheidenden Begriff der Freiheit ab. Das System ist damit durch die verschiedenen Auffassungen der ‚Um-Zu-Relation‘ bestimmt: Während Hegel die Warenzirkulation als Realisierung der Person fasst, geht es bei Marx um das sich in der Relation der Waren zueinander spiegelnde Gesellschaftlich-Allgemeine der abstrakt menschlichen Arbeit, dass als ‚Wert‘ in den Köpfen der Personen und ihren juristischen Bestimmungen ‚gespiegelt‘ wird. In diesem Fokus auf die Arbeit als solcher, gelingt Marx, im Gegensatz zu Hegel, eine Vermittlung von Quantität und Qualität. Marx geht in seiner Analyse des Wertausdrucks vom Tauschverhältnis verschiedenster Gebrauchswerte aus, in das die Personen aus den genannten Gründen nicht weiter einbezogen werden müssen. Als sich so autonom, abgetrennt von menschlichen Bedürfnissen zueinander verhaltender Tauschwerte werden die Gebrauchswerte einander gleichgesetzt und in Abstraktion von den Bedürfnissen bleibt als qualitativ gleiches nur die eine Eigenschaft übrig, Arbeitsprodukt schlechthin zu sein. Strukturell und argumentationslogisch gleichen sich hier die Wertbegriffe von Hegel und Marx, doch Marx gelingt es, die abstrakte Identität der Äquivalente in ihrer Quantität tatsächlich qualitativ zu bestimmen und so über ihre abstrakte Identität hinauszugehen. Sie lässt sich im Gegensatz zu Hegel fortbestimmen zu dem, was darin gemessen wird. Es zeichnet sich in der im Produkt

kristallisierten Arbeit, als der „gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz“ (MEGA II.10: 40), die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als Wertmaßstab ab und somit ist der Wertbegriff qualitativ und quantitativ bestimmbar: als Werts substanz, Wertgröße und folglich ist die Wertform selbst begriffen. Hierdurch wird die Entwicklung des Wertes nicht nur dem Namen nach als Gesellschaftlich-Allgemeines möglich, sondern als bestimmtes Maß, indem dieses „die quantitative Differenz von qualitativ Gleichem festhält.“ (Iber 2005, 33) Der Wert ist somit nicht nur vergleichendes Drittes, sondern vermittelt seiner drei Momente von Werts substanz, Wertgröße und Wertform dialektisch fortbestimmbar zur Totalität des kapitalistischen Produktionsprozesses (Rubin 1973, 64ff (bes. 70 f.); vgl. auch Rubin 1975). Hegel fasst aber den kapitalistischen Produktionsprozess unzureichend auf und das Kapital entspricht bei ihm der Begriff des „allgemeinen Vermögen[s]“ (GW 14,1: § 237). Daher kann er die „Anhäufung der Reichtümer“ (GW 14,1: § 243) als Ursache von Verelendung und den Kolonialismus (GW 14,1: § 244 – § 248) nur erst symptomatisch benennen, ihn aber noch nicht hinreichend erklären.

Der zweite Grund, warum bei Hegel die abstrakt menschliche Arbeit nicht als übergreifendes Subjekt erscheint, liegt nicht etwa daran, dass Hegel blind gegenüber systemischen Zusammenhängen von Einzelarbeiten in der bürgerlichen Gesellschaft wäre. Die Abhängigkeit aller Arbeiten in einer arbeitsteiligen Gesellschaft besteht für Hegel sogar gleichlautend darin, dass das „Arbeiten des Einzelnen“ dabei zu einer „abstracten Arbeit“ wird (GW 14,1: § 198). Der Grund ist vielmehr, dass Hegel hierunter nur die abstrakt-*einzelne* Tätigkeit versteht, welche in immer mehr Arbeitsschritte zerlegt werden kann und welche wiederum auf einzelne Gesellschaftsmitglieder verteilt werden kann.⁶ In Hegels *Jenaer Systementwürfen* von 1805/06 heißt es dazu bereits: „Weil nur für das Bedürfnis als abstractes Fürsichseyn gearbeitet wird, so wird auch nur abstract gearbeitet“ (GW 8: 224). Dasjenige, was alle einzelnen Privatarbeiten zu einem System integriert, ist nicht, so wie bei Marx, die Arbeit, nämlich als Allgemeine, sondern vielmehr ihre „Allgemeinheit als *Anerkanntseyn*“, also abstraktes Recht, was die einzelnen Arbeiten zu „*concreten als gesellschaftlichen* Bedürfnissen“ zusammenschließt (GW 14,1: § 192). Hier zeigt sich der Bezug zur *Logik*, denn dieser Zusammenschluss beruht auf der Form des *Verstandesschlusses*, welcher als B – E – A geschrieben werden kann (Vieweg 2012, 280; GW 12: 111). Das Besondere ist mit dem Allgemeinen vermittelt, und zwar durch das Einzelne. Während Hegel im System der Bedürfnisse das *Besondere* als subjektives Bedürfnis und das *Allgemeine* als Anerkanntsein der Person definiert, kommt die „Tätigkeit und Arbeit, als das die beyden Seiten Vermittelnde“ (GW 14,1: § 189) nur als *Einzelnes* in Frage. Hegel definiert die Arbeit also nur als *einzelne* Tätigkeit, welche Naturstoffe in brauchbare Dinge verwandelt, welche den *besonderen*

6 Hiermit ist verbunden, dass Hegel (wie Hume und anders als z. B. Ferguson) die Arbeitsteilung als Folge der ‚Vervielfältigung der Bedürfnisse‘ erklären möchte, und nicht umgekehrt die Bedürfnisse aus der Arbeitsteilung (Rohbeck 1988, 160).

Bedürfnissen dienlich sind und dann schließlich als Eigentum das *allgemeine* gesellschaftliche Verhältnis vermitteln. Arbeit im Hegelschen Sinne parallelisiert auch mit der ‚Teleologie‘, welche in der *Enzyklopädie* definiert wird: Als teleologische, also zielgerichtete Beziehung auf ein Objekt ist sie „nach Außen gekehrte Tätigkeit“ und somit als die „Einzelheit“ bestimmt (GW 20: § 212). Im Fortgang der Betrachtung der Teleologie dreht Hegel jedoch das obige Verhältnis um, vertauscht die Plätze des Allgemeinen und des Einzelnen und fasst dies als ‚List der Vernunft‘. In den Einzelgegenständen drückt sich nun die Vernunft praktisch als allgemeines Willensverhältnis aus, so dass vermittels dieser, den besonderen Willen abstammenden Einzeldingen, die Vernunft als solche sich in der Welt verwirklicht. Diese Umstülpung gelingt, weil die sowohl von Hegel als auch Marx vorausgesetzte Produktion in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft niemals nur individuell ist, sondern vermittels des Austauschs schon immer gesellschaftlich. Dies fundiert die anschließende Wendung vom endlichen (E – B – A) zum unendlichen Zweck (A – B – E) der §§ 211 und 212 der *Enzyklopädie*. Die aus Dingen zusammengesetzte gegenständliche Wirklichkeit, als erscheinender Realität, ist nun aus der umgestülpten Perspektive nicht mehr eine bloße Ansammlung von selbstständigen Gegenständen, sondern diese ‚Täuschung‘ (HW 8: § 212, *Zusatz*) kann als menschliche Wirklichkeit aufgeklärt werden und wird von Hegel entsprechend als Wirklichkeit der ‚Idee‘ gefasst. Bezogen auf die *Rechtsphilosophie* heißt dies schlicht, dass die bürgerliche Gesellschaft die ‚Wirklichkeit der Idee‘ menschlicher Freiheit ist – und auch, dass die allgemeine Verwirklichung der Freiheit die angedeuteten ‚pathologische‘ Konsequenzen besitzt.

Marx hingegen definiert geradezu spiegelbildlich das Bedürfnis nur als *einzelnes* Ding, welches Naturstoffe in einen nützlichen Gegenstand verwandelt, die dann als *besondere* Gebrauchswerte in ihrer „phantasmagorische[n]“ (MEGA II.10: 72) Wertform das *allgemeine* gesellschaftliche Verhältnis der Arbeiten vermitteln. Marx ‚stülpt‘ in der Analyse des Arbeitsprozesses nicht nur die Momente ‚um‘, sondern stellt die Analyse vom ‚Kopf auf die Füße‘, indem er das Umschlagen der einzelnen Tätigkeiten in das Gesellschaftlich-Allgemeine nicht als Willens-, sondern als Arbeitsverhältnis nachvollzieht. So verkehren sich die Einzelarbeiten in ihrer Gesamtheit zum gesellschaftlich vermittelten Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, in dem durch die von den Bedürfnissen ausgehende tätige Aneignung von Naturstoffen – hinter dem Rücken der Einzelnen, vermittels der ausgetauschten besonderen Gebrauchswerte – die abstrakt menschliche Arbeit als Allgemeines gesetzt wird. Hegel jedoch fasst dieses Gesellschaftlich-Allgemeine als Idee, als sich in der menschlichen Wirklichkeit verwirklichendes Willensverhältnis (GW 20: §§ 211, 212) und nicht primär als Arbeitsverhältnis. Bei Marx ist die Arbeit als gesellschaftliche Produktionsform das *Allgemeine*; das *Einzelne* hingegen ist das individuelle *Bewusstsein*, in welchem dieses Allgemeine ausgehend von der Tätigkeit und der sinnlichen Bedürftigkeit seinen Ausgang nimmt und in Form

von ökonomischen oder rechtlichen Kategorien ideell ‚widergespiegelt‘ wird. Ganz klar ist dieses Verständnis bereits in den *Grundrissen* ausgesprochen: „Die Consumption als Nothdurft, als Bedürfniß ist selbst ein innres Moment der Productiven Thätigkeit.“ (MEGA II.1.1: 30 f.) Das heißt die Produktion ist als übergreifendes *allgemeines* Element ausgesprochen, als „allgemeine Beleuchtung worin alle übrigen Farben getaucht sind und [die] sie in ihrer Besonderheit modificirt. Es ist ein besondrer Aether, der das spezifische Gewicht alles in ihm hervorstechenden Daseins bestimmt.“ (MEGA II.1.1: 41) Für das Bedürfnis hingegen, welches sich in der Konsumtion befriedigt, gilt das umgekehrte. Es *spiegelt* die Anforderungen, welche die Produktion an es stellt, im *einzelnen* Bewusstsein ideell wider: Es ist also nach Marx der Fall, „daß die Consumption den Gegenstand der Production *ideal setzt*, als innerliches Bild, als Bedürfniß, als Trieb und als Zweck.“ (MEGA II.1.1: 28)

Deutlich wird so auch der (Begründungs-)Zusammenhang zwischen *Logik*, *Rechtsphilosophie* und *Kapital*: Allgemeines, Besonderes und Einzelnes sind Grundkategorien von Hegels Lehre von Begriff, Urteil und Schluss (GW 12: 31–126). Das ‚Allgemeine‘ des Begriffes wird dabei mit der wesenslogischen Bestimmung der ‚Identität‘ gleichgesetzt (vgl. GW 12: 59 f.). In seinem Bestreben, das Rätsel der Wertform zu lösen und das Wesen der Arbeit als einer allgemeinen wertschöpfenden Tätigkeit im Kapitalismus zu erklären, hat Marx sich zu einer grundlegend anderen Operationalisierung der hegelschen Logik gezwungen gesehen als sie bei Hegel selbst in der *Rechtsphilosophie* stattfindet, wohlwissend dass auf diese aus methodischen Gründen kein Verzicht geleistet werden kann: die materielle gesellschaftliche Produktionstätigkeit ist das Allgemeine, das Ideelle kommt hingegen nicht mehr wie bei Hegel als Allgemeines in Betracht, sondern ist „das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ (MEGA II.10: 17). Marx‘ Kritik an Hegel und an dem ‚Idealismus‘ beruht also nicht auf bloß mangelndem Begreifen (Stekeler-Weithofer 2014, 12), sondern ist Ausdruck einer nachvollziehbaren Problemstellung, welche die methodischen Grundlagen der rationalen Gesellschaftsanalyse in der kapitalistischen Moderne betreffen. Um das Problem der Wertschöpfung zu lösen und einen stabilen Wertausdruck erklären zu können, hat er Hegels dialektische Logik auf diese Weise transformiert.

3. Die Logik der Gesellschaft

Sowohl Hegel als auch Marx begreifen die moderne Gesellschaft als ein System von austauschbaren ‚Wertdingen‘, und beide Autoren erkennen, dass sich in diesem System die Gesellschaftsmitglieder als ‚Personen‘ zueinander verhalten. Für Hegel ist diese interpersonelle Anerkennung, welche der Sache ihren ‚Wert‘ verleiht, das *Allgemeine*, und die Arbeit, welche ihr Produkt als den Träger dieses ‚Werts‘ hervorbringt, eine

einzelne Tätigkeit. Für Marx hingegen sind Allgemeines und Einzelnes vertauscht: Die Arbeit bzw. die materielle Produktion hat einen gesellschaftlich-*allgemeinen* Charakter und die allgemeinen Produktionsverhältnisse *erzeugen* sowohl die individuellen Bedürfnisse, als auch die ökonomischen und die Rechtskategorien ‚ideell‘ im *einzelnen* Bewusstsein – Marx schreibt „im Menschenkopf“ (MEGA II.10: 17).

Folglich ist das Gesellschaftssystem für Marx „ausserhalb des Kopfes in seiner Selbstständigkeit“ als konkretes Ganzes vorhanden (MEGA II.1.1: 37). Die philosophische Methode hingegen ist die „Reproduction des Concreten im Weg des Denkens“ (MEGA II.1.1: 36). Dies verbindet Marx mit einer grundlegenden Hegelkritik (MEGA II.1.1: 36): Dieser verfiere demnach auf die „Illusion“, das „Reale als Resultat des [...] aus sich selbst sich bewegenden Denkens“ aufzufassen – z. B. die bürgerliche Gesellschaft als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit. Für Marx hingegen kommt das Denken niemals als dies Allgemeine in Betracht, denn auch das Allgemeine, wie es sich in der philosophischen Theorie als „Gedankentotalität“ oder als „Begriffe“ darstellt (MEGA II.1.1: 37), sei nur das Gesellschaftlich-Allgemeine ‚gespiegelt‘ im ‚Kopf‘ des einzelnen Theoretikers.

Wie ist diese Kritik an Hegel zu verstehen und inwiefern ist sie berechtigt? – Dass für Hegel die Realität nicht ohne das Denken oder den Begriff sein kann, ist nicht ohne Argument. In der *Logik* heißt es, dass das Denken mit den Sachen untrennbar zusammengeschlossen ist, denn würde man sie als unabhängig und getrennt von dem Denken sich *denken* wollen, so wären sie immer noch als Gedachte: als „ein Gedankending (– das sogenannte Ding-an-sich) der leeren Abstraction selbst“ (GW 21: 14). Das heißt, abstrahiert man von den ‚Denkbestimmungen‘ an einer Sache, so verliert man die Sache selbst; ein Sein, von dem alles Denken und alle Bestimmung abgezogen wird, also unbestimmtes „*reines Seyn*“, ist dasselbe wie das „*reine Nichts*“ (GW 21: 68 f.). Daher ist auch das Materielle für sich betrachtet immer „unbestimmte Materie“ (GW 11: 297). Dies betrifft insbesondere die *logische Form* des Denkens: eine ‚Sache‘ ist nicht außerhalb der logischen Formen des Denkens, bzw. davon abgetrennt ist sie Nichts. Logische Bestimmungen sind für Hegel zum Beispiel ‚Bestimmtheit‘ und damit auch ‚Unterschiedenheit‘, und wären die Dinge-an-sich, welche sich Kant als denkunabhängig vorgestellt hat, wirklich denkunabhängig, also unbestimmt, so wären sie auch nicht unterschieden, d. h. es wären keine Dinge (im Plural), sondern nur *ein* ‚Gedankending‘.

Dies ist, worin sich Hegels Kritik an der formalen Logik und an ihren Urteils- und Schlussformen zusammenfassen lässt – und es ist zugleich der Grund dafür, warum die Kategorien der dialektischen Logik auf (gesellschaftliche) Wirklichkeit *applizieren*. Klassische Aussagen- und Prädikatenlogik ist indifferent gegenüber ihrem Inhalt, sie betrachtet nur die *Gültigkeit* einer logischen Form, und es könne jeder beliebige Inhalt in sie eingesetzt werden. Der Inhalt lässt sich daher nicht in der ihm eigentümlichen Logik begreifen. Die Hegelsche Logik hingegen ist nicht nur „*an dem Gehalt*“, sondern

auch „der Gehalt selbst“ (GW 21: 15); und die „Formen“ der „gewöhnlichen Logik“ müssen daher als „objektive Gedanken“ ausgelegt werden (GW 20: § 24). Die logischen Formen, in denen sich die Wirklichkeit für die Philosophie darstellt, können also diese Wirklichkeit gerade deshalb wahrhaft erfassen, da es sich bei diesen Formen um Strukturen dieser Wirklichkeit selbst handle. Diese Einheit von Denken und Wirklichkeit ist die ‚Idee‘.

Dies sei abschließend daran erklärt, wie Hegel die Wertformanalyse von Marx verstanden hätte. Setzt man den reinen Gedanken des Werts, so muss die einzelne Ware im Verhältnis zu einer anderen Ware gedacht werden. Der „Wertausdruck“ lautet daher zunächst: „x Waare A ist y Waare B werth.“ (MEGA II.10: 49) Damit dieses Verhältnis nicht ein zufälliges ist, sondern ein *bestimmtes*, muss der Wert der einen Ware sich im Gebrauchswert der anderen Ware „darstellen“ oder muss der Wert der ersten die „Form“ des Gebrauchswerts der zweiten Ware annehmen (MEGA II.10: 53). Die Ware A und die Ware B muss im Wertausdruck also zwei *unterschiedliche logische Positionen* annehmen, welche Marx als die „relative Wertform“ und als „Äquivalentform“ bezeichnet (MEGA II.10: 50).

Dies stellt eine ‚Anwendung‘ von Hegels *Urteilslogik* dar: Ein Satz kann nach nur dann ein Urteil sein, das heißt einen Inhalt oder einen ‚objektiven Sinn‘ ausdrücken, wenn sich in diesem Satz das Subjekt und das Prädikat als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes zueinander verhalten (GW 12: 56 f.). Daher müssen auch im Wertausdruck die relative Wertform und die Äquivalentform als Einzelnes und Allgemeines zueinanderstehen. Es muss sich der Wert jedrer *einzelne* Ware der ganzen „Warenwelt“ in einer anderen bestimmten Ware ausdrücken können und in dieser Form einer unendlichen Verkettung besonderer einzelner Wertausdrücke ist rückbezüglich die ‚allgemeine Äquivalentform‘ enthalten, indem die Totalität besonderer Wertausdrücke ihre allgemeine Wertform in der einzelnen vorangesetzten Ware finden. Hierdurch erhält eine einzelne Ware eine Geldfunktion, wird als allgemeine Ware zum Wertspiegel aller Waren und ist damit das *Geld* (MEGA II.10: 69). Dabei ist es gerade diese Verkehrung, die in der logischen Form des Urteils liegt, die das charakteristische des Wertausdrucks fasst, in dem „das Sinnlich-Konkrete nur als Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen, nicht das Abstrakt-Allgemeine umgekehrt als Eigenschaft des Konkreten gilt.“ (MEGA II.5, 634) Deutlich wird an dieser Stelle, wo für Marx diese hegelsche Operationalisierung der Dialektik in ‚Mystizismus‘⁷ zu kippen droht: „Sage ich: Römisches Recht und deutsches

7 An dieser Stelle soll auf die unvollendet gebliebene Doktorarbeit von Marco Kleber verwiesen werden, in der er plante zu untersuchen, wie die Referenz von Begriffen soziale Wirklichkeiten strukturieren. Dabei schwebte ihm vor, dass der mit der hegelschen Operationalisierung der Dialektik zusammenhängende (und von Marx kritisierte) Begriff der Verwirklichung ein Typus von Referenz ist, bei welcher der Begriff das, auf was er Bezugnimmt, performativ verändert. An die Stelle der marxschen Kritik sollte eine Rekonstruktion dieses Verhältnisses bei Lacan, Peirce und teilweise Wittgenstein treten, in der Hoffnung, dass sich womöglich bei Marx ebenfalls eine implizite Zeichentheorie dieser Art findet oder dessen Kritik der politischen Ökonomie sogar zugrunde liegt.

Recht sind beide Rechte, so ist das selbstverständlich. Sage ich dagegen: Das Recht, dieses Abstraktum, verwirklicht sich im römischen Recht und im deutschen Recht, diesen konkreten Rechten, so wird der Zusammenhang mystisch.“ (MEGA II.5, 634) Auch wenn Marx hier offensichtlich auf die *Rechtsphilosophie* anspielt, so darf dies keinesfalls als pauschale Kritik an Hegel missverstanden werden. Vielmehr zeigt sich in der obigen Rekonstruktion, dass die von Hegel genutzte Form des Urteils der *logische Grund* dafür ist, die Verständnisschwierigkeit im Wertausdruck dechiffrieren zu können, d. h. zu erklären, weshalb es in einer warenproduzierenden Gesellschaft das Geld geben muss und warum sie sich nur durch das Geld warenförmig strukturieren kann. Dies macht die Stärke der hegelschen Logik deutlich, denn die bürgerliche Gesellschaft – spekulativ ausgedrückt – vollbringt das Wunder, den Gedanken, das Allgemeine, den Wert als Begriff im Geld zu einer dinglichen Gestalt zu bringen, so als ob „neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, [...] auch noch *das Thier* existierte, die individuelle incarnation des ganzen Thierreichs“ (MEGA II.5, 37) Was hier spekulativ klingt, ist das Verständnis der Logik der Sache, die durch die Kritik der politischen Ökonomie dialektisch auf den Punkt gebracht wurde. Die an der Wertformanalyse dargestellte Bewegung, in der sich der hegelsche Idealismus als Denken der Vermittlung zusammenfasst, lässt sich mit Tairako Tomonago so bestimmen, dass

die bloße Vermittlung, die äußerliche Form, die die an sich gegen die Form gleichgültigen Reellen nur von außen überbrückt, sich zum reellen Subjekt dadurch realisiert, daß diese Reellen ihre eigene substantielle Unmittelbarkeit aufheben, und so sich selbst zu den der Beziehung, der Vermittlung, der Form untergeordneten Momenten herabsetzen. Kurz gesagt bedeutet er das Aufsteigen der Mitte von der Idealität als bloßer formeller Vermittlung zur Realität als dem übergreifenden Subjekt auf Grund des Absteigens der Extreme von der Realität als dem vorausgesetzten Extrem zur Idealität als dem untergeordneten Moment. Dies macht den Gehalt des Hegelschen Idealismus als Methode, aber nicht als Weltanschauung aus. (Tomonago 1982, 83)

Von dieser Rekonstruktion der Logik der Gesellschaft ließe sich sagen, dass Marx in der Analyse der Ware und im Übergang zur Analyse der Wertform Hegels Bestimmung des Idealismus „ausgezeichnet [...] konkretisiert“ (Tomonago 1982, 83). Denn die logische Form des Urteils ist hier nicht nur eine äußerliche Form des Denkens, in welche der Gehalt nur ‚eingesetzt‘ wird, *sondern die gesellschaftliche Realität selbst weist diese Form auf* – die Menschen beziehen sich tatsächlich alltäglich vermittelt über den Warenaustausch aufeinander, durch den Wert gesteuert, und diese gesellschaftliche Realität hat somit *selbst* die Form des Urteils. Die Gesellschaft ist selbst ein Urteil im etymologischen Sinne von Ur-teil, also als eine „*ursprüngliche* Theilung“ (GW 20: § 166).

Dieses Verhältnis lässt sich ohne Dialektik, das heißt nur in den Grenzen klassischer formaler Logik, nicht philosophisch angemessen darstellen. Möchte man ausgehend von Hegel und Marx in einem objektiven Sinne von der *Logik der Gesellschaft* sprechen, so täte man es derart, wie man auch sagt, es entspräche der ‚Logik eines Steins‘, dass dieser zu Boden fallen müsse.⁸

Hieran wird nun aber das Problem der Hegelkritik von Marx sichtbar, dass er, um den Wertausdruck erklären zu können, Hegels Dialektik ‚umstülpen‘ muss und die gesellschaftliche Arbeit als *allgemeine* Realität ‚außerhalb des Kopfes‘ den *einzelnen* Denkbestimmungen ‚im Kopf‘ gegenüberstellt. Zugleich aber muss Marx, um die logischen Kategorien Hegels (wie Allgemeines, Besonderes und Einzelnes) überhaupt anwenden zu können, ein zumindest partielles Zusammenfallen von Logik und gesellschaftlicher Wirklichkeit zugestehen. Dies zeigte sich daran, dass Marx den Wertausdruck als das grundlegende gesellschaftliche Verhältnis versteht und es in der logischen Form des Urteils denkt.

Hieran wird deutlich, dass sich im Anschluss an Hegel und Marx zwar die bürgerliche Gesellschaft bzw. der Kapitalismus in seiner Basisstruktur verstehen lässt, das logische Fundament dieser Forschungen jedoch noch weiterer Erklärungen bedarf. Was z. B. sind die Kriterien, welche darüber entscheiden, ob und auf welche Weise logisch-dialektische Operatoren (wie Allgemeines, Besonderes und Einzelnes) den Kategorien der sozialen Realität (wie Arbeit, Bedürfnis und Recht) zugeordnet werden können? Wie lässt sich dabei zwischen Hegels ‚Idealismus der Verwirklichung‘ und Marx ‚Materialismus der Widerspiegelung‘ entscheiden oder vermitteln? Bereits diese wenigen Fragestellungen deuten auf einen Problemzusammenhang, welcher die Möglichkeit philosophischer Gesellschaftstheorie überhaupt betrifft und angesichts welchem sowohl Hegels *Logik* und ‚*Realphilosophie*‘, als auch deren inhaltliche und methodische Fortführung durch Marx bedeutsam erscheinen. Auch angesichts der hier genutzten Abstraktion des ‚paradise lost des Bürgertums‘, in dem isolierte Privateigentümer sich aufeinander beziehen, bleibt der logische Zusammenhang zur gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaftsformation tendenziell Behauptung, wenn auch notwendige, um überhaupt noch über einen ganzheitlichen Begriff von Gesellschaft zu verfügen. Nur so kann das vorherrschende Untersuchen des subjektiven Verhaltens in den modernen Institutionen, was die kontemporäre, anerkennungstheoretisch geprägte Sozialphilosophie auszeichnet, kritisch überwunden werden. Deren normativ-rechtfertigende Analysen und die auf einer Subjekt-Objekt-Relation fußende Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse sollte um eine Theorie der Verkehrung ergänzt werden, die begreift, wie „die Sache selbst, deren Entstehung Voraussetzung zur Verdinglichung ist, als eine den Subjekten fremde

8 Am Beispiel des Steins erklärt Wandschneider den Begriff ‚objektiver Idealismus‘, durch welchen Hegels Philosophie beschrieben werden kann (Wandschneider 2013, 20).

Macht diese überwältigt und niederschlägt.“ (Tomonaga 1984, 96) Diese Feststellungen sind nicht nur bedeutend für die Frage nach dem Verhältnis von dialektischer Gesellschaftskritik und normativer Theorie, auch nicht nur für das von ‚konservativem‘ System und ‚revolutionärer‘ Methode in Hegels *Rechtsphilosophie* selbst, sondern sie deuten auf einen Problemzusammenhang, welcher die Möglichkeit philosophischer Gesellschaftstheorie überhaupt betrifft und angesichts welchem sowohl Hegels *Logik* und ‚*Realphilosophie*‘, als auch deren inhaltliche und methodische Fortführung durch Marx bedeutsam erscheinen. Angesichts dessen, dass gefragt wird, wie und ob die Erkenntnis der komplexen Strukturen gesellschaftlicher Beziehungen in der Moderne überhaupt noch möglich ist (Beck 2017, S. 11) und dem Erfahrungsverlustes belegend, dass „systematisches Wissen über die Organisation der Gesellschaft nicht zu haben sei“ (Giddens 1995, S. 10), scheint es notwendig, die Fortexistenz der von Marx und Hegel herausgearbeiteten Basisstrukturen nicht nur zu behaupten, sondern die Entwicklung und Anwendung dialektischer Denkformen anhand aller drei Pole – Logik, Recht und Kapital – vergleichend zu erfassen sowie davon unabhängig weiterzuentwickeln. Die dazu notwendige und hier nur skizzierte *Logik der Gesellschaft* geht dabei weit über die Denkmöglichkeiten traditioneller formaler Logik hinaus. Die logisch-dialektische Methode im Wechselspiel von Logik, Recht und Kapital zu untersuchen, könnte dabei zukünftig auch die Möglichkeit eröffnen, sie anhand neuerer gesellschaftlicher Entwicklungen, womöglich ‚postkapitalistischer‘ Gesellschaftsformen, neu begründen zu können. Denn geht man von Marx‘ Begriff der freien Individualität aus, „gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Productivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens“ (MEGA II 1.1: 91), wird das sachlich vermittelte freie Verhältnis der Personen wieder zu einem Verhältnis von Individuen und das Gesellschaftlich-Allgemeine von einem Unbewussten zum Gegenstand politisch-rechtlicher Auseinandersetzung.

Siglen

HW Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert.* Herausgegeben von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt a. M., 1986.

HW 8 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen.*); HW 9 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*)

GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Gesammelte Werke.* In Verbindung mit der

Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968 ff.

GW 8 (*Jenaer Systementwürfe III*); GW 9 (*Phänomenologie des Geistes*); GW 11 (*Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*); GW 12 (*Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Die subjektive Logik (1816)*); GW 14,1 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*); GW 20 (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*); GW 21 (*Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*)

LW Wladimir Iljitsch Lenin. *Werke*. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. Berlin, 1956 ff.

LW 38 (*Philosophische Hefte*)

MEGA Karl Marx, Friedrich Engels. *Marx Engels Gesamtausgabe*, Herausgegeben von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam (vor 1990 herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands). Berlin, 1972 ff.

MEGA I.2 (*Artikel – Entwürfe März 1843 bis August 1844*); MEGA II.1.1 (*Ökonomische Manuskripte (1857/58)*); MEGA II.2 (*Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858–1861*); MEGA II.5 (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (1867)*); MEGA II.10 (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (1890)*)

MEW Karl Marx, Friedrich Engels. *Marx Engels Werke*. Neu herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Berlin, 1999 ff.

MEW 4 (*Mai 1846 bis März 1848*); MEW 21 (*Mai 1883 bis Dezember 1889*)

Literatur

Arthur, Chris. 2014. „Marx, Hegel and the Value-Form“. In: *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*, herausgegeben von Fred Mosley und Tony Smith, 269 – 291. Leiden.

Arndt, Andreas. 2013. „...unbedingt das letzte Wort aller Philosophie. Marx und die hegelsche Dialektik“. In: *Karl Marx. Perspektiven der Gesellschaftskritik*, herausgegeben von Rahel Jaeggi und Daniel Loick. 27 – 38. Berlin.

— 2016. „Hegels Wesenslogik und ihre Rezeption und Deutung durch Karl Marx“. In: *Hegels ‚Lehre vom Wesen‘*, herausgegeben von Andreas Arndt und Günter Kruck, 181 – 194. Berlin, Boston.

Backhaus, Hans-Georg. 1997. *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg.

Backhaus, Hans-Georg und Reichelt, Helmuth 1995. „Wie ist der Wertbegriff in der

- Ökonomie zu konzipieren? Zu Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert.“ In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, Neue Folge: 60 – 94.
- Beck, Ulrich. 2017. *Die Metamorphose der Welt*. Frankfurt am Main.
- Campello, Filipe. 2015. *Die Natur der Sittlichkeit. Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel*. Bielefeld.
- Giddens, Anthony. 1995. *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a. M.
- Herrmann, Steffen und Ellmers, Sven. 2017. „Die Korporation und ihre wirtschaftliche, soziale und politische Funktion nach Hegel“. In: *Korporation und Sittlichkeit: Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, herausgegeben von Steffen Herrmann und Sven Ellmers, 7 – 25. Paderborn.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.
- Haug, Wolfgang Fritz. 2004. „Historisches/Logisches“. In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus 6.1.*, herausgegeben von Haug, Frigga u. a., Sp. 335–367. Hamburg.
- Haug, Wolfgang Fritz. 2015. „logische Methode“. In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus 8.2.*, herausgegeben von Haug, Frigga u. a., Sp. 1269–1298. Hamburg.
- Haym, Rudolf. [1857] 2007. *Hegel und seine Zeit*. Berlin, unveränderter Nachdruck Hildesheim.
- Heilgendorff, Franz. 2018. „Die fragwürdige These einer fortschreitenden Popularisierung im ‚Kapital‘ und ihre Konsequenzen.“ In: *Das Argument* 330: 873 – 883.
- Honneth, Axel. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart.
- Iber, Christian. 2005. *Grundzüge der Marx’schen Kapitalismustheorie*, Berlin.
- Ilting, Karl-Heinz. [1981] 2009. „Liberale Demokratie und sittlicher Staat“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68: 2 – 21.
- Kervégan, Jean-François. 2019. *Die verwirklichte Vernunft. Hegels Begriff des objektiven Geistes*. Frankfurt a. M.
- Kojève, Alexandre. [1947] 1975. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Frankfurt a. M.
- Moseley, Fred und Smith, Tony. 2014. *Marx’s Capital and Hegel’s Logic. A Reexamination*, herausgegeben von Fred Mosley und Tony Smith. Leiden.
- Negt, Oskar und Kluge, Alexander. 1974. *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt a. M.
- Neuhouser, Frederick. 2016. „Die Dialektik der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie“. In: *Hegel-Studien* 50: 13 – 32.
- Postone, Moishe. 2010. *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg, Wien.

- Quadflieg, Dirk. 2011. „Zur Dialektik von Verdinglichung und Freiheit. Von Lukács zu Honneth – und zurück zu Hegel“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59: 701 – 715.
- Reichelt, Helmut. 2008. *Neue Marx Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg.
- Ritter, Joachim. 1975. „Person und Eigentum. Zu Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ §§ 34 bis 81“. In: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 2, herausgegeben von Manfred Riedel, 152 – 175. Frankfurt a. M.
- Rohbeck, Johannes. 1988. „Hegels System der Bedürfnisse und das Problem ihrer Entwicklung.“ In: *Hegel-Jahrbuch* 1984/85: 155 – 164.
- Rosental, Markus M. 1969. *Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx*. Berlin Ost.
- Rubin, Isaak Iljitsch. 1973. *Studien zur Marxschen Werttheorie*. Frankfurt a. M.
— u. a. 1975. *Dialektik der Kategorien*. Westberlin.
- Schnädelbach, Herbert. 2000. *Hegels Praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt a. M.
- Smith, Tony. 2014. „Hegel, Marx and the Comprehension of Capitalism“. In: *Marx’s Capital and Hegel’s Logic. A Reexamination*, herausgegeben von Fred Mosley und Tony Smith, 17 – 40. Leiden.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2014. *Eine Kritik juridischer Vernunft. Hegels dialektische Stufung von Idee und Begriff des Rechts*. Baden-Baden.
- Tomonaga, Tairako. 1982. „Versachlichung und Verdinglichung in ihrer Beziehung zur hegelschen Dialektik. Zur Erschliessung der Logik der Verkehrung.“ In: *Hokudai Economic Papers* 12: 65 – 85.
— 1984. „Versachlichung und Verdinglichung in der Phänomenologie des Geistes Hegels.“ In: *Hokudai Economic Papers* 14: 93 – 110.
- Vieweg, Klaus. 2012. *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München.
- Wandschneider, Dieter. 2013. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Würzburg.
- Wolf, Dieter. 1980. *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine materialistische Kritik*. Hamburg.
— 2018. „Die ‚Bewegungsformen‘ des ‚absoluten Geistes‘ als Lösungsbewegungen des dialektischen Widerspruchs zwischen ‚Natur‘ und ‚Geist‘ und die ‚Bewegungsformen‘ des Kapitals als Lösungsbewegungen des dialektischen Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert“. Online abrufbar unter: <https://dieterwolf.net/wordpress/wp-content/uploads/2019/06/Dialektik-Hegel-Marx-Adorno-Trier-Hamburg.pdf>
- Zelený, Jindrich. 1968. *Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“*. Berlin.

TEIL III
ANGEWANDTE PHILOSOPHIE

5. Hegels Aufhebung der humanistischen Bildung

Im Folgenden soll danach gefragt werden, ob und wie sich durch die Philosophie *Hegels* ein vernünftiges Verständnis von *Bildung* und hierbei insbesondere von *philosophischer* Bildung entwickeln lässt. Die These ist, dass eine wahrhafte und vollständige, philosophisch aufgeklärte Bildung mit Hegel nur eine solche sein kann, welche sich selbst auch als *Aufklärung über Negativität*¹ versteht, beispielsweise über *gesellschaftliche* Negativität (Entfremdung), und dass – dies ist entscheidend – diese Negativität zudem eine solche ist, welche die Bildung, auch die philosophische, *selbst betrifft*. Der Begriff einer philosophischen Bildung hat also die Bedeutung, dass diese spezifische Form der Bildung auch immer eine *Bildung bezogen auf die Negativität der Bildung* darstellen muss. Dies begründet sich dadurch, dass *erstens* die *unmittelbare* Bildung mit Hegel als Grundform von notwendiger gesellschaftlicher *Entfremdung* verstanden werden kann, und hat *zweitens* einen *logischen* Grund, welcher mit dem Begriff der Bildung als eines *Totalitätsbegriffes* zusammenhängt: Da nämlich jede Aufklärung über, jede kritische Analyse von entfremdeter Bildung (als einer Grundform gesellschaftlicher Negativität) *selbst* einen Bildungsakt darstellt und ein Bildungsgut hervorbringt, bezieht sich die Bildung hierbei immer auf sich selbst, und zwar auf ihre eigene Negativität.

Diese beiden Prämissen sowie ihre Konklusion sollen im Folgenden verständlich gemacht werden. Zunächst kann festgestellt und festgehalten werden, dass unsere – auch durch Bildung vermittelten – Verständnisse im Alltag vielfach ideologisch verzerrt sind, dass dies unseren *Ausgangspunkt* darstellt, und dass aber als die Aufgabe und auch als die Motivation der Philosophie und aller ihrer Aufklärungs- und Bildungsbemühungen eine *stückweise Befreiung* von diesen falschen Bewusstseinsformen angenommen werden kann.² Dies lässt sich als Aufklärung über gesellschaftliche Negativität verstehen, und hierbei bezieht sich die philosophische Bildung auf

1 In der menschlichen Endlichkeit (Negativität) und in dem Bedürfnis ihrer Bewusstmachung gründet nach *Rentsch* die Philosophie von Sokrates, Platon und Aristoteles über Kant und Hegel bis hin zu Heidegger, Wittgenstein und Adorno. – Thomas Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a. M. 2000, vgl. insbesondere S. 83 f.

2 Das »Selbst- und Weltverständnis der Menschen« ist nämlich, aufgrund von deren endlicher Situation, zunächst notwendigerweise, so schreibt *Rentsch*, »vielfach abstrakt und gestört, entfremdet, verdinglicht und unaufgeklärt« (ebd., S. 83). Dies ist unter anderem bedingt durch ökonomische und politische Faktoren, beispielsweise durch die Differenzen zwischen »Besitzenden und Lohnabhängigen, Führungseliten und Durchschnittsbürgern« (ebd., S. 111). »Die Philosophie ist die Bemühung, diese Abstraktheit und Gestörtheit wegzuarbeiten.« (ebd., S. 83)

sich selbst, da sie selbst aus diesen abstrakten, entfremdeten und unaufgeklärten Voraussetzungen entspringt, welche sie daher nicht ignorieren darf.

Philosophische Bildung ist für Hegel somit nur möglich, indem diese Bildung ihre eigene Negativität mit einbezieht, also im hegelschen Sinne »aufhebt« (negiert und bewahrt). Zurückzuweisen wären somit mit Hegel solche Bildungskonzepte, welche – von Platon bis Humboldt und darüber hinaus – die Erlangung eines *wahrhaften* (philosophischen) Bildungsinhaltes oder einer Bildungskompetenz auf *unmittelbarem Wege* für realisierbar halten, welche also das Moment der eigenen Negativität von Bildung ganz überspringen oder nicht hinreichend berücksichtigen. Hegels Bildungsbegriff kann als ein ausgesprochen radikaler angesehen werden. Eine gelungener philosophischer Bildungs- und Aufklärungsversuch ist nur durch Überwindung von entfremdeter Bildung möglich. Nach *Hrachovec* vollzieht Hegel eine »vernichtende Kritik des Erwartungshorizonts, den wir heutzutage mit Bildung verbinden«, sodass auch die späteren Theorien einer »Dialektik der Aufklärung«, nach welcher »die Emanzipationsideale in Dummheit und Terror umschlagen« können, der »konzeptuellen Unterstützung Hegels [...] sicher sein konnten«. ³ Insbesondere kann der Bildungsbegriff Hegels daher mit dem bildungstheoretischen *Neuhumanismus* kontrastiert werden und stellt selbst ein *humanismuskritisches* Bildungsvorhaben dar. Was alle unterschiedlichen Diskurse, für welche »Humanismus« als Überbegriff fungieren kann, grob miteinander verbindet, ist, dass sie allesamt den »Menschen« und sein allgemeines »Wesen« als eine »Appellationsinstanz im Bereich politischer, ethischer und pädagogischer Verständigung zur Sprache bringen«, ⁴ was anhand des Humanismus der Antike, der Renaissance, dem Neuhumanismus, dem sozialistischen sowie dem existenzialistischen Humanismus gezeigt werden könnte. ⁵ Der *Bildungshumanismus* verdichtet sich in der Vorstellung, dass durch die Pflege der Kultur die höchsten moralischen Werte des Menschen verwirklicht werden könnten, womöglich sogar ihrer Vollendung und Vervollkommnung angenähert werden könnten, und zwar indem das menschliche Individuum auf die richtige Weise *gebildet* wird. *Durch Bildung*, so besagt es dieses humanistische Ideal, soll der Mensch *menschlich, human*, soll er somit seinem eigenen Begriffe *angemessen* gemacht werden können. Es sind nämlich *alle* »verschiedenen Fächer der menschlichen Erkenntniß«, welche unter dem einheitsstiftenden Ideal des Humanismus zusammengefasst werden müssen,

3 Herbert Hrachovec, »Hegel, Bildung, Wikipedia«, in: Thomas Auinger, Friedrich Grimmlinger (Hrsg.), *Wissen und Bildung. Zur Aktualität von Hegels Phänomenologie des Geistes anlässlich ihres 200jährigen Jubiläums*, Berlin 2007, S. 141–152, hier: S. 141 f.

4 Martin Weinberger, *Diskurse der Humanität. Zur Kritik humanistischer Bildung aus subjekttheoretischer Perspektive*, Hamburg 1994, S. 149.

5 Vgl. ebd., S. 2–148.

um »die Ausbildung der Menschheit, als ein Ganzes, zu vollenden«, wie es *Wilhelm von Humboldt* formuliert hat.⁶

Es soll zuerst exemplarisch auf ein Bildungsverständnis eingegangen werden, welches das Moment der Negativität überspringt (1), um sodann Hegels Auffassung von Bildung als notwendiger gesellschaftlicher Entfremdung zu erklären (2) und die hierin vorhandene Humanismuskritik unter Rückgriff auf die Philosophie Martin Heideggers zu vertiefen (3). Schließlich wird versucht zu erklären, wie es zu verstehen ist, dass sich aus Hegels Perspektive die Entfremdung der Bildung in der philosophischen Bildung »aufhebt«, also warum sich die philosophische Bildung auf ihre eigene Negativität beziehen muss, um sie zu überschreiten (4).

1. Anamnesis-Didaktik

Philosophiehistorisch lässt sich ein Zusammenhang nachweisen zwischen der Ethik- bzw. Philosophiedidaktik, also der *selbst philosophischen* Fragestellung, wie die Philosophie sich selbst lehren und lernen lasse (und sich so auch über 2400 Jahre hinweg tradieren lasse)⁷, und dem Grundanliegen des neuzeitlichen Humanismus, den Menschen durch das Mittel der Bildung in moralischer Absicht zu optimieren. Die bildungshumanistische Leitidee, wie sie mit der hereinbrechenden bürgerlichen Gesellschaft in der Moderne allgemein wirksam wurde, reproduziert eine Struktur, welche vorgedacht wurde in dem allerersten schriftlich überlieferten philosophiedidaktischen Entwurf überhaupt: nämlich durch die Anamnesis-Lehre in Platons Dialog *Menon*,⁸ welche somit in ihrer ideologischen Funktion weiterhin aktiv blieb. Die Ausgangsfrage des Dialoges, ob sich die Tugend lehren lasse, führt, nachdem zuerst alle Definitionsversuche des Begriffes »Tugend« scheitern, zu der allgemeinen Fragestellung der Didaktik, wie das Lehren und Lernen von philosophischen und wissenschaftlichen Bildungsinhalten überhaupt möglich sei, und wird dann schließlich an einem *geometrischen* Beispiel und anhand der Belehrung eines Sklavenjüngens durchexerziert, wobei Sokrates nur durch die Methode seiner maeutischen Fragetechnik das Kind von selbst zu der Erkenntnis verhelfen will, wie die gestellte mathematische Aufgabe zu lösen sei. Jedes Lernen eines Bildungsinhaltes, so die These, sei *Anamnesis*, ein bloßes *Wiedererinnern* an Ideen, welche die menschliche Seele bereits in sich trage, da sie selbst *unsterblich* sei und alle Ideen, und damit auch die Gesamtheit aller

6 Wilhelm von Humboldt, *Bildung und Sprache*, besorgt von Clemens Menze, Paderborn 1985, S. 24.

7 Hierbei berührt die Philosophiedidaktik scheinbar einen Punkt, an welchem es um das bloße Überleben der Philosophie als eines inter-generationalen Projektes überhaupt geht.

8 Vgl. zu Platons Philosophiedidaktik unter dem Leitbegriff der *Anamnesis* auch: Martens, *Einführung in die Didaktik der Philosophie*, Darmstadt 1983, S. 24 f.

überhaupt möglichen («wahren») Bildungsinhalte, bereits vor ihrer Geburt geschaut habe.⁹ Derartige *Versinnbildlichungen* haben, insofern sie wortwörtlich genommen wurden, Anlass gegeben, Platons Ideenlehre insgesamt als eine »Zweiweltenlehre« zurückzuweisen (da scheinbar die menschliche Seele für Platon aus einem ewigen Reich der »Ideen« stamme), was der philosophischen Systematik Platons aber in keiner Weise gerecht werden kann.¹⁰ Und auch die »Anamnesis« wird von Platon selbst in ihren metaphysischen Voraussetzungen eingeschränkt, welchem es mehr darum geht, durch diese »Lehre« die Menschen zu dem gemeinsamen Suchen und Lernen zu motivieren. Gleichwohl, *wie* das philosophische System der Ideen in seiner Ganzheit gedeutet wird – ob erkenntnistheoretisch, ontologisch¹¹ oder analytisch-sprachphilosophisch¹² –, zeigt sich unter dem Titel »Anamnesis« bei Platon aber eine Auffassung von der *Struktur* des Lehrens und Lernens, genauer von dem *Verhältnis* zwischen dem *Bildungsinhalt* (einer geometrischen Form), der *Fähigkeit* zu seiner Vermittlung und Einsicht (das meautische Fragen und das »wiedererinnernde« Antworten), und somit dem einzelnen Menschen, dessen Bildung in Frage steht (der Sklavenjunge). Wird hierbei also von der Seelenwanderungsmetaphorik abstrahiert, so bleibt als *Funktion* der »Anamnesis« übrig, dass eine *ideelle Übereinstimmung* hergestellt werden soll zwischen einerseits den Ideen, also den allgemeinen Denkbestimmungen und Begriffen und im *Menon* ferner den wahren Bildungsinhalten, und andererseits der menschlichen Seele, das heißt dem Individuum, welches, wie das versklavte Kind in dem Dialog, zum Objekt (und bei Platon auch zum anschaulichen Beispiel) des Bildungsvorganges gemacht werden soll. Diese *ideale Übereinstimmung*, durch welche vermieden wird, dass zwischen den beiden Polen sich ein *Widerspruch* oder ein *Gegensatz* aufzeigt, lässt sich nämlich genau unter der Voraussetzung annehmen, dass das zu bildende Kind »immer ein Wissender«¹³ gewesen sei. Wohlgemerkt will Platon hier eine Aussage über das bildende Lernen *überhaupt*, über *jede* («wahre») Bildung treffen. Das wahre Bildungswissen (die Ideen im Sinne Platons) tritt demnach nicht nur von *außen* an das Individuum heran, sondern stimmt absolut überein mit dem, was das Individuum auch in seinem *Innersten* wesensmäßig kennzeichnet (was wiederum die Ideen sind). Unschwer ist nun zu erkennen, dass die platonische Philosophiedidaktik das strukturelle Muster der darauf folgenden bildungstheoretischen Humanismen vorwegnimmt: Der Humanismus will die Menschheit vervollkommen,

9 Platon, »Menon, oder: Über die Tugend«, in: *Platon Sämtliche Dialoge. Band II: Menon – Kratylos – Phaidon – Phaidros*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Hamburg 1998, S. 19–73.

10 Martens, *Einführung in die Didaktik der Philosophie*, a. a. O. (s. Anm. 11), S. 23 f.

11 Ebd., S. 22.

12 Vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, S. 62 f.

13 Platon, »Menon, oder: Über die Tugend«, a. a. O. (s. Anm. 12), S. 48.

indem er jedem menschlichen Individuum die Bildung zukommen lässt, welche es ihm ermöglicht, sein eigenes Wesen zu entfalten. Doch nur unter der Voraussetzung, dass der kulturell vermittelte Bildungsinhalt mit dem individuellen menschlichen Wesen, mit dem, was den einzelnen Menschen *menschlich* macht, idealerweise übereinstimmt bzw. in ideale Übereinstimmung gebracht werden kann, kann angenommen werden, dass Bildung, oder allgemein die Pflege der Kultur, die Wirkung entfalten könne, den Menschen *als* Menschen zu vervollkommen, das heißt die Lücke zwischen dem Menschen und seinem eigenen Begriff zu schließen. Dies exemplifiziert sich erneut an *Humboldt*, welcher Platons Innen-Außen-Identität in der romantischen Sprache des Neuhumanismus reproduziert, indem er schreibt, dass beim Menschen »von allem, was er außer sich vornimmt, immer das erhellende Licht und die wohltätige Wärme in sein Inneres zurückstrahle.«¹⁴ Durchbrochen wird dieses Schema der »Anamnese« von Hegel, welcher im Gegenteil auf der Differenz zwischen den *einzelnen* Menschen und deren *kultureller und sozialer Welt* besteht, indem er *Bildung als Entfremdung* rekonstruiert.

2. Entfremdete Bildung

Wir lassen also die Wende vom Humanismus zur Humanismuskritik bei dem Autor der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 beginnen, und hierbei in dem Kapitel »Der sich entfremdete Geist. Die Bildung.«¹⁵ In diesem Abschnitt der *Phänomenologie* und in den darauf folgenden, bis hin zu dem letzten Kapitel über das »absolute Wissen«, wird weitaus mehr verhandelt als nur die philosophische Frage nach dem richtigen Bildungsverständnis, denn was »Bildung« ist, wird von Hegel als Frage behandelt, welche Auswirkungen auf sein gesamtes System der Philosophie hat, und die Gesamtheit aller menschlichen Bezüge zu sich selbst und zu dem Ganzen der Wirklichkeit betrifft – die geistige Welt in all ihren Aspekten, einschließlich aller gesellschaftlichen und politischen, moralischen, ästhetischen, religiösen und schließlich auch philosophischen. Insbesondere leitet dieses Kapitel die für Hegel entscheidende Frage nach der Möglichkeit und der »Letztbegründung« seines philosophischen Systems selbst ein: dem absoluten Wissen. Hierauf wird zurückzukommen sein (vgl. 4).

Das Kapitel folgt auf Hegels Analysen des Selbstbewusstseins und der Vernunft. Die Vernunft *als* Selbstbewusstsein wird schließlich als *Geist* bestimmt: der Titel »Geist« steht bei Hegel für die Tatsache, dass die Vernunft als wirkliche Welt gewusst wird.¹⁶ Ein

14 Humboldt, *Bildung und Sprache*, a. a. O. (s. Anm. 8), S. 26.

15 Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt a. M. 1986, S. 359.

16 »Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.« (ebd., S. 324)

(vernünftiges) Verständnis oder Bewusstsein seiner selbst kann der einzelne Mensch demnach nur in einer geschichtlich gewordenen, kulturellen Welt und somit in einem spezifischen gesellschaftlichen Zusammenhang haben. Das einzelne Selbst braucht etwas, in dem es sich objektiv werden kann, um zum Selbstbewusstsein zurückkehren zu können. Das menschliche Individuum kann zwar in seinen privaten Vorstellungen, also in seinem »Glauben«, ein »Reich des *reinen* Bewußtseins« bewohnen, doch es ist als »*Selbstbewußtsein wirklich*« nur, insofern »es als sein Gegenstand ist«. ¹⁷

Worauf Hegel hier hinaus will, ist der auch von der soziologischen Systemtheorie ¹⁸ intendierte Sachverhalt, dass der einzelne Mensch in seinen bewussten Denkakten und Handlungen stets eingebettet ist in ein Gesellschaftssystem, welches aber seinerseits nur dadurch Real ist und Bestand haben kann, indem die einzelnen Individuen in ihm selbstbewusst handeln. Nur im Zusammenhang mit dem soziokulturellen System können die Individuen dieses Bewusstsein ihrer Selbst erlangen, und nur durch die Gesamtheit der individuellen Selbstbewusstseine gibt es die geschichtlich entstandenen, menschlichen Welten. An dieser Stelle verortet Hegel die Entfremdung des Menschen in der Kultur: Das »Tun«, durch welches »die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit«, und »ohne Entfremdung« ist folglich auch das »Selbst [...] ohne Substanz«. ¹⁹ Entfremdung ist damit als Konstituens der *conditio humana* begriffen, insofern der Mensch einerseits *individuiert* ist, also zu den Einzelsubjekten, welches jeder von uns auch je selbst ist, *entzweit* ist, und dadurch andererseits in intersubjektiven und interpersonellen Relationen steht, welche in ihrer Struktur historisch geworden sind und so ein kulturelles und soziales System bilden, über welches die in dieses hineingeborenen Individuen nicht zur Gänze verfügen können, und welches doch aus dem Selbstbewusstsein jedes Einzelnen seine Wirklichkeit hat. ²⁰ Diese Analyse aus dem Bildungs-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* hat ihre Analogie in der *Rechtsphilosophie* von 1820/21, und zwar in der modernen *bürgerlichen Gesellschaft*, welche Hegel insbesondere in Bezug auf ihr ökonomisches und rechtliches System hin untersucht. ²¹ Das *Systemische* der bürgerlichen, d. h. kapitalistischen Gesellschaft und

17 Ebd., S. 361.

18 Niklas Luhmann, *Systemtheorie der Gesellschaft*, herausgegeben von Johannes F. K. Schmidt und André Kieserling, Frankfurt a. M. 2017. Der grundlegende Unterschied zwischen Hegel und Luhmann scheint zu sein, dass Luhmann, um das Problem der Unbestimmtheit der Gesellschaft zu lösen (ebd., S. 16 f.), vollständig von den selbstbewussten Individuen absieht, und nur noch die sozialen Systeme selbst betrachtet.

19 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O. (s. Anm. 18), S. 360.

20 Hierbei ist das philosophisch Wichtigste, den ganzen – in der Moderne zum globalen Weltsystem gewordenen – Kontext einer geschichtlich entstandenen menschlichen Welt einerseits in seiner individuellen Unverfügbarkeit, andererseits aber auch als freie Tat des menschlichen Geistes zu begreifen. Vgl. Marco Kleber, »Abstrakte Globalisierung. Die Unmöglichkeit der Weltgesellschaft nach Hegel«, in: Johannes Rohbeck (Hrsg.), *Philosophie der Globalisierung*, Dresden 2018, S. 27–49, hier: S. 45 f.

21 Vgl. Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt a. M. 2000, S. 271.

Ökonomie besteht darin, dass die *besondere* Person mit ihrer *Teilhabe* an den Zyklen von Produktion und Konsumption nur ihre privaten Absichten verfolgt, dabei aber in *Beziehung* zu allen anderen besonderen Personen und damit zu der *Allgemeinheit* steht,²² derer sie sich aber nicht bewusst sein muss und auf die sie sich nicht denkend oder handelnd beziehen muss, in bestimmter Hinsicht auch gar nicht *darf*, damit dieses »System allseitiger Abhängigkeit«²³ seinen Funktionszusammenhang aufrechterhalten kann. Das gesellschaftliche Dasein des Menschen ist konstitutiv durch dieses widersprüchliche, d. h. dialektische Verhältnis zwischen besonderem Einzelnen (der Person) und abstraktem Allgemeinen (dem gesellschaftlich-ökonomischen Systemzusammenhang) geprägt.

Der einzelne Mensch steht damit in Bezug auf eine menschliche Welt, welche *einerseits* seinem eigenen Wesen entspricht: denn diese Welt erhält sich nur durch die freien Taten aller Menschen und ist damit *dasselbe* wie das Individuum, nämlich Selbstbewusstsein. In *derselben* Rücksicht aber sind beide, das individuelle Selbstbewusstsein und die gewordene kulturelle Welt, *nicht* dasselbe, sind sie nichtidentisch und einander entgegengesetzt. Um an der Wirklichkeit teilzuhaben und so zu seinem eigenen Selbstbewusstsein zu gelangen, muss die menschliche Person sich daher von sich selbst entfremden, denn alle Denk- und Handlungsmöglichkeiten des Einzelnen hängen von der äußeren menschlichen Welt, dem historischen Kontext und dem Gesellschaftssystem ab, und sind nur in der wahren Welt wirklich und damit mehr als bloß subjektive Vorstellungen oder bloße Glaubensinhalte.

22 Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, S. 339 (§ 182).

23 Ebd., S. 340 (§ 183). Es wird angenommen, dass dieser Zusammenhang zwischen der besonderen Einzelperson und dem Allgemeinen, das System allseitiger Abhängigkeit, nichts weiter als eine Neuauflage von Adam Smiths *invisible hand* sei, doch die Behauptung, dass nach Hegel »Partikularinteressen und Allgemeinwohl sich nicht widersprechen« würden, und dass daher mit Hegel gesagt werden könne: »Egoismus wirkt wie Altruismus« (Sven Ellmers, *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*, Bielefeld 2015, S. 58), ist falsch. Dass Partikularinteressen und Allgemeines in der bürgerlichen Gesellschaft sich widersprechen, gehört im Kern zu Hegels Analyse des Gesellschaftssystems. Hegel sagt somit explizit nicht, dass dieses marktwirtschaftliche System von sich aus bereits, also ohne unser aufgeklärtes politisches Engagement, eine vernünftige Struktur generieren könne (vgl. Klaus Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012, S. 18). Zudem befragt Hegel mit seinen begriffs-, urteils- und schlusslogischen Kategorien des Allgemeinen, des Besonderen und des Einzelnen das Gesellschaftssystem auf seine logische Tiefenstruktur hin (vgl. ebd., S. 279–303), was einen wesentlich anderen philosophischen Zugriff auf die Thematik darstellt, als dies bei den klassischen Nationalökonomien bereits der Fall war. An den klassischen Autoren der Nationalökonomie Smith, Say und Ricardo interessiert und fasziniert Hegel mehr, »wie der *Gedanke*«, also das Denken selbst, »aus der unendlichen Menge von Einzelheiten« die Prinzipien der Ökonomie »herausfindet« (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O. (s. Anm. 25), S. 346 f. bzw. § 189). Das heißt, wir haben es bei Hegel eher mit einer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie der Nationalökonomie, nicht so sehr mit deren bloßer Reformulierung und Adaption zu tun, und hierbei näherhin mit der logischen Analyse des Selbst-denkens des menschlichen Geistes und seiner Welt.

Der Ort, an dem das individuelle Selbstbewusstsein sich dieserart entfremdet, ist nach Hegel die *Bildung*. Denn nur durch die bewusste Beibringung und Aneignung (Lehren und Lernen) des in einem historisch gewordenen Kontext vorhandenen äußeren Wissens, welches dann seine eigene Stellung in der Wirklichkeit definiert, kann es selbst zu seiner Wirklichkeit und zu seinem Gelten kommen.²⁴ Der Grund, weshalb Hegel die *Bildung*, und nicht Sozialisation oder Erziehung überhaupt, als den sich selbst entfremdenden Geist bestimmt, liegt auch daran, dass seine *Rechtsphilosophie* zwischen den Sphären Familie, Gesellschaft und Staat unterscheidet, das heißt das Gesellschaftliche als einen eigenen Sozialbereich von dem Privaten und dem Politischen abgrenzt.²⁵ Die Familie geht allerdings aus sich selbst heraus in die bürgerliche Gesellschaft über und ist so auch als Teil des sozialen Systems begriffen: die familiäre Erziehung der Kinder ist einerseits »Empfindung«, d. h. beruht auf »Zutrauen, Liebe und Gehorsam«, andererseits hat diese Erziehung aber die »negative Bestimmung«, aus dem Kind eine »freie Persönlichkeit« zu machen, welche aus dem Familienzusammenhang heraustreten kann und gesellschaftlich – und darauf aufbauend auch politisch – aktiv werden kann.²⁶ Als den ersten Ort dieses Heraustretens in das von Entfremdung durchstimmte Medium der Gesellschaft bestimmt Hegel zwar nicht in seiner Rechtsphilosophie, aber in der *Berliner Enzyklopädie* die Schule, welche er somit als entfremdete Form der Bildungsvermittlung bestimmt, in welcher die Schüler, so drückt es Henke aus, somit zu »Rädchen im Uhrwerk der staatsgesellschaftlichen Maschinerie« gemacht werden.²⁷ Die Schule bestimmt Hegel damit als einen höchst problematischen und unvollkommenen Ort, um ein genuin philosophisches, wahrhaft aufgeklärtes Wissen vermitteln zu wollen.²⁸

Dass Hegel also die gesellschaftliche Negativität in der *Phänomenologie* als Entfremdung des Geistes durch die Bildung, in der *Rechtsphilosophie* als das widersprüchliche Verhältnis zwischen den Intentionen der Einzelakteure und der allgemeinen Systemlogik, und in der *Berliner Enzyklopädie* schließlich als die Schule bestimmt, lässt sich nun im Zusammenhang miteinander erfassen, was eine vertiefte Antwort darauf gibt, weshalb Hegel nun gerade die Bildung als Ort der Entfremdung verstehen möchte. Mit *Sloterdijk* lässt sich der Bildungshuma-

24 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O. (s. Anm. 18), S. 364.

25 Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, a. a. O. (s. Anm. 24), S. 263.

26 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O. (s. Anm. 25), S. 327 f. (§ 175). Hegel bezeichnet die Familie auch als *natürliche* Form der Sittlichkeit, aber nicht, weil die Familie unhistorisch gedacht sei und nicht als bürgerliche Familie in der modernen Zeit, sondern weil die Verhältnisse in der Familie durch *Affekte* bestimmt sind, welche allerdings wiederum sozial vermittelt sind; vgl. Filipe Campello, *Die Natur der Sittlichkeit. Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel*, Bielefeld 2015, S. 165 f.

27 Roland W. Henke, *Hegels Philosophieunterricht*, Würzburg 1989, S. 80; zur Schulauffassung in der *Berliner Enzyklopädie* vgl. ausführlich ebd., S. 78.

28 Ausführlich: ebd., S. 86.

nismus als Ideologie verstehen, welche es ermöglichte, dass sich die herausbildende bürgerliche (kapitalistische) Gesellschaft zu einem politischen System von staatlichen Gemeinwesen integrieren konnte: Während in vor-humanistischer Zeit nämlich nur eine kleine Elite, insbesondere die der Philosophen, lesen und schreiben konnten, dienen die humanistischen Medien in der beginnenden Moderne zunehmend dazu, durch eine allgemeine schulische Lesespflicht, durch nationale Kanonisierungen von literarischen Werken und schließlich durch die Verbreitung von Zeitschriften die großen nationalen Staatsgesellschaften politisch zu integrieren, was nach dem Zeitalter des Neuhumanismus durch die neuen Medien wie dem Radio, dem Fernseher und schließlich dem Internet fortgeführt wurde.²⁹ Es ist also vor diesem geschichtlichen Hintergrund naheliegend, dass, wenn bei Hegel »Bildung« und »Schule« als Orte der gesellschaftlichen Entfremdung erfasst werden, heute hier, viel allgemeiner, alle Formen von gesellschaftlicher *Ideologieproduktion* angesprochen werden müssten. Denn entfremdete Bildung findet bei Hegel an der *Schnittstelle* zwischen Selbst und kultureller Welt, zwischen Individuum und bürgerlichem Gesellschaftssystem statt, also genau dort, wo spätere Theoretiker wie Marx und der Marxismus von »Ideologie« gesprochen haben, welche diese dann als durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und deren systemische Zusammenhänge mit Notwendigkeit hervorgebrachte, falsche Bewusstseinsformen verstanden haben.³⁰ Da das schulische Umfeld zu Hegels Zeiten wichtig war für die Entstehung von massenmedialer Vernetzung und gesellschaftssystemischer Integration, sind »Bildung« und »Schule« bei Hegel besondere Titel, unter welchen allgemein von *Ideologie* gehandelt wird, einer Begriffsbildung, welche zu Hegels Zeit noch nicht existierte.

Nach Veröffentlichung der *Phänomenologie des Geistes* war Hegel acht Jahre lang Gymnasialdirektor und Philosophielehrer in Nürnberg, und hat hier in Gymnasialreden und Briefen eine Art »Philosophiedidaktik« entwickelt.³¹ Rohbeck arbeitet heraus, dass Hegel hier nicht davon ausgeht, dass das Ziel, die Schüler zu selbstständig Denkenden und Urteilenden zu machen, auf *unmittelbarem* Weg realisierbar sei, da der Unterrichtsstoff, welcher in Jahrtausenden mühsam und auf oft widersprüchliche Weise geschaffen wurde, von den Schülern nicht in spontanen Selbstschöpfungsakten hervorgebracht werden könne.³² Dieses Anliegen Hegels erklärt sich vor dem Hintergrund der Diskussion seiner Zeit über den Philosophieunterricht an Schulen, in welcher die *Pädagogik* Kants rezipiert wurde. In dieser steht, dass man in der

29 Vgl. Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 2017, S. 11 ff.

30 Zu Marx' Systemtheorie und Bewusstseinstheorie der Entfremdung als Ideologiekritik vgl. Johannes Rohbeck, *Marx*, Leipzig 2006, S. 50–66.

31 Georg W. F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, Werke Bd. 4, Frankfurt a. M. 1986.

32 Johannes Rohbeck, *Didaktik der Philosophie und Ethik*, Dresden 2008, S. 153 ff.

»Ausbildung der Vernunft [...] sokratisch verfahren« solle, indem man, wie in den »Dialogen, die uns Plato« vorgeführt hat, »nicht Vernunftkenntnisse in sie [die Kinder] hineintrage, sondern dieselben aus ihnen heraushole«³³ – eine Aussage, welche, wie *Rohbeck* herausarbeitet, einen deutlichen Einfluss auf den damaligen philosophie-didaktischen Diskussionskontext ausübte, in welchem auch Hegel sich in Nürnberg befand.³⁴ Interessant ist hierbei, dass Kant im Zusammenhang mit der Erwähnung von Platons »Sokrates« eine an den rationalen Kern der »Anamnese« erinnernde Unterscheidung zwischen *Innen* und *Außen* gebraucht – dass man den Bildungsinhalt nicht in die Kinder »hineintrage« sondern aus ihnen »heraushole« – und dass diese Unterscheidung in einem Diskussionsfeld eine Rolle spielte, auf welchen der Gymnasialdirektor Hegel vor dem Hintergrund seiner zuvor veröffentlichten *Phänomenologie* und der darin enthaltenen Entfremdungsanalyse der Bildung reagieren musste. Der Zusammenhang zwischen Hegels Philosophieunterricht, den Briefen und Reden hierüber, und seiner in den Hauptwerken systematisch entwickelten Entfremdungsanalyse ist also, dass auch hier für Hegel die Situation des menschlichen Individuums in seiner menschlichen Welt konstitutiv von Selbstentfremdung bestimmt ist, da sich der Widerspruch zwischen dem Individuum und seiner Welt nicht durch die Beibringung eines unmittelbar wahren Bildungsinhaltes überspringen lässt. Anders als bei Humboldt, welcher an einer unmittelbaren Identität zwischen Individuum und Welt festhält, zeichnet sich, so ist allgemein in der Forschung anerkannt, Hegels Bildungstheorie dadurch aus, dass sie allein das Moment der Selbstentfremdung im individuellen Bildungsprozess als notwendig erachtet.³⁵

Die Ideologie des Humanismus, welche, insbesondere durch Bildung, den *menschlichen* Menschen hervorbringen will, muss eine ideale und widerspruchsfreie Übereinstimmung zwischen dem kulturell vermittelten (»wahren«) Bildungsinhalt und dem Individuum voraussetzen. Den Menschen zu vermenschlichen, bedeutet in Hinsicht auf die Bildung, dass der *Begriff* des Menschen, die Menschheit hinsichtlich der Summe aller ihrer bisherigen historischen Kulturleistungen als vermittelbare Bildungsgüter, dem *einzelnen* Menschen so beigebracht werden muss, dass dieser sein wahres Wesen im Inneren in diesem äußeren Bildungsinhalt erschließen kann. Dieses strukturelle Muster hatte bereits Platon beschrieben. Hegel hingegen insistiert *zuerst* auf der Differenz zwischen dem einzelnen Menschen und der menschlichen Welt.

33 Immanuel Kant, »Über Pädagogik«, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Werkausgabe Bd. XII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 2013, S. 691–761, hier: S. 737.

34 Rohbeck, *Didaktik der Philosophie und Ethik*, a. a. O. (s. Anm. 36), S. 150 f.

35 Henke, *Hegels Philosophieunterricht*, a. a. O. (s. Anm. 31), S. 49.

3. Humanismuskritik

Das Ideal, den Menschen durch Bildung menschlich zu machen, konnte vom Bildungshumanismus also nur dadurch überhaupt gedacht werden, indem er immerzu voraussetzte, dass dieses, was das *menschliche* jedes einzelnen Menschen ausmacht, und jenes, was den Bestand aller kulturell überlieferten und entwickelten (»wahren«) Bildungsinhalte samt aller darin enthaltenen Orientierungsmuster kennzeichnet, durch das richtige Verständnis von Bildung und Bildungsvermittlung so in Übereinstimmung gebracht werden könne, dass das einzelne Individuum unmittelbar sein eigenes innerstes Wesen reflexiv über diesen Bildungsinhalt (bzw. über die durch ihn miterworbenen Kompetenzen) zu erschließen im Stande sei – und dass dieses Bildungsprojekt es daher vollbringen könne, dass das ganze Menschengeschlecht seiner moralischen Besserung entgegenstrebe, ohne in einer Art *Dialektik der Aufklärung* hinter seinen eigenen Ausgangspunkt zurückzufallen und aus sich selbst heraus in Barbarei umzuschlagen. Das, was gelehrt wird (die Bildung), und dasjenige, dem es gelehrt wird (das menschliche Individuum), sind aus ein und demselben Stoffe gemacht (bei Platon: den Ideen) und müssen wesensmäßig miteinander übereinstimmen, denn nur so könne die Bildung den Menschen seinem eigenen Begriff gleichmachen: den *menschlichen* Menschen erzeugen.

Der menschliche Mensch war für die römische Antike der *homo humanus*, im Unterschied zu dem *homo barbarus*, dem Nichtrömer. Dieser Begriff und sein Gegensatz werden durch den neuzeitlichen Humanismus universalisiert und auf die ganze Menschheit ausgedehnt. Es geht nun offiziell darum, dass alle Menschen, dass die ganze Menschheit nicht (mehr) barbarisch sei, sondern human werde. In Martin Heideggers *Brief über den Humanismus* von 1946 wird als die Grundproblematik des Humanismus benannt, dass dieser das allgemeinste »Wesen« des Menschen als selbstverständlich voraussetzt.³⁶ Was nämlich bedeutet »menschlich«? Und welche Gefahren kann es haben, dieses Menschliche *im* Menschen freizusetzen und *auf* den Menschen anwenden zu wollen, ohne diese Frage beantwortet zu haben, also ohne zu wissen, was dieses menschlich-machende eigentlich ist? Den Menschen »menschlich« *machen* zu wollen, d. h. den Menschen *als* Menschen *handelnd* zu *produzieren*, birgt, so lässt sich mit Heidegger sagen, immer die »Gefahr« in sich, dass das menschliche Verhältnis zu der Welt im Ganzen und daher letztlich auch zu sich selbst in einer rein technisch-instrumentellen Weise bestimmt wird. Der Mensch wird zu sich selbst, indem er sich aus dem Naturzusammenhang herauslöst und von den Zwängen und Vorgaben der Natur befreit. Damit erschafft er sich aber eine Welt, welche dem Begriff des Menschen

36 Martin Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt a. M. 1976, S. 322. Zu dem römischen Gegensatz zwischen *homo humanus* und *homo barbarus* vgl. ebd., S. 320.

gerade *nicht* angemessen ist. Dies bezeichnet Heidegger als die »Heimatlosigkeit« und als die »Entfremdung« des modernen Menschen, welche durch den Humanismus selbst nicht gedacht werden kann, jedoch durch die Philosophien von Hegel, Marx und Nietzsche bereits erfahren und erschlossen werden konnte.³⁷

Interessanterweise spricht auch Humboldt von Entfremdung. Doch von dieser »Entfremdung« möchte Humboldt, dass der Mensch in ihr »nicht sich selbst verliere«,³⁸ das heißt in Wahrheit *nicht* entfremdet sei, und stattdessen das Innere und das Äußere in jene ideale Übereinstimmung bringe, welche auch Platons Anamnesis-Lehre herzustellen versuchte. Die Entfremdung, also jeder Gegensatz und Widerspruch zwischen dem Individuum und seiner kulturellen Welt, soll ausgeschaltet und vermieden werden. Den Menschen menschlich machen, bedeutet daher auch, dem Menschen eine Welt zu schaffen, welche ihm entspricht, sowie einen Menschen zu erschaffen, der wiederum dieser Welt entsprechend ist. Kein Widerspruch soll mehr zwischen dem einzelnen Menschen und der menschlichen (und auch natürlichen) Welt vorhanden sein. Die Nivellierung des Widerspruchs als eines solchen ist auch Platons Vorhaben in dem Dialog *Sophistes*.³⁹ So nimmt Platon auch eine ideale Widerspruchsfreiheit zwischen dem Lehrinhalt und dem Belehrteten an, da jedes Lernen ein Widererinnern sei. Es ist erst *Hegel*, welcher dem Widerspruch in seiner dialektischen Logik ein eigenes Existenzrecht einräumt,⁴⁰ und welcher zudem sich gegen das humanistische Bildungsverständnis richtet, indem er Bildung als notwendige Entfremdung des Geistes von sich selbst bestimmt.

Mit dieser Abgrenzung von dem typischen Bildungshumanismus, mit dieser Entfremdungsanalyse der Bildung, vermeidet Hegel das Verständnis vom Menschen, gegen welches auch Heideggers Humanismuskritik gerichtet ist. Heideggers Absicht im *Humanismusbrief* ist es zu zeigen, dass das menschliche Handeln in humanistischen Diskursen viel zu oft als bloßes Vollstrecken, also als instrumenteller, technischer Vollzug begriffen wird. »Man bedenkt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung.«⁴¹ Dieses Problem beträfe beispielsweise auch falsche Verständnisse von Menschenwürde, weshalb sogar die »höchsten humanistischen Bestimmungen des

37 Ebd., S. 339 f.; vgl. auch Marco Kleber, »The Metaphysics of Globalization in Heidegger«, in: Oscar Daniel Brauer, Johannes Rohbeck, Concha Roldán (Hrsg.), *Philosophy of Globalization*, Berlin, New York 2018, S. 369–378.

38 Humboldt, *Bildung und Sprache*, a. a. O. (s. Anm. 8), S. 26.

39 Platon, »Sophistes«, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Kratylos – Parmenides – Theaitetos – Sophistes – Politikos – Philebos – Briefe, übers. von Friedrich Schleiermacher und hrsg. von Ursula Wolf, S. 253–335, hier: S. 316 (256 a-b).

40 Darin, dass Platon den Widerspruch eliminiert, während Hegel ihn zulässt und explizit verteidigt, liegt der entscheidende Unterschied zwischen beiden Vertretern des dialektischen Denkens. Vgl. Klaus Düsing, »Formen der Dialektik bei Plato und Hegel«, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a. M. 1990, S. 169–191, hier: S. 179 ff.

41 Heidegger, *Wegmarken*, a. a. O. (s. Anm. 40), S. 313.

Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren⁴² würden. Zweifelsohne gilt dies für eine mögliche, technizistische Bestimmung von Würde, bei welcher diese primär als »Sicherung eines menschenwürdigen Lebens auf der Erde« gesehen wird: »Genügt es, für die Erhaltung der Menschenwürde einzutreten, ohne auf die Wesensherkunft dieser Würde und den aus ihr waltenden Bezug zum Menschen sich einzulassen? Genügt es, einen Lebensstandard herzustellen, und zu sichern?«⁴³ Das Ungenügende eines solchen Würdeverständnisses besteht darin, dass das menschenwürdige Leben hier nur noch als ein herzustellender Zustand begriffen wäre, in welchem technisch eine Welt eingerichtet werden soll, in welcher die menschliche und außermenschliche Natur so manipuliert und zurechtgestellt ist, dass darin dann ein dem Menschen und seiner Würde angemessener Zustand erreicht worden sei. Und ist die Entstehung der modernen hypertechnologischen Kultur und der modernen Gesellschaft nicht als ein Versuch in Erscheinung getreten, einen dem Menschen angemessenen Zustand zu schaffen, in welchem der Mensch als Mensch zum Gelten kommt? Der Versuch, die menschliche Würde auf *herstellende* Weise zu sichern, wird so zu dem, was den Menschen von seiner Würde gerade *trennt*.⁴⁴

Ebenso wie Heidegger in Bezug auf das *Würdekonzept*, so schließt Hegel in seinen entfremdungskritischen Analysen eine solche Auffassung von *Bildung* von vornherein aus, in welcher diese als herstellendes und sicherstellendes Verfahren, als Maßnahme, welche der Humanität unmittelbar dienlich sei, in Erscheinung tritt. Wohl gemerkt *ist* eine echte, philosophische Bildung der Humanität, also auch unseren vernünftigen und erstrebenswerten Zwecken angemessen. Aber sie lässt sich nicht herstellen oder auf unmittelbarem Weg gewinnen, sondern nur, indem zuerst die grundlegende Entfremdungsform von Bildung bewusst gemacht wird. Diese *Bewusstmachung von Negativität* ist aber etwas ganz anderes als ein technischer Vollzug; durch sie wird zuerst *nichts bewirkt*, sondern sie ist eine reflexive *Einsicht*, welche sich dem Menschen *ergeben* kann. Indem Hegel zwischen der Bildung, ihrem Inhalt und ihrer Vermittlungsform einerseits, und dem einzelnen Menschen andererseits einen konstitutiven Bruch feststellt, ist es für Hegel nicht möglich, dass die Bildung unmittelbar den *homo humanus* produziert. Sondern nur durch Bewusstmachung der Negativität der Bildung lässt sich eine philosophische Bildungsperspektive gewinnen, welche der Humanität angemessen sein kann. Dies betrifft mit Hegel die »Aufhebung« der humanistischen Bildung im sogenannten »absoluten Wissen«.

42 Ebd., S. 330.

43 Martin Heidegger; *Metaphysik und Nihilismus*, Gesamtausgabe Bd. 67, Frankfurt a. M. 1999, S. 260.

44 Dazu ausführlich: Oliver Bruns, »Die eigentliche Würde des Menschen ist noch nicht erfahren.« Heideggers Kritik an der kantischen Würdekonzeption«, in: Paul Sörensen, Nikolai Münch (Hrsg.), *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, Bielefeld 2013, S. 105–129, hier: S. 121.

4. Die Aufhebung der humanistischen Bildung

Wie also ist im Angesicht von Hegels entfremdungstheoretischer Analyse eine vernünftige (philosophische) Bildung überhaupt möglich? – Das Bildungs-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* diskutiert – nachdem festgestellt wird, dass die Entfremdung des Individuums eine für dieses Notwendige ist, um ein Bewusstsein seiner Selbst und seiner Stellung in der menschlichen Welt zu gewinnen –, wie dieses Selbstbewusstsein sich in *positiver* Weise auf seine Welt und auf deren spezifische Aspekte *sprachlich beziehen* kann. Erst diese Analyse *vollendet* Hegels Begriff des gebildeten Selbstbewusstseins in seiner kulturellen Welt, indem nun darauf reflektiert wird, *wie* es – für das Individuum, welches z. B. Hegel heißt – überhaupt möglich ist, von gesellschaftlicher Negativität, etwa von entfremdeter Bildung zu sprechen. Dieses Sprechen ist ja selbst ein gesellschaftliches, und es ist selbst ein Akt der Bildung des Individuums hin zu einem selbstbewusst denkenden und handelnden Menschen. Menschliche Individuen, welche in ihrer soziokulturellen Welt ein Selbstbewusstsein ausbilden, können daher nicht nur als vollständig determinierte Funktionsträger oder Zahnräder in einem sich selbst regulierenden Systemzusammenhang definiert werden – und zwar deshalb nicht, *weil* diese Menschen selbst (unter anderem als Gesellschaftstheoretiker) ein *Bewusstsein* ihrer eigenen Stellung in dieser sozialen Welt erlangen können. Dieses gebildete Bewusstsein ist, indem es *auf* die notwendige gesellschaftliche Entfremdung der Bildung reflektiert, selbst *nicht* mehr nur eine entfremdete Form der Bildung, wengleich es diese zu seiner Voraussetzung hat und diese daher nicht aus der Welt zu schaffen vermag. Die Erkenntnis und sprachliche Artikulation der Negativität der eigenen Situation, die »sich aussprechende Zerrissenheit des Bewusstseins«,⁴⁵ ist daher ein *positives* Wissen und damit der Übergang von der entfremdeten zur wahrhaften Bildung: »Dies Urteilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in der realen Welt *allein wahrhaft* zu tun ist.«⁴⁶

Hegel thematisiert hier, und zwar in sprachphilosophischer Absicht, die Möglichkeit einer sprachlichen Bezugnahme auf gesellschaftliche Negativität, welche immer eine Negativität ist, welche auf sich selbst Bezug nimmt, und in welcher sich daher das Negative im hegelschen Sinne selbst »aufhebt« (in dem dreifachen Sinne von Negieren, Bewahren und Höherheben).⁴⁷ Die Fragen danach, wie philosophische Bildung möglich

45 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O. (s. Anm. 18), S. 389.

46 Ebd., S. 386.

47 Dieses Moment der Aufhebung, von Haas auch »synthetische Identifikation« genannt, ist das, »wobei Hegels Philosophieren seine eigentümliche Tiefe erreicht, zugleich aber, was am wenigsten Nachfolge in der neueren Philosophie gefunden hat«. Es unterscheidet Hegel sowohl von der negativen Dialektik Adornos, als auch von Heidegger. Bruno Haas, *Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen*,

ist, was Bildung ist und wie sie zu erreichen (zu lehren und zu lernen) ist, hängt also aufs Engste damit zusammen, wie die Philosophie, welche die menschliche Endlichkeit (z. B. die entfremdete Bildung) überschreiten möchte, ihre eigene Möglichkeit begreifen und wie sie sich somit »letztbegründen« kann. Die scheinbare philosophische Behauptung, dass Bildung *nichts weiter* als Entfremdung sei, ist philosophisch nicht einlösbar, da auch diese Behauptung selbst ein Bildungsgut produziert: beispielsweise einen Text, welcher über die Negativität der Bildung aufklärt. Als solcher muss er aber Wahrheit und wahres Wissen in Anspruch nehmen, um seinen eigenen Voraussetzungen nicht zu widersprechen. Egal, wie radikal das philosophische Urteil über die Bildungswelt auch ausfallen mag: es kann mit ihr nicht so schlecht bestellt sein, sodass dieses philosophische Urteil *selbst* über sie unmöglich wäre.⁴⁸

Bei Hegel wird am Ende der *Phänomenologie des Geistes* unter dem Titel »absolutes Wissen« die Möglichkeit eines Wissens diskutiert, welches »seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt«.⁴⁹ Dieses Abschlusskapitel der *Phänomenologie* verhandelt aber gar keine neue Art des Wissens, die im Wissen von etwas Bestimmtem, einem besonderen esoterischen Gegenstand des Wissens, gar eines allumfassenden axiomatischen Wissens bestehen würde. Das »absolute« Wissen ist nichts anderes als das ganze System der Philosophie selbst, sofern es von einem individuellen *Selbst*, welches beispielsweise »Hegel« heißt, gewusst und ausgesprochen werden kann; es hat keinen Inhalt, außer dem, welcher auch sonst an jedem Ort der Philosophie (Hegels) entwickelt worden ist, da es die *Gesamtheit* dieses Wissens zum Gegenstand hat.⁵⁰ Dieses Wissen ist deshalb »absolut«, da es *losgelöst* (das ist die eigentliche Bedeutung von lat. *absolutus*) ist von allen Arten des Wissens an den anderen *besonderen Orten* von Hegels philosophischem System, und weil kein weiterer Inhalt mit diesem Wissen verbunden ist, als *dass* alle Gegenstände, welche Hegels System an all seinen Orten argumentativ erfasst, für *einen* Menschen zu wissen *möglich* sind. In dieser Unbestreitbarkeit des philosophischen Wissens, dass dieses selbst möglich und daher wirklich sein muss, liegt für Hegel die letzte *Affirmation*, also Rechtfertigung der Welt des Geistes sowie deren Bildung. *Dass* das Denken nämlich in einem inneren Bezug zur Wirklichkeit steht, dass also das, was zu Denken *möglich* ist (und die Möglichkeit beweist sich, indem es *wirklich* gedacht wird), zudem eine Feststellung über die menschliche Realität *selbst* beinhaltet – dies kann

Berlin 2003, S. 42. Zu der dreifachen Bedeutung von Aufhebung (Vernichtung, Bewahrung und Höherheben) vgl. S. 43. Die umfassende Bedeutung des Begriffes kann hier nicht diskutiert werden; vgl. daher ebd.

48 Diese Nachfrage wäre z. B. an die negativistischen Gesellschaftsanalysen *Adornos* zu stellen und hierbei zu überprüfen.

49 Ebd., S. 582.

50 Vgl. Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt a. M. 1975, S. 48.

sinnvollerweise nicht bestritten werden. Und zwar deshalb, da auch die *gegenteilige* Behauptung, dass Denken und Realität *nichts* miteinander zu tun hätten, eine Aussage über die Realität machen will –, nämlich indem sie deren Nichtübereinstimmung behauptet –, und sich somit selbst widersprechen würde.⁵¹

Das philosophische Bildungswissen ist also selbst ein positives, *insofern* es sich auf ein Negatives bezieht. Philosophie darf keines dieser beiden Konstituenten überspringen, also weder die Widersprüchlichkeit und Entfremdung einer menschlichen Welt leugnen, noch die Möglichkeit einer rationalen Vergegenwärtigung und Aufklärung. Eine positive und affirmative Bildung des Individuums ist nur unter der Voraussetzung einer Bewusstmachung von Negativität möglich, und kann daher nicht *unmittelbar* eine Übereinstimmung herstellen zwischen dem äußeren Bildungswissen und dem menschlichen Individuum, so wie es der Neuhumanismus oder auch bereits Platon intendierten. Hegels Entfremdungsanalyse desillusioniert hierbei alle Erwartungen daran, eine umfassende individuelle Bildung könne unmittelbar eine bessere Version des Menschseins hervorbringen. Zugleich affirmiert Hegel aber das humanistische Bildungsprogramm, indem er auch die *Möglichkeit* von Kritik selbst als eine Rechtfertigung der Bildungswelt versteht, und indem er diese Affirmation sogar mit der Letztbegründung seines eigenen Systems in Zusammenhang bringt.

Eine wahre Bildung kann also nicht unmittelbar erschlossen werden, sondern nur durch ein schrittweises Bewusstmachen ihrer eigenen Negativität. Wenn jedoch die *Aufklärung über Negativität* selbst zum Inhalt der philosophischen Bildung gemacht wird, wodurch sich die Bildung in sich selbst reflektiert, kann (philosophische oder allgemein kritische) Bildung nach wie vor als ein erstrebenswertes Gut unserer Kultur aufgefasst werden.

51 Zu diesem letztgenannten Argument vgl. Dieter Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Würzburg 2013, S. 21. Für Wandschneider ist, da Hegel die Philosophie in einer logischen Struktur begründet, welche nichts als nur diese Struktur selbst voraussetzen muss, dieses philosophische System das Einzige, welches eine Letztbegründung seiner eigenen Möglichkeit sinnvollerweise diskutieren konnte (vgl. ebd., S. 17). Der Materialismus und der Empirismus können hingegen nicht begründen, wie ihre Prinzipien *selbst* nur materialistisch bzw. empiristisch zu begründen seien; und auch die Transzendentalphilosophie kantischer oder sprachanalytischer Prägung könne letztlich nicht erklären, woher die transzendentalen Bedingungen stammen und warum es gerade diese und nicht andere gibt (ebd., S. 15 f.). *Letztbegründung* ist hier allerdings nicht verstanden als die Rückführung der Gesamtheit alles menschlichen Wissens auf ein einziges Axiom.

6. Abstrakte Globalisierung

Die Unmöglichkeit der Weltgesellschaft nach Hegel

Abstract:

Following the Hegelian distinction between the notions »abstract generality« and the »tangible general«, the main structural problem of globalization – of both its concept and its phenomena – may be assumed to be abstractness. According to Hegel, the abstractness of globalization has its deeper rationale in the modern dialectics of society and community, which are two contradictory principles of the modern world. The principle of society is the expanding economic, cultural and technological logic with an inherent tendency towards globalization. The other principle, the principle of the political community, has a territorial logic because it is related to nations only. Society and community, markets and states are bound together, and are contradictions at the same time. The discourse about a »world society« is problematic, because only the principle of society can be globalized, whereas, for many reasons, the corresponding notion of the political community cannot be understood as a global reality. Therefore, world society is impossible, and the contradictory process of globalization cannot reach an end.

Die Philosophie hat zu ihrer Aufgabe, unsere menschliche Praxis und deren letzte, begriffliche Grundlagen, also unser menschliches Dasein in *all* seinen Bezügen, vernünftig zu verstehen, indem sie dieses zum Gegenstand einer methodischen Auseinandersetzung macht. Dabei verfährt die Philosophie ihrem eigenen Begriff nach bereits *holistisch*: Sie definiert sich nicht – wie eine Einzelwissenschaft – in Abgrenzung zu einem anderen Gegenstandsbereich, sondern bezieht sich auf *das Ganze*, also auf den Gegenstandsbereich *aller* Gegenstandsbereiche: auf *die Welt* schlechthin.¹ Denn kein Inhalt, der sich in der gemeinsamen menschlichen Praxis und Sprache darstellt, kann oder muss von ihr dauerhaft ausgeklammert bleiben.

1 Dieser Holismus stellt sich bei Hegel zu Beginn der philosophischen Fundamentaldisziplin der *Wissenschaft der Logik* folgendermaßen dar: »In jeder anderen [Wissenschaft] ist der Gegenstand, den sie behandelt, und die wissenschaftliche Methode von einander unterschieden; so wie auch der Inhalt keinen absoluten Anfang macht, sondern von anderen Begriffen abhängt, und um sich herum mit anderem Stoffe zusammenhängt.« (Hegel 1999b, S. 27)

In diesem philosophischen Kontext ist die Möglichkeit einer *Philosophie der Globalisierung* Thema. Für diese scheint die Philosophie prädestiniert zu sein, ist sie doch, wie die Globalisierung selbst, auf eine *Totalität* hin angelegt: auf das *Ganze* (als das *Globale*) des Menschseins. Immanuel Kant spricht von dem »Weltbegriff der Philosophie« als von dem, was jedermann notwendigerweise interessiert, da es dem reinen Interesse der Vernunft entspricht (den grundlegenden Fragen, welche jeden Menschen definieren, da sie nach dem Menschen *als* Menschen fragen). Diese Vernunft aber ist allen Menschen auf dem Globus zueigen und ermöglicht somit deren Begegnung und Verständigung. Das *ganze* »Feld der Philosophie« hat dadurch nach Kant »weltbürgerliche Bedeutung«. ² In den kontemporären Bemühungen um eine Philosophie der Globalisierung wird diese daher auch als Verwirklichung der philosophischen Vernunftidee selbst interpretiert: Die Philosophie hatte es in der Geschichte ihrer eigenen Systematiken und Methoden mit dem Menschen in der Welt und schließlich mit der ethisch-universalistischen Idee der Menschheit zu tun, und im globalen Zeitalter, in welchem die Kulturräume miteinander – sei es in Kooperation oder konfliktreich – erstmals in besonderer Weise zu einer Einheit zu verschmelzen scheinen, ließe sich nunmehr die empirische Realität dieser »Universalität der Vernunft« erblicken (Figueroa 2004, S. 12; vgl. auch Rohbeck 2000, S. 159). Damit verbunden ist die philosophische Idee des Kosmopolitismus, welcher versucht, in möglichst realistischer Weise und unter ethisch-universalistischem Vorzeichen auf den Zusammenhang aller Menschen weltweit aufmerksam zu machen (Reder 2009, S. 150 f.).

Doch dieser Ausgangspunkt bei der idealen Übereinstimmung zwischen dem *Allgemeinen* der philosophischen Menschheitsvernunft und dem *Allgemeinen* der globalisierten Weltgesellschaft führt zu der Verlegenheit, ob es hierbei die Philosophie ist, welche in sich ebenso widersprüchlich und chaotisch ist wie die globalen Verhältnisse am Beginn des 21. Jahrhunderts, oder ob die kosmopolitische These von der Globalisierung als einer Verwirklichung des »Weltbegriffs der Philosophie« falsch verstanden wurde. Denn die globalisierte Welt zeichnet sich nicht nur durch die Verbundenheit und Universalität aller Menschen des Erdballs aus, sondern erscheint vielmehr *als Entzweigung* von den Bezügen, in denen Menschen gemeinsam miteinander existieren: Der Mensch lebt im globalen Zeitalter in Verhältnissen, in welchen er von der Natur entzweit ist, ökonomische Interessen die gemeinsame Orientierung in politischen Gemeinschaften korrumpieren, die Weltregionen in Ungleichheit und

2 In Kants *Logik* heißt es über die Philosophie: »Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff gibt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Wert. [...] Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?« (Kant 1977a, S. 446–448 [A 23 ff.])

Feindschaft zueinander verharren, die außenpolitischen Beziehungen zwischen den Staaten von geopolitischen Kämpfen um Vormacht und um wirtschaftlichen Einfluss dominiert werden – und in denen daher die Beziehungen der weltweit vernetzten Menschen keine humane Begegnung zwischen ihnen ermöglichen. Der Verbrauch der Natur als Ressource der globalen Wirtschaftsmaschine, die destruktiven Möglichkeiten des Klimawandels, der Atomenergie und des Krieges bei gleichzeitigem Verlust an politischer Orientierung aufgrund der Vorherrschaft des ökonomischen Bereiches gefährden die Errungenschaften der Zivilisation sowie den Fortbestand der jetzigen Form der Menschheit.

Indessen ist diese Problemlage noch kein Argument gegen die Annahme, dass die Philosophie und die Globalisierung sich auf dasselbe *Ganze* beziehen, oder dass es eine Strukturähnlichkeit gibt zwischen dem Allgemeinheitsanspruch des philosophischen Welt- und Vernunftbegriffes einerseits und jener planetarischen Totalität andererseits, welche die sich herausbildende Weltgesellschaft – die planetarische Technik, Ökonomie, Kultur und politische Steuerung – in sich vereinnahmt.

Moderne Philosophen wie Heidegger sowie Horkheimer und Adorno haben in der neuzeitlichen Subjektphilosophie und Metaphysik das Problem erkannt, dass diese das Sein bzw. die Natur vollständig dem menschlichen Vorstellen und Manipulieren unterwirft: Dass der Mensch in der Neuzeit bzw. Moderne und aus der Perspektive der neuzeitlichen Philosophie und Metaphysik als *Subjekt*, d. h. wörtlich als das dem Objekt *zu Grunde liegende* erscheint, deutet nach Heidegger an, dass etwas nur dann überhaupt als Seiendes gelten gelassen wird, insofern es Objekt werden kann, also als Ganzes dem erkennenden Vorstellen und dem technisch-manipulativen Verfügen unterworfen wird (Heidegger 1977, S. 88 f.). In Kants Erkenntnistheorie wird jeder Wahrnehmungsinhalt durch die Kategorien des Verstandes vorstrukturiert, welche dem transzendentalen Subjekt a priori innewohnen, und dies ist nach Horkheimer und Adorno Ausdruck jenes philosophischen Systems, welches »das Subjekt am wirksamsten bei der Naturbeherrschung unterstützt« (Horkheimer, Adorno 2006, S. 90). Wie für die metaphysische Philosophie der Neuzeit, so ist auch für die technische und ökonomische Globalisierung das Ganze der Welt etwas, das es zu verändern und zu beherrschen gilt.

Sofern der neuzeitlichen Philosophie also das gleiche ambivalente Weltverhältnis innewohnt wie auch der voranschreitenden Globalisierung, so ist es aber auch Aufgabe der Philosophie, über diese Identität hinauszugehen, sich selbst sowie die Globalisierung zu kritisieren und so ein vernünftiges Verständnis unserer gegenwärtigen Weltlage zu entwickeln. Im Folgenden soll Hegels Unterscheidung zwischen dem *Abstrakt-Allgemeinen* und dem *Konkret-Allgemeinen* daraufhin geprüft werden, ob diese terminologische Differenzierung den Unterscheid zwischen dem Ganzen der Globalisierung und den holistischen Analysen der Philosophie begreiflich

machen kann. Charakteristisch für die Rede über eine Globalisierung sowie für die Problemlage der unter diesem Begriff subsummierten Phänomene ist deren strukturelle Abstraktheit, welche sich zum Beispiel dann zeigt, wenn höchst komplexe politische Vorgänge und Verhältnisse unter Verweis auf »die Globalisierung« erklärt und gerechtfertigt werden.

Nachdem in Hegels Begriff der Abstraktion eingeführt wird (1), soll ein erstes Verständnis von der abstrakten Globalisierung entwickelt werden (2). Als Anknüpfungspunkt für eine Philosophie der Globalisierung ist Hegel von besonderem Nutzen: Der erste moderne Philosoph am Beginn des 19. Jahrhunderts hat in seinen Vorlesungen über die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* moderne systemanalytische Untersuchungen zur Globalisierung (z. B. Immanuel Wallerstein) vorweggenommen und kann als Prototyp kritischer, politisch-ökonomischer Globalisierungstheorien gelten (3). In einer philosophischen Fundamentalreflexion führt er die politische Zerrissenheit und Entzweiung der modernen Welt auf eine *Dialektik* von (sich über alle nationalen Grenzen hinweg globalisierender) *Gesellschaft* und (staatlich und territorial gebundener) politischer *Gemeinschaft* zurück (4). Schließlich kann ein Ausblick darauf gegeben werden, wie die Philosophie oder die Wissenschaft *konkret* über die Globalisierung nachdenken kann: Einen Ansatzpunkt bietet Hegels Begriff der Weltgeschichte, welche er als Freiheitsgeschehen begreift (5).

Die »Weltgesellschaft« ist mit Hegel ein Widerspruch in sich selbst: Sie bildet sich einerseits vor unseren Augen heraus, da sich die Prinzipien moderner Vergesellschaftung wie ökonomischer Tausch oder massenmediale Kommunikation über den ganzen Planeten ausbreiten, sie ist andererseits aber *unmöglich*, da sie niemals das wesentliche Charakteristikum der *Gesellschaft*, welche nach Hegel immer auf das ihr entgegengesetzte Moment der *Gemeinschaft* angewiesen ist, aufweisen kann. Während aber die bürgerliche Ökonomie unentwegt zu ihrer Globalisierung drängt, ist das Prinzip der politischen Gemeinschaften an die territorialen Grenzen der Staaten gebunden, woraus sich die strukturelle Entzweiung und Abstraktheit der modernen Weltlage erklärt.

1. Der Begriff des Abstrakten

Hegel zeigt, dass das Begriffspaar »konkret« und »abstrakt« eine andere, entgegengesetzte Bedeutung hat, als dies in der natürlichen Einstellung des unmittelbaren Alltagsverstandes angelegt ist. Für jenen ist »Konkretes« oder ein »konkreter Gegenstand« beispielsweise ein bestimmtes Etwas, ein anfassbares Ding, ein situationsgebundenes, empirisches Phänomen, eine bestehende oder nicht bestehende Tatsache, etwas unmittelbar Nützlich, etc. Begriffe und gedankliche Konzepte kommen, so scheint

es, zu diesen in den Tatsachen bestehenden Entitäten oder Vorkommnissen lediglich hinzu und sind das Abstraktere gegenüber jenen Dingen der Wahrnehmung. Für die Philosophie hingegen ist ein *Etwas* oder ein *Ding* etwas Abstraktes, der *Begriff* hingegen ist das *Konkrete*.

Nach diesem falschen Bild unseres Alltagsverständes gibt es Begriffe nur deshalb, weil von den genannten »konkreten« Gegenständen etwas *weggedacht* wird, also etwas *abstrahiert* werden kann. Im Begriff des Balles ist nicht enthalten, welche Farbe er hat, dass er z. B. rot ist. Somit sei im Begriff von einem Ball etwas weggekürzt, welches am (scheinbar) »konkreten« Ball, in der »sinnlichen Gewissheit« (Hegel 1999a, S. 63) von dem Ball, noch vorhanden war, im Begriff des Balles aber nicht mehr. *Wie aber geschieht dieses Weglassen?* Um diese Abstraktion durchzuführen, muss man mehrere *Eigenschaften* des Etwas *benennen*. Sodann wird gemeint bzw. vorgestellt: Diese Eigenschaften werden weggelassen. *Wie* aber kann diese Eigenschaften überhaupt benannt werden? Doch nur dadurch, dass sie von dem Etwas isoliert werden. Wenn gesagt wird: »ich abstrahiere von den Eigenschaften 1., 2., 3., 4., ... eines gegebenen Gegenstandes«, so muss jede dieser Eigenschaften *als Eigenschaft aussprechbar* sein. Auf dieser immer endlichen Liste müssen die Eigenschaften namens 1., 2., 3., 4., ... voneinander *unterschieden* sein, obwohl sie doch an *ein und demselben* Etwas oder Ding anzutreffen sind. Das Meinen oder Vorstellen bewegt sich hier offensichtlich in einem *Zirkel* und somit in einem *Widerspruch*: Um die Eigenschaften eines Dinges zu abstrahieren, müsste man diese Eigenschaften zuvor schon abstrahiert haben, nämlich jede Eigenschaft von jeder anderen Eigenschaft eines Dinges *isoliert* und *unterschieden* haben. Denn nur, da ich die Eigenschaften, welche an dem dinglichen Etwas gegeben sind, in *Abstraktion* von *anderen* seiner Eigenschaften *benenne* oder *aufliste*, kann ich meinen, dass ich sie dann *abstrahieren* würde, in dem ich nach und nach die Worte auf der Liste, welche die Eigenschaften benennen, wieder wegstreiche. Unmittelbar gegebene Dinge sind also bereits abstrakt, ehe der Verstand eine Abstraktion an ihnen durchführen kann: Jede Abstraktion von Eigenschaften eines Etwas ist eine Abstraktion von etwas Abstraktem (was Hegel die Negation der Negation nennt).³

Es ist also, philosophisch betrachtet, gar nicht möglich, dass das sinnlich gegebene Etwas ein »Konkretes« sei, von dem der Begriff des Gegenstandes eine »Abstraktion« wäre. Diese Ansicht des Alltagsverständes, dass das Ding nicht abstrakt, sondern konkret sei, ist selbst eine sehr abstrakte Vorstellung. Vielmehr enthält die Bestimmung eines Etwas oder Dinges bereits einen *Widerspruch*, da es als konkretes Etwas von dem

3 »Aber auch schon das *Abstracte* enthält diß, daß, um es zu erhalten, erfordert werde, andere Bestimmungen des Concreten *wegzulassen*. Diese Bestimmungen sind als Determinationen überhaupt *Negationen*; ebenso ist ferner das *Weglassen* derselben ein *Negiren*. Es kommt also beym Abstracten gleichfalls die Negation der Negation vor. Diese gedoppelte Negation aber wird vorgestellt, als ob sie demselben *äusserlich sey* [...].« (Hegel 1999c, S. 34; vgl. die analoge Argumentation in Hegel 1999a, S. 72 f.).

menschlichen Verstand gar nicht festgehalten werden kann. Hegel sagt daher auch: Das Ding widerspricht sich selbst (Hegel 1999b, S. 286). Abstraktes Denken ist daher unser eigentlicher Naturzustand, der natürliche Bezug des Menschen zu den alltäglichen Vorkommnissen (vgl. Hegel 2001). Aufgabe der Philosophie ist es, vom Abstrakten aufzusteigen und konkret zu denken und zu begreifen. Demnach muss unterschieden werden zwischen dem *Verstand*, der abstrakt die Dinge und Vorkommnisse der Welt bestimmt und sich dabei in Widersprüche verstrickt, der *negativen* Vernunft, welche diese Widersprüche erkennt und kritisiert, und der *positiven* Vernunft, welche diese Widersprüche »aufhebt« (d. h. negiert, zugleich aber bewahrt und erhebt) und somit ein *konkretes* Verstehen und eine *positive* menschliche Orientierung gemäß der Vernunft ermöglicht (vgl. Hegel 1999b, S. 8). Der Verstand ist abstrakt, die Vernunft kann diese Abstraktheit erkennen, und sie kann sodann einen konkreten Begriff eines Gegenstandes bilden, indem »sie das Allgemeine erzeugt, und das Besondere darin begreift« (ebd.). Ein konkreter und einfacher Gegenstand ist also der allgemeine Begriff,⁴ welcher, sofern dieser richtig verstanden wird, das *Besondere in sich selbst begreift*.

Für einen Begriff wie etwa den der *Globalisierung* bedeutet dies, dass er dann und nur dann eine abstrakte Kategorie ist, wenn er *nicht* das Besondere in sich begreift. In diesem Fall ist er selbst ein Abstrakt-Allgemeines⁵ und nicht ein Konkretes, nicht ein *begriffener* Begriff. Ein allgemeiner Begriff kann überhaupt nur deshalb abstrakt sein, weil *er selbst* eine Abstraktion aus einem anderen, reichhaltigeren Begriff (oder mehreren Begriffen) darstellt, dessen *Besonderung* oder *Unterkategorie* er ist. Jeder Begriff ist allerdings »Besonderung«, da der Begriff eine *Einheit* bildet, und da in dieser Einheit *viele* besondere Bestimmungen gedacht oder vorgestellt werden können, welche voneinander unterscheidbar sind (Haas 2003, S. 113). In einem *abstrakten* Begriff sind diese Beordnungen aber nicht selbst erfasst. Dies kann an einem Beispiel gezeigt und erklärt werden.

So ist für Hegel das moderne, juristische Eigentums- und Privatrecht sogenanntes »abstraktes Recht«, da aus dem Eigentumsrecht nur folgt, *dass* jede Person *überhaupt* Eigentum haben soll, nicht aber, *wieviel* eine bestimmte Person im Verhältnis zu ihren Mitbürgern oder Mitmenschen an Besitz haben sollte oder darf (Hegel 1999d, S. 60 f. [§ 49]). Der *Begriff* des Eigentumsrechtes *für sich* betrachtet *hat* diese Besonderung einfach nicht, er begreift das Besondere nicht *in sich* und ist daher nur abstrakt-allgemein. Dies, dass er sich nur abstrakt auf Einzelfälle bezieht, liegt aber daran, dass er selbst ein Abstraktes ist, welches in Wirklichkeit in einem umfassenderen

4 »Das *Allgemeine* dagegen ist das *einfache*, welches eben so sehr das *reichste in sich selbst* ist; weil es der Begriff ist.« (Hegel 1999c, S. 33)

5 »Das Abstrakt-Allgemeine ist somit zwar der *Begriff*, aber als *Begriffloses*, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist.« (ebd., S. 40)

begrifflichen Zusammenhang steht: Denn erst die »Moralität« und die »Sittlichkeit«, welche in der *Rechtsphilosophie* (Hegel 1999d) als »höhere Sphären« gegenüber dem Abstrakten des Eigentumsrechts eingeführt werden, können sagen, welche Besitzverteilungen als *gerecht* oder *ungerecht* bezeichnet werden könnten. Genauso verhält es sich aber mit dem juristischen Eigentums- und Privatrecht in der realen, menschlichen Welt alltäglich: Wird der Begriff des Eigentumsrechts in dieser seiner Abstraktheit auf soziale Verhältnisse angewendet, so werden dadurch auch die zwischenmenschlichen Beziehungen in der »bürgerlichen Gesellschaft« selbst abstrakt und versachlicht (vgl. Ritter 1975, S. 162 f.; Hegel 1999c, S. 53 [§ 40]). Die Menschen begegnen einander dann nicht mehr als Menschen, sondern als Käufer und Verkäufer, als Produzenten und Konsumenten, als Arbeitgeber und Arbeitnehmer etc., welche über ihr Eigentum definiert sind. Das Abstrakte ist also nach Hegel:

1. Die abstrakte *Besonderung* eines Begriffes, also ein besonderer Gegenstand oder ein spezifisches Phänomen (welches durch *Unterkategorien* des Begriffes beschrieben werden kann),
2. dieser Begriff *selbst*, welcher *wiederum* die Besonderung oder Unterkategorie eines *weiteren* begrifflichen Zusammenhangs darstellt,
3. die *Aufhebung* dieses Abstrakten bzw. dieses Widerspruches, wobei die *Beziehung* zwischen den ersten beiden Momenten thematisch wird: nämlich der falsche »Gegensatz« aus »abstracte[r] Einzelheit und Allgemeinheit« (Hegel 1999c, S. 60), welcher überwunden werden muss, um eine vernünftige Orientierung, ein konkretes Denken zu ermöglichen.

2. Abstrakte Globalisierung

Die Globalisierung ist *erstens* deshalb abstrakt, weil sie, wird sie als Prozess der Systemintegration, als fortschreitende Tendenz zur Verbindung, Vernetzung und Interdependenz aller bestimmter lebensweltlicher Orte und individuellen Handlungskontexte der Weltkugel verstanden, von allen heterogenen und widersprüchlichen Begebenheiten an den jeweiligen Orten *absieht* und absehen *muss*. Die Integration in ein globales System der technisch-ökonomischen Zivilisation stellt sich »aus kulturtheoretischer Perspektive als Desintegration, Differenzierung und bestenfalls als Individualisierung« dar (Rohbeck 2000, S. 160).

Diese Form der Abstraktheit ist auch Thema von Oskar Negts Kritik an Ulrich Beck. Letzterer hat die Globalisierung als Herausbildung einer Weltgesellschaft charakterisiert, als Entstehung von »dichten Netzwerken mit hoher wechselseitiger Abhängigkeit«, wodurch eine »Ortlosigkeit von Gemeinschaft, Arbeit und Kapital«

entstünde (zitiert nach: Negt 2002, S. 40). Und in der Tat leben wir heute in einer vernetzten und interdependenten politischen Welt. Hinsichtlich der behaupteten Ortlosigkeit der transnationalen Netzwerke fragt Negt jedoch, ob diese »die ganze Wirklichkeit des Globalen ausdrücken oder nur Abstraktionsschritte benennen«, also ob sich in ihr nicht vielmehr nur »substantialisierte oder vereinseitigte Aspekte des Globalisierungsprozesses ausdrücken«. Er spricht hier auch über »das Ideologisch-Verklärende, das Propagandistisch-Erpresserische der Globalisierungsbegriffsbildung« (ebd.). *Abstrahiert* ist in dieser Rede über »Globalisierung« von der Situation von 5,5 Millionen Menschen in den Favelas in São Paulo, in den Elendsquartieren und Armutsvierteln, auf die sich die globale Weltordnung anders auswirkt als auf einen Börsenspekulanten, einen Großimporteur oder auf einen sprachbegabten Wissenschaftler (ebd., S. 62 f.). *Abstrahiert* ist davon, dass Afrika südlich der Sahara gegen Ende der achtziger Jahre mit einem Anteil von 3 Prozent, im Jahre 1999 nur noch mit 0,3 Prozent am Welthandel beteiligt war und damit de facto ein ganzer Kontinent von der sogenannten »Weltgesellschaft« abgekoppelt wird (ebd., S. 39). Die *Entzweigung* in der Einheit der globalen Menschheit ist hier das Abstrakte der Globalisierung.

Zweitens: Globalisierung bezieht sich also nur deshalb abstrakt auf Einzelphänomene und Dinge, weil *sie selbst* eine lediglich abstrakt-allgemeine Kategorie darstellt. *Dieses Besondere*, welches die politische Weltsituation tatsächlich prägt, ist in der abstrakt-allgemeinen Kategorie der Globalisierung gar nicht mit erfasst. Wie sollte es auch: bedeutet die Kategorie »Globalisierung«, *für sich betrachtet*, doch nur, dass es (mindestens) *irgendein Etwas* gibt (z. B. eine Technik, eine Ökonomie, eine kulturelle Praxis, eine Denkweise), von welchem behauptet wird, dass dieses Etwas die Tendenz hat, *auf dem Globus, auf der Erde als einer Kugel überall* stattzufinden und somit, relativ zu dieser Totalität, *ortlos* zu werden. Daher gibt auch Ulrich Beck gewissermaßen die richtige Definition für »Globalisierung«. Doch nur durch ideologie-kritische Arbeit am Begriff kann, wie beispielsweise bei Negt, nachträglich herausgearbeitet werden, dass dieser weltweiten Ausrichtung von *Etwas* die realen Verhältnisse an den lebensweltlichen Orten *abstrakt* gegenüberstehen.

Dieser zweite Aspekt der Abstraktheit der Globalisierung liegt also im *Begriff* der Globalisierung selbst. Dieser ist in sich selbst widersprüchlich, weil er einen Prozess benennt, der niemals an ein Ende kommen kann und deshalb letztendlich nur sinnlosen Leerlauf erzeugt: In der grundlegenden Studie von Elmar Altvater und Birgit Mahnkopf über die *Grenzen der Globalisierung* wird herausgearbeitet, dass die »unbegrenzte und schrankenlose Globalisierung« des ökonomischen und kulturellen Bereichs einen »Zustand der Globalität« gar nicht erreichen kann, da sie auf ihre eigene *Grenze* trifft, eine Grenze, welche sowohl sozial als auch ökologisch definiert werden kann (Altvater, Mahnkopf 1997, S. 15). Wenn die kapitalistische Produktionsweise sowie die moderne Technik immer weiter über den Planeten ausgebreitet werden, so

gefährdet dies langfristig sowohl die sozialen Bedingungen an den jeweiligen Orten der Weltwirtschaft, da sich regionale Wirtschaften und Arbeitsverhältnisse dem Konkurrenzdruck der globalen Wirtschaftskreisläufe unterordnen müssen und dies den sozialen Zusammenhalt gefährdet, als auch die natürliche Grundlage, welche der Planet Erde für das Leben der Menschen darstellt, da nicht endlos natürliche Rohstoffe aufgebraucht werden können (ebd., S. 44). Der *Begriff* der Globalisierung sagt aber gar nichts darüber aus, welches *Telos* der von ihm gemeinte Prozess verfolgen würde: er bedeutet einfach nur die – potentiell unbegrenzte und unendliche – Ausdehnung von menschlichen Verhältnissen über den Globus. Er sagt nicht aus, was *nicht* global sein kann, was *nicht* überall zugleich stattfinden kann; er begreift – mit Hegel gesprochen – dieses Besondere nicht in sich.

Globalisierung ist *drittens* deshalb abstrakt, weil sie lediglich ein isolierter Teilaspekt eines größeren Zusammenhanges ist. Diesen Zusammenhang zu erkennen, ist die *Aufhebung* (Negation und Bewahrung) der Rede über »Globalisierung« (des Globalisierungsdiskurses) und ist genuine Aufgabe der Philosophie. Erst hier geht es darum, wie eine *wahrhaft vernünftige* Orientierung für den Menschen überhaupt möglich ist. Hegel fragt sich in seiner *Geschichtsphilosophie*, was diese von der Geschichtswissenschaft und der Geschichtsschreibungen unterscheidet, und gibt als Antwort, der »einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der *Vernunft*« (Hegel 2012, S. 20). Das wichtigste, was diese philosophische Analyse zu dem Globalisierungsdiskurs beizutragen hat, ist der »einfache Gedanke«, dass *wir selbst* als freie und vernunftbegabte Menschenwesen es sind, welche die unter »Globalisierung« subsumierbaren Begebenheiten selbst handelnd vollziehen.

Die Globalisierung ist folglich der vereinseitigte, abstrakte Aspekt einer Weise, in der sich der Mensch zu sich selbst und zu seiner Welt verhält; ihr liegt *ein Selbst- und Weltverhältnis zugrunde*. Aus diesem bei Hegel als »Weltgeschichte«, »Weltgeist« und »Freiheitsbewusstsein« thematischem Kontext heraus ist die abstrakte Rede über die Globalisierung zu verstehen. Um dies zu zeigen, soll zuerst auf Hegels Analyse der politischen Grundstruktur der Moderne eingegangen werden. Sodann wird die Globalisierung als abstraktes und widersprüchliches Geschehen interpretiert, welches sich durch das Begriffspaar *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* darstellen lässt. Schließlich wird gezeigt, warum die Rede über eine Globalisierung in dem Begriff der Weltgeschichte bzw. der Freiheit aufgehoben (negiert und bewahrt) ist.

3. Hegel und das moderne Weltsystem

Bevor gezeigt werden kann, warum die Globalisierung nach Hegel in den konkreten Kategorien des »Freiheitsbewusstseins« und der »Weltgeschichte« *aufgehoben* werden muss, das heißt *für sich* betrachtet *abstrakt* ist, soll die gegenwärtige politische Weltlage skizziert werden. Auch hier lassen sich substantielle Feststellungen innerhalb Hegels Philosophie treffen. Die »Weltgeschichte« zerfällt zunächst in zwei Sphären, da die »bürgerliche Gesellschaft und die Völkergeister in ihrer bunten Wirklichkeit« (Hegel 1999d, S. 289 [§ 341]) in Wechselwirkung und im Widerspruch zueinander stehen. Die bürgerliche Gesellschaft ist jener Gesellschaftstypus, welcher auf einer *kapitalistischen Ökonomie und Produktionsweise* beruht. Und mit den »Völkergeistern« meint Hegel ein *System souveräner Einzelstaaten*, welche in Beziehung aufeinander stehen (vgl. ebd., S. 284 [§ 330 f.]).

Zwischen beiden Sphären – dem kapitalistischen Gesellschaftssystem einerseits und der politischen Gemeinschaft des Staates andererseits – bestehen eine Dialektik und ein Widerspruch. Zugleich sind aber beide, der Staat und die ökonomische Subsistenz der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, aufeinander angewiesen.

Dieser Gegensatz zwischen Staat und kapitalistischer Produktion besteht zunächst darin, dass einerseits die Staaten zwar ein System bilden, aber dennoch als einzelne politische Gebilde erhalten bleiben, also keinen »Weltstaat« darstellen, sondern vielmehr den Grundsätzen des Völkerrechts unterworfen sind, oder besser: unterworfen sein sollten (ebd., S. 285 [§ 333]). Das Prinzip des Staates, also der politischen Gemeinschaft, ist somit nicht global und auch nicht ohne weiteres globalisierbar. Die Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft hingegen, so schreibt Hegel in seiner *Rechtsphilosophie*, treiben den Prozess voran, welcher heute als Globalisierung bezeichnet wird (vgl. auch Hofmann 2014, S. 336 ff.):

»Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst *diese bestimmte* Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Überfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß u. s. f. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen.« (Hegel 1999d, S. 202 [§ 246])

Marx und Engels haben später im *Manifest der Kommunistischen Partei* von 1848 (Hegels *Rechtsphilosophie* erschien 1821) davon gesprochen, dass das Kapital aufgrund des Bedürfnisses nach immer neuen Absatzmärkten »die Bourgeoisie über den ganzen Erdball« jagt, was die »Exploration des Weltmarktes« bewirkt und »die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet« (Marx, Engels 2007, S. 23). Immanuel Wallerstein analysiert die Entstehung des »modernen Weltsystems« in Europa, welches ein kapitalistischer Weltmarkt ist, also auf dem Prinzip der Kapitalakkumulation durch unendliche Zyklen von Investition, Rendite und Reinvestition

beruht, und welches aufgrund dieses inneren Expansionsdranges – der unendlichen Geld- und Kapitalvermehrung – ab dem 19. Jahrhundert global wird und alle anderen Erdteile in seine Systemlogik integriert (Wallerstein 2008, S. 17).

Hegel kann als früher Vorgänger dieser weltsystemischen Analysen gelten, welche das Paradigma kritischer, politisch-ökonomischer Globalisierungstheorien darstellen. Und auch, dass dieses moderne Weltsystem die Einzelstaaten zu seinem integralen Bestandteil hat, da diese den Rahmen bereitstellen müssen, in welchem eine Kapitalakkumulation überhaupt stattfinden kann, hat Hegel bereits klar gesehen. Faktisch verhält sich der Staat nämlich zu der ihm untergeordneten Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft dadurch, dass dieser die »Rechtspflege«, und das heißt den »Schutz des Eigentums« garantiert (Hegel 1999d, S. 180 [§ 208]). Die ökonomischen Strukturen können niemals für sich allein bestehen, sondern sind auf die Existenz von Staaten angewiesen, welche beispielsweise Eigentumsrechte durchsetzen, Infrastrukturen bereitstellen und Handelsrouten militärisch sichern (Scheidler 2016, S. 11 f.). Wenn Banken gerettet werden oder Gesetze zur Vernichtung von Lebensmitteln erlassen werden, um den Marktpreis dieser Güter stabil zu halten, so sind dies alles staatliche Regulationen des (globalisierten) Marktes. Es gilt also dem »Mythos entgegenzutreten«, »der Staat ziehe sich unter neoliberalen Vorzeichen durch Aufgabendelegation und Privatisierung immer weiter zurück und büße derart an Handlungskapazität ein«, dass er im Zeitalter der Globalisierung keine politische Bedeutung mehr hätte (Biebricher 2012, S. 165). Die Aussage, dass die Nationalstaaten »in ihrer traditionellen Gestalt und politischen Steuerungskompetenz nicht wieder hergestellt werden können« (Reder 2009, S. 23), gilt daher womöglich nur für den *Sozialstaat*, welcher immer weiter ausgehöhlt wurde. Vielmehr ist die Existenz von starken, außenpolitisch handlungsfähigen Staaten die Voraussetzung dafür, dass die Globalisierung in Vergangenheit und Gegenwart überhaupt stattfinden konnte.

Dass die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft als Weltmarkt global geworden ist, demgegenüber das Prinzip des Staates es *nicht* ist, zeigt sich – und auch dies kann zum Teil bereits als Einsicht Hegels gelten⁶ – an der systemischen Notwendigkeit des *Kolonialismus* und *Imperialismus*. Da die Wirtschaft sich global ausbreitet, und da die diese Wirtschaft regulierenden Einzelstaaten jedoch national gebunden bleiben, müssen, um das immer komplexer werdende System aus weltweiter Produktion und Konsumption zu regulieren, mächtige Nationalstaaten die Rolle von Hegemonialmächten übernehmen, welche dann beispielsweise Handelswege und Kapitalanlagen sichern, militärische Sicherungen einrichten, die Weltwährung festlegen oder die

6 »Dieser erweiterte Zusammenhang bietet auch das Mittel der *Kolonisation*, zu welcher – einer sporadischen oder systematischen – die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft getrieben wird und wodurch sie teils einem Teil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprinzip, teils sich selbst damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleißes verschafft.« (Hegel 1999d, S. 203 [§ 248])

Verfügbarkeit von Energieressourcen sicherstellen (vgl. Altvater, Mahnkopf 1997, S. 25). Spanien und Portugal, die Niederlande, England und schließlich die USA waren in der Geschichte des Kapitalismus derartige weltmarkt-regulierende Hegemonialmächte (ebd.). Es steht hier eine »territoriale Logik der Macht« den »offenen räumlichen Dynamiken unendlicher Kapitalakkumulation« gegenüber (Harvey 2005, S. 39), also eine *territorial* definierte Machtsphäre des Staates einer tendenziell *ent-territorialisierenden* Logik des ökonomischen Globalisierungsprozesses.

Vor dem Hintergrund des Niederganges US-amerikanischer Macht einerseits, und den immer komplexer und dichter werdenden ökonomischen Netzwerken des globalen Marktsystems andererseits, stellt sich die Frage, wie diese Regulierungsleistung heute vollzogen wird, oder wie sie zukünftig noch möglich sein könnte. Zur Diskussion steht unter anderem, ob die USA als Imperium zu gelten haben, welches sich der Institutionen des IWF (Internationaler Währungsfonds) und der WTO (Welthandelsorganisation) bedient, um die globalen Kapitalmärkte zu steuern (ebd., S. 38), ob die USA als nach wie vor einflussreichster Staat der Welt Teile ihrer Macht bereits an die Staaten der G7 abgetreten haben (Chomsky 2016, S. 7), ob das Imperium eine Triade aus Vereinigten Staaten, Westeuropa und Japan sei, was sich in problematischer Weise auf die meisten Länder des globalen Südens auswirkt (Amin 2007, S. 14), oder ob der Nationalstaat seine Souveränität ganz abgegeben hätte an die supranationale Organisation eines ortlosen *Empire* aus globalen Institutionen wie dem IWF, der WTO und der UNO (Negri, Hardt 2002). Abgesehen von der letztgenannten Option, die des *Empire* von Negri und Hardt, gegen welches die empirische Evidenz des offensichtlichen politischen und sozialen Ungleichgewichts zwischen den Erdregionen spricht, bleibt in diesen Betrachtungsweisen unserer gegenwärtigen politischen Weltsituation der grundlegende Widerspruch zwischen dem *Territorialen* des Staates und dem *Über-Territorialen* und *Expandierenden* der bürgerlich-ökonomischen Globalisierung erhalten, und ist Hegels Analyse folglich immer noch aktuell.

4. Die Unmöglichkeit des Globalen und die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft

Mit dem Begriff der Globalisierung ist jedoch somit *nur auf einen Teilaspekt* eines umfassenderen Zusammenhanges bezuggenommen: Dieser Begriff meint lediglich die Globalisierung der ökonomischen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft und deren zivilisatorischer Effekte, nicht jedoch die territoriale Logik des Staates, von welcher in der Kategorisierung von Etwas als eines »globalisierten« von vornherein bereits abstrahiert ist. Doch die *ganze – empirisch reale –* Weltsituation *beruht selbst* auf dieser Abstraktheit: Der »Globalisierung« genannte Prozess *ist selbst* abstrakt, da er

auf einer widersprüchlichen *Entgegensetzung* von bürgerlicher Gesellschaft und Staat bzw. Staatensystem beruht, durch welche – wie gezeigt wurde – die Konflikte *zwischen* den Staaten und damit Ländern und Territorien, deren geopolitische Konkurrenz untereinander, und damit die ganze Problematik des Imperialismus, allererst möglich wird. Wenn Gesellschaft und Staat nicht bereits faktisch zwei voneinander unterschiedene Sphären bilden würden, so gäbe es die beschriebene, spezifisch moderne Konstellation gar nicht.

Mit diesem Gegensatz zwischen Gesellschaft und Staat hat es bei Hegel jedoch eine besondere Bewandnis, welche deutlich wird, wenn man bedenkt, dass ein Staat, oder mehrere Staaten in Zusammenarbeit, zwar die Funktion eines Regulators der Weltwirtschaft ausüben können, dass bei all dem aber ein Staat in Wirklichkeit, und vernünftig betrachtet, immer eine *Gemeinschaft aus menschlichen Individuen* darstellt, in welcher die einzelnen Menschen als Bürger und als Privatpersonen ein *Selbstbewusstsein* haben, das heißt sich als Teile eines Ganzen selbst verstehen können, und sich – soll die Gemeinschaft überhaupt möglich sein und Bestand haben – auch als solche Individuen, welche eine politische Gemeinschaft bilden, verstehen müssen. Damit liegen *bürgerliche Gesellschaft* und *Staat* aber zwei unterschiedliche, entgegengesetzte Prinzipien zugrunde: In der *bürgerlichen Gesellschaft* sind die Menschen nur als rationale Egoisten, welche auf dem Markt, als Produzenten und Konsumenten, als Arbeitgeber und Arbeitnehmer, als Akteure aus der Wirtschaft, beispielsweise auch als Manager großer Unternehmen oder Banken nur ihre eigenen (durch den Begriff des Kapitals definierbaren) Interessen verfolgen; als *Staat* sind die Individuen – und zwar *dieselben* Menschen – eine *politische Gemeinschaft* und sind insofern dazu befähigt, einen sozialen Zusammenhalt aufrechterhalten zu wollen und die solidarische Verbundenheit mit anderen Menschen als einen Selbstzweck anzustreben.

Hegel formuliert daher als »Idee des Staates« (Hegel 1999d, S. 212 [§ 259]), dass in dem Staat diese beiden entgegengesetzten Prinzipien miteinander vermittelt werden müssen. Die »Wirklichkeit der konkreten Freiheit« (ebd., S. 214 [§ 260]) im Staat besteht also darin, dass (1.) »die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und ihre Anerkennung ihres Rechts für sich« hat, *als auch* (2.) die Individuen »durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen [...] für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind« (ebd.).

Dieses *Sowohl-Als-Auch* lässt sich auch *negativ* in einem *Weder-Noch* formulieren und lautet dann: dass (1.) »weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse« gelte, noch (2.) dass »die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen« (ebd.). *Weder* sollte also das besondere Interesse dem allgemeinen Interesse des Staates untergeordnet werden, in dem das Individuum in seinen Rechten (dazu gehört bei Hegel auch das Eigentumsrecht, aber

auch allgemein alle Bürgerrechte) durch den Staat verletzt werden, *noch* sollte es passieren, dass zwar die Eigentums- und Freiheitsrechte des Individuums formal durch das Rechtssystem geschützt sind, es dadurch aber zu einem Individualismus kommt, in welchem das sittliche Fundament der Gemeinschaft erodiert wird. Das Prinzip der bürgerlichen *Gesellschaft* und Ökonomie und das Prinzip der politischen *Gemeinschaft* müssen also stets miteinander vermittelt werden.

Gegen Hegels Staatsverständnis wurde immer wieder der Einspruch erhoben, dass dieses mit dem liberalen Demokratieverständnis unvereinbar sei. Richtig gestellt, ist es nur mit dem *bloß* liberalen Demokratieverständnis unvereinbar, nicht jedoch mit den Prinzipien der Demokratie selbst, welche auch auf einem *sozialen* Ausgleich beruht, sodass Hegels Staatsanalyse gerade zur *Korrektur* falscher, da einseitiger Demokratieverständnisse herangezogen werden konnte (Ilting 2009). Denn die hegelsche Formulierung der »Idee des Staates«, dass die einzelne Person *ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechts* im Staat finden soll, formuliert das Prinzip des modernen demokratischen Rechtsstaates, wohingegen das Prinzip, demzufolge in einem Staat *die Individuen nicht bloß als Privatpersonen leben* sollen, besagt, dass die einzelnen Menschen aktiv an der Gestaltung des Gemeinwesens mitarbeiten sollen, was die Ausübung demokratischer Rechte impliziert (ebd., S. 16).

Hegel hat als einer der ersten erkannt, dass dies ein grundlegender Antagonismus moderner Staatsgesellschaften ist: Die »Individuen der Menge« und die »Allgemeinheit« des Staates sind zwei entgegengesetzte »Extreme« (Hegel 1999d, S. 218 [§ 264]). Die Anerkennung der Rechte der Privatpersonen einerseits, der soziale Ausgleich und damit das Gemeinschaftsbewusstsein als Grundlage des sozialen Zusammenhaltes andererseits, müssen miteinander vermittelt werden, was immer wieder vom Scheitern bedroht ist. Gemeinschaft und Gesellschaft lassen sich mit den Werten Freiheit und Gleichheit, Liberalität und Soziales parallelisieren.

Ein Blick auf die Ideologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart offenbart, wie einerseits versucht wurde, den Wert der Gleichheit zu verwirklichen, wobei die Freiheit der Person in ihren bürgerrechtlich relevanten Aspekten auf der Strecke blieb, und andererseits der Wert der Freiheit nur auf Kosten der Gleichheit und des sozialen Zusammenhaltes gelebt wurde und wird – wodurch sich das Grundproblem der Moderne aufzeigt, dass dann *weder* die Freiheit, *noch* die Gleichheit zu ihrer vollen Bestimmung kommen können. Jeweils eine Idee wurde der anderen aufgeopfert im »Kommunismus« bzw. »Liberalismus«, obwohl Freiheit und Gleichheit konstitutiv aufeinander bezogen sind (ausführlich: Nida-Rümelin 2006, S. 118–153).

Dieser dialektische Gegensatz war im 20. Jahrhundert sogar geographisch fassbar: in Gestalt des Antagonismus der ersten, zweiten und dritten Welt; und nach dem Fall des Eisernen Vorhanges und dem Zusammenbruch des Ostblocks musste es geschehen, dass mit dem Aufstieg des Neoliberalismus das Prinzip der Individuen als einzelner

Atome, welches ein jedes für sich selbst verantwortlich ist, zur dominierenden Ideologie wurde. *Neu* an diesem Globalisierungsschub nach 1989 und seit dem Ende des 20. Jahrhunderts ist, dass es seitdem keine »weißen Flecken« mehr auf der Landkarte gibt, und dass somit die Logik der Prinzipien bürgerlicher Ökonomie und der »deregulierten« Märkte auch die sozialen Fundamente der Nationalstaaten und den in ihnen erkämpften demokratischen Errungenschaften aushöhlt (vgl. Altvater, Mahnkopf 1997, S. 33–43).

Gemeinschaft und Gesellschaft bilden einen dialektischen Zusammenhang und beschreiben zwei entgegengesetzte Aspekte ein und derselben sozialen Wirklichkeit. Dies lässt sich, auf grundlegender sozialtheoretischer Ebene, bereits darin erkennen, dass es einerseits die *Gemeinschaft* und den *sozialen Zusammenhalt* als empirisches Phänomen unleugbar gibt, dass aber andererseits auch die faktische *Vereinzelung* der Individuen in der *Gesellschaft* (z. B. als Marktakteure) ebenso sicher festgestellt werden kann, und dass jede Sozialtheorie, welche nur mit einem der beiden Begriffe arbeitet und den anderen Begriff theoretisch auszuklammern versucht, erklären muss, wie es von dem einen zu dem anderen kommt, das heißt wie sich gemeinschaftlich organisierte Individuen vereinzeln oder wie sich gesellschaftlich vereinzelte Individuen zu einer Gemeinschaft zusammenfügen können (Schneiderei 2010, S. 19).

Vielmehr ist es ja die Realität unseres sozialen Lebens, dass beide entgegengesetzten Prinzipien in ein und demselben menschlichen Individuum stattfinden können: Der Börsenmanager oder der Monopolist, aber auch der Lohnarbeiter, sind *gleichzeitig* auch Familienvater, Mitglied in der Kirchengemeinde, als Wähler gemeinsam an der Urne etc. Die Globalisierung jedoch – sowohl als Begriffsbildung, als auch als empirisches Faktum – beruht auf der Abstraktion dieser beiden Momente voneinander, da nur die Prinzipien des Marktes, nicht aber das Prinzip der Gemeinschaft, welches doch – in Gestalt des wirtschafts-regulierenden Staates – die Grundlage der Ökonomie darstellt, globalisiert werden kann, und dabei immer eine Spannung zu der regionalen Demokratie bestehen bleibt.

Da beispielsweise große Unternehmen transnational agieren können, und die politische Gemeinschaft, welche demokratisch organisiert ist, regional verfasst bleiben muss, können die transnationalen Konzerne damit drohen, die Kapitalanlagen aus dem Land abzuziehen und den Standort zu wechseln, wodurch Unternehmen bzw. deren Lobbys tendenziell mehr Einfluss auf die politische Agenda haben als die Menschen eines Landes, obwohl diese Konzerne anders als jene Menschen keine Staatsbürger sind und somit kein Wahlrecht besitzen können (Crouch 2013, S. 46). Dies ist einer der Faktoren, welche die Repräsentationskrise der westlichen Demokratien vorantreiben, und die Länder immer mehr zu »Postdemokratien« werden lassen, in denen die demokratischen Institutionen zwar noch intakt sind, in welchen die Bürger

aber immer weniger die politische Agenda mitbestimmen und darüber frei diskutieren können (Crouch 2013).

Globalisierung findet daher immer schon in einem widersprüchlichen Verhältnis zwischen der bürgerlichen Ökonomie der Gesellschaft und der politischer Gemeinschaft des Staates statt und kann aus diesem Kontext nicht herausgelöst werden. Die Abstraktheit der Rede über eine Globalisierung, über die sich herausbildende »Weltgesellschaft«, besteht gerade darin, dass es sie *gibt* und zugleich *nicht* gibt; dass sie als Gesellschaft real, gleichzeitig aber unmöglich ist. Denn der Weltgesellschaft korrespondiert keine den Globus umspannende Weltgemeinschaft als ihres notwendigen, dialektischen Gegenpols. Die »Weltgesellschaft« ist keine Gesellschaft, da die sie tragenden Gemeinschaften gerade nicht global, sondern territorial begrenzt sind. Sie zeichnet sich nach Altvater und Mahnkopf gerade durch einen »Mangel an Gesellschaftlichkeit« aus und ist, da ihr alle integrierenden Elemente einer Gesellschaft fehlen, »ökonomische Wirklichkeit und soziale Schimäre« zugleich (Altvater, Mahnkopf 1997, S. 53). Dem Problem der Unmöglichkeit der Weltgesellschaft liegt die hegelsche Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft als ihr tieferes, strukturelles Prinzip zugrunde. Die Globalisierung ist daher ein Prozess ohne Telos: Die zunehmende Vernetzung der Erdteile und Lebensbereiche führt zwar zu einer globalen Vergesellschaftung, diese Weltgesellschaft kann sich aber nicht als globale Gemeinschaft realisieren, und stößt stattdessen auf ihre immanenten Begrenzungen.

Besonders deutlich lässt sich diese paradoxe Situation der politischen Moderne an dem Begriff des Menschenrechts und an der philosophischen Idee des Kosmopolitismus nachweisen. Immanuel Kants Kosmopolitismus begründet sich dadurch, dass er neben dem Staats- und dem Völkerrecht eine dritte Rechtssphäre, die des »Weltbürgerrechtes« einführt: Da es in der globalisierten modernen Welt bereits zu Kants Zeiten »so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird«, sind die Ideen des Weltbürger- und des Menschenrechts »keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts« mehr (Kant 1977b, S. 216).

Hegel hat gegen Kants *Zum ewigen Frieden* eingewendet, dass jedes Recht, um als Recht positiv gelten zu können, eine *Sanktion* des Rechts erfordert, und da bereits die Staaten keine höheren Instanzen mehr *über* sich, sondern nur *andere* Staaten *neben* sich haben, kann es bereits beim Völkerrecht nur »beim *Sollen*« bleiben (Hegel 1999d, S. 285 [§ 333]). Das heißt, das Recht *soll* gelten, es gibt aber im modernen Staatensystem keine Instanz, welche dieses Recht positiv sanktioniert, so wie dies im inneren Staatsrecht der Fall ist, dem die einzelnen Menschen als Bürger unterworfen sind.

Das Menschenrecht hat aus demselben Grund, und mehr noch als das Völkerrecht, seit seinem Entstehen das strukturelle Problem, dass es zwar, dem Begriff nach, für alle Menschen Gültigkeit haben *soll*, dass aber lediglich in Form von Bürgerrechten ein Recht effektiv etabliert werden kann, dessen Einhaltung erzwungen und dessen

Übertretung bestraft wird. Als *Bürgerrecht* ist es jedoch nicht mehr als universell gesetzt, sondern unter anderem an die Staatsbürgerschaft seiner Träger gebunden. Dieser Widerspruch liegt im Begriff des Menschenrechts selbst, da dieses einerseits universell *gilt*, andererseits aber *als Recht* universell gilt, als *solches* gesetztes Recht aber an das *Recht von bestimmten Staaten* gebunden ist, hiermit aber *partikular* – nicht universell – ist.⁷

Auch aus diesem Grund kann die »Weltgesellschaft« keine *Weltgemeinschaft* als einer *Rechtsgemeinschaft* sein. Die Wirkungslosigkeit völkerrechtlicher Bestimmungen und von Beschlüssen internationaler Organisationen wie der UNO illustrieren dies in Hinblick auf die gegenwärtige Weltlage. Globalisierung verkörpert und umfasst zwar die Prinzipien bürgerlicher *Vergesellschaftung*, aber zugleich fehlt ihr ein notwendiger Gegenbegriff, nämlich jener der *Gemeinschaft*. Dass die Gemeinschaft aber, in Form der Staaten, empirisch real ist, ist zugleich die Bedingung dafür, dass der Markt zum Weltmarkt expandieren und globale Wirklichkeit sein kann; d. h. die Prinzipien des Staates und der Globalisierung, von Gemeinschaft und (bürgerlicher) Gesellschaft *widersprechen* sich. Die Rede über *die Globalisierung* bezieht sich dabei nur die Seite der expandierenden Gesellschaft und abstrahiert daher von dem anderen Moment, dem der Gemeinschaft, und übersieht dabei den Widerspruch.

5. Aufhebung der Globalisierung: Freiheitsbewusstsein in der Weltgeschichte

Wir können nicht dahinter zurückgehen, dass wir, als Menschen, *selbstbewusste* und *freie Individuen* sind, welche sich zu der Welt, in der wir leben, sowohl immer schon faktisch *so* oder *so* verhalten, als auch hierbei versuchen müssen, ein *vernünftiges Verständnis* unserer eigenen individuellen Handlungen, deren Praxiszusammenhänge und der ganzen Welt zu entwickeln. *Wir selbst* sind nämlich die Subjekte der Auslegung unserer eigenen Grundsituation (Rentsch 1990, S. 63). Weil insofern auch die »Weltgeschichte« die Geschichte von uns Menschen und damit des »allgemeinen Geistes« ist, dürfen wir nach Hegel auch diese unsere Geschichte – das heißt ja: *uns selbst* als geschichtlich existierende Wesen – nicht als »abstrakte und vernunftlose

7 Auch in der *allgemeinen Deklaration der Menschenrechte* erkennt Étienne Balibar das Problem, dass diese »Menschenrechte mit politischen Rechten, den individuellen oder kollektiven Menschen mit dem Mitglied der politischen Gesellschaft« identifiziert (Balibar 2012, S. 89). Es wird also kein inhaltlicher Unterschied zwischen Menschen- und Bürgerrechten gemacht (ebd., S. 87). Balibar spricht in diesem Zusammenhang von den »Antinomien der Staatsbürgerschaft« (ebd., S. 11).

Notwendigkeit eines blinden Schicksals« vorstellen.⁸ Vielmehr sind wir selbst es, ist der »Geist« es, der alle historischen Entwicklungen und gesellschaftlichen Umstände trägt und ermöglicht. Dahinter steht das Problem der Geschichtsphilosophie der Aufklärung, dass zwar die Menschen die Geschichte machen, dass aber gleichzeitig die historische Gesamtentwicklung die Absichten der menschlichen Individuen übersteigt und daher insgesamt nicht planbar ist, sondern als unverfügbar erscheint. Ausgehend von diesem Problem begreift Johannes Rohbeck die geschichtsphilosophische Rede von der Menschheitsgeschichte als ein »Referenzsubjekt«: Die »Menschheit« ist nur insofern *Subjekt* ihrer eigenen Geschichte, als sie jene Gattung ist, welche eine über sich selbst erzählte Geschichte hat, welche auf sich selbst *referieren* und sich so zu ihrer eigenen Geschichte und auch Zukunft reflexiv verhalten kann (vgl. Rohbeck 2000, S. 174).

Nur deshalb ist die Weltgeschichte für Hegel *keine abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals*: Weil wir selbst es sind, welche die Geschichte und die realen zwischenmenschlichen Zusammenhänge auf dem Globus handeln reproduzieren, und weil wiederum wir selbst es sind, welche wir diese unsere Weltsituation beurteilen müssen. Diese Möglichkeit der Selbstreflexion ist es, die uns als Menschen auszeichnet und zur Freiheit ermächtigt und bestimmt. Diese Reflexion auf unsere historisch gewordene Weltsituation einerseits, auf *uns selbst* als *Beurteilende* dieser Weltsituation andererseits, liegt auch der Feststellung zu Grunde, welche Fabian Scheidler aus systemtheoretischer Perspektive über die *globale Wirtschaftsmaschinerie* trifft: »bei allen systemischen Zwängen besteht die Maschinerie letztlich aus Menschen, die sie täglich neu erschaffen und damit – zumindest unter bestimmten Bedingungen – auch aufhören könnten.« (Scheidler 2016, S 12)

Hegels Begriff der »Weltgeschichte« oder des »Weltgeistes« ist insofern ein konkreter Begriff, da er, wie gezeigt, die individuelle Freiheit in sich selbst begreift (welche sich auch in anderen Sphären zeigt: der des juristischen Rechts, der Moralität, der bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates; vgl. Hegel 1999d).

Vergleicht man hiermit die abstrakt-allgemeine Kategorie der Globalisierung, so zeigt sich: Bereits in der *logischen Grammatik* dieses Begriffes ist angelegt, dass mit ihr das Individuum *nicht* auf sich selbst als Teil eines überindividuellen geschichtlichen Zusammenhanges Bezug nehmen kann – und das, obwohl die Rede über Globalisierung doch zur wesensmäßigen Kennzeichnung *unserer* gegenwärtigen politischen Weltsituation immer wieder verwendet wird. Es lässt sich *nicht* sagen: die

8 »Die Weltgeschichte ist ferner nicht das bloße Gericht seiner [des Geistes] *Macht*, d. i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern weil er [der Geist] an und für sich *Vernunft*, und ihr Fürsichsein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem *Begriffe* nur seiner Freiheit notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit – die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*.« (Hegel 1999c, S. 289 [§ 342])

Globalisierung des Menschen oder der Mensch der Globalisierung. Mit »Globalisierung« ist vielmehr *entweder* immer nur – abstrakt – auf ein bloßes *Stattfinden* von Etwas überall auf der Weltkugel bezuggenommen. Gerade deshalb kann abstrakt so gesprochen werden, als ob die Globalisierung eine *Naturnotwendigkeit* und ein *blindes Schicksal* wäre.

Exemplarisch für diese Redeweise ist Anthony Giddens, ein Autor, in dessen Schriften »Die Globalisierung« zumeist etwas »erzeugt« oder »verantwortlich« für etwas ist (Giddens 2001, z. B. S. 25).⁹ Oder aber es kann gesagt werden: *Jemand globalisiert Etwas*, dann aber ist über die Globalisierung nur so gesprochen, als ob diese eine dem Menschen einfach zur Verfügung bereitstehende *Maßnahme* wäre. »Globalisierung« begreift die Freiheit nicht in sich – und ist insofern abstrakte Kategorie.

Eine solche Abstraktion von unserem Freiheitsverständnis vollziehen wir aber, wenn wir die Mechanismen und Sachzwänge des Marktes als Naturgesetze ansehen, welche sich den Sphären, in welcher wir als freie Individuen darüber nachdenken, wie wir zusammenleben wollen – dies sind die Sphären des (demokratisch verfassten) Staates und der Weltgeschichte – vollkommen entziehen würde, sodass das Politische gar nicht mehr stattfinden kann. Dann bilden die globalisierende »bürgerliche Gesellschaft« und die »Völkergeister« (die Einzelstaaten in ihrer Beziehung aufeinander) zwei entgegengesetzte Momente, welche in der »Weltgeschichte« als unserem Freiheitsbewusstsein enthalten und aufgehoben sind, d. h. sich als Abstraktionen aus der Freiheit der Geschichte ergeben (vgl. Hegel 1999d, S. 288 f. [§ 341]).

Dieses abstrakte Verständnis liegt der Expansion der bürgerlichen Ökonomie seit ihren Anfängen zu Grunde und findet sich modern auch in der Rede, dass Banken gerettet werden müssen, dass in globale Finanzströme nicht eingegriffen werden darf, dass es »Globalisierungsgewinner« und »Globalisierungsverlierer« gibt (welche ihr Glück bzw. Unglück einem blinden Schicksal verdanken und an dem Rest selbst die Schuld tragen würden, da sie schlecht »gespielt« hätten), etc. Auch die Rede über eine *normative Regulierung* der Globalisierung (z. B. Figueroa 2004, S. 10) unterstellt noch, dass diese ein dem Menschen widerfahrendes Geschehen sei, auf welches er dann, indem er ethische Konzepte entwickelt, einzuwirken habe, um seiner Verantwortung gerecht zu werden. Doch *die Globalisierung ist selbst* bereits unsere Freiheitsgeschichte, bzw. ein abstraktes Moment (ein Teilaspekt) derselben.

Eine »Philosophie der Globalisierung«, sofern die Philosophie die Freiheit und die Vernunft zu ihrem Prinzip hat, kann daher nicht für sich selbst stehen, sondern

9 Der Untertitel dieses auf Radiovorträgen basierenden Buches lautet: *Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, und dieser im Titel ausgesagten Prämisse folgt der ganze Erklärungsansatz: »Die Globalisierung« ist ein Widerfahrnis, welches auf *unser* Leben (auf Tradition, Familie und Demokratie) einwirkt und dieses verändert; nicht aber ist die Globalisierung – umgekehrt – die Manifestation dessen, wie wir kollektiv und geschichtlich *Existieren* und welche grundlegenden *Denkweisen* in diesem unserem Leben realisiert sind.

die Globalisierung wird erst in der *Politischen Philosophie* und in der *Philosophie der Weltgeschichte* zu einem Gegenstand des konkreten Denkens, da nur hierin die Beziehung zwischen der Globalisierung und der Freiheitsidee der Philosophie thematisiert werden kann.

Während der moderne Mensch sich einerseits als Herr über die Natur und sein eigenes Schicksals versteht und den Bereich seiner Verfügungsmacht über den ganzen Globus ausweitet, ist er andererseits den von ihm selbst gemachten Zwängen unterworfen und sieht sich dann nur noch als Vollstrecker von Globalisierungsgesetzen. Dies jedoch ist, philosophisch betrachtet, eine Krise unseres Freiheitsbewusstseins und ist insgesamt abstraktes Denken. Demgegenüber kann die Philosophie das Verständnis der Vernunft und der endlichen Freiheit beibringen, demzufolge wir uns als Menschen immer selbst frei beurteilen müssen, und auch unsere ganze Geschichte daher als *Freiheitsgeschehen* auffassen müssen – ohne welches die Weltgeschichte nicht die *unsere* wäre.

Literatur

- Amin, Samir, »Apartheid global. Der neue Imperialismus und der globale Süden«, in: Blätter für deutsche und internationale Politik (Hrsg.), *Der Sound des Sachzwangs. Der Globalisierungs-Reader*, Bonn/Berlin 2007, S. 11–17.
- Altwater, Elmar, Mahnkopf, Birgit: *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster 1997.
- Balibar, Étienne: *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Frankfurt a. M. 2012.
- Biebricher, Thomas, *Neoliberalismus zur Einführung*, Hamburg 2012.
- Chomsky, Noam, *Wer beherrscht die Welt? Die globalen Verwerfungen der amerikanischen Politik*, Berlin 2016.
- Crouch, Colin, *Postdemokratie*, Frankfurt a. M. 2013.
- Figueroa, Dimas, *Philosophie und Globalisierung*, Würzburg 2004.
- Giddens, Anthony, *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt a. M. 2001.
- Haas, Bruno, *Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen*, Berlin 2003.
- Harvey, David, *Der neue Imperialismus*, Hamburg 2005.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in: *Hauptwerke in sechs Bänden* Bd. 2, Hamburg 1999a.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik. Erstes Buch: die Lehre vom Sein. Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen*, in: *Hauptwerke in sechs Bänden* Bd. 3, Hamburg 1999b.

- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Wissenschaft der subjektiven Logik oder Die Lehre vom Begriff*, in: *Hauptwerke in sechs Bänden* Bd. 3, Hamburg 1999c.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Hauptwerke in sechs Bänden* Bd. 3, Hamburg, 1999d.
- Hegel, G. W. F., »Wer denkt abstrakt?«, in: *Ich denke, also bin ich. Grundtexte der Philosophie*, eingeleitet und kommentiert von Ekkehard Martens, München 2001.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke* Bd. 12, Frankfurt a. M. 2012.
- Heidegger, Martin, *Holzwege*, Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1977.
- Hofmann, Christian, *Dialektik der Moderne. Globalisierung und Kultur aus Sicht der Philosophie Hegels und das Beispiel der Islamischen Revolution im Iran*, Würzburg 2014.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 2006.
- Ilting, Karl-Heinz, »Liberaler Demokratie und sittlicher Staat«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1/68, 2009, S. 2–21.
- Kant, Immanuel, *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*, in: *Werke Band VI*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1977a.
- Kant, Immanuel, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, in: *Werke Band XI*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1977b.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich, *Manifest der kommunistischen Partei*, Stuttgart 2007.
- Negri, Antonio und Hardt, Michael, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a. M. 2002.
- Negt, Oskar, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen 2002.
- Nida-Rümelin, Julian, *Demokratie und Wahrheit*, München 2006.
- Reder, Michael, *Globalisierung und Philosophie. Eine Einführung*, Darmstadt 2009.
- Rentsch, Thomas, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1990.
- Ritter, Joachim, »Person und Eigentum. Zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 34 bis 81«, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 2, hrsg. von Manfred Riedel, Frankfurt a. M. 1975, S. 152–174.
- Rohbeck, Johannes, *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 2000.
- Scheidler, Fabian, *Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation*, Wien 2016.
- Schneiderei, Nele, *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, Berlin 2010.
- Wallerstein, Immanuel, *Utopistik. Historische Alternativen für das 21. Jahrhundert*, Wien 2008.

7. The Metaphysics of Globalization in Heidegger

Abstract

By referring to Heidegger's understanding of metaphysics in his later philosophy, a fundamental relationship between the tradition of metaphysical thinking and the globalization of the principles of modernity may be considered. Both metaphysics and globalization share the same concept of world, which since the beginnings of modernity is understood as the accessibility of beings in their entirety. The principles of modernity – such as world-accessibility, quantification, energy-funding, accumulation and dominance – are grounded in a metaphysical understanding of the human condition that is characterized by the subject-object division. This metaphysical understanding of the man-world relationship is considered to be the deeper rationale of all essential phenomena of the modern age – such as philosophy, technology, natural science, economy, politics of power, and even humanism – which all tend to globalize their fundamental principles. Investigating the Heideggerian criticisms of metaphysics helps in understanding the deeper meaning of the notion of 'world', as this term is used in the discourse about globalization.

1. Globalization and the concept of world

Metaphysics is in all its forms and historical stages a unique but perhaps necessary, fate of the West and the presupposition of its planetary dominance. The will of that planetary dominance is now in turn affecting the center of the West. (Heidegger 1973, p. 90)

Here, Heidegger connects the planetary dominance of the western hemisphere (the globalization that originates from within Europe in the context of western imperialism and colonialism, but which became a connected systemic order and, therefore, turns back affecting its center) with a certain 'way of thinking' – 'metaphysics' – that is meant to be the presupposition and deeper rationale of global modernity. What metaphysics and globalization do have in common is precisely this 'will to domination'. Metaphysics 'as philosophy' is a discourse about what is *meta*, 'over' the *physis*; the certain beings

in the world, and about what is 'transcendent' to those beings (Heidegger 1998, p. 93). What goes beyond the certain 'beings in' the world was interpreted by the tradition of metaphysical thinking as 'the world itself' – the 'totality' of all beings. "World serves, here, as a name for beings in their entirety." (Heidegger 2002, p. 67) Since its beginnings in ancient philosophy, metaphysics has given thought to this totality called 'world', and, by doing so, attempted to subordinate the totality of beings to this thinking, to make it accessible to human thought. Otherwise, metaphysics would not have been able to think about beings in their entirety, and, if so, there would be no metaphysical philosophy at all. It is indeed of necessity to the logic of thought to refer to this entirety, and, therefore, metaphysics became the 'fate' of the west. Though, thinking of the world as a whole at first leads to 'dominating' it. Thereby, the same problematic reference to the totality of all beings is inherent both to metaphysics and to globalization: the world as a whole is affected by globalization and needs to be made available and connected within the ongoing process of globalization.

Metaphysics and globalization do indeed have the same will to domination, because they both share the same concept of 'world': as a totality that is accessible to human will and thinking. The notion of world, precisely as this term is used in contemporary discourse about globalization (world society, world market, world trade, world bank, world system, world order, world currency, world war, world fair, world citizenship, worldwide networking and orientation) is actually a metaphysical concept; it originates from the history of metaphysical thinking. The history of the concept of cosmos (κόσμος), *mundus* and world starts with Pre-Socratic philosophy (like Heraclitus) and can be retraced through the Gospel of John and in Christian philosophy (Augustine, Thomas Aquinas) to modern times (Kant) and, from its beginnings, shows certain kinds of ambivalences (Heidegger 1998, pp. 111–121). These ambivalences also concern the globalized principles of modernity. Modernity always tends to totalize the will to make the world accessible: to expand towards all spots of the globe (including the seabed), towards interplanetary space, as well as into the inner cores of atoms and the biological micro-structures of life, and towards all aspects of human society.

2. Phenomena of the age

Modern metaphysics, according to Heidegger, is based in the philosophical principle of subjectivity and, therefore, is characterized by radical subject-object division. The fact that man is now philosophically interpreted as a subject (from the Latin *subiacere*, which means 'to lie below') says that he now understands his own existence and reasoning as the instance in which all beings are grounded:

The word names that-which-lies-before, that which, as ground, gathers everything onto itself. This metaphysical meaning of the concept of the subject has, in the first instance, no special relationship to man, and none at all to the I. (Heidegger 2002, p. 66)

Therefore, to understand oneself as a subject means to realize a specific relationship to the world of beings: for those, 'to be' now means to be an object that may be represented and known by the subject. *All* beings are (and *the world* is) now defined by the principle of subjectivity and its corresponding principle of objectification. "Beings as a whole are now taken in such a way that a being is first and only in being insofar as it is set in place by representing-producing [*vorstellend-herstellenden*] humanity." (Heidegger 2002, pp. 67–68) Because the world is now defined by its capability of being representable by the subject, and as far as a 'representation' is synonymous with a 'picture', Heidegger can re-name modernity as *The Age of the World Picture*, which is the title of his famous essay from 1938 (Heidegger 2002, p. 57).

This essence of modernity – that all beings exist as representable objectivity and that the world itself is understood as such a representation – is the 'ground' of all so-called 'essential phenomena' of the age. That means, with regard to all those basic "phenomena [*Erscheinungen*], their metaphysical ground must allow itself to be recognized in them" (Heidegger 2002, p. 57). This recognition of the phenomena must be the only argument to justify the assumption of a metaphysical ground of an age, or, of modernity being the age of the world picture. What are, according to Heidegger, these essential phenomena of modernity?

Firstly, there is metaphysics itself, as the philosophy of the 17th to up to the 20th century. It is precisely "the guiding thought of modern philosophy" that "something 'is' only insofar as a founded cognition has secured it for itself as its object." (Heidegger 1991, p. 27) This can be found in Heidegger's Interpretation of Leibniz's *principium rationis* – the principle of sufficient reason – that is essential to early-modern philosophy and which says that "Nothing is without reason. The principle now says that every thing counts as existing when and only when it has been securely established as a calculable object for cognition." (Heidegger 1991, p. 120) To say that everything exists only with reason, and nothing without reason, implies that everything, every being is accessible to human cognition (as the criteria of this being), which can always represent the reason why this being exists. Metaphysics, which, throughout its history, more and more tended to interpret 'being' at all as 'being an object', is understood by Heidegger as the effect of an 'erroneous trend' within western culture, with global modernity as its final manifestation. Its preconditions go back to Parmenides and his famous assessment "that, namely the same, is perceiving as well as being" (Heidegger 1991, p. 73), but this seed sprouted only when it was "in the metaphysics of Descartes

that, for the first time, the being is defined as the abjectness of representation, and truth as the certainty of representation” (Heidegger 2002, p. 66). Heidegger even includes his own philosophy of his earlier writings into his criticism of objectivizing metaphysical thoughts, when he, in 1929, implicitly argues against his first major work *Being and Time* from 1927. This approach, by mistake, identified the ontological context of object-usage with the phenomena of the world (cp. Heidegger 1998, pp. 121, 370, footnote 52).

Secondly: Because of metaphysics defining ‘world’ as the totality of beings, which is ‘accessible’ to human thought, modern technology is the most consistent realization and materialization of the essence of metaphysical thinking (Luckner 2008, pp. 59, 93). What distinguishes ‘modern’ from ‘traditional’ technology – for example, a hydroelectric power plant from a traditional watermill – is that the mill indeed uses the water flow of the river, but that the power plant represents the idea of ‘whole’ nature being an accessible resource for the demand of accumulating energy. Modern technology, like the power plant, “puts to nature the unreasonable demand that it suppl[ies] energy that can be extracted and stored as such.” (Heidegger 1977, p. 14) Unlike the movement of the mill that is built into the river, energy is – like money – an abstract category that can, in principle, be accumulated infinitely (Luckner 2008, p. 114). ‘Whole’ nature, then, becomes primarily a resource for technology. Thus, modern technology is, indeed, not essentially defined as a useful means to an end, but as a (metaphysically determined) conception of what nature *in its entirety* is.

Thirdly: Insofar as modern ‘natural science’ understands nature in its entirety as a calculable coherence of forces and energies (which can be anticipated by referring to natural law and made controllable by experiments using measurement and mathematical calculation as its basic methods) it totally complies with the essence of modern technology (Heidegger 2002, pp. 61–66; 1977, p. 21). By referring to ‘nature’ as quantifiable, mathematized and, therefore, secured to human disposal, the world of natural sciences is nothing other than the entirety of potential technological (and economic) resources. If anything cannot be represented and imagined as a calculable coherence of forces and, thus, cannot become open to technological and/or economical access, it is not at all ‘nature’ in the sense of modern ‘natural’ science.

Fourthly: Heidegger addresses the ‘economy’ as an essential phenomenon of the modern age in the context of his reception of Marx and Hegel. He points out that Marx’s concept of ‘dialectical materialism’ “does not consist in the assertion that everything is simply matter but rather in a metaphysical determination according to which every being appears as the material of labor” (Heidegger 1998, p. 259). The metaphysical background of labor was, before Marx, first thought in “Hegel’s *Phenomenology of Spirit* as the self-establishing process of unconditioned production, which is the objectification of the actual through the human being, experienced as subjectivity”

(Heidegger 2008, p. 295). Every being – the whole metaphysical world – appears as the material of labor, which transforms natural being into technology and, by this, labor produces the added-value which is needed for the self-establishing process of capital accumulation in modern societies. Capitalism is exactly that kind of economic system that can at its best execute the metaphysical objectification of world and the essence of technology.

Fifthly: The metaphysical trinity of technology, science and economy effectuates that politics have to give rise to the claim to make the world accessible to objectification and technological access. Thereby, politics transforms itself into ‘politics of power’ and, from a global perspective, into ‘geopolitics’. The political leaders of nation states, inside and outside, have to push forward mechanization and technological progress, which causes the clash of nations and leads, according to Heidegger, to geopolitical conflicts, including the world wars (Vietta 2015, p. 163). The newly-published *Black Notebooks* by Heidegger deal, among other things, with the global political power blocks after World War II – the Soviet Union and the United States – which seem to have oppositional political ideologies, but are indeed driven by the same concept of power (Heidegger 2014, p. 173–174; Vietta 2015, p. 164).

The struggle between those who are in power and those who want to come to power: On every side there is the struggle for power. [...] This struggle is of necessity planetary and as such undecidable in its being because it has nothing to decide [...]. (Heidegger 1973, p. 102)

There is a thinking related to spheres of influence and global supremacy in geopolitical situations, driven by technological and economical constraints, in which this planetary struggle, with power being an end in itself and its object being the entire world, has not necessarily anything to decide, because the categories of power itself and its ‘understanding’ of the world as accessible to men – the ‘metaphysical’ approach of technology and economy – is never questioned as such.

Sixthly: The aforementioned aspects and consequences of metaphysical thinking about the world ultimately result from the self-understanding of man as a subject and, therefore, relate to humanism and its anthropology. Humanism intends to moralize man and, with this, to let him recognize his own dignity. Indeed, all variants of humanism “presupposed the most universal ‘essence’ of the human being to be obvious. The human being is considered to be an *animal rationale*.” (Heidegger 1998, p. 245) Regarding this definition, the subject-object distinction is repeated and duplicated *within* the human being itself. Man is ‘animal’, i. e. a living creature understood as a biological organism; in addition to this, man is *rationale*, with the ability to be rational and reasoning. In the formula *man = organism + rationality*, ‘human being’ divides itself into being a subject

and being an object. Human existence itself is now understood as being-an-object to a subject and enters the realm of accessibility to the metaphysical subjectivity. Man himself becomes a resource on behalf of technology: “Man, who no longer conceals his character of being the most important raw material, is also drawn into this process.” (Heidegger 1973, p. 104.) With this being an implication of the humanist understanding of man, the basic ideas of humanism, such as freedom and human dignity, are (not in an unproblematic way) simply *oppositional* to the exploitation or even self-exploration of humans. Heidegger relates these negative dialectics of humanism to the idea of the absolute value, which is regarded as human dignity:

Rather, it is important finally to realize that precisely through the characterization of something as ‘a value’ what is so valued is robbed of its worth. That is to say, by the assessment of something as a value what is valued is admitted only as an object for human estimation. [...] Every valuing, even where it values positively, is a subjectivizing. It does not let beings: be.” (Heidegger 1998, p. 265)

The paradox of human dignity is that, by attributing an absolute value to himself, man attributes to himself and transforms himself into an object that is relative to this attribution, and, therefore, does not seem to relate to himself anymore as absolute. On the contrary, this does not mean that it is possible to deny human dignity, but rather that “Humanism is opposed because it does not set the *humanitas* of the human being high enough” (Heidegger 1998, p. 251). Furthermore, this means that we have to think about the essence of human dignity in a new and more radical way, by considering the negative aspects that the ideas of humanism may have.

These abovementioned aspects of the phenomena of the age – modern philosophy, technology, science, economy, politics of power and humanism – are related to metaphysics, because metaphysics refers to the world of beings in their entirety, or to nature – and because this entirety is also addressed within the phenomena that are essentially defined as concepts about what ‘being’ or ‘world’ actually means. Heidegger’s basic intention is to fulfill the so-called ‘Turning’ (Heidegger 1977, p. 36), which means to think both of beings in their entirety and of the relation of human existence to this entirety in a new way: to think the “transition from metaphysics to the thinking of being in its historicity” (Heidegger 2012, p. 5). At first, this means to consider that the phenomena of an age are grounded in a deeper understanding of the world. Because, concerning the age of modernity, an understanding of the world as ‘accessible’ to man appears as essential to *all* phenomena of modernity, modernity as such tends to globalize its principles, such as power, quantification, mathematization, technologization and energy production. The metaphysical concept of the world is indeed inherent to modernity. The age of the ‘world picture’ is the age of globalization.

3. Two concepts of world: the universe and the globalization

According to the humanistic definition of man – which, according to Heidegger, is ‘not false’ but ‘conditioned by metaphysics’ (Heidegger 1998, p. 246) – the human being is an *animal rationale*; a definition that appears within ancient and medieval philosophy as the Latin translation of the Grecian *zoon logon echon* (ζῷον λογον εχον) – the living creature that is able to think and to talk. To be rational means to be able to have thoughts, and this implies the ability to form sentences and phrases, or, to use language. One of the most fundamental logical principles of language is predication: the possibility to say that any being *is* another determination, like, for example, a ‘quality’ of this being. What does this ‘is’ mean? In contrast to the ‘certain’ being *in* the world (which is defined by a summary of its actual or possible determinations and can be separated and distinguished from other beings), the ‘is’ – which appears within human language and, by this, must be meaningful – has no certain qualities. *That* the being is, must be something else than *how* and *what* it is.

This is what Heidegger calls the ‘ontological difference’: the distinction between “*beings in their being, and being of beings*” (Heidegger 1998, p. 105). Because man can understand ‘is’ or ‘to be’ within the usage of language, the ‘being of all’ beings is related to his existence. And because this ‘being’ does not mean something special – no particular fact or thing *in* the world – but *that* being is, human existence is not limited to certain areas of beings, but has an essential relationship to the entirety of beings, to the world. Indeed, this world is not an object to a human subject, like ‘certain’ beings could be objectivized. This marks the erroneous trend both within the tradition of metaphysical thinking, and the cultural history that leads to the principles of modernity – to the age of the ‘world picture’ – that always tends to subordinate the entirety of beings to an object of calculation and disposal. But the turning to a different way of thinking concerning the world can be made throughout the metaphysical definitions. To Heidegger, human being (*Dasein*) now stands in a relationship to world that is defined as the ‘transcendence’ to certain beings: “We name *world* that *toward which* Dasein as such transcends, and shall now determine transcendence as *being-in-the-world*.” (Heidegger 1998, p. 109) As the hyphens in Heidegger’s new phrase indicate, ‘being-in-the-world’ is meant to be a structure in which there is a fundamental unity concerning the relationship between human existence (which is called *Dasein*) and being of beings, called world. The emphasis of this unity avoids the subject-object division of early modern philosophy up to the 20th century, which complies with the problematic principles of modernity as such. Again: what is the problem concerning the modern understanding of ‘world’?

Heidegger explains why there always appears a problem when the essential human-world relationship – the ‘being-in-the-world’ – is divided into subject and object, or, equally, when the unity of the world is ‘abstracted’ atwain:

It is therefore equally erroneous to appeal to the expression world either as a designation for the totality of natural things (the natural concept of world), or as a term for the community of human beings (the personal concept of world). Rather, what is metaphysically [52] essential in the more or less clearly highlighted meaning of κόσμος, *mundus*, world, lies in the fact that it is directed toward an interpretation of human existence [*Dasein*] in its relation to beings as a whole. [...] World belongs to a *relational* structure distinctive of *Dasein* as such, a structure that we called being-in-the-world. (Heidegger 1998, pp. 120–121)

The fundamental man-world relationship is undermined by subject-object division, and by the understanding of world as representational. This leads to an understanding of ‘world’ in which there are actually two totally different usages of the notion: the *natural* concept of world and the *personal* concept of world. The two are equally erroneous – the former as a designation of the totality of all natural objects (without the human subject), and the latter as a name for the community of human beings (to which nature is accessible).

We can recognize these two usages of the notion of ‘world’ in the discourse about modernity and globalization. Modernity, firstly, describes the ‘natural’ world in its entirety, including its most distant phenomena, which can only be visualized due to the invention of the astronomic telescope, and which are meant to be explained by referring to the basic principles concerning the behavior of matter. This understanding of the world is named the ‘universe’. In this so-called universe there is nothing like the phenomena of humanity. The universe is not the human world. Human existence – Heidegger’s *Dasein* – is not a relevant object to those sciences that have the authority to define the concept of the universe.

In his book *Mind and Cosmos*, Thomas Nagel points out that the “great advances in the physical and biological sciences were made possible by excluding the mind from the physical world. This has permitted a quantitative understanding of that world, expressed in timeless, mathematically formulated physical laws.” (Nagel 2012, p. 8) The main thesis of his book is that this leads to an aporia, “since mind is the product of a partly physical progress” – even the mind of the scientist who works with the theory – but these physical sciences “have been developed for a mindless universe” (Nagel 2012, p. 12). Opposing the supreme paradigms of Neo-Darwinism and materialism, and for the sake of the future development of our scientific culture and theory, the question should be asked of how a more comprehensive understanding

of the physical reality, which includes the mind (phenomena such as consciousness, cognition, value, conclusion), might be possible (cp. Nagel 2012). It could be true that it is the most important characteristic of matter or of the physical universe that it can bring mind into reality and that matter should be re-thought in categories of the mind.

While the paradigms of modern natural science are only made possible by excluding fundamental aspects of existence and life from these sciences, the human self-understanding is always implicitly in the background. The universe that is defined as pure objectivity is determined by man who, since the beginnings of modernity, exists as a subject. The 'natural' world is defined as the entirety of the behavior of pure matter. This is the metaphysical world, accessible to human disposal. The universe, a concept that 'underdetermines' human being in the world by excluding the principle of subjectivity, is actually linked to an 'overdetermination' of the human will within the modern understanding of 'world'. Then, man suddenly stands above all other natural things, which are reduced to their capacity to be objectified and manipulated as energy resource, as experiment, and as commodity. This is expressed by a different usage of the notion of world: the world that is connected and made accessible by or within the world society, the world market, the world trade, the world bank, the world system, the world order, the world currency, the world wide web, etc. This concept of 'world', which defines it as the summary of all human involvements, is the world-concept of globalization, which is without doubt present in all current discourses about what globalization might be.

While the 'natural' concept of world excludes human activities and relationships from its definition of the universe, the second concept of world, by contrast, excludes nature from what is meant to be the world. However, this is so only if 'nature' is understood in the old, Aristotelian way – as that which is in-accessible to human disposal and manipulation, because it exists and moves on its own, a concept which is remarkably different to the understanding of 'nature' as a resource for energy production and economic growths (cp. Luckner 2008, pp. 103–104). With this, the two concepts of world are obviously linked; they result from the same abstractness that divides the essential relation and openness of human existence to the cosmos – a relational structure that is named being-in-the-world by Heidegger – into a pure object-side and a pure subject-side.

Globalization's understanding of the world arises during the beginning of European modernity with the exploration of North America, the decentralization of the globe in the Copernican revolution, the development of the central perspective within art, and the Cartesian philosophy. All these events have in common that the world (which is quite often imagined as the planetary globe) is objectified by an external perspective. Since this, globalization expands towards all areas of the natural world, including man's own bodily nature and life, tending to make this world accessible. This process of

globalization is understood by Heidegger as the quantification of the world, which can be seen in the “destruction of great distances by the airplane, in the representations of foreign and remote worlds in their everydayness produced at will by the flick of a switch” (Heidegger 2002, p. 71).

As shown, global modernity and metaphysics share the same concept of world. With this, metaphysics is the necessary presupposition of the planetary dominance of the West (the globalization of the European principles of world-accessibility) and the rise of a connected systemic order that in turn affects the center of the West.

Bibliography

- Heidegger, Martin (1973): *The End of Philosophy*. Translated and introduction by Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1977): *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1991): *The Principle of Reason*. Translated by Reginald Lilly, Bloomington, Indiana: University Press.
- Heidegger, Martin (1998): *Pathmarks*. Edited by William McNeill, Cambridge: University Press.
- Heidegger, Martin (2002): *Off The Beaten Track*. Edited and Translated by Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge: University Press.
- Heidegger, Martin (2012): *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu, Bloomington, Indiana: University Press.
- Heidegger, Martin (2014): *Überlegungen XII – XV: Schwarze Hefte 1939–1941*, Gesamtausgabe Vol. 96. Edited by Peter Trawny, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Luckner, Andreas (2008): *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld: Transcript.
- Nagel, Thomas (2012): *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: University Press.
- Vietta, Silvio (2015): *“Etwas rast um den Erdball...”. Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik*. Paderborn: Wilhelm Fink.

8. Die Unerklärbarkeit der Tiere

Ein Begriff der Mitgeschöpflichkeit nach Wittgenstein und Heidegger

Abstract

Die ambivalente Praxis (z. B. Massentierhaltung, Ausrottung ganzer Tierarten) des Menschen in Bezug auf seine Mitbewesen lässt die Vermutung aufkommen, dass etwas an der Art und Weise, wie wir Tiere gemeinhin *verstehen* und was wir in ihnen *sehen*, defizitär sein könnte. Mein Vortrag formuliert daher als *Grundfrage* der Tierphilosophie und der Tierethik: Wie lässt sich ein *vernünftiges Verständnis* des *Wesens* der Tiere, der Mensch-Tier-*Beziehung* sowie des *Unterschiedes* zwischen Mensch und Tier (anthropologische Differenz) philosophisch entwickeln? – Es soll untersucht werden, ob der Begriff der „Mitgeschöpflichkeit“ für eine solche Analyse grundlegend sein kann. Das Tier als „Mitgeschöpf“ zu verstehen, bedeutet für die Philosophie, Tiere unter dem Aspekt von *Transzendenz* (Unerklärbarkeit) zu thematisieren. Eine solche Einsicht in die *Unerklärbarkeit der Tiere* finden wir in den wenigen Paragraphen von Ludwig Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, welche sich explizit mit dem Tier auseinandersetzen, sofern diese vor dem Hintergrund von dessen Gesamtwerk und dem darin niedergelegten Transzendenzverständnis interpretiert werden; weiterhin auch in Martin Heideggers Wesensanalyse des Tieres. Beide Philosophen – Wittgenstein und Heidegger – lassen sich in der Nähe theologischer Deutung des Tieres verorten, wie sie etwa im 14. Jahrhundert von *Cusanus* entwickelt wurde. Die systematische Kernthese des Vortrages ist schließlich: Die *Unerklärbarkeit der Tiere* ist die Voraussetzung von jeder *nicht-instrumentellen* und daher *moralischen* Verhältnisbestimmung von Mensch und Tier und damit von jeder *Tierethik*, deren philosophische *Möglichkeit* – entgegen dem *Mainstream* in der tierethischen Debatte – völlig neu gedacht werden muss.

Im Folgenden möchte ich meine Analysen zum Thema *Tierphilosophie* vorstellen. Was ist das, Tierphilosophie? – Nach einer geläufigen Unterteilung dieser philosophischen Disziplin, welche auch *Markus Wild* in seiner Einführung in die Tierphilosophie vorschlägt, hat die Tierphilosophie einen *theoretischen* sowie einen *praktischen* Teil. Die theoretische Tierphilosophie fragt beispielsweise nach dem *Geist* der Tiere – wir können auch sagen: nach dem *Wesen der Tiere* oder *des Tieres* – und nach dem

Unterschied zwischen Mensch und Tier, der auch als die *anthropologische Differenz* bezeichnet werden kann. Demgegenüber hat es die *praktische* Tierphilosophie, die sogenannte *Tierethik*, mit der Frage zu tun, welche *Pflichten* der Mensch gegenüber Tieren hat und welche moralischen, juristischen und politischen *Rechte* folglich den Tieren zuerkannt werden müssen. Ich selbst gehe – gegen diese Unterteilung in „theoretisch“ und „praktisch“ mich wendend – in meinen Analysen von vornherein von einer engen systematischen Verklammerung von theoretischer Tierphilosophie und Tierethik aus und formuliere die Grundfrage der Tierphilosophie *als* Tierethik in drei Schritten. Erstens: *Wie lässt sich ein vernünftiges Verständnis der Tiere entwickeln?* – Ein solches Verstehen der Tiere ist meines Erachtens erforderlich vor dem Hintergrund der ambivalenten Praxis des Menschen in Bezug auf das Tier: wir alle kennen etwa die Problematiken der modernen Massentierhaltung, der sogenannten Pelztierzucht, der Jagd, der Entfischung der Weltmeere, der Vernichtung ganzer Tierarten und ganzer Lebensräume, und wir ahnen, dass etwas an unserem Tierversständnis korrekturbedürftig sein könnte. Da *wir Menschen* es sind, welche daher ein – wie ich gesagt habe – *vernünftiges Verständnis* der Tiere entwickeln wollen, lässt sich die tierphilosophische Frage auch umformulieren in: *Wie ist eine vernünftige Inbezugsetzung des Tieres zum Menschen, eine Verhältnisbestimmung von Mensch und Tier möglich?* – Ich deute hier bereits an, dass eine solche *vernünftige Mensch-Tier-Beziehung* nur ein *nicht-instrumentelles* Verhältnis sein kann, bei dem also die Tiere *nicht nur* als für den Menschen nutzbare *Ressourcen* in den Blick geraten dürfen. – Da nun ferner eine solche Bestimmung des Tieres nur möglich ist als eine Beziehung zwischen uns Menschen einerseits und den von uns Menschen *unterscheidbaren*, den *anderen* Lebewesen, welche wir „Tiere“ nennen, andererseits, lässt sich die tierphilosophische Fragestellung drittens auch folgendermaßen formulieren: *Wie ist ein vernünftiges Verständnis der Mensch-Tier-Differenz möglich?* – Ich hoffe, an diesem heutigen Abend zeigen zu können, weshalb ein solches vernünftiges Verstehen der anthropologischen Differenz die Voraussetzung auch jeder *Tierethik* sein muss.

Es soll nun untersucht werden, ob der Begriff der *Mitgeschöpflichkeit* der Tiere als unserer Mitlebewesen ein solches *vernünftiges* – und daher ein *nicht-instrumentelles* – *Verständnis* des Wesens der Tiere, der Mensch-Tier-Beziehung und der anthropologischen Differenz beinhaltet. Der Begriff der Mitgeschöpflichkeit hat unter anderem zwei Verwendungsweisen, welche einem sofort einfallen: zum einen eine religiöse sowie theologische, der zufolge die Tiere genau wie der Mensch von Gott *geschaffen* sind. Zum anderen ist von Mitgeschöpflichkeit in der Sprache der Moral und des Rechts die Rede. So legt unser deutsches Tierschutzgesetz fest, „aus der Verantwortung des Menschen für das Tier *als Mitgeschöpf* dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen“ (§ 1 Abs. 1). In beiden Begriffsverwendungen ist auf eine Transzendenz Bezug genommen: im Bereich der Religion auf Gott als dem Urheber der Welt und des Lebens,

in der rechtlich-moralischen Verwendungsweise auf ein unbedingtes, kategorisches moralisches Sollen, welches unsere *Verantwortung* gegenüber Tieren begründet. Den Begriff der Kreatürlichkeit philosophisch zu untersuchen, bedeutet also, das Tier unter dem Aspekt von *Transzendenz* zu thematisieren. Unter „Transzendenz“ soll dabei das verstanden werden, was alles menschliche Erkennen und Erklären *prinzipiell übersteigt*. Wir haben es also mit dem Unerkennbaren und Unerklärbaren, dem Unsagbaren und dem Unverfügbaren zu tun (Karl Jaspers, Martin Heidegger, Karl Rahner, Rudolf Bultmann). Um den Begriff der Mitgeschöpflichkeit zu analysieren und also das Tier unter dem Aspekt von Transzendenz zu thematisieren, spreche ich im Folgenden von der *Unerklärbarkeit der Tiere*. Gemäß unseren verschiedenen Formulierungen der Fragestellung der Tierphilosophie können wir auch sprechen von der *Unerklärbarkeit der anthropologischen Differenz* und von der *unerklärbaren Andersheit* der Tiere. Was ist aber damit gemeint? – Selbstverständlich können wir die Tiere erklären! Wir können z. B. ihr Verhalten erklären durch Verhaltensforschung in der Biologie, und wir können die Entstehung der verschiedenen Tierarten durch Evolutionstheorien erklären. Ich behaupte aber, dass es etwas anderes an den Tieren gibt, das allem menschlichen Erklären prinzipiell und absolut *entzogen* ist, und diese Unerklärbarkeit betrifft den *Sinn* oder den *Wert* dessen, dass es Tiere *überhaupt* gibt: Wir können nicht erklären, welchen *tieferen Grund* es hat, dass wir Menschen *mit* diesen faszinierenden Lebewesen in der Welt und auf dem Planeten sind, *wozu* Tiere also *überhaupt* da sind. Wir können auch nicht erklären, welchen *tieferen Grund* es hat, dass diese Mitlebewesen uns als *anders* erscheinen müssen, warum es den Mensch-Tier-Unterschied überhaupt gibt. Die Kernthese meines Vortrages ist es, dass diese Unerklärbarkeit der Tiere ein Transzendenzphänomen ist, welches die Moral in Bezug auf die Tiere überhaupt erst ermöglicht. Darauf komme ich zurück.

Um diese Perspektive zu entwickeln, werde ich nun auf die Sprachphilosophie des Philosophen Ludwig Wittgenstein eingehen. Ich werde (1.) in dessen Gesamtwerk untersuchen, welches Transzendenzverständnis dieser Sprachphilosophie zu Grunde liegt. Danach werden ich (2.) zeigen, dass er in seinem mittlerem Hauptwerk, den *Philosophischen Untersuchungen*, die *Unerklärbarkeit der Tiere* mitreflektiert hat, und zwar in den wenigen Paragraphen dieser Schrift, welche sich explizit mit dem Thema Tier beschäftigen. Sodann werde ich (3.) erörtern, dass auch der andere der beiden größten Philosophen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Martin Heidegger, ein solches Verständnis von der unerklärbaren Andersheit der Tiere entwickelt hat. Es ist in der Forschungsliteratur nachgewiesen worden, dass beide Autoren – Wittgenstein und Heidegger – in der Tradition der negativen Theologie und der theologischen Mystik stehen. Ich möchte allerdings zudem (4.) zeigen, dass dies sogar für die Tierphilosophien beider Philosophen gilt, welche vergleichbar sind mit der theologischen Deutung der Tiere, welches z. B. *Cusanus* im 14. Jahrhundert entwickelt

hat. Schließlich erörtere ich hieraus (5.) die *Möglichkeit* einer Tierethik – als einer *Ethik der Mitgeschöpflichkeit* – in fünf abschließenden Thesen.

1. Transzendenz bei Wittgenstein

Die drei philosophischen Hauptwerke von Ludwig Wittgenstein heißen erstens *Tractatus logico-philosophicus*, zweitens *Philosophische Untersuchungen* und drittens *Über Gewißheit*. In allen drei Werken entwickelt er eine Sprachphilosophie und – auch wenn er dieses Wort selbst niemals verwendet hat – einen Begriff von „Transzendenz“. Das erste Werk, der *Tractatus*, kommt zu ganz erstaunlichen Schlussfolgerungen: Gegen Ende des Buches ist davon die Rede, dass es „allerdings Unaussprechliches“ gibt. Dieses Unaussprechliche oder Unsagbare „zeigt sich“ und wird von Wittgenstein auch „das Mystische“ genannt. Ferner heißt es bei Wittgenstein: „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist“. Nimmt man diese Aussagen zusammen, so sagt Wittgenstein, dass sich die *Existenz der Welt*, also dass es *überhaupt* eine Welt gibt, nicht *aussprechen* lässt. Und diese Unaussprechbarkeit der Welt wird von Wittgenstein der *theologischen Mystik* zugeordnet. Dass sich die Existenz der Welt nicht aussprechen lässt, wird von Wittgenstein durch das folgende Argument begründet:

Durch die Sprache können wir über die Dinge und Sachverhalte der Welt reden. Wenn wir aber versuchen würden, die Beziehung zwischen *der* Sprache und *der* Welt zu erklären, so bräuchten wir für diese Erklärung wiederum eine *andere* Sprache, welche die Beziehung zwischen Sprache und Welt beschreibt. Dies aber führt in einen unendlichen Regress: wir müssten von dieser anderen Sprache *wieder* klären, wie sie sich auf die Welt bezieht – und so fort.

Aus diesem Grund lässt sich *nicht sagen* und somit auch *nicht erklären*, warum es überhaupt eine Welt gibt. Wir stoßen auf ein mystisches Rätsel, auf ein absolutes Geheimnis, über das wir uns nur wundern können. In dem *Vortrag über Ethik*, den Wittgenstein nach Veröffentlichung des *Tractatus* gehalten hat, kann er daher auch sagen, dass das *Erstaunen* über das Wunder der Existenz der Welt von den Menschen dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, dass sie gesagt haben, dass Gott die Welt *erschaffen* habe. Ein religiöser Schöpfungstext bringt demnach die Unerklärbarkeit der Welt zum Ausdruck und ist so auch philosophisch verstehbar.

Diese Perspektive wird von Wittgenstein in seinem späteren Werk den *Philosophischen Untersuchungen* weiterentwickelt. Hier geht es darum, dass wir schon in allen alltäglichen Situationen immer mit dem *Unsagbaren* und dem *Unerklärbaren* konfrontiert sind. Dies zeigt Wittgenstein, indem er analysiert, wie und in welcher Bedeutung wir Sprache, also Zeichen, Wörter und Sätze, *gebrauchen*. Das Argument, mit dem Wittgenstein die Unerklärbarkeit aller unserer Wortgebräuche aufweist,

ist eigentlich immer noch das gleiche Argument, mit dem er im *Tractatus* die Unerklärbarkeit der Existenz der Welt gezeigt hat: Dort, im *Tractatus*, hieß es, dass wir das Verhältnis zwischen Sprache und Welt nicht erklären können, da wir dazu eine *andere* Sprache bräuchten, welche *wiederum* erklärt werden müsste – und so weiter bis ins Unendliche. Dies geht aber nicht, da wir irgendwann mit dem Erklären aufhören müssen. In den *Philosophischen Untersuchungen* wird dieses Argument angewendet auf die Bedeutungen von *bestimmten* Wörtern, welche wir in *bestimmten* Situationen des Alltags gebrauchen. Das Argument lautet hier: Man kann zwar Wortbedeutungen erklären, aber jede Erläuterung der Bedeutung eines Wortes geschieht wiederum durch *andere* Worte, welche man nicht beliebig oft weiter erklären kann. Immer, wenn ich spreche, setze ich daher die Bedeutungen der Wörter unserer Sprache schon voraus. *Warum* die Wörter diese Bedeutungen und die Sätze ihren Sinn überhaupt haben können, lässt sich nicht erklären. Beispielsweise geht in den *Philosophischen Untersuchungen* jemand mit einem Zettel einkaufen, auf dem „fünf rote Äpfel“ geschrieben steht, und der Kaufmann liest den Zettel und kann dadurch die Äpfel aus seiner Lade nehmen. „Wie weiß er aber, wo und wie er das Wort ‚rot‘ nachschlagen soll und was er mit dem Wort ‚fünf‘ anzufangen hat? – Nun, ich nehme an, er handelt, wie ich es beschrieben habe. Die Erklärungen haben irgendwo ein Ende.“ (PU § 1) Wir können beispielsweise auch nicht weiter erklären, warum es die Worte „Ich“, „nicht“, „gut“, „sein“ überhaupt in unserer Sprache gibt, oder warum $2 + 2 = 4$ ist.

In seinem letzten Werk *Über Gewißheit* wendet Wittgenstein diese Methode, die Unerklärbarkeit der Sprache und des Lebens zu ergründen, schließlich auf das Thema des „Grundes“ an. Der Mensch ist in seinem Denken und Handeln ständig an Gründen orientiert. Gründe sind das, was einen Satz wahr oder falsch macht oder eine moralische Handlung als richtig oder als böse erscheinen lässt. Um mich meiner Gründe zu vergewissern, habe ich die existentielle Möglichkeit, meine Sätze und Taten zu *begründen*. Doch auch am „Grunde des Begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube“, wengleich es eine „Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit meines Glaubens einzusehen.“ Woher die Gründe stammen, ist daher wiederum nicht erklärbar, ständig verlasse ich mich auf Gründe, aber dies ist letztlich ein Vertrauen auf eine Grundlosigkeit.

Gerade diese Grundlosigkeit unseres Glaubens ist es aber, welche uns die Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten eröffnet, die wir als Menschen haben. Die Möglichkeit, Bedeutung und Sinn in unserer Sprache auszusprechen und in unserer Praxis zu verwirklichen – beispielsweise in der Moral, in der Wissenschaft, in der Kunst, im Bereich des Sozialen – ist uns auf eine Weise gegeben und geschenkt, welche wir mit den endlichen Mitteln unserer Vernunft nicht noch einmal erklären können. Auch hier findet sich bei Wittgenstein also die schöpfungstheologische Perspektive, welche auch der *Tractatus* kannte: Die Möglichkeiten unseres menschlichen Daseins sind eine Gabe

und ein Geschenk. Die Welt, das Leben und alles Wahre und Gute sind auf unerklärbare Weise gegeben. Die Religion und die Theologie hat von dieser unerklärbaren Gabe auf einen „Geber“ geschlossen und spricht hier von Gottes „Gnade“, welche seiner Schöpfung zukommt.

Diesen Themenkomplex der Transzendenz und Unerklärbarkeit der Sprache sowie den impliziten Bezug zur Schöpfungstheologie gilt es nun zuerst auf Wittgensteins Tierphilosophie und sodann auf das Thema „Mitgeschöpflichkeit“ anzuwenden.

2. Wittgenstein: Die Unerklärbarkeit der Tiere

Bertachten wir hierzu nun zwei Paragraphen. Der erste stellt fest, dass Tiere nur vergleichsweise primitive Sprachformen gebrauchen können und sich hierin von uns Menschen *unterscheiden*:

„Man sagt manchmal: die Tiere sprechen nicht, weil ihnen die geistigen Fähigkeiten fehlen. Und das heißt: „sie denken nicht, darum sprechen sie nicht“. Aber: sie sprechen eben nicht. Oder besser: sie verwenden die Sprache nicht – wenn wir von den primitivsten Sprachformen absehen. [...]“ (PU § 25)

Der zweite Paragraph fragt nach der Anwendung von Begriffen aus der menschlichen Sprache auf Tiere, und stellt fest, dass wir einige Worte wie z. B. „Freude“ und „Trauer“ sowohl auf uns Menschen als auch auf Tiere anwenden können, und andere Begriffe wie z. B. „Hoffnung“ oder „Übermorgen“ nur in Bezug auf uns Menschen einen sinnvollen Gebrauch haben, wodurch wieder die *Differenz* zwischen Mensch und Tier angesprochen ist:

„Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht?

Der Hund glaubt, sein Herr sei an der Tür. Aber kann er auch glauben, sein Herr werde übermorgen kommen? – Und was kann er nun nicht? – Wie mache denn ich's? – Was soll ich darauf antworten?“ (PU II (i), S. 174/489)

In dem ersten Zitat wird eine Erklärung dafür genannt, *warum* Tiere nicht so wie Menschen sprechen können: weil ihnen die *geistigen Eigenschaften* dazu fehlen. Man könnte diese Erklärung weiter ausbauen und sagen: weil ihr *Gehirn* komplexere Sprachformen nicht zulässt und weil die natürliche *Evolution* solche Gehirne erst beim Menschen hat entstehen lassen. Doch Wittgenstein schneidet – wie so oft – auch hier den Weg einer jeden „Erklärung“ ab, indem er sagt: „sie sprechen eben nicht!“ *Dass*

Tiere nicht sprechen können, ist für den Menschen nicht erklärbar. Eine Begründung hierfür liefert das zweite Zitat: Wir müssen uns auf die Frage „Und warum nicht?“, stets fragen: „Wie mache denn ich's?“ – *Wie* und *dass* ich als Mensch überhaupt sprechen kann, ist bei Wittgenstein das Unerklärbare und das Unsagbare. Wittgensteins gesamte Philosophie zeigt: Wir können die Existenz der Welt nicht erklären, da die Beziehung zwischen Sprache und Welt unsagbar ist (*Tractatus*); wir können Sprache sinnvoll gebrauchen, aber wir können diese Wortgebräuche nicht noch ein weiteres mal durch Erklärungen hintergehen (*Philosophische Untersuchungen*); wir können daher auch vernünftig Urteilen und Handeln, aber wir gehen dabei immer schon von der Grundlosigkeit unseres Glaubens aus (*Über Gewißheit*). All dies sind Formen von Transzendenz, welche sich darin zeigen, dass wir es mit unserer eigenen *Endlichkeit* zu tun haben, mit den *Grenzen* unserer Sprache. Zu dieser Grenze gehört nun auch, dass wir nicht erklären können, *warum* ein Tier nicht sprechen bzw. ein Hund nicht hoffen kann, also *warum* es die Mensch-Tier-Differenz *überhaupt* gibt. Wir erinnern uns daran, dass Wittgenstein in dem *Vortrag über Ethik* die Unerklärbarkeit der Sprache mit dem Wunder der Existenz der Welt identifiziert hat und dies auf die religiöse Rede von der Schöpfung bezogen hat, welche das Erstaunen über die Existenz der Welt zum Ausdruck bringt. Auch die Tiere – *als unsere Mitgeschöpfe* – können unter dem Aspekt dieser Transzendenz thematisiert werden, und hiermit ist die Forderung verbunden, die Daseinsweise der Tiere nicht *erklären* zu wollen, nicht nach dem „Warum?“ des Wesens der Tiere und der anthropologischen Differenz zu fragen.

Die Unerklärbarkeit des Mensch-Tier-Unterschiedes lässt sich weiter erörtern, indem wir beachten, dass Wittgenstein in der ersten Textstelle, in PU § 25 den Tieren sehr wohl Sprachfähigkeiten zuspricht, die sogenannten „primitivsten Sprachformen“. Es scheint allerdings so, als würde Wittgenstein, indem er die tierische Kommunikation als „primitiv“ bezeichnet, diese Fähigkeiten von Tieren sehr gering einschätzen. Doch dieser Verdacht täuscht. Es ist wichtiger Bestandteil von Wittgensteins sprachphilosophischer Methoden, „die Erscheinungen der Sprache an primitiven Arten ihrer Verwendung zu studieren“ (PU § 5). Wittgenstein beschreibt Sprachen, welche er, und zwar aus *methodischen* Gründen, immer wieder vereinfacht und von denen er sich vorstellt, dass dies die ganze Sprache wäre, welche Menschen sprechen. So beispielsweise in dem zweiten Paragraphen der *Untersuchungen*:

„Denken wir uns eine Sprache, für die die Beschreibung, wie Augustinus sie gegeben hat, stimmt: Die Sprache soll der Verständigung eines Bauenden A mit seinem Gehilfen B dienen. A führt einen Bau auf aus Bausteinen; es sind Würfel, Säulen, Platten und Balken vorhanden. B hat ihm die Bausteine zuzureichen, und zwar nach der Reihe, wie A sie braucht. Zu dem Zweck bedienen sie sich einer

Sprache, bestehend aus den Wörtern: ‚Würfel‘, ‚Säule‘, ‚Platte‘, ‚Balken‘. [...] – Fasse dies als vollständige primitive Sprache auf!“ (PU § 2)

In der Tat muss man sich fragen, an welche Menschen hier gedacht wird, die diese Sprache sprechen. Ist die „vollständige primitive Sprache“ menschenmöglich? Mit welcher Sprache haben A und B geklärt, wer der Gehilfe und wer der Boss ist? Bauen sie nur zum Spaß oder gegen Bezahlung? Mit welcher Sprache werden die Arbeitszeiten geregelt? Was haben A und B zueinander gesagt, bevor sie beschlossen haben, gemeinsam etwas zu bauen? – Um überhaupt in die Situation zu kommen, dass zwei Menschen zusammen etwas aus Würfeln, Säulen, Platten und Balken bauen, ist offenbar *faktisch* bereits eine weitaus komplexere sprachliche Praxis nötig. Hingegen hat die von Wittgenstein beschriebene Sprachpraxis eine große Ähnlichkeit mit Sprachen, wie sie im Tierreich Verwendung findet. Grüne Meerkatzen – eine Affenart – verwenden sprachliche Laute, um einander vor Feinden zu warnen: Für die drei Fressfeinde Leopard, Adler und Schlange haben sie drei Alarmrufe, welche anzeigen, ob es angebracht ist, im ersten Fall auf den Baum oder im zweiten Fall in die Büsche zu fliehen, oder aber, im dritten Fall, sich auf die Hinterbeine zu stellen. Diese Verwendung von sprachlichen Zeichen ist ebenso reichhaltig und minimal komplex wie die Sprache, welche die „Bauarbeiter“ in PU § 2 verwenden, und Wittgenstein gesteht den Tieren ja auch *explizit* diese Formen der Verständigung zu.

Doch für Wittgenstein ist die Sprache des Bauenden A mit seinem Gehilfen B eben gerade *nicht* die ganze menschliche Sprache, sondern er konstruiert dieses Beispiel, um gegen zu *einfache* philosophische Vorstellungen – nämlich der von Augustinus – vom Funktionieren der menschlichen Sprache zu argumentieren. Diese Argumentation können wir auf die Tierphilosophie beziehen: der Unterschied zwischen dieser (für Menschen zu) einfachen Sprache und der unsrigen entspricht dem *Wesensunterschied* von Grüner Meerkatze und Mensch.

Wie ist dieser *Wesensunterschied* von Mensch und Tier zu denken? – Auch die Sprache aus dem Bauarbeiter-Beispiel ist für Wittgenstein – und das ist entscheidend – eine „vollständige“ Sprache. Das heißt: die *Sprache* der Bauarbeiter – und damit das *Wesen* der Grünen Meerkatzen – erscheint gegenüber der komplexen menschlichen Sprache nicht als *unvollständig*, nicht als ein *Mangel* oder als ein *Defizit*. Dazu schreibt Wittgenstein auch in PU § 18:

„Daß die Sprachen (2) und (8) nur aus Befehlen bestehen, saß dich nicht stören. Willst du sagen, sie seien darum nicht vollständig, so frage dich, ob unsere Sprache vollständig ist; – ob sie es war, ehe ihr der chemische Symbolismus und die Infinitesimalnotation einverleibt wurden...“

Der Unterschied zwischen Mensch und Tier entspricht somit dem Unterschied, der zwischen verschiedenen menschlichen Sprachpraxen besteht. Diese Sprachpraxen sind nach Wittgenstein voneinander unableitbar und nicht aufeinander reduzierbar, da die Bedeutung jedes Wortes unerklärbar ist. Genauso wenig aber lässt sich die Kommunikation zwischen den Grünen Meerkatzen darauf reduzieren, dass es sich dabei um eine gegenüber der menschlichen Sprache und dem menschlichen Leben *geringere* Form handeln würde. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist also kein Unterschied des „mehr“ und des „weniger“. Da die Tiere unerklärbar sind, können uns die Tiere *als Andere* erscheinen, welche eine *eigenständige Existenz* besitzen. Tiere erscheinen dadurch nicht mehr nur als unvollkommene Wesen gegenüber dem Menschen, sie sind nicht darauf reduzierbar, *nicht* das zu sein, was der Mensch ist. Bevor wir danach fragen, was dies für die ethische *Beziehung* zwischen Mensch und Tier bedeutet, komme ich kurz noch auf Heidegger und dann auf Cusanus zu sprechen, mit denen sich ebenfalls sagen lässt, dass jedes Lebewesen *genauso vollkommen* ist wie jedes andere Lebewesen.

3. Heidegger: Die Unsagbarkeit der Welt der Tiere

Heidegger entwickelt in seinem Werk *Die Grundbegriffe der Metaphysik* die These von der „Weltarmut“ des Tieres. Diese These ist missverständlich formuliert und wird daher auch häufig missverstanden. Sie besagt, dass Tiere sich der Welt nicht bewusst sind, so wie der Mensch sich der Welt bewusst ist. Wir können – so ein Beispiel Heideggers – von einer Eidechse sagen, dass sie auf einer Felsplatte liegt, um sich zu sonnen. Die Eidechse hat die Felsplatte aber gar nicht *als* Felsplatte gegeben. Für die Eidechse fällt das, worauf sie liegt, nicht unter den allgemeinen Begriff „Felsplatte“. Heidegger entwickelt hieraus die Ansicht, dass das Tier „arm an Welt“ sei, denn das Seiende ist für das Tier gar kein Seiendes, vielmehr ist das Tier „benommen“, so Heidegger. Dagegen wurde z. B. von Jacques Derrida eingewendet, dass Heidegger den Tieren nur bestimmte Fähigkeiten *abspricht* und damit letztlich Menschen und Tiere in einer *Hierarchie* denkt. Ich möchte hier eine andere Lesart vorschlagen, und zwar, dass es bei Heidegger nicht darum geht, Defizite des Tieres im Vergleich zu dem Menschen aufzuzählen, sondern dass es vielmehr darum geht, ein *Nichtkönnen des Menschen* in Bezug auf das Tier zu erkennen. *Wir* Menschen sind es, die *nicht sagen* können, *wie* das Tier sich auf Seiendes bezieht und *wie* das Tier sich der Welt bewusst ist. *Für uns* ist das, worauf die Eidechse liegt, eine Felsplatte, aber was ist es für die Eidechse? – Unsere Sprache kommt hier an eine *Grenze*: Wie können die Andersheit des Tieres und des Weltbezugs des Tieres nicht aussprechen. Daher sagt Heidegger, dass wir das Wort

„Felsplatte“ in dem Satz, in dem es um die Eidechse geht, „durchstreichen“ müssten (Heidegger, GA 29/30, S. 291).

Wittgenstein hat gezeigt, dass wir nicht erklären können, *warum* Tiere nicht sprechen können und *warum* ein Hund keine Hoffnung haben kann. Das Tier und der Unterschied zwischen Mensch und Tier sind unerklärbar. Auch Heidegger stößt an der Stelle, wo es darum geht, dass das Tier, die Eidechse, keinen sprachlichen Begriff von der „Felsplatte“ hat, auf diese Unerklärbarkeit der Tiere: Es ist nicht sagbar, *wie* das Tier in der Welt ist. „Somit zeigt sich im Tier ein *Haben von Welt* und *zugleich* ein *Nichthaben von Welt*:“ (ebd., S. 293)

„Wenn wir sagen, die Eidechse liegt auf der Felsplatte, so müssten wir das Wort ‚Felsplatte‘ durchstreichen, um anzudeuten, daß das, worauf sie liegt, ihr zwar irgendwie gegeben ist, gleichwohl nicht als Felsplatte bekannt ist.“ (ebd., S. 291)

Wir können nun durch Heidegger einen weiteren Aspekt der Unerklärbarkeit der Tiere erkennen: Es geht darum, wie die *Existenz der Welt* und die *Unerklärbarkeit der Tiere*, welche wir ja bei Wittgenstein untersucht haben, miteinander zusammenhängen, und dies wird uns gleich dazu befähigen, sagen zu können, was der Begriff der Mitgeschöpflichkeit bedeutet.

Nach Wittgenstein können wir die Existenz der Welt nicht aussprechen, da wir dazu einen Standpunkt *jenseits* der Sprache und *jenseits* der Welt einnehmen müssten. Diese Unaussprechbarkeit der Welt zeigt sich nach Heidegger aber auch in der Art und Weise, wie Tiere sich zu der Welt verhalten. *Wir* können die Beziehung *von uns Menschen* (d. h. der menschlichen Sprache) zur Welt nicht aussprechen, so wie *wir* auch die Beziehung *des Tieres* zu seiner Welt nicht aussprechen können. Das Tier steht zu der Welt in der gleichen Beziehung der Unsagbarkeit *zu* der Transzendenz der Welt, in der auch *wir* zu der Transzendenz der Welt stehen. Das Tier bzw. die Frage nach dem Tier wird somit zu einem besonderen Ort, an dem die Transzendenz der Welt *erkennbar* und *thematisierbar* wird.

Genau *dies* wird artikuliert in der religiösen bzw. theologischen Rede von der Mitgeschöpflichkeit der Tiere. Die Unsagbarkeit der Existenz der Welt wird – laut Wittgensteins *Vortrag über Ethik* – in einem religiösen Schöpfungstext vergegenwärtigt. Die Tiere gelten in den religiösen Traditionen als unsere Mitgeschöpfe, da sie diese Transzendenz der Welt, welche Gott zugeschrieben wird, auch an den Tieren erfahrbar ist – genauer gesagt an der *Grenze* unserer Sprache *in Bezug* auf Tiere. Tiere exemplifizieren somit das Wunder der Existenz der Welt, welches Wittgenstein gesehen hat, und welches auch Heidegger einmal bezeichnet hat als das „Wunder aller Wunder, dass Seiendes ist“. (Heidegger, GA 9, 307)

4. Mitgeschöpflichkeit: Wittgenstein, Heidegger, Cusanus

Die Tierphilosophien beider Autoren – Wittgenstein und Heidegger – lassen sich so in der Nähe zu einer *theologischen* Deutung der Tiere verorten, wie sie etwa im 14. Jahrhundert von *Cusanus*, auch bekannt als *Nikolaus von Kues*, entwickelt wurde. Auch nach Cusanus erkennen wir das Wunder der Existenz der Welt, welches für den Theologen Cusanus das Wunder der Schöpfung ist, genau dann, wenn wir das wahre Wesen eines Tieres, er schreibt: eines *Löwen* erkennen:

„Wenn wir sehen, dass alle Löwen, die waren und jetzt sind, löwenhaft sind, dann erfassen wir die Sphäre oder Region oder den Himmel, der diese eigengestaltliche Kraft ständig umfaßt und sie anderen gegenüber eigengestaltlich macht und unterscheidet; wir stellen jener himmlischen Bewegung einen waltenden Geist vor, der gleichsam eine göttliche Kraft ist, die alle jene Kraft zusammenschließt, welche die eigengestaltliche Bewegung ausfaltet, so daß auf diese Weise jener waltende Geist der Diener Gottes des Schöpfers ist.“ (Cusanus, *De gen. 5: h IV*, n. 186)

Durch den *Löwen* erkennen wir nach Cusanus die göttliche Kraft, welche bewirkt, dass alles so ist, wie es ist. Genauer gesagt dadurch, dass wir erkennen, dass alle Löwen „löwenhaft“ sind. Im lateinischen Original heißt es hier: „omnes leones [...] leonizare“, also: alle Löwen leonisieren. Dass alle Löwen leonisieren, ist keine Definition und keine Erklärung des Löwen, sondern deutet an, dass jedes Wesen auf unerklärbare Weise es selbst ist. Wir können nicht erklären, warum ein Löwe ein Löwe, ein Hund ein Hund, eine Eidechse eine Eidechse, ein Mensch ein Mensch ist oder warum ich *ich* bin. Wir können daher auch die *Differenzen* zwischen den Lebewesen nicht dadurch erklären, dass wir sagen, eine Lebewesen sei *um eines anderen* Lebewesens willen da. Daher heißt es bei Cusanus auch:

„[...] der gütigste Gott teilt das Sein allen so zu, wie sie es aufnehmen können. Da also Gott ohne Unterschied und Beeinträchtigung mitteilt und seine Gaben so aufgenommen werden, daß sie nicht anders und nicht von einem anderen aufgenommen werden können, ruht jedes geschaffene Sein in seiner Vollkommenheit die es vom göttlichen Sein in Fülle erhalten hat und trachtet nicht danach, ein anderes Geschöpf zu sein, als ob es dadurch vollkommener wäre.“ (Cusanus, *De docta II*, 2)

Bei Heidegger heißt es: „Jedes Tier und jede Tierart ist als solche gleich vollkommen wie jede andere.“ (GA 29/30, S. 287)

Es ist unverkennbar, dass bei Wittgenstein und bei Heidegger, indem sie Tiere unter dem Aspekt der Unerklärbarkeit und Unsagbarkeit thematisieren, diese mystisch-theologischen Grundmotive im Nachdenken über Tiere wieder auftauchen. Wittgenstein und Heidegger unterlassen allerdings eine praktisch-philosophische Reflexion, sie haben keine *Tierethik* entwickelt. Warum wähle ich Wittgenstein, Heidegger und Cusanus als Ansatzpunkte für eine kritische Tierethik? – Meines Erachtens erschließen diese Autoren und beinhaltet der Begriff der Mitgeschöpflichkeit, dass es keine Hierarchien zwischen den Lebewesen und zwischen den Menschen gibt. Platon und Aristoteles haben die Lebewesen in einer dreistufigen Ordnung von Pflanze, Tier und Mensch gedacht, welche einer Einteilung der Seele in drei Teile und einer Einteilung der Gesellschaft in drei Stände entspricht. Bei Aristoteles heißt es in der *Politik*, die Seele herrscht über den Körper, so wie der Mann über die Frau, der Herr über den Sklaven und der Mensch über das Tier herrscht. Der Begriff der Mitgeschöpflichkeit bzw. die Unerklärbarkeit der Tiere bildet eine Alternative dazu, die Differenzen zwischen den Lebewesen in einer Hierarchie, in einem Verhältnis des „oben“ und des „unten“, des „größer“ und des „geringer“, des „mehr“ und des „weniger“ zu denken. Die Schwierigkeit besteht darin, dass wir immer, wenn wir das Wesen der Tiere denken wollen, dabei von *uns* ausgehen müssen, die Tiere erscheinen immer als die *anderen*, von *uns unterscheidenden* Lebewesen. Jede Definition des Tieres beinhaltet daher immer eine Negation: Das Tier ist *nicht* der Mensch. Indem wir aber die Unerklärbarkeit dieser Differenz erkennen können, eröffnet sich die Möglichkeit, das Tier nicht als ein Weniger zum Menschen und den Menschen nicht als ein „Tier Plus X“ zu denken, wie es die Tradition in den Formulierungen des *zoon logon echon* bzw. des *animal rationale* getan hat: Der Mensch ist ein Lebewesen mit Vernunft und Sprache, die Tiere sind geringere Versionen des Menschen, also defizitäre Lebensformen *ohne* Vernunft und Sprache. Diese Tradition, welche am Radikalsten bei René Descartes in Erscheinung tritt, vom welchem der Mensch als biologischer Körper plus einer darin wohnender Seele und das Tier als Körper *ohne* diese Seele gedacht wird, ist meines Erachtens bis in die moderne Philosophie und bis heute hinein aktiv und wurde auch von der gegenwärtigen Tierethik noch nicht überwunden. Die *Unerklärbarkeit der Tiere* beinhaltet dagegen ein vernünftiges Verständnis des Wesens der Tiere und des Wesensunterschieds von Mensch und Tier, da sie die Möglichkeit eröffnet, Tiere als Andere erscheinen zu lassen, deren Andersheit nicht allein in einem Defizit aufgeht. Dies ermöglicht schließlich eine vernünftige, das heißt eine ethische Inbezugsetzung des Tieres zum Menschen. Ich entwickle daher abschließend die folgenden vier Thesen zur Möglichkeit der Tierethik.

5. Vier Thesen zur Möglichkeit einer Tierethik

Eine erste ethische Implikation der Analyse der *Unerklärbarkeit der Tiere* ist, dass man aus dem Begriff der Mitgeschöpflichkeit zwar keine direkten, moralischen Pflichten ableiten kann. Jedoch:

1. *Die Einsicht in die Unerklärbarkeit der Tiere hat eine negativ-kritische Funktion.*

Diese besteht darin, dass die gegenwärtig stattfindende wirtschaftliche Ausbeutung von Tieren nicht gerechtfertigt werden kann, wenn die Unerklärbarkeit der Tiere ernst genommen wird. *Jede* Rechtfertigung einer ausbeuterischen Praxis an Tieren – beispielsweise in der modernen Massentierhaltung, der Jagd, dem Fischfang, der sogenannten Pelztierzucht, der Vertreibung und Tötung von Affen aus Wäldern, welche gerodet werden sollen, und vielem mehr – und welche gleichzeitig an der Aufrechterhaltung eines vernünftigen Selbstverhältnisses interessiert ist (nach welchem man all das keinem Menschen antun dürfte), müsste zu ihrer Rechtfertigung explizit oder implizit auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier verweisen, auf die anthropologische Differenz.

Die anthropologische Differenz ist aber *unerklärbar*; es lässt sich somit auch *nicht sagen*, der Unterschied zwischen Mensch und Tier bestünde deshalb, *weil* Tiere dazu da sind, menschlichen Interessen zu dienen. Wir haben keinen Standpunkt, von dem wir eine solche Behauptung *ableiten* könnten. Solche Erklärungsversuche finden wir *an der Basis* unserer faktischen Verständnisse von Tieren und gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber Tieren überall: beispielsweise in der Unterteilung der Lebewesen in „Haustiere“, „Nutztiere“ und „Wildtiere“, wobei die sogenannten „Nutztiere“ noch einmal unterteilt werden in „Pelztiere“, „Milchkühe“ etc. Dies sind falsche Versuche, die Daseinsweise von Tieren erklärend zu sichern und das unerklärbare und unverfügbare Wesen der Tiere in unserem Handeln und Denken verfügbar zu machen: Das Nutztier existiert *als* Nutztier. Diese Kategorienfehler an der Basis unserer faktischen Orientierungen in Hinblick auf Tiere hat die Philosophie zu destruieren und zu überwinden. (Dies ist wichtiger Bestandteil der sprachkritischen Methoden Wittgensteins.)

Auf diese Weise eröffnen sich, wird die Unerklärbarkeit und Mitgeschöpflichkeit der Tiere anerkennt, Formen des gelungenen Zusammenlebens der Menschen mit seinen Mitlebewesen, sodass ich als zweite These formulieren kann:

2. *Die Unerklärbarkeit der Tiere ist ein Transzendenzphänomen, welches die Moral in Bezug auf die Tiere – und damit die Tierethik – allererst ermöglicht.*

Nur, insofern *wir als Menschen* die Unerklärbarkeit der Tiere – also die *Grenze der Sprache* bei unserer Rede *über* Tiere – erkennen können, können die Tiere *als Andere* erscheinen, welche nicht nur defizitär sind und welche uns nicht nur im technisch-instrumentellen Vollzug begegnen, sondern welche einen möglichen Gegenstand der *Achtung* und der *Anerkennung* darstellen können. Würde diese Transzendenzdimension nämlich fehlen, dann bliebe keine andere Möglichkeit, dass Tiere dem Menschen erscheinen, als nur unter instrumentellen Gesichtspunkten, also als Ressourcen für den Menschen. Wir könnten dann nicht erkennen, dass die Tiere eine eigenständige Existenz haben. Dies zu erkennen, setzt voraus, sich seines eigenen Nichtwissens in Bezug auf Tiere bewusst zu werden: dass wir nicht wissen, *warum* Tiere überhaupt da sind. Dieser Punkt betrifft die (transzendentalen) Möglichkeitsbedingungen einer Tierethik überhaupt. Die Möglichkeit einer Tierethik muss daher – entgegen dem Mainstream in der tierethischen Debatte – neu bestimmt werden. Damit komme ich zur These:

3. *Die eigentliche Grundlage der Moral in Bezug auf das Tier ist nicht eine faktische Gleichheit (z. B. Empfindungsvermögen der Tiere), sondern ein vernünftiges Verständnis der Differenz von Mensch und Tier.*

Die Tierethik wurde von ihren Vorläufern im 18. und 19. Jahrhundert, beispielsweise von den Utilitaristen Bentham und Mill, begründet, indem erkannt wurde, dass die Leidensfähigkeit von Tieren in vielen relevanten Punkten derjenigen des Menschen entspricht und Tiere demnach – gemäß dem Grundsatz der Gleichheit bzw. der Rechte – hierin moralische Rechte verdienen. Demgegenüber gilt es, die anthropologische Differenz als ein Phänomen zu sehen, welche die Moral in Bezug auf die Tiere konstituiert. Bei den frühen philosophischen Protagonisten des Tierschutzes wie in weiten Teilen der gegenwärtigen Debatte um Tierrechte kommen die Tiere aber nur unter diesem Aspekt der faktischen Gleichheit in bestimmten Eigenschaften in den Blick, das heißt nur, insofern Tiere bestimmte Eigenschaften haben, welche auch Menschen haben. Das Tier ist aber gerade in diesen Diskursen nicht *in einer Andersheit* anerkannt. Nur, insofern das Tier in manchen seiner Aspekte *menschlich* ist, wird ihm ein moralischer Status zuerkannt. Die Tierethik verfällt hier einer Dialektik der Aufklärung und reproduziert, obwohl sie eigentlich ein Befreiungsprojekt darstellen will, nur die traditionelle Denkweise der Hierarchie zwischen Menschen und Tieren.

Die Tierethik geht für gewöhnlich so vor, dass angenommen wird, dass eine bestimmte Moral in der zwischenmenschlichen Sphäre bereits verankert ist, und

entwickelt Argumente dafür, weshalb es als notwendig erscheinen muss, diese Moral – z. B. ein Gleichheitsprinzip oder eine Theorie der Rechte – auch auf Tiere auszudehnen. Auch dieses Vorgehen halte ich bereits für problematisch, wenn wir die Möglichkeit einer Tierethik hier neu diskutieren:

4. *Das Tier muss nicht erst in den Bereich der Moral aufgenommen werden, indem die Ethik die Idee der zwischenmenschlichen Moral auf Tiere ausdehnt, sondern die Ein-sicht in die Unerklärbarkeit der Tiere (Mitgeschöpflichkeit) gehört konstitutiv zu der Genesis der praktischen Vernunft.*

Diese These ist unter der Voraussetzung formuliert, dass die biblische Rede insbesondere von der *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen zu der wesentlichen historischen Quelle zu zählen ist, aus welcher unsere Vorstellung von der unantastbaren *Würde* des Menschen hervorgegangen ist (Rentsch). Sollte dies richtig sein, so gehört das Tier *von Anfang an konstitutiv mit* zu unserer ethischen Vernunft. Ein „Ebenbild“ des Absoluten kann der Mensch nur sein, insofern er sich selbst auf die gleiche schöpferisch-bewahrende Weise *zu* der Welt und zu den Mitgeschöpfen einstellen kann, wie auch Gott bei der Schöpfung. Der biblische Schöpfungstext gibt daher dem Menschen die *Verantwortung* für seine Mitgeschöpfe, und nur als ein solches Wesen, welches sich vor Gott für seine Mitlebewesen *ver-antworten* muss, ist der Mensch Ebenbild des Absoluten und hat der Mensch eine Würde. In systematischer Absicht können wir dies reformulieren, indem wir noch einmal an die Struktur der Mitgeschöpflichkeit erinnern, welche mit Heidegger aufgewiesen werden konnte: Der Mensch kann die Beziehung des Tieres zu der Welt nicht aussprechen, genau wie auch seine eigene Beziehung zur Transzendenz der Welt für den Menschen unsagbar ist. Im Tier, mit dem Tier und durch das Tier kann er also erfahren, was seine Grenze zur Welt – welche religiös als „Schöpfung“ vergegenwärtigt wird – eigentlich ist, er erfährt also durch das Tier etwas über den Grund seiner eigenen Existenz. Versteht er das Tier falsch, so versteht er auch die Welt falsch und somit *sich selbst*. Nur, insofern der Mensch dies einsehen kann, kann er auch sich selbst als ein Wesen mit Würde anerkennen.

Das Tier gehört damit „schon immer“ in die Sphäre unserer Moral und muss nicht erst nachträglich zu den Wesen, welche moralische Berücksichtigung verdienen, hinzugezählt werden. Dies gibt Hoffnung, dass auch in Zukunft ein besserer Umgang mit Tieren und ein vernünftigeres Verstehen der Tiere möglich sein werden.

Nachweise

- 1. Bedeutungen des Individuums. Hegels Sprachphilosophie in der *Wissenschaft der Logik* und *Philosophie des Rechts***
Masterarbeit von 2016, noch nicht veröffentlicht.
- 2. Hegels sprachanalytische Grundlegung der politischen Philosophie**
Projektskizze der Dissertation, noch nicht veröffentlicht.
- 3. Rethinking the Limits of Language: Wittgenstein and Hegel on the Unspeakable**
In: Jakub Mácha, Alexander Berg (Hg.), Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference (Reihe: On Wittgenstein, Bd. 5, hrsg. von der internationalen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft), Berlin, Boston: De Gruyter 2019, S. 259–272.
- 4. Die Logik der Gesellschaft und das Recht der Ökonomie: Die Methode der Rechtsphilosophie und die Hegel-Kritik von Marx**
Erweiterte Fassung von: Franz Heilgendorff und Marco Kleber, Das Recht der Ökonomie: Die Methode der Rechtsphilosophie und die Hegel-Kritik von Marx. In: Birgit Sandkaulen und Michael Quante (Hg.), Hegel-Studien Bd. 53/54: Hegels Rechtsphilosophie, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2020, S. 251–273.
- 5. Hegels Aufhebung der humanistischen Bildung**
In: Markus Tiedemann (Hg.), Werte und Wertevermittlung (Jahrbuch für Didaktik der Philosophie und Ethik, Bd. 18), Dresden: Thelem 2018, S. 117–132.
- 6. Abstrakte Globalisierung. Die Unmöglichkeit der Weltgesellschaft nach Hegel**
In: Johannes Rohbeck (Hg.), Philosophie der Globalisierung. Dresden: Thelem 2017, S. 27–48.
- 7. The Metaphysics of Globalization in Heidegger**
In: Concha Roldán, Daniel Brauer, Johannes Rohbeck (Hg.), Philosophy of Globalization, Berlin, Boston: De Gruyter 2018, S. 369–378.
- 8. Die Unerklärbarkeit der Tiere. Ein Begriff der Mitgeschöpflichkeit nach Wittgenstein und Heidegger**
Unveröffentlichtes Manuskript.