

# Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin

Von Walter Kern S. J.

Das Ziel dieses Versuchs ist nicht eine erschöpfende Darstellung des Verhältnisses Erkenntnis-Liebe bei Hegel und Thomas. Auch schreibt tatsächlich keiner der beiden großen Denker diesem Verhältnisse eine Schlüsselstellung für sein Werk zu. Das Wort „Grundproblem“ in unserem Thema möchte zunächst andeuten, daß die geistmetaphysische Frage nach Erkenntnis und Liebe wohl auf eine bedeutsame Weise dazu beitragen kann, Wesen und Tragweite der Philosophie Hegels zu sichten. Im Sinne immanenter Kritik will die Arbeit versuchen, im Werden der hegelschen Dialektik zwei Entwicklungslinien zu scheiden: eine Linie, die zurückweist in eine ursprüngliche, ganzheitliche Geisterfahrung, und eine andere, die vorantreibt in die einseitige Methode des ausgeführten Systems. In dieser Scheidung scheint sich eine Möglichkeit zu geistmetaphysischer Kritik des hegelschen Standpunktes zu eröffnen. Die hierbei aufbrechende Problematik wird eine Bestätigung ihres Anliegens und sachliche Klärung finden in der — sei es auch nur umrißhaften — Darlegung der einschlägigen Auffassungen des Thomas von Aquin. Die Auskunft, die die befragten Thomastexte geben, läßt wohl das Wesen der hegelschen Dialektik und unseren Versuch, sie immanent-kritisch aufzubrechen, besser verstehen.

Mit der Zielsetzung ist gegeben, daß die Entwicklung von Hegels Dialektik und der Entwurf scholastischer Geistmetaphysik nur so weit verfolgt wird, als die Sachproblematik es verlangt. Die „Sache“ aber, der wir nachspüren, ist der philosophierende Geist des Menschen selber.

## I. Liebe und Erkenntnis im Ursprung der hegelschen Dialektik

Das 1953 veröffentlichte Buch von Th. Litt „Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung“<sup>1</sup> kann Absicht und Ansatz unseres Scheidungsversuchs verdeutlichen. Litt erkennt wohl, daß Hegels Lehre vom objektiven Geist und insbesondere seine Staatstheorie das Selbstsein und die Entscheidungsfreiheit der individuellen menschlichen Person, auch echte Geschichtlichkeit aufhebt; er führt diese

<sup>1</sup> Vgl. 121—133 144—152 und bes. das Schlußkapitel „Logik und Freiheit“ (288—307). Die vorzügliche, sehr anregende Untersuchung erschien bei Quelle & Meyer, Heidelberg.

Verkehrung oder Verkürzung entscheidender Wirklichkeiten zurück auf die Beseitigung des „Anderen“, des dem Selbst vorgegebenen Wirklichen, wodurch Hegel die Alleinherrschaft des in sich „freien“ Logos aufrichte; und Litt weiß auch, daß Hegel bereits in den Jugendschriften das menschliche Selbst und sein „Anderes“ ihrer Eigenständigkeit zugunsten eines umfassenden Ganzen beraubt. Diese drei Beobachtungen Litts sind durchaus zu bestätigen. Nun aber will Litt die kritische Überprüfung der hegelschen Philosophie durch einen „berichtigenden Eingriff“ (293) durchführen, indem er in dialektischer Gedankenführung die „Freiheit“ des hegelschen absoluten Geistes auf die Entscheidungssituationen der menschlichen Subjekte überträgt — ein recht fragliches Unterfangen; im übrigen soll eine „zugleich mitgehende und Abstand haltende Kunst der Auslegung“ (307) das Beständige vom allzu Vergänglichen in Hegels Denken scheiden; Hegels Geistmetaphysik aber wird aufgeweicht zu Wissenschaftstheorie. Jedenfalls scheint Litts kritische Erneuerung einer gewissen Nachträglichkeit und Äußerlichkeit verhaftet; er gewinnt nicht entschlossen genug Einsicht in Grund und Ungrund von Vorzug<sup>2</sup> und Mangel des denkerischen Werkes Hegels. Immanente Kritik an Hegel muß im ersten Ursprung seines Philosophierens ansetzen, es zurückverfolgen in seine lebendigen Keimgründe, muß die metaphysische Grundstruktur der Dialektik — als Tuns des Geistes — entdecken. Deshalb wenden wir uns zuerst zum vorsystematischen Hegel der „theologischen Jugendschriften“ mit der Frage, ob sich hier denn *nur* die das spätere System hervortreibende Aufhebung des menschlich-endllichen Subjekts und Objekts in ein allumfassendes Ganzes anbahnt und nicht vielmehr *auch* ein echtes Geltenlassen des „Anderen“ in einer deshalb im Grunde gültigen Dialektik der Liebe findet<sup>3</sup>.

Eine Befragung der Jugendschriften Hegels, wie wir sie vorhaben, muß ein zweifaches Moment des — sagen wir — existen-

<sup>2</sup> Am Schluß seine Buches (307) rühmt Litt (wie uns scheint, mit Recht), „wie oft der inbrünstige Glaube an die Allmacht des Geistes, der ja die folgenreichste Vorentscheidung des hegelschen Genius bildet, zu solchen Einsichten in das Wesen des geistigen Tuns hingedrängt hat, die ohne ihn vielleicht nie zu solcher Helligkeit durchgedrungen wären“. Aber diese Erkenntnis wäre bei Hegel doch eben wohl *von Grund aus*, in der Grundstruktur seines geistigen Tuns selber nachzuweisen, abzuheben, auszuwerten.

<sup>3</sup> Litt sieht (294 f.) die Eigenständigkeit des „Anderen“ in dem wechselweisen „Prozeß des Anerkennens“ des eigenen und fremden Selbstbewußtseins, den die „Phänomenologie des Geistes“ beschreibt, nachdrücklich ausgesprochen. Weniger gefährdet, da noch diesseits des übermächtigen Sogs methodischer Programmatik, den auch Litt bemerkt, begegnet uns das gleichberechtigte Du in den Jugendschriften Hegels. — Die Jugendschriften werden zitiert nach H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907. Hervorhebungen in Zitaten, die auf den betreffenden Verfasser zurückgehen, werden im Folgenden durch \* gekennzeichnet. Ich benutze gelegentlich zwei Seminararbeiten von H. Hänggi und L. Puntel über die Jugendschriften, bzw. über die „Phänomenologie“.

ziellen Kontextes berücksichtigen. Hegel verrät schon als Gymnasiast ein erstaunliches Interesse für die vielfältigen Erscheinungen der Wirklichkeit in Natur und Kultur, vor allem in der Geschichte. Seine leidenschaftlich-nüchterne Hingabe an das Objektiv-Historische durchzieht die Tübinger Studienjahre und die Berner und Frankfurter Hauslehrerzeit<sup>4</sup>. Sie schlägt sich in den Jugendschriften, die in Tübingen, Bern und Frankfurt entstanden, nieder als Ringen um die geschichtlichen Gestalten des religiösen Lebens in Griechentum, Judentum, Christentum. In dem umsichtigen Schauen auf die Wirklichkeit, wie sie ist, gründet die Aufgeschlossenheit für das nicht vernünftig ableitbare gute Positive, die Hegel gegen den mächtigen Einfluß Kants behauptet und entfaltet<sup>5</sup>. Hegel ist „ein Empiriker ganz besonderen Schlages“: Empiriker des Geistes<sup>6</sup>.

Von besonderer Bedeutung ist für unsere Fragestellung sodann Hegels Freundschaft mit anderen Tübinger Stifflern, besonders mit Hölderlin und Schelling. Freundschaft war ein Wort der Zeit. Aber der tiefe geistige Einfluß, den vor allem Hölderlin und Hegel aufeinander übten, gibt allen Grund zur Annahme, daß ihre Freundschaft innig und stark erlebte Wirklichkeit war, die lange Jahre dauerte<sup>7</sup>.

Vor diesem „existenziellen“ Hintergrund gewinnen die manchmal aus einem weniger gemäßen Zusammenhang und fast plötzlich her-

<sup>4</sup> Den eingehenden Nachweis erbringen die von J. Hoffmeister herausgegebenen „Dokumente zu Hegels Entwicklung“, Stuttgart 1936. Man beachte auch die köstliche Empirie im ersten uns erhaltenen Briefe Hegels von 1785 (Briefe von und an Hegel I, Hamburg 1952, 3). — Gewiß müßte die Entwicklung der Jugendschriften in ihren sehr komplexen Zusammenhängen viel eingehender dargestellt werden, als es hier möglich ist. Das Standardwerk ist bekanntlich: Th. Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk, 1. Bd., Leipzig 1929. Über Quellen und Literatur berichten kurz: J. Hyppolite: *RevMétMor* 42 (1935) 399—426 549—578, sowie neuerdings C. Laccorcia: *Rassegna di filosofia* 5 (1956) 5—25 117—135 227—251. An Deutungsbeiträgen sind aus neuerer Zeit zu nennen: P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain 1953; P. Henrici, *Hegel und Blondel*, Pullach 1958, 9—22; J. van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958, 147—171. Abweichungen von der Deutung Henricis und Meulens erklären sich wohl weitgehend aus der Verschiedenheit der Gesichtspunkte: Meist sieht man die Jugendschriften als Grundlegung des späteren Systems; ich möchte gerade das herausstellen, was nicht bestimmend in das System einging.

<sup>5</sup> Die Bedeutung der Positivität möchte ich mit Haering (a. a. O. 167—177 228 f.), Hyppolite (415), Niel (*De la médiation dans la philosophie du Hegel*, Paris 1945, 36 42) positiver sehen als Henrici (13 Anm. 17; vgl. aber 20) und Asveld (184). — Hegel weiß schon früh (Nohl 19): Man muß die Menschen „nehmen, wie sie sind“. Später, am 24. 9. 1800 (Nohl 140 f.): „Die lebendige Natur [des Menschen] ist ewig ein anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen. Damit erhält nun der anfangs aufgestellte Maßstab für die Positivität der Religion ein ganz anderes Aussehen.“

<sup>6</sup> Haering I 6.

<sup>7</sup> Vgl. Briefe I 9—45; R. Geis, *Die Tübinger Freundeslosungen ...*, München 1942 (?) (Diss., 155 S.); J. Hoffmeister, Hölderlin und Hegel, Tübingen 1931.

vortretenden Beschreibungen dessen, was Liebe ist, ihr eigenes Gewicht. Nach dem ersten Nohlschen Fragment, das noch aus der Tübinger Zeit (1788—1793) stammt, kann echte Sittlichkeit nicht von bloßer Vernunft getragen sein, auch die Empfindungen und Neigungen des „empirischen Charakters“ müssen in sie eingehen. „Das Grundprinzip des empirischen Charakters ist Liebe, die etwas Analoges mit der Vernunft hat, insofern als die Liebe in andern Menschen sich selbst findet oder vielmehr [der Liebende] *sich selbst vergessend sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in andern lebt, empfindet und tätig ist* ... Liebe ... ist uneigennützig, sie handelt nicht darum gut, weil sie berechnet hat, daß Freuden, die aus ihren Handlungen entspringen, unvermischter und länger dauernd sind, als die der Sinnlichkeit oder die aus der Befriedigung irgendeiner Leidenschaft entspringen — es ist *nicht das Prinzip der verfeinerten Selbstliebe, wo das Ich am Ende immer der letzte Zweck ist*“ (N[ohl] 18). Der Vergleich mit der — Kantischen — Vernunft wagt sich erst zaghaft hervor. Die Liebe ist, neben der Vernunft, ein Prinzip der Sittlichkeit. Aber — das sei festgehalten — der ekstatische Charakter der Liebe, ihr Wesen als Vollzug des Selbst im Anderen, als selbstlose Hingabe kommt deutlich zur Aussprache.

Weit stärker durchzieht das Sinnen über die Liebe mehrere spätere Fragmente aus dem Anfang der Frankfurter Jahre (1777—1800; N 374—382). Die Liebe steht nun über der Vernunft und über der Sittlichkeit. Moralische Gesetzestreue bleibt in Furcht vor dem Gesetzgeber stehen; in ihr waltet das Herr-Knecht-Verhältnis — wie zwischen Abraham und seinem Gott (N 368—370 371 f. 246 f.). Die Liebe überwindet die Furcht in der Sohnesgesinnung Jesu (N 312 391). Die Liebe überwindet auch die bloße Vernunft und zugleich deren Gegensatz, die bloß praktische Tätigkeit. Beide Gegensätze, das bloß theoretische und das bloß praktische Verhalten, berühren sich darin, daß sie — auf verschiedene Weise — das Objekt beherrschen. Das theoretische Verhalten hält das Objektive als Fremdes von sich ab, statt es in die lebendige Einheit mit sich aufzunehmen, und kann so über es herrschen: „Begreifen ist beherrschen.“ „Die praktische Tätigkeit vernichtet das Objekt und ist ganz subjektiv“<sup>8</sup>. — *Nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht*<sup>9</sup>.“ Liebe schafft die Einheit, in der „Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind“; außer ihr bleibt „das

<sup>8</sup> Das Gesagte gilt gegenüber dem endlichen Objekt. Gegenüber dem unendlichen Objekt — Gott — ändern sich die Verhältnisse: die bloße Erkenntnis wird von ihm durch Furcht beherrscht; das praktische Verhalten fürchtet sich ebenfalls und flieht vor ihm und ist so „höchste Subjektivität“ (N 376).

<sup>9</sup> Etwa zu deuten: Weder beherrscht das unendliche Objekt den es erkennenden und fürchtenden Menschen (siehe Anm. 8), noch wird das endliche Objekt — durch

Subjekt ... das Übermächtige, und das Objekt ... das Beherrschte“ (N 376). „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes — als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige“ (N 379). „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm — *und dann ist er doch wieder nicht wir* — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen“ (N 377).

Das Selbst ist vereint mit dem Anderen. In der liebenden Einung beherrscht, übermächtigt das Subjekt nicht das Objekt. Auch diesem kommt Selbstsein zu. Ja das Selbstsein des Anderen ist die Möglichkeitsbedingung der Liebeseinheit: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind“ (N 379). „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens“ (N 377). Die Liebenden kommen im Maße ihrer wechselweisen Anerkennung und der selbstlosen Hingabe an den je Anderen gemeinsam zum vollen Selbstsein. Überfordern wir den bisherigen Textbefund, wenn wir diese Dialektik der Liebe in ihm zu finden meinen? Muß man nicht vielmehr den Atem ursprünglicher eigener Erfahrung, über alle literarische Reminiszenz hinaus, in dem folgenden Texte spüren: Die Liebe hebt „Trennungen auf, mit der Besorgnis, eine widerstehende, gar eine feste Entgegensetzung zu finden. Sie ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben. Schüchtern, ihre Gaben möchten verschmäht, schüchtern, ihrem Nehmen möchte ein Entgegengesetztes nicht weichen, versucht sie, ob die Hoffnung sie nicht getäuscht, ob sie sich selbst durchaus findet. Dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher als das andere; es bereichert [sich] zwar, aber um ebensoviel das andere. Ebenso: dasjenige, das gibt, macht sich nicht ärmer; indem es dem anderen gibt, hat es um ebensoviel seine eigenen Schätze vermehrt — Julia in Romeo: Je mehr ich gebe, desto mehr habe ich ...“ (N 380).

In der Hauptschrift der Frankfurter Zeit spricht Hegel über die Nächstenliebe auf eine Weise, die — in der Gefolgschaft Schillers, aber doch auch kraft eigenständigen Empfindens — klar über Kant hinausgeht; Hegel stellt über das Gedachte mit kräftiger Entschiedenheit das Geliebte und erfaßt die Eigenart der nicht beherrschen-

bloße Erkenntnis oder durch tätiges Aufbrauchen — vom Menschen beherrscht. — J. Hoffmeister weist darauf hin, daß mit diesem Satz über die Liebe Hegel in „der ersten Zeit des Umgangs mit Hölderlin in Frankfurt“ dessen „Lösung“ sich zu eigen macht! „Es bestätigt sich hierdurch die zuerst in der Dissertation von J. Schwarz (Königsberg 1925) ausgesprochene These, daß Hegels systematisches Philosophieren in einer ‚*anthropologischen Metaphysik*‘, in einer Vertiefung in den metaphysischen Gehalt der menschlichen Seelenkräfte seinen Ursprung hat“ (Hegels erster Entwurf einer Philosophie des subjektiven Geistes: Logos 20 [1931] 141—168 bes. 146 f.).

den, sondern sein-lassenden Haltung der Liebe gegenüber dem konkreten Anderen:

„Die Menschenliebe, die sich auf alle erstrecken soll, von denen man auch nichts weiß, die man nicht kennt, mit denen man in keiner Beziehung steht, diese allgemeine Menschenliebe ist eine schale, aber charakteristische Erfindung der Zeiten, welche nicht umhin können, idealistische Forderungen, Tugenden gegen ein Gedankending aufzustellen, um in solchen gedachten Objekten recht prächtig zu erscheinen, da ihre Wirklichkeit so arm ist. — Die Liebe zu dem Nächsten ist Liebe zu den Menschen, mit denen man, so wie jeder mit ihnen in Beziehung kommt, lebt. Ein Gedachtes kann kein Geliebtes sein. Freilich kann Liebe nicht geboten werden, freilich ist sie pathologisch, eine Neigung — aber damit ist ihr von ihrer Größe nichts genommen. Sie ist damit nicht herabgesetzt, daß ihr Wesen keine Herrschaft über ein ihr Fremdes ist. Sie ist dadurch so wenig unter Pflicht und Recht, daß es vielmehr ihr Triumph ist, über nichts zu herrschen und ohne feindliche Macht gegen ein anderes zu sein. ‚Die Liebe hat gesiegt‘ heißt nicht wie ‚die Pflicht hat gesiegt‘: ‚sie hat die Feinde unterjocht‘, sondern ‚sie hat die Feindschaft überwunden‘.“ (N 295 f.)

Es sollte gezeigt werden, daß die Jugendschriften eine Beziehung der Liebe kennen, die das Eigensein des „Objekts“ nicht der Alleinherrschaft des Subjektes ausliefert, sondern Subjekt und Objekt, das Selbst und sein Anderes ineins — *selbst sein* läßt. H. Glockner hat nun jüngst<sup>10</sup> dem jungen Hegel uneingeschränkt nachgerühmt, daß er im Christentum die „Erlösung des in seiner Individualität jeweils einzigen Einzelmenschen durch die Liebe“ gefunden und „das Unwiederholbare und Irrational-Einmalige jeder schöpferischen Persönlichkeit“ begriffen habe. So sehr diese Überzeugung Glockners unsere bisherige Darlegung stützt, so sehr halte ich ihre Uneingeschränktheit für fraglich. Gewiß hat Hegel in seinen Jugendschriften durchgehend und mit zunehmender Entschiedenheit die Autonomie des menschlichen Subjekts herausgestellt (N 16 20 66 222 282 313 f. 363 u. ö.). Er sah auch die Notwendigkeit, daß der eine Mensch den andern in seinem Eigenleben achte. So war z. B. „im öffentlichen wie im Privat- und häuslichen Leben“ Roms „jeder ein freier Mann, jeder lebte nach eigenen Gesetzen ... Die Guten erkannten für sich die Pflicht, gut zu sein, aber ehrten zugleich die Freiheit des andern, es auch nicht sein zu können“. Zugleich aber meint Hegel, daß vor der Idee seines Vaterlandes, seines Staates, diesem „Höheren, wofür er arbeitete, das ihn trieb“, die Individualität des römischen Bürgers verschwand; „für sein Individuum Fortdauer oder ewiges Leben zu verlangen oder zu erbetteln, konnte ihm nicht ... einfallen“ (N 222). Die überstarke Autonomieforderung hat einen dialektischen

<sup>10</sup> Die europäische Philosophie, Stuttgart 1958, 752 773; 901 wiederholt Glockner, „daß die für die Liebestat des Erlösers entscheidende absolute Einzigkeit jedes Individuums in Hegels Panlogismus schließlich doch nicht zu der Bedeutung gelangte, welche nach den genialen Tiefblicken seiner Frankfurter Entwürfe zu erwarten war“.

Umschlag zur Konsequenz: Jeder Einzelne ist autonom, d. h. er ist ein Ganzes und im Grunde das Ganze — das Ganze aber ist nur eines — also können alle „Einzelnen“ nur Momente dieses Ganzen sein. Ihre Autonomie wurde zum Selbstsein des einen Ganzen, nicht mehr der vielen Individuen. Gerade infolge ihrer absoluten Autonomie werden alle Einzelnen Modifikationen eines und desselben Ganzen.

Dieses Ganze erscheint zunächst als Einheit der Liebe; sie ist das Allgefühl des Lebens. Das zeigt wohl am besten ein Hauptgedanke der größten Frankfurter Schrift<sup>11</sup>: Verletzt jemand das Leben eines anderen, so kann der Schuldige „zu der Gnade entfliehen“: er verschlimmert dadurch seine Entfremdung vom verletzten Leben. Er mag die von außen verhängte Strafe erleiden: „der Verbrecher ist nicht mit dem Gesetz ... versöhnt“ (N 279). Die Versöhnung ist nur möglich durch die Liebe. Der Schuldige stellt sich sein Schicksal gegenüber, indem er dessen bewußt wird, daß er, das Leben eines anderen verletzend, sein eigenes Leben, weil das *eine* Leben, verletzt hat; denn „da die Natur einig ist, so ist im Zerstörenden so viel zerstört als im Zerstörten“ (N 277). So geschieht im Schicksal „nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst“ (N 282). In der tiefsinnigen Erwägung möchten wir beides zumal finden: Noch einmal die frühere Sicht der Liebe, insofern Verletzung des anderen und Verletzung des eigenen Lebens in unaufhebbarer Wechselbeziehung stehen, *und* die eingetretene Wandlung der Liebe, die zwischen eigenständigen Menschen waltete, zu einem Allgefühl des Lebens. Wir verfolgen den Fortgang dieser Wandlung als zweite Untersuchungslinie.

Hegel ist selbst davon betroffen, daß Liebe als das „Gefühl des Einsseins“ (N 300) dem Moment der Verschiedenheit nicht gerecht wird, daß sie das Einzelne in der Einheit verschwinden läßt (N 298 f. 348 379 381). Der Liebesgemeinschaft der ersten Christen nach dem Tod Jesu, der ihnen „das geoffenbarte, gestaltete Göttliche“ gewesen war, „fehlte die Darstellung in einer objektiven Form“; „dem Göttlichen in der Gemeinschaft der Liebe, diesem Leben, fehlte Bild und Gestalt“. Erst im Auferstandenen wird wieder „gestaltete Liebe“ (N 332—334). „Die Liebe selbst ist noch unvollständige Natur“; in ihr ist „kein Raum für Objektivität“. Objektivität wird nur hergestellt durch die Reflexion, die jedoch durch Beschränkung die Liebeseinheit wieder zerstört<sup>12</sup>. Deshalb ist notwendig die höhere

<sup>11</sup> N 243—342. Besser als der Nohlsche Titel „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ gibt den Inhalt wieder die von v. d. Meulen (a. a. O. 147) vorgeschlagene Überschrift „Schicksal und Versöhnung“.

<sup>12</sup> Vgl.: „Anschauung der Liebe scheint die Forderung der Vollständigkeit zu erfüllen, aber es ist ein Widerspruch, das Anschauende, Vorstellende ist ein Beschränkendes und nur Beschränktes Aufnehmendes, das Objekt aber wäre ein Unendliches;

Einheit des „Widerspruchs“<sup>13</sup>: „Religiöses ist das *πλήρωμα* der Liebe (*Reflexion und Liebe vereint*, beide verbunden gedacht) ... *Reines Leben zu denken ist die Aufgabe*“ (N 302)<sup>14</sup>. „*Reines Leben*“ ist nicht „ein negatives Einfaches, eine Einheit der Abstraktion ... von allem Bestimmten“; es ist „Sein“ — das, „was der Mensch ist“. Reines Leben „*denken*“ heißt: die „Seele“, den „Geist“ „alles Bestimmten rein festhalten“ (N 303). Das kann nur dem Geiste gelingen: „*Nur der Geist faßt und schließt den Geist in sich ein*“ (N 305). Ebenso, bald darauf (N 312): „Der *Geist* erkennt nur den Geist ... Der Löwe hat nicht Raum in einer Nuß ...; das All des Lebens nicht in einem dürrhenden Blatte. Der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt, aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ist diese Kluft der Objektivität<sup>15</sup> nicht: *einer ist dem anderen nur einer und ein anderer darin, daß er ihn erkennt.*“

Jenes Zueinander eigenständiger Einzelner, das — früher — die Liebe stiftete, ist jetzt gewandelt zu einer von religiöser „Begeisterung“ (N 305) getragenen Schau einer Einheit des Geistes, der nur *erkennend* den Einen und den Anderen wieder auseinanderzuhalten vermag. Diese nur erkenntnishafte Unterscheidung des Einen und des Anderen durch die Reflexion<sup>16</sup> kann und soll nicht verhindern, daß sie, die „Einzelnen“, für Hegel „Modifikationen desselben Lebens“ (N 308; vgl. N 304 Anm.), Momente des einen Ganzen sind und bleiben — wie die Äste eines Baumes je schon das Ganze sind und doch Teile *eines* Lebens<sup>17</sup>.

das Unendliche kann nicht in diesem Gefäß getragen werden“ (N 302). Andererseits: „Liebe selbst Empfindung, mit ihr Reflexion nicht vereinigt“ (N 394).

<sup>13</sup> „Gesinnung hebt die Positivität, Objektivität der Gebote auf; Liebe die Schranken der Gesinnung, Religion die Schranken der Liebe“ (N 389; vgl. 302 394). Die zwei letzten Stufen dieser Entwicklung entsprechen in etwa den zwei verschiedenen Auffassungen der Liebe, die wir kennzeichnen.

<sup>14</sup> J. Hyppolite hierzu: „Si l'on voulait définir la philosophie hégélienne dans son ensemble, en exprimer l'intuition fondamentale et comme la source, il faudrait, selon nous, dire qu'elle *veut être une pensée de la vie humaine*“ (Études sur Marx et Hegel, Paris 1955, 13).

<sup>15</sup> „Subjekt und Objekt“ und „Objektivität“ sind hier zu verstehen im Sinn seinshafter Geschiedenheit, bzw. der Entgegensetzung von Fremdem.

<sup>16</sup> Was im Folgenden von Jesus gesagt wird, gilt allgemein: „Der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist ... ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist; die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit findet sie nicht statt“ (N 309 f.).

<sup>17</sup> „Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens. Ein Baum, der drei Äste hat, macht mit ihnen *einen* Baum; aber jeder Sohn des Baumes, jeder Ast ... ist selbst ein Baum; die Fasern, die dem Aste Saft aus dem Stamme zuführen, sind von der gleichen Natur der Wurzeln; ein Baum, umgekehrt in die Erde gesteckt, wird aus den in die Luft gestreckten Wurzeln Blätter treiben, und die Zweige werden sich in die Erde einwurzeln — und es ist ebenso wahr, daß hier nur

Mit den gewichtigen Sätzen vom Geiste als erkennendem Geiste haben uns die Jugendschriften zu einem Abschluß der Entwicklung geführt, die Hegel in einem Wort, das wahrscheinlich aus den ersten Jenenser Jahren stammt, so zusammengefaßt hat: „Verständlicher für den Ausdruck Gottes als des All-Lebens wäre der Ausdruck *Liebe*, aber tiefer ist *Geist*.“<sup>18</sup> Der Schluß der Jugendschriften ist der Anfang der endgültigen Erkenntnis-Dialektik Hegels.

In der ersten von Hegel selbst veröffentlichten Schrift „*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*“<sup>19</sup> wird der Vernunft zugeschrieben, daß sie „in der unendlichen Tätigkeit des Werdens und Produzierens ... das, was getrennt war, vereinigt und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntersetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist“. Solche „Selbstreproduktion“ der Vernunft ist Philosophie (14). Das Prinzip der Philosophie ist „die Synthese des Subjektiven und Objektiven oder das absolute Denken“. Es umfaßt in einem, in vernünftiger Identität, die in den Fichteschen Grundsätzen verstandesmäßig nebeneinander gestellten Gegensätze Identität und Entzweiung oder Nicht-Identität (27—30). „So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden.“ Keins von beiden darf absolut gesetzt werden; Identität und Trennung, Nicht-Identität bedingen einander, gehören — relativ — zusammen. „Das absolute Selbst aber ist darum die *Identität der Identität und Nicht-Identität*; Entgegengesetztes und Einssein ist zugleich in ihm“ (76 f.). Die seltsam scheinende Formel „Identität der Identität und Nicht-Identität“ ist die genaue Explikation der Subjekt-Objekt-Identität des Geistes. Diese dialektische Formel nimmt — nicht nur in der äußeren Strukturgleichheit — letzte Aussagen der Jugendschriften über Liebe und Leben auf: „In der Liebe ... findet sich das Leben selbst als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben“ (N 379); das Leben aber ist „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (N 348)<sup>20</sup>. Die Dialektik der Liebe und des Lebens ist zur Dialektik des erkennenden Geistes geworden: als „absolute Identität des Subjekts und Objekts“ (30) ist die Dialektik „Selbstproduktion der Vernunft“, deren „Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst“ ist (34).

ein Baum ist, als daß es drei Bäume sind.“ (N 308 f.; vgl. 308 auch die Stelle über den „Sohn des Stammes Koresch“.)

<sup>18</sup> „Dokumente ...“ 304 474. <sup>19</sup> Erste Druckschriften, Leipzig 1928, 1—113.

<sup>20</sup> Die ganze Stelle lautet: „Das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet [werden]; wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und angewendet werden, daß [sie] der Nichtverbindung entgegenstände; ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion ...“

Das Sich-selbst-Darstellen der Vernunft in seiner vollen Entfaltung will Hegels philosophisches System sein. Den Zugang hierzu soll die „*Phänomenologie des Geistes*“<sup>21</sup> eröffnen. Sie ist „der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt“ (67). Das absolute Wissen als „die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins“, als dessen „innerste Wahrheit“<sup>22</sup> ist da, wo „der Begriff dem Gegenstand, der Gegenstand dem Begriff entspricht“ (69). Auf dem Ausgangspunkt des natürlichen Bewußtseins ist dies keineswegs der Fall. Der Gegensatz zwischen dem — bewußtseinsimmanenten! — Gegenstand und dem Wissen des Bewußtseins um ihn bringt das Unternehmen der „Phänomenologie“ in Gang<sup>23</sup> und bestimmt das Gesetz ihres Fortschritts. Das Bewußtsein vergleicht den Gegenstand und sein Wissen von ihm. Es zeigt sich ihm, daß Gegenstand und Wissen sich nicht entsprechen. Das Wissen geht über das hinaus, als was sich ihm der Gegenstand unmittelbar gab. Nun aber ist der Gegenstand nichts anderes als Gegenstand für das Bewußtsein. Wenn deshalb das Wissen mir mehr vom Gegenstand sagt, als dieser unmittelbar gab, dann hat sich der Gegenstand als Gegenstand-für-das-Bewußtsein selbst geändert. Das Wissen vom ersten Gegenstand wird der zweite Gegenstand selbst, der höhere „neue Gegenstand“ (Phän. 73). Auf dieser höheren Stufe vollzieht sich das Vergleichen von Wissen und Gegenstand, das Aufscheinen von dessen Nicht-entsprechen und seine Aufhebung von neuem<sup>24</sup>. Es ist die innerste Natur des Bewußtseins, seinen Gegenstand je aufzuheben, bis zur „Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins“<sup>25</sup> im „absoluten Wissen“. Das Ansichsein (des Gegenstandes) ist nichts anderes als Sein-für-ein-Anderes (für das Bewußtsein): das Ansichsein des Anderen ist nur Sein-für-das-Selbst. Eine neue Untersuchung von P. Henrici<sup>26</sup> zeigt im einzelnen schon am ersten Schritt der Phänomeno-

<sup>21</sup> Leipzig 1949. — Von dem ungeheuern inhaltlichen Reichtum der „Phänomenologie“ können wir hier nichts einfangen, ihre vielfältige Problematik nicht angehen; auch was über ihre Methode aufs große ganze zu sagen ist, wird notwendig schematisierend. Die beste Deutungshilfe ist z. Zt. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 2 Bde., Paris 1956.

<sup>22</sup> Wissenschaft der Logik I, Leipzig 1948, 30 55.

<sup>23</sup> Logik I 30 32.

<sup>24</sup> Hegel drückt sich zwar meist auf umgekehrte Weise aus, daß nämlich das Wissen dem Gegenstand nicht entspreche. Aber man muß die von ihm selber aufgestellte Vertauschbarkeit von Gegenstand und Wissen (Phän. 71) berücksichtigen; vgl. Hyppolite, a. a. O. (siehe Anm. 21) 22. Tatsächlich ist das Bewußtsein, indem es über den Gegenstand hinausgegangen zu sein scheint, tiefer in diesen hineingegangen. Es hat, indem es den Gegenstand sich selber höher entgegenführte, sich zu der endgültigen und zugrunde liegenden Einheit mit dem Gegenstand zurückgewandt.

<sup>25</sup> Logik I 30 32.

<sup>26</sup> a. a. O. 36 f.; vgl. auch 189 f. u. ö! Der Ausfall des Existenziell-Willensmäßigen ist die nicht nur im einzel- und zwischenmenschlichen Bereich, sondern in der Grundstruktur der hegelschen Dialektik aufzuzeigende „Grundschwäche“ (zu Henrici, 170 und 17 Anm. 23).

logie, „daß Hegel dazu neigt, die Gegebenheiten und Verhältnisse nur auf ihre Formalbestimmungen hin zu betrachten“.

Das absolute Wissen ist als innerste Wahrheit des Bewußtseins in diesem jener Zielpunkt, aber damit auch jener Bewegungsgrund, kraft dessen das Sich-ändern des Gegenstandes aus Nichtentsprechung von Gegenstand und Begriff heraus sich vollzieht (Phän. 69). Das natürliche Bewußtsein allerdings kennt dieses Ziel und deshalb „diese *dialektische*\* Bewegung, ... insofern ihm der neue Gegenstand daraus entspringt“, nicht. „Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat“, etwas, was dem natürlichen Bewußtsein „gleichsam hinter seinem Rücken“ geschieht (Phän. 74). Hegel spricht abschwächend von „Zutat“ und „Umstand“; es ist aber dieser „Umstand, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet“ — d. h. der spekulative Standpunkt des absoluten Wissens, der vollen Entsprechung von Begriff und Gegenstand, ist dem Gang der Phänomenologie vorausgesetzt. Das Resultat steht schon am Anfang<sup>27</sup>.

In der „Phänomenologie“ vollzieht sich das Aufheben des Gegenstandes in den Begriff bis zur vollkommenen Identität von Gegenstand und Begriff. Sie ist der Vollzug des Anderen im Selbst bis zur vollen Heimholung, Hereinnahme, Aufhebung des Anderen im Selbst, des Objekts im erkennenden Subjekt. Das Bewußtsein setzte „*sich*\* als Gegenstand, oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseins*\* willen“. Das absolute Wissen hat die „Gegenständlichkeit ... aufgehoben und in sich zurückgenommen“, wodurch es „*also in seinem*\* *Anderssein als solchem bei sich ist*“ (Phän. 549), kraft der „Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“ (Phän. 20). Das Andere hat dem Selbst dazu gedient, durch die Gestaltungen des empirischen Bewußtseins hindurch sich mit sich zu vermitteln.

Das grundsätzlich selbe Bezugsverhältnis von Selbst und Anderem vollzieht im „Reich des reinen Gedankens“<sup>28</sup> die „Wissenschaft der

<sup>27</sup> Es ist hier sehr beachtenswert, daß schon die Jugendschriften (N 382) wissen: „... die Vereinigung ist der Maßstab, ... an welchem die Entgegengesetzten, als solche, als unbefriedigt erscheinen.“ — Das Bewußtsein treibt den Gegenstand zu seiner Einheit mit dem Begriff, „indem es zu seiner wahren Existenz *sich* fortreibt“ (Phän. 75). — Vgl. Jean Hyppolite, *Genèse ...* (siehe Anm. 21) 20: „... il faut à notre avis ... admettre que le Tout est toujours immanent au développement de la conscience“; vgl. 29 f. P. Henrici 62: Die Dialektik Hegels kann „nur dadurch zu ihrem Resultate gelangen ... daß sie dieses je schon voraussetzt“; 185: „Hegel muß also schon mit einer festgefügtten Auffassung an die Ausarbeitung der Phänomenologie herantreten sein.“ W. Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, Frankfurt 1959, 78: Wie will Hegel „von seinem Anfang durch notwendigen Fortgang zu einem notwendigen Ganzen kommen, wenn der Ausgang nicht schon dazu tauglich wäre? Auch sein Ausgang muß schon Vorblick genommen haben. Hegel hat Vorblick auf die Dialektik genommen, auf seine Dialektik. Die Identität der Identität und Nichtidentität bringt die Dialektik in Gang.“ Weiteres bei Henrici 194—196.

<sup>28</sup> Logik I 31. Vgl. ebd. 30 f.: „Als Wissenschaft ist Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist.“

Logik“. Dasselbe geschieht in der Entäußerung der „absoluten Idee“, in deren Totalität die Logik alle Gedankenbestimmungen aufhob, in das Reich der materiellen Natur — als das Andere ihrer Selbst —, um in der hierin aufsteigenden Rückkehr des Geistes sich mit sich selbst zusammenzuschließen (als „absoluter Geist“). Der eine und einzige „Fokus der Totalität“ ist die „absolute Selbstanschauung“<sup>29</sup>.

Die Aufhebung des Anderen im Selbst berechtigt dazu, Hegels Dialektik eine Dialektik der bloßen Erkenntnis zu nennen. In der „Differenz“-Schrift von 1801 mochte Hegel die Subjekt-Objekt-Identität noch als Reflexionsausdruck für die (Schellingsche) intellektuelle Anschauung ansprechen, wobei der subjektiven Spekulation noch die andere, objektive Seite der Wirklichkeit (Natur und Kunst) gegenüberstand<sup>30</sup>. Inzwischen ist sich Hegel des schon 1801 latenten Gegensatzes gegen Schelling bewußt geworden. Er stellt die Identität von Subjekt und Objekt „in ihrer bleibenden Entgegensetzung“<sup>31</sup> der absoluten Indifferenz Schellings, jener „Nacht . . ., worin . . . alle Kühe schwarz sind“<sup>32</sup>, entgegen. Entschieden weigert sich Hegel nun — wohl in Reaktion gegen die Philosophie Jacobis —, das Absolute als Liebe zu fassen. Der Liebe, die im Ursprung der hegelschen Philosophie das Andere als solches gelten ließ, wird jetzt vorgeworfen, es sei ihr „kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, sowie mit der Überwindung dieser Entfremdung“. „Das Bedürfnis, das Absolute als Subjekt vorzustellen, bedient sich der Sätze: Gott ist das Ewige oder die moralische Weltordnung oder die Liebe usf. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt“<sup>33</sup>. Es ist in diesem Zusammenhang auch bezeichnend, daß Hegel sich „vorgesetzt“ hat, die Philosophie zu dem Ziel zu führen, „ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein“<sup>34</sup>. Wie in den Jugendschriften wird an die Stelle der Liebe „der erhabenste Begriff“ *Geist* gesetzt; er wird „für sich selbst in sich reflektierter Gegenstand“ in dem „Reich, das er sich in seinem eigenen Element erbaut“

<sup>29</sup> „Differenz . . .“ 75.

<sup>30</sup> „Differenz“ 91 f. Vgl. ebd. 91: „In der Spekulation erscheint jene Anschauung [des Absoluten] mehr [!] als Bewußtsein und im Bewußtsein Ausgebreitetes, als ein Tun subjektiver Vernunft, welche die Objektivität und das Bewußtlose aufhebt.“

<sup>31</sup> „Differenz“ 93.

<sup>32</sup> „Phänomenologie“ (Leipzig 1948) 19.

<sup>33</sup> Ebd. 22. Man beachte in „moralische Weltordnung oder Liebe“ den Anklang an die Entwicklung der Jugendschriften. — Subjekt ist (ebd. 20) „die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“, „die entgegensetzende Verdoppelung“ (vgl. Lebensbegriff der Jugendschriften; oben S. 402), „die Reflexion im Anderssein in sich selbst“ — „der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat . . .“

<sup>34</sup> Ebd. 12.

durch „das reine Selbsterkennen“<sup>35</sup>. Da wir das ganze System Hegels für nichts anderes halten als die „Bewegung“ dieses Sichselbsterkennens des Geistes durch die Vermittlung seines Andersseins, das einzig der Erkenntnis des Selbst dient, müssen wir erwarten, daß die ganze hegelsche Philosophie gezeichnet ist durch ein Fehl, ein grundsätzliches Ausbleiben der Liebe, die das Andere nicht zwecks eigener Selbstvermittlung setzt oder sucht, sondern es in ihm *selbst*, in *seinem* Anderssein will und bejaht. Es kann hier nicht nachgewiesen werden, aber es wird wohl allgemein anerkannt, daß bei Hegel das Selbstsein des Anders, das Existenziell-Willensmäßige, die Wirklichkeit liebender Hingabe, die Entscheidungsmacht der Freiheit ausgeschlossen oder verkürzt werden. Ich weise nur darauf hin, daß dieser Mangel im System als Ganzem wohl am deutlichsten aufbricht bei dem Übergang von Ideal- in Realphilosophie, bei der frei sein sollenden Entäußerung der absoluten Idee in ihr materiell-natürliches Anderssein, durch das allein der Geist zu seinem absoluten Selbstbesitz zu gelangen vermag — und dahin gelangen muß er doch notwendig. Vermutlich läßt sich das Ausbleiben von Wille, Liebe, Freiheit auch und gerade an dem Werke zeigen, das nach H. Glockner<sup>36</sup> „das ganze System im Medium des Willens darstellte“, an der Rechtsphilosophie von 1821.

Wir meinten in den Jugendschriften Hegels eine gültige Dialektik der Liebe zu finden, in der das Selbstsein des Einzelnen an das Sein des Anders als solchen gebunden bleibt. Schon die Jugendschriften jedoch schienen uns den Einzelnen mehr und mehr herabzusetzen zur Modifikation eines Ganzen, das sich zeigte als ein Ganzes zunächst der Liebe und des Lebens, schließlich des Geistes, des erkennenden Geistes; in dessen Bewegung der Selbstvermittlung im Anders werden Wille, Liebe, Freiheit zu untergeordneten, „aufgehobenen“ Momenten. Diese Entwicklung schien uns abgeschlossen in der ersten Druckschrift von 1801, jedenfalls in der Phänomenologie von 1807.

## II. Ansatzmöglichkeiten geistmetaphysischer Kritik des hegelschen Standpunktes

Es erhebt sich die Frage: Muß es nicht so sein, daß das Denken alles — und damit auch die Liebe — aufhebt, wie das im Werden der hegelschen Dialektik zu verfolgen war? Das Denken erfaßt, begreift seinen Gegenstand; es schreitet so über ihn hinaus, es sieht immer schon weiter; das Denken hebt das zu Denkende in seine Helle und grundsätzlich unendliche Weite. „Das Denken macht die Größe des Menschen“: in dieser Aussage stimmt der in einer so sehr anderen Erfah-

<sup>35</sup> Ebd. 24.

<sup>36</sup> A. a. O. 871. Hegel geriet hier „in einen nicht geringen Zwiespalt mit den tiefsten Überzeugungen seiner ... Frühzeit“ (ebd. 773; vgl. 774).

rungswelt wurzelnde Pascal<sup>37</sup> mit Hegel<sup>38</sup> überein. Wird nicht all das, was der Mensch in sich trägt an Empfindung und Strebung, Bedürfnis und Gefühl in anscheinender Übereinkunft mit dem animalischen Leben rings um ihn, erst dadurch zum eigentlich-menschlichen Erfassen, Fühlen, Wollen, daß es in die geistige Helle des Denkens eintritt — daß es aufgehoben wird?

Wir stellen die Gegenfrage: Vermögen wir nicht, auf einer höheren Reflexionsstufe, auch über das Denken nachzudenken? Wird so nicht auch jeder Denkvollzug in das „Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt“ (Nohl 348), das der Reflexion eigentümlich ist, hineingehoben — aufgehoben? Man hat bemerkt<sup>39</sup>, daß Hegel nur auf sehr unvollkommene Weise über seine dialektische Methode Rechenschaft gibt: seine Hauptwerke bieten in den Schlußkapiteln über das absolute Wissen, die absolute Idee, den absoluten Geist, wo man Höhepunkte der denkerischen Äußerung Hegels erwartet, in der Hauptsache nur Rückblicke auf den zuvor durchlaufenen Weg oder verstummen — wie die Enzyklopädie Hegels in das sie beschließende Zitat aus Aristoteles' Metaphysik. Dennoch scheint es, Hegel habe noch *zuviel* gesagt. Hat er nicht durch die, wenn auch noch so unvollkommene, Reflexion auf seine absolute Methode diese relativiert? Mit andern Worten: Wenn Hegel überhaupt denkt *über* und etwas sagt *über* das absolute Wissen usw., dann ist sein spekulativer Standpunkt nicht mehr der unüberholbar sich in sich schließende dialektische Kreis. Die absolute Methode scheint sich selbst aufzuheben.

Es ließe sich etwa einwenden, diese Kritik, die die aufhebende Macht des hegelschen Denkens an diesem selber zu vollstrecken gedenkt, sei etwas Nachträglich-Überschwängliches; sie setze am Ende an. — Aber ist das Ende nicht auch der Anfang? Wir sahen, daß der eingenommene Standpunkt des absoluten Wissens die Bewegung der Phänomenologie auf sich selbst hin erst in Gang bringt. Hegel gibt selber deutliche Auskunft über diese Voraussetzung seines Philosophierens: „... es ist ... der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt“. Den Anfang macht „das Subjekt,

<sup>37</sup> Pensées (in Brunschvicgs Zählung) Nr. 346; vgl. 146 346—348 379 399 416 439 482. Würde der Mensch vom Weltall zerschmettert: er wäre ihm überlegen — denn er weiß darum, das Weltall nicht. So u. a. diese Fragmente.

<sup>38</sup> Hegel (Antrittsrede, Berlin 22. 10. 1818): „Alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur, und dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewußtsein von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Idee“ (Berliner Schriften, Hamburg 1956, 8). — Im Denken sieht Hegel ebenso einfach wie entschieden die Überlegenheit des Menschen über das Tier: Wiss. der Logik I, Leipzig 1948, 110 f.; Encycl. § 50; § 24 Zusatz; § 381 Zusatz.

<sup>39</sup> Z. B. N. Hartmann, Hegel und das Problem der Realdialektik, in: Kleinere Schriften II, Berlin 1957, 322—345 bes. 327.

als welches sich entschließen will zu philosophieren“<sup>40</sup>. „Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür halten kann, nämlich, daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden“<sup>41</sup>. Damit kommt an dieser Stelle von neuem in den Blick, daß das denkende Ergreifen des hegelschen Standpunkts nicht nur in diesen hinein-, sondern auch über ihn hinausgeht, und zwar schon am *Anfang* des Philosophierens, da das Endresultat auch der Anfang ist. Zugleich — und das ist etwas Neues — tritt als Möglichkeitsbedingung des Philosophierens der freie Willensentschluß auf den Plan. Es ist die Tat der Freiheit, daß das Philosophieren dem „Denken als solchem“ anheimgegeben wird. Scheint es nicht, daß in dem Willensentschluß zum „Denken als solchem“ anderes, das es auch noch gibt, davon absehend, ausgeräumt wird; daß sich so etwas wie eine freie Selbstabsetzung der Freiheit vollzieht? Und gründet nicht vielleicht in dieser Selbstabsetzung des freien Willens die Selbstaufhebung des Denkens in dessen ruhelosem „Fortgetriebenwerden“?

Wir halten noch einmal inne, um zu bedenken, daß Hegel selber eine Kritik an seinem Standpunkt für grundsätzlich unmöglich hält. Wenn Kritisieren heißt: einen Maßstab anlegen an das zu Prüfende, dann setzt es eine Dualität voraus zwischen dem Maßstab und dem zu prüfenden Gegenstand. Damit scheint die Kritik einen festen eigenen Standpunkt vorauszusetzen, von dem aus sie beurteilt. Nun besteht aber Hegels Standpunkt eben in der Aufhebung der Dualität zwischen Maßstab und zu Prüfendem, Denken und Sein, Begriff und Gegenstand usw. Sein Standpunkt ist die absolute Identität des Subjekts und Objekts. Deshalb ist jedes Kritik-üben-Wollen — in der Sprache der „Phänomenologie“ (68) — eine Gestalt des Bewußtseins, „welche in den Verlauf des Weges selbst fällt“, oder — in der Sprache der Encyclopädie (§ 52) — eine „Stellung des Gedankens“, die sich selbst nicht kennt, die der „Sache“ (d. h. dem Denken, da die Sache eben das Denken ist) äußerlich bleibt. Für Hegel ist also das Schicksal jeder Kritik die Selbstaufhebung. Statt zu kritisieren, muß man den „Sprung“ (vgl. Phän. 15) in den spekulativen Standpunkt vollziehen.

Wir sind also aufgefordert zu dem Entschlusse, uns Hegels Standpunkt anheimzugeben. Kennen wir das Woraufhin dieses Entschlusses? Der „einfache Begriff“ (Phän. 16) des Prinzips der Philosophie ist die Subjekt-Objekt-Identität. Es ist zu sehen: „Subjekt-Objekt-Identität“ kann als gültige Aussage geistiger Wirklichkeit verstanden werden.

<sup>40</sup> Encycl. § 17. Die 1. Stelle lautet weiter: „Ferner muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis . . .“

<sup>41</sup> Logik I 54.

„Ich erkenne etwas“ — die bleibende Entgegensetzung von Ich und Etwas, Subjekt und Objekt, ist eins in einer Einheit, die das Eigentliche der Erkenntnis ist. Nun handelt es sich in der Subjekt-Objekt-Identität Hegels gewiß nicht um die Beschreibung einer einzelnen Erkenntnis. Sie ist auch keineswegs statische Einheit, sondern geschehende Einung, Identität als Identifikation. Mit andern Worten: der Prozeß der Einung geht in das Resultat der Einheit ein; die Identität ist Identitätsvollzug. Das Sprechen von „Subjekt“ und „Objekt“ möchte hierbei im unbestimmtesten Sinne verstanden werden; sie sind „Korrelata“ einfachhin. Insbesondere muß von dem Objektsbegriff jede vorgreifende Entwertung einer wortwörtlichen Gegenständlichkeit und damit etwa der Äußerlichkeit, Fremdheit, Endlichkeit ferngehalten werden; es ist also gar nichts darüber ausgemacht, ob das Objekt des Subjekts nicht selber — vielleicht in unvergleichlich höherem Maße — Subjektivität besitzt. Es geht also nicht darum, was Subjekt oder Objekt etwa je für sich sind, sondern es geht um das möglichst reine und volle Waltenlassen ihres Bezuges. Die Subjekt-Objekt-Identität ist ein im Grunde unzeitliches und erst recht unräumliches Geschehen. Deshalb darf man sich natürlich nicht vorstellen, Subjekt und Objekt träfen sich in ihrer Einung auf halbem Wege. Der Identitätsvollzug von Subjekt und Objekt ist also nicht möglich in irgendeinem Zwischen, sondern nur „im“ Subjekt oder Objekt. Aber — ist dieses „oder“ berechtigt? Muß nicht ein voller Vollzug der Einheit das eine mit dem anderen *und* das andere mit dem einen zusammenschließen, Objekt mit Subjekt *und* Subjekt mit Objekt? Ein Bezug zwischen zwei Größen A und B, der nur B auf A bezieht, ohne daß A gleichursprünglich auf B bezogen wäre, verleiht dem ausschließlichen Bezugspunkt A ein Übergewicht, einen Vorrang. Dann aber schwingt zwischen A und B nicht mehr ein reiner und voller Bezug der Einung. Dessen Schwerpunkt ist vielmehr auf die eine Seite verlagert. Die Identifikation würde nur in einer Bezugsrichtung geschehen; sie wäre einseitig. Mit dem Grundwesen, mit dem allgemeinen, „quasi-generischen“ Charakter des Identitätsvollzugs Subjekt-Objekt scheint gegeben, daß sich die Subjekt-Objekt-Identität in zweierlei Verschränkung von Objekt auf Subjekt hin *und* von Subjekt auf Objekt hin vollziehen kann und muß. Der ganzheitliche Vollzug des Geistes, als dessen Wirkformel wir die Subjekt-Objekt-Identität erkannten, wäre demnach nur möglich, wenn sowohl das Objekt im Subjekt, das Andere im Selbst vollzogen wird, wie das die spätere Erkenntnisdialektik Hegels ausschließlich leistet, *und* zugleich das Subjekt im Objekt, das Selbst im Anderen sich vollziehen würde, wie das die Dialektik der Liebe des jungen Hegel noch sah.

Weshalb fällt dieser Aufweis der Einseitigkeit des Erkenntnisstand-

punkts Hegels nicht unter Hegels grundsätzliches Verdikt aller möglichen Kritik an seinem System? Weshalb *ist* diese Kritik möglich? Sie setzt nicht nachträglich noch überhaupt von außen an. Sie ist vielmehr entschlossen, in den Subjekt-Objekt-Identitätsvollzug des Geistes einzutreten; im Wozu und Woraufhin dieses Entschlusses, der nach Hegel selber die Möglichkeitsbedingung für den ersten Schritt der Philosophie darstellt, zeigt sich die Einseitigkeit, die innere Verkürzung der hegelschen Form der Subjekt-Objekt-Identität. Die ange deutete Kritik lehnt also nicht den „spekulativen Standpunkt“ von vornherein, aus ihm äußerlich bleibenden Rücksichten, bzw. Vor erwägungen wegen mitgebrachter Prinzipien, vorgefundener Tatsachen usw. ab; sie stellt sich auch nicht auf den hegelschen Standpunkt, der allerdings das System als seine konsequente Explikation einschloesse. Im Entschluß zur philosophischen Erkenntnis werden wir vielmehr der ganzheitlichen Struktur des philosophischen Grundaktes gewahr, die in der hegelschen Identitätsdialektik selber zwar („quasi-generisch“) angelegt, aber — gegen deren eigene innerste Intention — zu einseitig-erkenntnishafter Programmatik verkürzt ist. Wir sehen sozusagen zu, wie sich an der Geist-Ganzheit, die kraft der Erfahrung der Liebe durch den jungen Hegel als Grundstruktur der Subjekt-Objekt-Identität in seinen Standpunkt einging, die Einseitigkeit der Systemmethode scheidet.

Hiermit ist schon gesagt: Der vorgelegte Versuch immanenter Kritik am hegelschen Standpunkt entfaltet nicht nur die sozusagen virtuelle systematische Ganzheit der Standpunkts-Formel „Subjekt-Objekt-Identität“ aus der Erkenntniseinseitigkeit des hegelschen Systemansatzes auf die entscheidend-ergänzende Seite des Willens und der Liebe hin; dieser kritische Versuch darf sich gemäß dem zuvor verfolgten Werdegang der Dialektik Hegels auf deren Ursprung in eigenpersönlicher lebendiger Erfahrung der Liebe und auf die Aussprache der Strukturgesetzlichkeit dieser Erfahrung berufen, wie sie sich in den Jugendschriften als *ein* Zug der denkerischen Haltung des jungen Hegel zeigte. Die bisherigen Ergebnisse sollen zusammengefaßt werden in gleichzeitiger Auseinandersetzung mit einem Artikel von Werner Schultz „Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegels Philosophie“<sup>42</sup>. Schultz' grundsätzliche Auffassung von der Stellung des hegelschen Systems vor dem Hintergrund des Verhältnisses Erkenntnis-Liebe scheint zunächst der unseren diametral entgegengesetzt: Für Schultz ist Hegels „Denken bis in seine feinste Verästelung hinein von der Urbewegung des absoluten Seins, der Liebe, durchflutet“ (227); es folge „mit aller Deutlichkeit“ aus seiner

<sup>42</sup> Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 9 (1943) 217—238.

Untersuchung, „daß die Idee der Liebe die tragende Grundkategorie der Weltdeutung Hegels darstellt“ (235). „Die Einheit der Dialektik wird getragen von der Idee der Liebe“ (219). Unsere Stellungnahme muß differenzierter sein:

1. Liebe ist eine Grundweise der Subjekt-Objekt-Identität des Geistes (eben die Vollzugsweise dieser Identität „im“ Objekt); und es war bei dem jungen Hegel tatsächlich — das wollte die Befragung der Jugendschriften erweisen — die geistige Erfahrung der Liebe, die ihn die Einheit des Selbst mit dem Anderen, die sich seit der „Differenz“-Schrift als Identität von Subjekt und Objekt ausspricht, auffassen und aussagen lehrte. „Subjekt-Objekt-Identität“ andererseits ist wirklich die auf eine Formel gebrachte Ursprungsmitte des hegelischen Systems in seinem vollständigen Gang und in seinen einzelnen Schritten; das läßt sich wohl aufzeigen.

Eine Schlüsselstellung zu Hegels Gesamtsystem besitzt wohl das „Die absolute Idee“ überschriebene Schlußkapitel der Großen Logik. Die absolute Idee „hat nicht nur den allgemeineren Sinn des wahrhaften Seins, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmteren von subjektivem Begriffe und der Objektivität“ (Leipzig 1948, II 410). „Die Idee hat sich gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebenso sehr von ihm bestimmt [wird] und ihre Substantialität nur in jenem Begriffe hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das *Subjekt-Objekt*\* bestimmt worden“ (ebd. 411). Subjekt und Objekt und die Methode ihrer Einung sind in der absoluten Idee „als der eine identische Begriff gesetzt“ (487). Die absolute Idee als die vollendete Subjekt-Objekt-Einheit krönt nicht nur als Abschluß Hegels Logik, sie durchwaltet als „dialektische Seele“ (496) deren ganze Entwicklung. Die drei Hauptteile der Logik Sein-Wesen-Begriff entsprechen der Grundstruktur der Subjekt-Objekt-Identität. Die Lehre vom Begriff enthält ausdrücklich in ihrer Dreigliederung unsere Stichworte „Subjektivität“, „Objektivität“ und — als sich vertiefende Einheit beider — „Idee“, die sich in der absoluten Idee voll entwickelt hat.

Die Spannungseinheit Subjekt-Objekt bestimmt über die Logik hinaus den Gesamtbau des dreiteiligen Systems: Logik, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes. Die Logik ist das Reich des reinen, bloß an sich seienden Gedankens, des noch nicht sich selbst erkennenden, sich noch nicht als solches erfassenden Subjekts. Das Subjekt kann sich nur selber erfassen, „für sich“ werden, indem es sich im Andern seiner selbst erkennt. Das Andere aber des subjektiven Geistes ist die Objektivität der Natur. In ihr, in sie hinein entäußert sich die Idee, die die Natur aus sich „entläßt“. Das Reich der Natur als ganzes ist das Hinausgehen des Geistes aus sich selber, in das Andere, in die Materie hinein, in der im Gegensatz zum Beisichsein des Geistes das Außer-sich-sein herrscht, das Außereinander als Nebeneinander im Raum und das Andere, in die Materie hinein, in der im Gegensatz zum Bei-sich-sein des Geistes als Prinzip der Nicht-Identität. So verliert sich der Geist scheinbar in der Materie als dem Anderen seiner selbst; tatsächlich dringt er zugleich durch die steigend höheren Organisationsformen der Materie auch mehr und mehr zu sich selbst durch. Er findet in der Entfremdung von sich und durch diese wieder zu sich heim. Er arbeitet sich durch, bis er zu sinnlichem Bewußtsein und schließlich im Menschen zum eigentlichen Selbstbewußtsein gelangt. Damit ist aber die Naturphilosophie übergegangen in die Philosophie des Geistes. Der Geist ist durch die Natur zu sich

heimgekehrt. Sein Hinausgehen in die Natur war im Grunde ein „immanentes Hinausgehen“ (Enc. § 81): der Geist ist tiefer, zu voller Bewußtheit, in sich hineingegangen; er ist an-und-für-sich. Die Naturphilosophie ist die Negation der Logik; die Philosophie des Geistes (als der Negation der bloßen Natur) ist die Negation der Negation. Sie stellt dar die Einheit des Geistes im Anderen, das sich als das dem Geist Eigene enthüllt, mit sich selbst: als die vollendete Subjekt-Objekt-Identität des absoluten Geistes. —

„Subjekt-Objekt-Identität“ ist nicht nur eine beliebige Formel der hegelschen Dialektik neben anderen. Gewisse idiomatische Kurzausdrücke Hegels, die den Nichteingeweihten vor dem Hegelstudium zurückschrecken lassen, sind nichts anderes als Variationen unserer Geist-Formel, die etwa auf anderer Reflexionsstufe stehen, aber im Grunde doch inhaltsgleich sind und sich von der an der eigenen geistigen Erfahrung verdeutlichten Subjekt-Objekt-Einheit her verstehen lassen. Dies ließe sich zeigen für immer wiederkehrende Formeln wie An-sich-Für-sich-Anundfür-sich, Identität der Identität und Nichtidentität, für das „immanente Hinausgehen“, die „Negation der Negation“ oder „die absolute (oder: einfache) Negativität“ usw., wie wir das soeben auch einigermaßen getan haben.

2. Das hegelsche System erscheint ganz und gar als die konsequente Durchführung der dialektischen Grundauffassung, die sich im Verlauf der Jugendschriften ausgebildet hat, als deren — gewiß auch je und je vertiefte — Ausbreitung auf den mannigfaltigen philosophischen Wissensstoff, der dadurch zum System wird. Den systemschaffenden Einheitsgedanken suchten wir zu fassen als die lebendig-einende Integrierung alles Anderen in das Selbst, das so, durch *sein* Anderes hindurch, eigentlich es selber wird: das allbefassende Ganze. Darin also wären wir mit Schultz sehr einig: daß *diese* Idee als „dialektische Seele“ das ganze hegelsche System organisierend durchpulst. Darin jedoch nicht: daß sich in *dieser* „selbsthaften“ Alleinheits-Idee das gerade ausspreche und rein und voll auswirke, was Liebe heißt (und was Hegel selber *ursprünglich* als Liebe erfuhr und beschrieb). Wir meinten vielmehr in der dialektischen Programmidee der Einbeziehung des Anderen in das Selbst das ebenfalls echte und berechnigte, aber gegenüber der Liebe eben *andere* Moment des Geistes und seiner (ideellen) Bewegung zu erkennen: das formale Moment der *Erkenntnis*. Dagegen schien uns das existenziell-willensmäßige Moment und damit Liebe und Freiheit in der Systemmethode Hegels verhängnisvoll verkürzt und verkümmert.

Dieser Mangel im hegelschen System konnte Schultz nicht entgehen. Aber er faßt ihn nicht im grundlegenden Ansatz und mit seiner entscheidenden Bedeutung. Die „Liebe“ bei Hegel „hat die ‚Wertlosigkeit aller Besonderung‘ zur Voraussetzung“ (229), und so „erhält sich die Individualität nicht bis zu dem Höhepunkt dieser [der dialektischen] Bewegung“ (222). Hegel hat in dem Individuellen nicht einen positiven Wert gesehen: „So ergibt sich für die Idee der Liebe die Gefahr einer leeren Kreisbewegung“ (223)! (Vgl. 225: „Die Ent-

äußerung Gottes zu einem Andern ist also nicht eigentlich ernst zu nehmen.“)

3. Es sind zwei Ergebnisse zu verbinden. Einmal der soeben herausgestellte Befund, der heute wohl so gut wie allgemein anerkannt wird: daß Hegels Dialektik und das von ihr hervorgebrachte System einseitig-erkenntnishaften, panlogischen Charakter besitzen, daß dieser Charakterzug der hegelschen Philosophie beim Abschluß von Hegels Frankfurter Zeit (um 1800) ausgebildet vorliegt, daß also in dem, was Hegel in den späteren Jugendschriften „Liebe“ nennt, sich eine eher erkenntnismonistische Alleinheitsidee durchsetzt. Zum andern die Meinung, daß der Dialektik Hegels dennoch eine ursprüngliche geistige Erfahrung erlebter und bewußter Liebe zugrunde liege; dieser Meinung möchten wir hohe Wahrscheinlichkeit zuschreiben nicht nur wegen des Textbefundes der Jugendschriften, sondern auch aus einer fast apriorischen, allgemeinen Erwägung, daß das Bleibend-Gültige, das Hegels Philosophie gewiß enthält, sich nicht nur angesiedelt hat in irgendwelchen beachtenswerten Randerkenntnissen, sondern beheimatet sein müsse im ersten Ursprung, in der inneren Keim-Mitte dieser Philosophie — wir meinen ja auch den gültigen und für das ganze System Hegels bedeutsamen Niederschlag der ursprünglichen Erfahrung Hegels in seiner Beschreibung des Geistwirkens als Subjekt-Objekt-Identität zu entdecken. Eine Vermittlung dieser beiden widersprüchlich scheinenden Daten wird eine Entwicklung in Hegels Auffassung von Liebe annehmen müssen oder vielleicht zunächst eher eine Art Zweigleisigkeit, ein Nebeneinander einer aus eigener Erfahrung lebenden Beschreibung der Liebe und einer stark vom denkerischen Milieu (Hölderlin, Fichte, Schelling) bestimmten Problemsicht, die die lebendige Erfahrung schließlich absorbiert, indem sie diese der entscheidenden Wandlung vom Ethos der Liebe zum Pathos der Erkenntnis unterwirft. Denn, so sei mit Hegel<sup>43</sup> gesagt, „es ist möglich, daß eine echte Spekulation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht“.

Es wird wohl recht fraglich bleiben, ob und inwieweit sich in den Jugendschriften Hegels einer solchen Wandlung der „Liebe“ nachspüren läßt. Der hier unternommene Versuch einer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel legt nicht so sehr Nachdruck auf die nähere Interpretation der Entwicklung der hegelschen Dialektik, als vielmehr auf das Freilegen des zugrunde liegenden geistmetaphysi-

<sup>43</sup> „Differenz“-Schrift (in: Erste Druckschriften, Leipzig 1928, 1—113) 35. Vgl. (ebd. 209): „Wir unterscheiden also zweierlei Geist, der in der Kantischen Philosophie sichtbar wird, einen der Philosophie, der das System immer ruiniert, und einen des Systems, der auf das Töten der Vernunftidee geht.“ — Zum Problem Ursprungserfahrung-Systembau sehr gut: A. Hayen, *La communication de l'être d'après s. Thomas d'Aquin*, 1. Bd., Paris-Louvain 1957, bes. 56.

schen Strukturproblems: Wie ist der echte Erfahrungsgrund der hegelschen Dialektik unter der Rücksicht der Geistmetaphysik zu bestimmen? Über dieses Anliegen und seine Berechtigung wird leichter zu urteilen sein von der scholastischen Auffassung des Verhältnisses Erkenntnis-Wille aus.

### III. Die scholastische Sicht des Verhältnisses Erkenntnis-Liebe im Vergleich mit der Dialektik Hegels

Kein Denker der Hochscholastik hat ex professo eine Metaphysik verfaßt. Die Schulüberlieferung hat aus den zumeist theologischen Werken des Thomas von Aquin eine profilierte Seinsmetaphysik erhoben. Aus Gründen, die auf sich beruhen können, kam weniger in den Blick, daß die thomistische Seinsmetaphysik ihre Ergänzung und Erfüllung in einer Geistmetaphysik findet. Soweit aber die moderne scholastische Philosophie eine Geistmetaphysik entwirft — und es geschieht in erfreulichem Ausmaße —, erscheint diese vornehmlich als Metaphysik des erkennenden Geistes; die überaus enge Beziehung zur Metaphysik des Willens und der Liebe ist m. E. noch nicht genügend entfaltet.

In den „*Quaestiones disputatae de veritate*“, der philosophisch wohl bedeutendsten Schrift des Thomas, tritt dieser doppelte Zusammenhang (Sein-Geist und Erkenntnis-Wille) von allem Anfang an deutlich hervor. Das ersterkannte Prinzip der — philosophischen — Erkenntnis ist das Seiende. Jede weitere Bestimmung des Seienden tritt zu diesem nicht von außen hinzu; sie fällt ja selber unter den Begriff des Seienden. Sie stellt also eine Explikation dessen dar, was der Seinsbegriff immer schon irgendwie umfaßt und enthält. Mit Vorzug gilt dies von den sogenannten transzendentalen Seinsbestimmungen, die jeglichem Seienden zukommen. Thomas führt in einem Ableitungsversuch die folgenden Transzendentalien an: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Von besonderer Bedeutung sind offensichtlich — neben dem „*unum*“ — das „*verum*“ und das „*bonum*“, die Seinswahrheit und die Seinsgüte<sup>44</sup>. Diese beiden Grundcharaktere alles Seienden werden dadurch konstituiert, daß es etwas gibt, das seiner Natur nach mit allem Seienden übereinkommt. Dies ist die Seele, die nach Aristoteles „irgendwie alles“ ist; wir dürfen auch sagen: der Geist<sup>45</sup>. Der Geist besitzt ein zweifaches Vermögen: des Erkennens und des Strebens. Insofern das Seiende übereinkommt mit dem

<sup>44</sup> Vgl. *De ver.* 21, 2. *De pot.* 9, 7 ad 6. *S. th.* I 8, 1 ad 3; 16, 4 ad 2. — Es sei jedoch angemerkt, daß Thomas' Etymologie des *aliquid* (*de ver.* 1, 1: „*dicitur enim aliquid quasi aliud quid*“) an Hegels Dialektik des „Etwas und ein Anderes“ in der „Logik“ denken läßt.

<sup>45</sup> Auch Thomas geht in *De ver.* 1, 2 ohne weiteres von „*anima*“ zu „*mens*“ über.

Strebevermögen, ist es gut; insofern es mit dem Erkenntnisvermögen übereinkommt, ist das Seiende wahr (q. 1 a. 1). In Erkennen und Streben waltet ein verschiedenes Bezugsverhältnis des Geistes zum Seienden: die Bewegung des Erkenntnisvermögens findet ihr Ziel im Geiste; denn das Erkannte muß im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden sein. Wahrheit und Falschheit sind deshalb im Geiste. Die Bewegung des Strebevermögens dagegen findet ihr Ziel in den seienden Dingen. Gut- oder Schlechtsein ist in diesen. So gibt es einen Kreislauf des Geistwirkens: hereinnehmendes Erkennen und hinausgehendes Streben (a. 2<sup>46</sup>).

Auf die grundlegende Bedeutung dieser Aussage über den konstitutiv-verschiedenen Gegenstandsbezug von Erkenntnis und Wille weist nicht nur ihre Häufigkeit im Werk des Thomas, die hier durch mehr oder weniger zufällig herausgegriffene Beispiele belegt wird, sondern vor allem die systematische Funktion, die ihr zukommt etwa in den Aufweisen, daß es außer dem Intellekt ein zweites geistiges Grundvermögen, den Willen, gibt, daß Gott wie reiner Erkenntnis- so auch reiner Willensakt ist und daß Gott in Erkennen und Wollen ein je verschiedenes Verhältnis zur (möglichen und wirklichen) Schöpfung besitzt<sup>47</sup>.

Die ersten zwei Artikel aus *De veritate* erlauben bereits die folgenden Aufstellungen:

1. Was Sein sagt, entfaltet sich voll erst in dessen Bezug auf Geist<sup>48</sup>.
2. Seinswahrheit und Gutsein gründen in der Beziehung auf den erkennenden und strebenden Geist<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> „Motus . . . cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis. Sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res. Et inde est quod Philosophus . . . ponit circulum quendam in actibus animae . . . Bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente“. Vgl. *Summa theol.* I q. 16 a. 1: „Cognitio est, secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est, secundum quod appetitus inclinatur ad ipsam rem appetibilem.“ — In *De Div. Nom.* c. 4, 1. 10 (*Vivès Bd.* 29, S. 456 a): „Haec est differentia inter vim cognitivam et appetitivam, quia . . .“.

<sup>47</sup> (a) *De ver.* 22. 10. (b) *S. c. g.* 1, 72; *De ver.* 23, 1. (c) *S. th.* I 19, 3 ad 6 (s. Anm. 59). Ferner, außer den in den folgenden Anmerkungen genannten Stellen: 2 *Sent.* 39, 1, 1 u. 2; 3 *Sent.* 27, 1, 4. — *De ver.* 10, 10 ad 8; 14, 11 ad 4 in contr. — *S. c. g.* 4, 11. — *De malo* 6, 1 ad 13. — *S. theol.* I 59, 2; 82, 3; II—II 26, 1 ad 2; III 27, 4 . . . Thomas hält m. W. zwar stets an der gekennzeichneten Subjektrichtung der Erkenntnis fest („cognitum in cognoscente“), kehrt jedoch gelegentlich die „Richtung“ des Gegenstandsbezugs der Liebe um: „amatum in amante“ (statt „amans in amato“). Dies erklärt sich wohl daraus, daß natürlich auch Wille und Liebe mitsamt ihrem Objektbezug Akte *im* wollenden und liebenden Subjekte sind und daß der Wille formal die Erkenntnis mit ihrer Bezugsgesetzlichkeit einschließt, nicht jedoch auf ganz dieselbe Weise die Erkenntnis den Willen (vgl. *S.* 417 und 424).

<sup>48</sup> J. de Finance in dem vorzüglichen Werke „*Etre et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas*“, Paris 1945, 286: „Dans l'esprit seul se déploient toutes les possibilités d'expansion et de complément que comporte la notion d'être.“

<sup>49</sup> Diese Aussage besitzt ihre strenge Gültigkeit für das Urverhältnis der Erkennt-

3. Erkennen und Streben unterscheiden sich durch verschiedene Bezugsweisen des Geistes auf das Sein.
4. Der Erkenntnisbezug geht vom Sein zum Geist, der Strebebezug vom Geist zum Sein.

Andere Stellen aus dem thomistischen Schrifttum entfalten diesen Ansatz. Die transzendentalen Seinsbestimmungen „wahr“ und „gut“ schließen sich gegenseitig ein: alles Wahre ist gut; alles Gute ist wahr. Die Wahrheit ist als Erkenntniswert erstrebbar, Gegenstand des Willens, also auch gut; das Gute, jeglicher Wert ist möglicher Gegenstand der Erkenntnis, also auch wahr<sup>50</sup>.

Dieses Wechselverhältnis von Wahrheit und Wert gründet<sup>51</sup> in einer entsprechenden Beziehung der sie stiftenden beiden Grundvermögen des Geistes: Erkenntnis und Wille. Thomas sagt ausdrücklich: „Wille und Intellekt schließen sich gegenseitig ein.“ Der Wille will, daß der Verstand verstehe (und was der Verstand versteht); und der Verstand versteht, *was* der Wille will (und daß der Wille will)<sup>52</sup>. Unter verschiedener Rücksicht bedingen Erkenntnis und Wille einander wechselweise, gehen sie einander voraus: der Verstand, indem er dem Willen seinen Gegenstand vorstellt; der Wille, indem er den Verstand zum Aktvollzug bewegt<sup>53</sup>. So könne man sagen, daß die beiden Ver-

---

nis und des Liebeswillens Gottes zu allem Seienden. Sie bringt auch für das Verhältnis des endlichen Strebevermögens zum Guten nicht die Gefahr des Wertrelativismus mit sich, wenn die oben in Punkt 3 und 4 herausgestellte, dem Streben eigene Bezugsrichtung vom Geist zum Sein berücksichtigt wird. Diese „Bindung“ des Strebens an das Seiende setzt dessen fundamentale Gutsein voraus; und so erklären sich denn wohl Stellen bei Thomas (wie In 1 Eth., lect. 1, n. 9), die dem Streben eine bloß „manifestative“ Funktion gegenüber dem Guten zuschreiben: „Describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum.“

<sup>50</sup> „Quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni.“ (S. theol. I 59, 2 ad 3). „Bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectus; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.“ (S. theol. I 82, 4 ad 1). Vgl. S. th. II—II 109, 2 ad 1. S. c. Gent. I 72. De ver. 14, 3 ad 3; 21, 3 ad 4. In Metaph. VI, I 4 nn. 1239 f.

<sup>51</sup> Vgl. S. theol. II—II 109, 2 ad 1 („sicut“!); I 82, 4 ad 1 („simili ratione“); 16, 4 c. (2<sup>o</sup>).

<sup>52</sup> „Voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere . . .“ (S. theol. I 16, 4 ad 1). „Intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et *obiectum ipsius* . . .“ (S. theol. I 82, 4 ad 1). Vgl. De ver. 10, 9 ad 3; 22, 12. S. theol. I—II 17, 5 ad 2. Auch die scheinbar gegensätzliche Aussage „intellectus et voluntas invicem (!) se excedunt“ meint tatsächlich dasselbe; „nam intellectus“, so fährt sie fort, „intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quae pertinent ad intellectum et multa alia“ (S. theol. II—II 109, 2 ad 1).

<sup>53</sup> „Intellectus quodammodo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei sum obiectum; alio vero modo voluntas praecedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum.“ (S. theol. I—II 83, 3 ad 3). „Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus . . . sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem.“ (eb. 9, 1 ad 3). Vgl. De ver. 22, 12.

mögen einander „informieren“<sup>54</sup>; genauer: daß der Intellekt den Willen informiere, dieser den Intellekt aktuiere. Es ist uns hier ein, vielleicht *das* Hauptbeispiel der „mutua causalitas“, dieses hintergründigen Lehrstücks thomistischer Metaphysik, gegeben. Hieraus folgt, daß der Willensvollzug selber als vernünftig und der Vernunftakt als *willentlich* bezeichnet werden kann<sup>55</sup>. Hervorgehoben seien die folgenden Aussagen von Thomas: „Voluntas movet intellectum: intelligimus enim quando volumus“<sup>56</sup>. Und: „*Intelligimus enim, quia volumus*“<sup>57</sup>. So wird man zwar dem alten Axiom ‚nil volitum nisi cognitum‘ nicht eben etwa als Gegenstück den Satz ‚nulla cognitio nisi volita‘ an die Seite stellen, da zwar der Willensakt formal den Erkenntnisakt einschließt, nicht aber auch umgekehrt stets und notwendig der menschliche Erkenntnisakt einen eigentlichen Willensakt voraussetzt. Vielleicht darf und muß man aber doch einen zum Aktvollzug bewegenden notwendigen Einfluß des Willens auf das Erkenntnisvermögen insofern annehmen, als der dynamische Aktgrund von Wille und Erkenntnis die eine Dynamis des Geistes ist; so daß auf eine vorakthafte Weise, vorgängig zum ‚actus secundus‘ eine Informierung des Willensvermögens durch den Intellekt und ein aktuierender Einfluß des Willensvermögens auf den Intellekt zu denken wäre, aus

<sup>54</sup> „Utraque potentia potest aliquid aliam informare“ (De ver. 24, 6). Der Intellekt steht in der Ordnung der Formalursächlichkeit; der Wille hat final- und wirkursächlichen Einfluß auf das geistige Wirkgefüge (vgl. u. a. De ver. 5, 10). „Sans doute, il y a implication réciproque du vrai et du bien, et, partant, de l'intelligence et de la volonté, définies en fonction de ces 'objets formels'.“ Was J. de Finance (a. a. O. 286) über die gegenseitige Implikation von wahr-gut und Intellekt-Wille sagt, scheint mir ganz und gar gültig, das Abhängigkeitsverhältnis der zweiten von der ersten Implikation (statt umgekehrt) jedoch höchstens in unserer Erkenntnisordnung, nicht in der Seinsordnung zu bestehen. Vgl. De ver. 22, 10: „Ubi . . . invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in obiecto animae, *demonstrantem* diversum genus potentiarum animae.“ Vgl. auch A. Marc, *Dialectique de l'affirmation*, Paris 1952, 214: „Cette distinction du vrai et du bien n'est qu'une projection en lui [in das Sein] de la distinction en nous de l'intelligence et de la volonté.“ Ich würde hierbei allerdings statt von einer Unterscheidung „in uns“ von einer Unterscheidung im Geiste als solchem sprechen.

<sup>55</sup> „Voluntas quodammodo movet et praecedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem: unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationalis potest dici voluntarius.“ (S. theol. I—II 74, 5 ad 2).

<sup>56</sup> S. theol. I—II 9, 1. Der Satz steht zwar in der dritten Objektion, wird aber in dem Begründungszusammenhang, in dem er steht, offensichtlich bejaht.

<sup>57</sup> Summa c. gent. I 72. De malo 6: „Voluntas movet seipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo.“ — Vgl. S. theol. I—II 4, 4 ad 2: „Omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo.“ De ver. 8, 13 ad 5: „Sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis.“ Gewiß besagen manche Stellen (z. B. De ver. 14, 1 ad 3; 3 ad 5) eine Unabhängigkeit des Intellekts vom Willen, aber sie wollen wohl nur die reine Gegenstandsbestimmtheit der Erkenntnis sicherstellen. — Zur Abhängigkeit der Erkenntniszustimmung, des assensus, vom Willen: De ver. 14, 1 u. 2; 24, 1; 27, 3.

dem nun der ‚actus secundus‘ des Intellekts hervorgeht, der dann seinerseits den ‚actus secundus‘ des Willens informiert. — Man erkennt wohl die Frag-würdigkeit dieses Hinweises.

Eine Zusammenfassung des umschriebenen metaphysischen Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Wollen bieten die Quaestiones disputatae de malo (q. 6 art. unicus):

„Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti . . . Prima quidem immutatio pertinet ad ipsum *exercitium* actus . . . ; secunda vero immutatio pertinet ad *specificationem* actus, nam actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturae specificatio quidem actus est *ex forma*. Ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem; movens autem agit propter finem; unde relinquitur quod primum principium motionis, quantum ad exercitium actus, sit *ex fine*.

Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum. Sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae.

Unde et ipsum bonum, inquantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum.

Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu; hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate.“

Das Verhältnis wechselweiser Ursächlichkeit, das zwischen Erkenntnis und Wille waltet, weist in die Tiefe der Seinsmetaphysik zurück. Wie es sich zwischen Seinswahrheit und Gut-Sein wiederfindet, so schließlich auch zwischen Seinsform (essentia) und Seinsakt (actus essendi)<sup>58</sup>. Schon der allgemeinste Begriff des Seienden, „etwas, dem Sein

<sup>58</sup> De ver. 21, 1: „Aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: Uno modo secundum *rationem speciei* tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente . . . Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum *rationem speciei*, sed etiam secundum *esse* quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est . . .“ — De ver. 21, 3: „Verum est prius secundum *rationem*, cum sit perfectivum alicuius secundum *rationem speciei*; bonum autem non solum secundum *rationem speciei*, sed secundum *esse* quod habet in re.“ — De ver. 23, 1: Die Erkenntnis ist „una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum *esse* proprium . . . , sed secundum propriam *rationem*. Non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio eius . . .“ (Der Wille dagegen ist ein Verhältnis, „qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes.“) — S. theol. I 19, 1 (nach A. Hayen [s. Anm. 76], 67): „Sicut . . . res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus per formam intelligibilem.“ — S. theol. I—II 9, 1: „Obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur . . . Primum autem principium

zukommt“, hat in seiner unaufhebbaren Doppelpoligkeit ein formal wesenhaftes Moment, das „Etwas“, und das akthafte Moment des Zukommens von Sein an sich. Gewiß kann man Erkennen nicht auf das bloße Form-Moment zurückführen, da Erkennen ja selber auch Aktvollzug ist; und gewiß kann man Wollen nicht allein auf das Akt-Moment zurückführen, da es ja immer schon gegenstandsbestimmt ist: aber daß man beides nicht kann, rührt eben daher, daß Erkennen und Wollen je schon, in innerer Notwendigkeit, das je andere Moment an sich haben<sup>59</sup>. Wir sind gewohnt, den Willen als notwendig bestimmt zu sehen durch die geistige Erkenntnis, die ihn „washeitlich“ bestimmt. Jedenfalls müßte eine auf die Grundstruktur des Geistwirkens zielende Untersuchung, gemäß der „mutua causalitas“, auch im Erkennen das notwendige andere, akthaf-willentliche Moment berücksichtigen<sup>60</sup>.

Eine besonders wichtige Folgerung aus der verschiedenen Wesens- und Wirk-„richtung“ von Erkenntnis und Wollen: *der Erkenntnisgegenstand ist im erkennenden Geiste „auf die Weise“ des Geistes, nicht gemäß seiner eigenen Seinsweise; der Geist verleiht ihm vielmehr seinen eigenen Wesensrang und gibt ihm damit teil an seiner Gesetzlichkeit. Anders der Wille: er neigt sich zu seinem Gegenstand gemäß dessen eigenem Seinsbestand, wie er in sich ist*<sup>61</sup>. Thomas

formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus.“ — De ver. 15, 2: „... in verum ... intelligibile fertur intellectus ut in formam.“ — De ver. 2, 14: „Scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma.“ — Vgl. auch den Anm. 76 genannten Artikel von A. Hayen!

<sup>59</sup> J. de Finance (a. a. O. 192): „Absurde, évidemment, toute simplification qui rapporterait la connaissance à la forme seule, comme si l'existence était inconnaisable, et l'appétit à l'esse, comme si le désir n'était pas spécifique. Mais si la connaissance, dans sa réalisation la plus haute, l'intellection, est ordonnée à l'esse c'est précisément parce que l'intelligence est elle-même toute pénétrée d'appétit. La dépouiller de son dynamisme, serait la réduire à une pure faculté des essences.“

<sup>60</sup> Das Erkennen des menschlichen Geistes ist wirklich und wirkend durch den es erwirkenden und tragenden appetitus naturalis, der sich in den geistigen Willen hinein verlängert. (Vgl. De ver. 22, 12 obi. 2 et ad 2!) Kommt bei Gott nicht diese „erkenntnistragende“ Funktion, die im Menschen der „appetitus naturalis“ ausübt, dem reinen Liebeswillen zu? De Finance, a. a. O. 288 (vgl. 181): „La volonté est, par rapport à l'intelligence, ce qu'est le dynamisme naturel par rapport à la forme de la nature.“

<sup>61</sup> „Res ... ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima *per modum animae*, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad *rem in suo esse existentem*. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter: Uno modo inquantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, i. e. spiritaliter; et haec est ratio cognoscibilis inquantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis; et haec est ratio appetibilis inquantum est appetibile“ (De ver. 22, 10).

„Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed *secundum modum suum*. Unde res quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sunt in se ipsis“ (S. th. I 50, 2). Vgl. S. th. I—II 22, 2; II—II 27, 4; S. c. g. 1, 72.

selber führt aus, was dies bedeutet für das Erkenntsein und das Gewolltwerden der Dinge von seiten *Gottes*: Wie Gottes Sein in sich notwendig sei, so auch sein Wollen und Wissen (als Akt). Nun besitze jedoch das Wissen Gottes einen *notwendigen* Bezug zum Gewußten, nicht aber Gottes Wille zu dem von ihm Gewollten. Der Grund dafür liegt in den allgemeinen Bezugsverhältnissen Geist-Gegenstand, darin also, daß das Wissen den Dingen geistigen Bestand im Wissenden selber verleiht, der Wille aber auf die Dinge geht, insofern sie in sich selbst bestehen. Alles also erhält dadurch, daß es als Erkantes in Gott ist, einen Charakter absoluter Notwendigkeit<sup>62</sup>. — Wenn wir das über Gott Ausgeführte auf Erkennen und Wollen des Menschen übertragen, so heißt dies wohl: Auch der Mensch nimmt das Erkannte in den Bereich der zwar nicht absoluten, sondern hypothetischen Notwendigkeit seines Selbstseins und Selbsterkennens herein, kurz: in seine Identität mit sich; Ausdruck dieser hypothetischen Notwendigkeit ist das Kontradiktionsprinzip, das Fundament unserer Erkenntnis. Die Formel, daß wir die Gegenstände erkennend aufnehmen „secundum modum recipientis“, ist in ihrer vollen Tragweite anzuerkennen. Andererseits wird das Wollen und Lieben des Menschen entscheidend bestimmt durch den Seinsrang seines „Gegenstandes“, der in seinem Eigensein, *in sich*, bejaht wird, nicht in mir, noch letztlich und eigentlich *für mich*. Der geliebte Wert bindet *oder* gibt frei. Nur in dieser Vollzugsrichtung des Geistes, die Liebeswille ist, ist Freiheit möglich. Thomas entwickelt aus diesem Sachverhalt die Rangordnung des Erkennens und Liebens in bezug auf die verschiedenen Klassen von Gegenständen „unter“ oder „über“ dem Menschen. Das materielle Seiende ist im erkennenden Geist mehr bei sich — als Seiendes —, als es in sich selber ist. Die Neigung des Willens jedoch, die ja zunächst so auf den Gegenstand geht, wie er in seiner ihm eigenen Seinsweise ist, besitzt nur dann eine größere Nähe zum Seienden als solchem, wenn dieses von höherem Seinsrang ist als das wollende Subjekt — oder wenn der Wille, vom Intellekt erhellt und geleitet, das endliche Seiende zum Sein überhaupt zurückführt; sonst wäre der Wille, vom Seienden gebannt, dem Sein entfremdet<sup>63</sup>. — Es ist hier-

<sup>62</sup> S. theol. I 19, 3 ad 6: „Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente: voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.“

<sup>63</sup> S. theol. II—II 23, 6 ad 1: „Ea . . . quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est. Quae vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in

bei zu beachten: dadurch daß die erkannte Sache vom Erkennenden gemäß dessen subjektivem Seinsrang auf je verschiedene Weise besser wird, wird die Seinsgemäßheit der Erkenntnis keineswegs beeinträchtigt, sondern im Geist-Subjekt erst ermöglicht. Es bleibt aber auch die Tatsache bestehen, daß die Seinsweise der Erkenntnis der des Erkennenden entspricht<sup>64</sup>.

Von den angezeigten Daten thomistischer Geistmetaphysik wenden wir uns zurück zu den Fragen, die uns Hegels Dialektik aufgibt.

1. „Subjekt-Objekt-Identität“ erschien uns als Grundformel der allgemeinen, quasi-generischen Struktur der hegelschen Dialektik, als Schlüssel auch zu Hegels System. Auch Thomas weiß — mit Aristoteles —, daß der Geist und sein Gegenstand im jeweiligen Vollzuge eines sind<sup>65</sup>. Und auch Thomas benutzt gelegentlich den „hegelschen“ Ausdruck „Kreis“ und „Kreislauf“, sogar für Gottes Erkennen und Wollen<sup>66</sup>. Hegels Dialektik ist *Geistdialektik*.

---

anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio, propter quod Philosophus praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue Dei, dilectio cognitioni praefertur; et ideo caritas est excellentior fide.“ Man beachte den geistesgeschichtlichen Hintergrund: griechische Philosophie — christliche Theologie! Ferner besonders De car. 3 ad 13; auch S. th. I—II 66, 6 ad 1; De ver. 22, 11.

<sup>64</sup> De ver. 2, 2 ad 11: „Cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut ly plus pertineat ad modum rei cognitae; et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectae plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, sicut angelus homine, et Deus angelo, propter potentior vim intelligendi.“ De ver. 10, 4: „Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo.“ Vgl. auch De ver. 3, 2 ad 5. S. th. I. 14, 5 ad 3; I—II 3, 6.

<sup>65</sup> Eine scholastische Darlegung des „Identitätsvollzugs von Subjekt und Objekt“ in dieser Ausdrucksweise begegnete mir zuerst in den früheren Auflagen der Psychologie meines Lehrers Walter Brugger; vgl. jetzt dessen Tractatus philosophicus de anima humana, Pullach 1958, 36 f. 177—179 250 f. Ebd. 251 eine Zusammenfassung der von uns verfolgten „thomasischen“ Lehre von doch wohl nicht alltäglicher Klarheit und Entschiedenheit: „Cognitio et appetitio sese invicem pervadunt, sibi invicem sunt causae. Nam a cognitione appetitus habet quod sit talis secundum quod sit tali objecto specificatus, et ab appetitu cognitio habet quod sit in ordine existentiae. Cognitio et appetitio sic apparent tamquam prolongatio aspectus statici et dynamici, formalis et actualis (essentiae et esse), qui proprius est omni enti. Sed essentia et esse, forma et actuale exercitium formae in concreto inseparabiles sunt. Similiter cognitio et appetitus. Habet quidem unumquodque eorum suum proprium objectum, sed ut functio realis unum concretum sunt. Haec unitas ut physice inseparabilis est, ita empirice ut elementaris apparet; solum reflexione metaphysica distingui potest.“

<sup>66</sup> De pot. 9, 9: „... intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res ... Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis ... Sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra ...; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso.“ Vgl. auch De ver. 2, 2 (ad 2); 1, 9.

2. Nach Hegel hat im absoluten Wissen „der Inhalt *die Gestalt des Selbsts* erhalten“<sup>67</sup>. Nach Thomas ist der Erkenntnisgegenstand im Geiste auf die Art und Weise des Geistes selber<sup>68</sup>. Ohne bestehende Unterschiede zu verwischen, kann man sagen: Hegels Dialektik besitzt jene Grundstruktur, die nach Thomas spezifisch der Erkenntnis eigen ist; sie ist Bezug des Objekts auf das Subjekt. Hegels Geistdialektik ist *Erkenntnisdialektik*.

3. Dies erklärt den Charakter der Notwendigkeit, der Hegels Dialektik und dementsprechend sein System durchherrscht<sup>69</sup>. Auch für Thomas „west“ die Erkenntnis im Medium der Notwendigkeit des geistigen Selbstseins. Hegels Erkenntnisdialektik ist Dialektik der *Notwendigkeit*.

4. Wir kommen zum entscheidenden Auseinanderklaffen hegelscher und scholastischer Geistmetaphysik: Nach Thomas „west“ der Geist und ist wirklich und wirkend in dem sich wechselweise bedingenden und notwendig ergänzenden doppelten Vollzug von Erkenntnis *und* liebendem Willen. Hegel hat seine ursprüngliche Erfahrung der Liebe und ihre gültige dialektische Aussage hinter sich gelassen; er hat die Liebe herabgesetzt zur vorläufigen, aufzuhebenden „Empfindungsweise“<sup>70</sup>. Hegels Dialektik ist *einseitige* Dialektik *nur* der Erkenntnis. Weil sie Wille und Liebe ausschließt, hebt sie die Freiheit auf. Durch seine Erkenntnisdialektik erreicht Hegel einerseits in einer titanischen „Anstrengung des Begriffs“ ein Höchstmaß ideell-denkerischer Weltbewältigung (so wohl in der Großen Logik); andererseits vermag die Dialektik *bloßer* — und deshalb formaler — Erkenntnis die entschei-

<sup>67</sup> „Phänomenologie“ 556; ebd.: „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die *Form* des Selbsts gibt . . . , ist das absolute Wissen.“

<sup>68</sup> Siehe Anm. 61.

<sup>69</sup> Hegels ganze Philosophie will zwar das sein, als was er die Weltgeschichte bestimmt: Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Sogar die Logik ist „die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft“ (Phän. 67). Aber was ist für Hegel Freiheit? Vgl. z. B.: „Im Denken bin ich frei, weil ich *nicht in einem Anderen*(!) bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst“ (Phän. 152). — „Frei ist, was nicht von einem Anderen abhängig ist, was nicht Gewalt leidet, was nicht erwickelt ist in ein Anderes. Der Geist, indem er zu sich zurückkommt, erreicht er, als ein freier zu sein.“ Zu diesem absoluten Ziel, in diese Freiheit kommt der Geist nur im Denken (System und Geschichte der Philosophie, Leipzig 1944, 110). Das Denken ist die „freie Allgemeinheit“ (Encycl. 2 § 467).

<sup>70</sup> Siehe Brief an Duboc vom 30. 7. 1822 (Briefe . . . II, Hamburg 1953, 329). Vgl.: „Dies Leben in sich in einem Anderen ist als Empfindung die Innigkeit der Liebe“ (Ästhetik II, Glockner-Ausgabe XIII 141). — „Indem man die verschiedenen Formen des Erkennens miteinander vergleicht, so kann die erste, die des unmittelbaren Wissens, leicht als die angemessenste, schönste und höchste erscheinen. In diese Form fällt Alles, was in moralischer Rücksicht Unschuld heißt, sodann religiöses Gefühl, unbefangenes Zutrauen, Liebe, Reue und natürlicher Glaube . . .“ (Encycl. § 24 Zus. 3; ferner ebd. § 159).

dende reale Tiefenschicht der Wirklichkeit nicht zu erfassen (daher das Versagen im Übergang von Ideal- zu Realphilosophie bei Hegel und das Ungenügen besonders der Naturphilosophie, aber auch der Philosophie der Person, Geschichte usw.). Für bloße Erkenntnisdialektik ist die Erkenntnis nur das Innesein der Form des Erkannten im Erkennenden, nicht Vollzug, der in die Grundbeziehung der Erkenntnis zum Akthaft-Anderen ihrer selbst zurückweist.

5. Die Folgerung für die Beurteilung der hegelschen Dialektik als philosophischer Methode: *Bloße Erkenntnisdialektik* kann das Sein des Anderen, ja das eigene Selbstsein in ihrer Wirklichkeit und in ihrem Wert in sich *nicht eigentlich* — erkennen. Durch ihre einseitigerkenntnishafte Grundstruktur ist die hegelsche Dialektik eingeschränkt auf bloß formale Wesenserkenntnis. Eine grundsätzlich auf Wesenserkenntnis eingeschränkte Methode kann nicht die philosophische Grundmethode sein. Dieser Punkt ist noch näher darzulegen.

Philosophische Erkenntnis ist, scholastisch gesehen, Erkenntnis von Seiendem in seinem Seinsbezug. Philosophie ist im Grunde Seinsphilosophie, oder sie ist nicht Philosophie. Nun kann man aber das Sein nicht erkennen, ohne es in ihm selbst zu vollziehen. Es gibt keinen *bloß*-erkenntnishaften, etwa begrifflich-denkenden, gegenstandsgemäßen Bezug zu „Gegenständen“ wie Sein, Wirklichkeit, Person, Wille, Liebe, Freiheit . . . Wer Liebe nicht in sich vollzieht, weiß nicht, was Liebe ist. Die freie Entscheidung ist in ihrer Entscheidungshaftigkeit, in der so und eben nicht anders fallenden Entscheidung nicht rational auflösbar; ihr rationales Moment konnte an sich die Entscheidung zu „ja“ *und* zu „nein“ begründen. Nur der, der die Entscheidung vollzieht, versteht sie; und wer sie in Liebe nachvollzieht. Würde das Du der anderen Person nicht (auch) in sich, sondern (nur) in etwas Anderem, etwa nur im Ich-Subjekt, vollzogen, so würde die andere Person zu einem Mittel, einem Nutzwert — ihr Eigentliches wäre mir jedenfalls entgangen. Nun heißt aber einen „Gegenstand“ nicht (nur) in mir, sondern (auch) in sich selbst vollziehen: ihn wollen, ihn lieben. Der Seinsbegriff schließlich ist notwendig zugleich geistiger Seinsvollzug in der ursprünglichen Selbsterfahrung, die immer auch schon Erfahrung des „Anderen“ meiner selbst ist<sup>71</sup>. Das „Sein“ muß also vollzogen werden. Und es muß in ihm selbst vollzogen werden; würde das Sein nicht in sich selbst, sondern im Andern seiner selbst vollzogen, so würde es „vollzogen“ im Nichts, es wäre — nichts. — Auch und gerade alle Seinserkennnis — der Quellgrund alles Philosophierens — setzt im Erkennenden eine fundamentale und radikale Offenheit und

<sup>71</sup> Vgl. E. Coreth: Aufgaben der Philosophie, Innsbruck 1958, 66—70.

Bereitschaft zum Sein-lassen des Seienden und erst-letztlich des Seins überhaupt voraus, die im Grunde ein Wille der Hingabe an das das Subjekt überkommende und ihm je tragend-vorausliegende Sein-selbst ist und die auch, versagt sich der Erkennende nicht in schuldig werdender Freiheit, in freie Liebeshingabe mündet<sup>72</sup>. Deshalb ist die geistige Selbsterfahrung, die das Sein erschließt, ganz und gar nichts Bloß-Erkenntnishafte. Sie verweist in jenen Urgrund des Akthaft-Vollzugsmäßigen, der allein dem Selbst und dem Anderen, dem Ich und dem Du, die geistige Gegebenheit ihres Seins verleiht, und nur gelassene Erkenntnisbereitschaft läßt diesen Urgrund sich auftun für den Erkennenden und hält den Erkenntniszugang zu ihm offen. Der Grundbezug zu Sein und Wirklichkeit (und damit auch zu Person, Wille, Liebe, Freiheit) liegt gewiß schon im „Erkennen“, allerdings nicht von seiner Form-, sondern von seiner Aktseite her. Diese Aktseite ist zwar nicht eigentlicher Willensakt, aber Vollzug des Naturstrebens des Intellekts und in dem angedeuteten<sup>73</sup> Sinne auch vom Willen als geistigem Grundvermögen abhängig. Von Irrationalismus oder Voluntarismus kann also nicht die Rede sein.

Man wird die zuletzt aus der thomistischen Geistmetaphysik gezogenen Folgerungen gerne gelten lassen für die Erkenntnis von augenscheinlich persönlichen Verhaltensweisen des Liebens und der Freiheit. Es liegt jedoch nahe, daran Anstoß zu nehmen, daß selbst die Erkenntnis von Seiendem und Sein in unabdingbarem Zusammenhang stehen soll mit einem Geistmoment, das — sofern es sich von dem Erkenntnismoment des Geistes unterscheiden läßt — gerade das „andere“, das die Erkenntnisse der Geistes ergänzende Moment des Akthaft-Willensmäßigen ist. Daß hiermit keine Beeinträchtigung der Wahrheit der Seinerkenntnis verbunden sein muß, sollten einige Thomastexte nahelegen<sup>74</sup>. Wir meinten allerdings darüber hinaus von diesem anderen Moment die eigentliche Erfüllung der tiefsten Intention des Erkenntnisvermögens erwarten zu müssen und zu dürfen: so daß Erkenntnis um so mehr das wird, was sie wesentlichst ist — Seinerkenntnis nämlich —, je mehr sie nicht *nur*, nicht *bloße* Erkenntnis, sondern ganzheitliches Geist-Tun ist, personale Selbstverwirklichung oder je schon vollendete Geistwirklichkeit. Oder, in einer andersweitigen Zusammenfassung: Der dem Geist als solchem eigentümliche Selbstvollzug, sein aktuelles Wirken, ist zunächst Vollzug seiner selbst,

<sup>72</sup> Aus den angegebenen Gründen können wir Litt nicht zustimmen, der in seinem Hegel-Buch (s. oben S. 394 f.) Hegels Dialektik der Erkenntnis durch eine Dialektik der Entscheidung ergänzen will, die jedoch als bloßes Nachdenken—über rein theoretischer Natur sein soll: „Wer über Entscheidung reflektiert, der steht durchaus nicht selbst in der Entscheidung“ (297) — ?

<sup>73</sup> Siehe oben S. 417.

<sup>74</sup> Siehe oben Anm. 64.

insofern der Geist „gewissermaßen alles ist“ — sei es als reiner Akt oder als Naturstreben zum reinen Akte —; dies ist der Vollzug des Seins im Geiste. Dieser Vollzug schreitet dann fort zu — oder ist im reinen Akt identisch mit — dem Vollzug des Geistes im Sein. Ohne diesen anderen Vollzug wäre der geistige Selbstvollzug nicht wahr, d. h. der Geist würde, indem er das Sein in sich selbst vollziehen will, ohne sich auch im Sein zu vollziehen, gerade auch das Sein in sich nicht als Sein vollziehen. Er würde so das Seiende nicht in seinem Sein belassen, sondern dessen An-sich zu einem bloßen Je-für-mich herabsetzen. Die Fähigkeit zum Selbstvollzug des Seins im Geist ist Intellekt; die Fähigkeit zum Selbstvollzug des Geistes im Sein ist Wille. — Es wäre gewiß eine tiefere Durchdringung des gesamten Problembefundes sehr zu wünschen; diese Aufgabe überschreitet die Möglichkeiten dieses Artikels. Unser Versuch erhält jedoch eine Bestätigung, die ihm wohl zustatten kommt, dadurch, daß seine Ansätze und Folgerungen durch beachtenswerte Veröffentlichungen heutiger Thomisten zumeist aus dem französischen Sprachbereich bestätigt werden; ich verweise auf Joseph de Finance<sup>75</sup>, André Hayen<sup>76</sup> und André Marc<sup>77</sup>. Auch auf den leider etwas versteckten Artikel von

<sup>75</sup> Außer dem Anm. 48 genannten und — wie auch in Anm. 54 u. 59 f. — zitierten Buch: *Existence et liberté* (Paris 1955). *Être et subjectivité: Doctor communis* 1948, 240—258. *La motion du bien: Greg.* 39 (1958) 5—42; hier, S. 29, schreibt de Finance: „De quelque manière qu'on la conçoive, la connaissance du bien suppose toujours dans le sujet une inclination et même, en dernière analyse, une inclination actuelle, faute de quoi les notions de tendance, de dynamisme, de perfection resteraient vides, tout comme l'idée de l'être nous resterait étrangère si, par impossible, la perception actuelle de l'existence nous était refusée.“ Ferner, ebd. S. 40: „Puisque nous sommes\* plus radicalement que nous ne sommes *finis*\* — car l'esse est plus intime en nous que l'essence —, ce qui est premier en nous, c'est la préparation et la préfiguration ontologique de l'amour d'amitié.“

<sup>76</sup> Z. B. *Le lien de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin*, in: *Doctor communis* 1950, 54—72. Hier S. 57: „On verra même, dans ce passage [von der ‚simplex apprehensio‘ zum ‚iudicium‘], une prise de position personnelle et responsable, un certain engagement de soi-même vers la vérité, un achèvement, pourrait-on dire, de la démonstration objective (déjà réelle, mais pas encore personnelle) par le témoignage.“ Und 60 Anm. 19: „Dans l'exercice concret de l'activité humaine, il y a et il ne peut y avoir que deux moments distincts l'un de l'autre en vertu de leur structure ontologique . . . : le moment de la connaissance encore abstraite et le moment du vouloir *au sein duquel* (s'il s'actue en amour et non pas en révolte) *la connaissance devient véritablement concrète*.“ Vgl. 64 Anm. 30.

<sup>77</sup> In seinen drei Hauptwerken — (1.) *Psychologie Réflexive*, 2 Bde., Bruxelles-Paris 1949 (bes. 2. Bd. 1. Kap.!), (2.) *Dialectique de l’Affirmation*, ebd. 1952, (3.) *Dialectique de l’Agir*, Paris-Lyon o. J. —, die eine neue Veröffentlichung zusammenfaßt (*L’Être et l’Esprit*, Bruxelles-Paris 1958), schreibt Marc allenthalben der Erkenntnis einen „*réalisme véritable, bien qu'imparfait*“ oder einen „*réalisme inachevé*“ oder „*incomplet, mais vrai*“ zu, der Liebe dagegen „*un réalisme parfait, parceque radical*“. Vgl. 3., 220 f.: „De l'être à l'idée par la connaissance, puis de l'idée à l'être par la volonté, le circuit se forme et se ferme, en rejoignant son origine à son terme, dans une coïncidence de l'être et de l'esprit . . . aussi pleine que possible. Si le réalisme incomplet, mais vrai, de la pensée engendre le réalisme radicale de la

J. B. Lotz „Metaphysische und religiöse Erfahrung“<sup>78</sup> möchte ich ausdrücklich hinweisen. Nur beiläufig kann hier erwähnt werden, daß die vorgelegte Problemsicht das gültige existentialphilosophische Anliegen aufnimmt, wie es sich z. B. in der Schrift Martin Heideggers „Vom Wesen der Wahrheit“<sup>79</sup> ausspricht. Gewiß schwinden auch Schwierigkeiten gegen die dargelegten Bezüge zwischen Erkenntnis und Wille-Liebe, wenn bedacht wird, daß es sich um dieses Bezugsverhältnis in seiner ursprünglichsten, grundlegendsten, reinsten Strukturgesetzlichkeit handelt, nicht sosehr um dessen Ausprägung in der Geistigkeit des Menschen. Zumeist und zuletzt steht das Verhältnis von Erkenntnis an sich, gemäß ihrem Wesenssinne, und von Liebe als solcher, rein in sich betrachtet, zur Frage. Dieses erfragte Verhältnis allerdings scheint mir ein, wenn nicht *das* Grundproblem der Philosophie sowie auch des von allem Anfang an über die Philosophie hinausweisenden Verhältnisses Wissen-Glauben zu sein.

Wir wenden uns nach diesen Ausführungen, die vorwiegend der Auseinandersetzung innerhalb des scholastischen Raumes dienen möchten, nochmals zur hegelschen Philosophie zurück. Der von Hegel her Denkende nämlich könnte seinerseits einwenden, er könne nicht mitgehen bei diesem Reden vom Sein. Antwort: Hegel zielt nicht nur durch alle denkende Aufhebung hindurch auf ein unaufhebbares absolutes Resultat; er stellt dieses auch an den Anfang des Philosophie-

---

volonté, pourquoi donc ce rebondissement de la pensée vers ses sources, vers le réel même, sinon pour atteindre mieux sa fin, dans *une vérité plus rigoureuse encore?*“ 3., 432: „Puisque une idée est un acte qui débute, un acte est une idée qui s'achève. L'acte est au coeur de la pensée pour l'animer, afin que la pensée demeure au coeur de l'acte pour l'éclairer. L'homme ne pense pas pour penser, mais pour agir, afin de retrouver, par cet agir, l'être qui est, au delà de la pensée et du concept, à leur origine ... L'intelligence comprendra la volonté, pour se bien comprendre, soi-même, et, réciproquement, la volonté voudra l'intelligence pour se vouloir vraiment elle-même.“ 3., 443: „Les deux facultés se développent dans la mesure où elles s'enveloppent ...“ Ferner 2., 215: „Pour un esprit fini le meilleur moyen de s'intérioriser n'est pas tant d'amener le réel en lui dans un effort pour s'emparer, que de se donner à lui.“ Man erkennt in den Texten Marcs (vgl. 2., 213—215, bes. 214!) unschwer die im obigen Artikel umrissenen geistmetaphysischen Grundzüge der Lehre des hl. Thomas. — Es sei angemerkt, daß de Finance, Hayen und Marc auf ihre großen Vorgänger J. Maréchal und P. Rousselot zurückweisen; vgl. von Rousselot, der eindrucksvoll die ‚circuminctio‘ von Verstand und Wille dargelegt hat (Les yeux de la foi: RechScRel 1 [1910] 241—259, 444—475), „L'intellectualisme de saint Thomas“ (Paris 1921) 47: „Égaliser le vouloir, c'est, au fond, satisfaire l'intelligence.“

<sup>78</sup> Archivio di Filosofia 26 (1956) 79—121, bes. 109—113.

<sup>79</sup> Frankfurt/M. 1943. Siehe 13: „Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.“ Und 15 f.: „Seinlassen — das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist — bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in das jegliches Seiende hereinsteht ... Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme.“

rens. Sagen wir also statt „Sein“ oder „Wirklichkeit“: „das Unaufhebbare“. Es ist einsichtig, daß das Unaufhebbare als solches nicht in einem Andern seiner selbst, sondern nur in sich zu vollziehen ist. Vollzug von Unaufhebbarem scheint nun Hegels Dialektik der Aufhebung unmöglich zu sein.

Es dürfte hiermit der innere Grund dafür aufgezeigt worden sein, weshalb Hegels Erkenntnisdialektik den angeführten Wirklichkeiten und Werten nicht gerecht werden konnte: Der Erkenntnisgegenstand, in seinem eigenen Sein, nicht nach seinem Wesen betrachtet, und zumal das Sein überhaupt, ist für die Erkenntnis nur faßbar kraft des ihr vereinten anderen Momentes des Geistes, des Existentiell-Akthaften. Das Andere und vornehmlich den Anderen in sich zu bejahen, ist schließlich Werk des Willens und des reinsten und vollsten Willens, der Liebe.

Der vorzügliche Hegelkenner Jean Hyppolite schreibt in „Logique et Existence“<sup>80</sup>: „Wir rühren hier vielleicht an den entscheidenden Punkt der hegelschen Philosophie: an dieses Sich-winden des Gedankens, um das Undenkbare begrifflich zu denken.“ Das „Undenkbare“, oder sagen wir: das „Andere“ des Erkennens — Freiheit, Liebe, Wille, Wirklichkeit, Sein —, läßt sich nicht *bloß* erkennen; es wird nur erkannt als Gehalt, indem es vollzogen wird in der je gemäßen Haltung von (oder „Gehaltenheit“ durch) Freiheit, Liebe, Wille, Wirklichkeit, Sein.

So vermochten wohl schon die groben Umrisse unseres Entwurfs der thomistischen Geistmetaphysik und dessen hypothetische erste Auswertung einen Hintergrund zu bieten für das Unternehmen immanenter Hegelkritik, das zwar im Denken Hegels selber den Einstiegspunkt verstehend-überwindender denkerischer Scheidung suchte, das dabei jedoch getragen war von dem ermutigenden Rückblick auf die ganzheitliche Geistmetaphysik der Hochscholastik — wie eben mit einer gewissen Notwendigkeit das Apriori der Fragestellung die aposteriorischen Ergebnisse jeder Textbefragung bedingt.

<sup>80</sup> Paris 1953, 131: „Nous touchons peut-être ici au point décisif de l'hégélianisme, à cette torsion de la pensée pour penser conceptuellement l'impensable“. — Hegel: „Gäbe es so etwas, was der Begriff nicht verdauen, nicht auflösen könnte, so läge dies freilich als die höchste Zerrissenheit, Unseligkeit da“ (Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955, 181). Vgl. ebd. 177, daß es dem Geist darum zu tun ist, denkend sich als Gegenstand in seiner eigenen Wesenhaftigkeit (!) zu haben: und, scholastisch gesprochen, die Wirklichkeit — ?