

# Hegelianische Dialektik heute

Von Helmut Ogiermann S. J.

Der französische Hegel- und Heideggerkenner Henri Birault schrieb vor einem Jahr, und seine Beobachtung dürfte noch immer Gültigkeit haben: Dialektik ist Mode; ohne Dialektik, so möchte man meinen, beschränke sich das Philosophieren gleichsam auf den euklidischen Raum<sup>1</sup>. Tatsächlich hat Hegels dialektische Begriffsbewegung etwas Nichteuklidisches an sich: Jeder Begriff geht über sich hinaus und erst so in sich selbst zurück, jeder ist Reflexion-in-sich in der Rückkehr aus seinem Gegensatz — ist, wie Hegel einmal sagt, in sich „zurückgebogen“<sup>2</sup>, gleichsam ein in sich zurücklaufendes Denkraumgebilde.

Auffallend ist andererseits, daß die 1958 herausgekommenen drei Bände des Institut International de Philosophie, die einen konzentrierten Überblick über das philosophische Geschehen unserer Tage bieten wollen<sup>3</sup>, von heute lebendiger dialektischer Philosophie kaum etwas zu berichten wissen, ausgenommen natürlich der dialektische Materialismus. Als einzige weitere Gruppe von „Dialektikern“ figuriert der Züricher Kreis um die Zeitschrift „Dialectica“, die der Mathematiker und Logistiker F. Gonseth leitet.

Doch führt dieser Hinweis gleich näher an unser Thema heran. Handelt es sich bei Gonseth um das, was man eigentlich Dialektik nennen muß, genauer, hegelianische Dialektik? Man spricht von „philosophie dialoguée“, die sich unabschließbar im Gesprächskontakt der Philosophen untereinander und mit den Fachwissenschaftlern hält und so sich selbst immer wieder in Frage stellt<sup>4</sup>. Aber hegelianische Dialektik will prinzipiell mehr, nicht nur den Dialog zwischen den Denkern, sondern zutiefst den inneren Dialog der Begriffe und Realgegebenheiten selber. Auch sonst wird ja Dialektik vielfach in Anspruch genommen, ohne ein Bekenntnis zu Hegel und seinen Intentionen einzuschließen. Eine gewisse Vorliebe für dieses Wort findet sich zweifellos besonders im französischen Sprachraum. So nennt André

<sup>1</sup> L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique TPh 20 (1958) 646 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Werke, Jubiläumsausgabe (Glockner) 4, 186. — Nach dieser Ausgabe wird Hegel immer zitiert mit Band- und Seitenzahl.

<sup>3</sup> Philosophy in the Mid-Century. A Survey. Hrsg. von R. Klíbensky. Bd. I-III (1958). — Trotz anhaltender Bemühung war es dem Verf. nicht möglich, die Akten des vom Institut International de Philosophie in Athen veranstalteten Kongresses über „Dialogue et dialectique“ einzusehen: Φιλοσοφικόν Συμπόσιον Ἀθηνῶν (Entretiens philosophiques d'Athènes) 1955.

<sup>4</sup> Siehe Dialectica 6 (1952), Heft 1, das über entscheidende methodologische Diskussionen in jenem Kreis referiert.

Marc seine umfassenden metaphysischen Werke „Dialectique de l'affirmation“ und „Dialectique de l'agir“. Allerdings kennzeichnet er diese seine dialektische Methode einmal als eine Logik der Gegensätze (von Akt-Potenz, Materie-Form usw.) und ihrer Aufhebung in einem übergegensätzlichen Absoluten<sup>5</sup>. Doch hegelianische Dialektik ist keineswegs einfach nur Logik der Gegensätze. Sie impliziert eine ganz typische Theorie von Gegensatz und „Widerspruch“. Von vornherein konzipiert z. B. auch Jean Wahl „une dialectique non-hégélienne“<sup>6</sup>, und seine Sichtung zeitgenössischer Metaphysik läßt nicht durchblicken, daß irgendwo echt hegelianische Dialektik noch am Leben sei.

Im deutschen Sprachgebiet steht es damit nicht viel anders — echte oder angebliche Ausnahmen wird diese unsere Studie bald diskutieren. Zunächst sollen auch hier alle jene sofort ausscheiden, deren Dialektik von vornherein kaum den Titel „hegelianisch“ rechtfertigt. Ausdrücklich umformen und nicht mehr „spekulativ“ verstehen will den Sinn der Hegelschen Dialektik Th. Litt, ja sie geradezu in Denkformen heutiger Philosophie transponieren und auf *solche* Weise „kritisch erneuern“<sup>7</sup>. Aus gänzlich anderer Mentalität stammt der Versuch von M. Bense: es geht ihm um die Fruchtbarmachung Hegelscher Methode für die moderne Wissenschaftstheorie, und von daher sieht er Dialektik als „eine Methode zur Erzeugung kontradiktorischer Satzpaare“ und komplementärer Aussagensysteme<sup>8</sup>. Von anderen, die sich um Assimilation Hegelscher Dialektik bemühen, merzt H. Wein das spezifisch Hegelsche bewußt aus<sup>9</sup>; H. Gauss plädiert für einen Rückgang von Hegel zu Plato<sup>10</sup>, H. Wagner möchte der Dialektik als *Erkenntnis*-prinzip einiges zugestehen, eine „strenge und wohlbegründete Topologie des Dialektischen“ scheint ihm unerlässlich, er selber aber legt sie (noch) nicht vor<sup>11</sup>. Von R. Kroner verlautet nicht, daß er im Sinne Hegels weitergedacht hätte<sup>12</sup>. Am ehesten verdient es vielleicht die

<sup>5</sup> Vgl. A. Marc, *Méthode et dialectique: Aspects de la dialectique* (Recherches de Philosophie II, 1956) 99 Note. Dazu J. Racette, *La méthode réflexive et dialectique* du P. A. Marc: *ScEcl.* 10 (1958) 91 ff.

<sup>6</sup> *Traité de métaphysique*, 1953, 702.

<sup>7</sup> Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung, 1953. Aufschlußreich ist besonders das Kapitel über die Struktur der dialektischen Logik (284 ff.). In „Denken und Sein“ (1948) spielt dialektische Methode keine betonte Rolle. Vgl. auch S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart II* (1931) 77 f.

<sup>8</sup> Theorie dialektischer Satzsysteme. Eine Untersuchung über die sogenannte dialektische Methode: *Philosophische Studien* 1 (1949) 202 ff., 2 (1950/51) 153 ff. In seiner programmatischen Schrift „Philosophie als Forschung“, 1947, ist von Dialektik noch keine Rede.

<sup>9</sup> Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie, 1957, 121 ff. — Erwähnt sei in diesem Zusammenhange W. Bröcker, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, 1958; dialektisches Denken scheint hier ganz abgetan.

<sup>10</sup> Bedeutung und Grenzen des dialektischen Prinzips: *ZPhForsch.* 5 (1950) 321 ff.

<sup>11</sup> Existenz, Analogie und Dialektik I, 1953, 171 Anm. 1.

<sup>12</sup> Siehe „Philosophy in the Mid-Century“ II 76.

verhältnismäßig nicht umfangreiche, dafür jedoch höchst anregende Schrift von G. Knauss, „Gegenstand und Umgreifendes“<sup>13</sup>, zu jenen Äußerungen dialektischen Denkens gerechnet zu werden, die Hegelschen Geist atmen; trotzdem handelt es sich nicht um hegelianische Dialektik, denn der Verfasser nimmt sie nur „als Aufhebung des analytisch strukturierten Bewußtseins an der Grenze seiner Möglichkeiten“ und ohnehin, unter dem Einfluß seines Meisters K. Jaspers, nur als Denkprinzip. Entschieden distanziert sich selbstverständlich von Hegel ein Denker wie C. Nink, dessen logisch-ontologische Dialektik auf völlig anderen Voraussetzungen beruht<sup>14</sup>.

Ebenso wenig hegelianisch fällt Dialektik bei B. J. F. Lonergan aus<sup>15</sup>. Ausdrücklich hebt er seine eigene von der Hegels ab und spielt sie praktisch auf eine Art Heuristik hinaus, wie denn seine Methode überhaupt im Grunde wohl eine geistvolle und sehr persönliche Differenzierung der klassischen „via media“ darstellt<sup>16</sup>. Wie bereits angedeutet, findet sich im Umkreis angloamerikanischer Philosophie neuerwachte hegelianische Dialektik kaum<sup>17</sup>. Eine Umschau in den nordischen Ländern bleibt ebenfalls ergebnislos, ja selbst Italien, von Spanien ganz zu schweigen, scheint seine nicht allzu ferne hegelianische Vergangenheit vergessen zu haben; ein ganzes Heft der „Rivista di Filosofia“ wurde jüngst der Dialektik gewidmet<sup>18</sup>, und doch gibt es keinen entsprechenden Fingerzeig, wie übrigens auch nicht die „Enciclopedia

<sup>13</sup> Philosophische Forschungen, hrsg. von K. Jaspers, Neue Folge, 3 (1954).

<sup>14</sup> Zum Problem der Seinsdialektik: Schol. 33 (1958) 506 ff., Erkenntnisdialektik: ebd. 34 (1959) 23 ff.

<sup>15</sup> Insight. A. Study of Human Understanding, 1957, bes. 401 ff., 530 ff. Eine gute Einführung gibt F. E. Crowe, The Origin and Scope of B. Lonergan's „Insight“: ScEcl. 9 (1957) 363 ff.

<sup>16</sup> Seine „via media“ zeichnet z. B. folgender Text mit genügender Deutlichkeit: „To the complexities of genetic method there have now to be added the graver complexities of dialectical method. For the sake of simplicity we have worked out our philosophic position in terms of simple contrasts: either the real is being or it is a subdivision in the ‚already out there now‘; either objectivity is reached by intelligent inquiry and critical reflection or else it is a matter of taking a good look at what is ‚out there‘; either knowing is mounting up the levels of experience, of understanding and formulation, of reflective grasp and judgement, or else it is the ineffable confrontation that makes the known present to the knower . . .“ (575).

<sup>17</sup> Vgl. auch: Dialectic in philosophical inquiry: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association (1955) 234—263. — Möglicherweise hätte der früh dahingegangene Otis Lee die Idee der Dialektik in den USA weiterentwickelt; siehe „Dialectic and Negation“: The Review of Metaphysics 1 (1947) 3 ff. Anderswo geben auch eingehende Studien zur Frage des Gegensatzes und der Negation nicht einmal eine Andeutung, was „dialektischer Gegensatz“ heißen könnte, vgl. etwa R. Blanché, Sur l'opposition des concepts: Theoria 19 (1953), und „Opposition et négation“: RevPhFrEtr. 157 (1957).

<sup>18</sup> 49 (1958) 123 ff. Der einleitende Artikel von N. Abbagnano: Quattro concetti di dialettica, wendet sich gerade gegen die dialektische „Synthese“ von Begriffen; eine wissenschaftlich ergiebige Verwendung der Dialektik als Methode werde hier nicht anknüpfen können (133).

Filosofica“ in ihrem relativ ausführlichen Artikel aus der Feder von G. Capone Braga, einem Kenner der Materie.

Es sei noch bemerkt, daß wir uns im Rahmen des rein Philosophischen halten<sup>19</sup>. Außerdem befragen wir nur in unserer unmittelbaren Gegenwart wirkende und einflußreiche Denker; darum interessieren die meisten von denen nicht mehr, die S. Marck noch aufführt<sup>20</sup>.

Was aber soll als „hegelianische“ Dialektik gelten? Der Ausdruck „hegelianisch“ deckt sich ja nicht schlechthin mit „Hegelscher“ Dialektik: Hegels eigene Dialektik wird in ihrer Struktur zwar ständig angeleuchtet, jedoch lediglich in der Absicht, die Dialektik jener zu verstehen, die sie von ihm übernehmen, zugleich aber auf eigene Weise reduzieren oder umbilden. Was soll nun als Kriterium dafür dienen, daß die solchermaßen anverwandelte Dialektik noch als hegelianisch bezeichnet werden kann?

### I. Kriterium hegelianischer Dialektik

Als hegelianisch darf sich eine Dialektik ganz gewiß nur dann ausgeben, wenn sie den wesentlichsten Grundzug Hegelscher Dialektik beibehält und aufbewahrt. Worin erblickt Hegel selbst jenes ganz Wesentliche? Die genauere problemgeschichtliche, auch psychologische und „existenzielle“ *Herkunft* seiner Dialektik braucht uns hier nicht zu beschäftigen<sup>21</sup>.

1. Ein Text seiner frühen Zeit, aus der Philosophischen Propädeutik für seinen Philosophieunterricht am Gymnasium, lautet: Der Verstand „bleibt bei den Begriffen in ihrer festen Bestimmtheit und Unterschie-

<sup>19</sup> Fragen der sog. dialektischen Theologie werden also eingeklammert, aber auch Übernahmen dialektischen Denkens innerhalb katholischer Theologie, wie z. B. bei G. Fessard, *La dialectique des Exercices de saint Ignace de Loyola*, 1956. Dazu: *NouvRevTh.* 78 (1956) 1043 sqq.

<sup>20</sup> *Op. cit.* I (1929), II (1931). Nützlich sind daneben immer noch die Hinweise bei G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1943) 207 ff. — Vielleicht ist es von Nutzen, hinzuzufügen, daß ohnehin nur solche Philosophen in Frage stehen, die sich der dialektischen Methode bewußt sind und dies auch formell aussprechen. Freilich kommt es auf das Wort nicht an, und es mag manche Analyse geben, die sich auf das Wort Dialektik nicht beruft, wie vielleicht bei M. Merleau-Ponty, und doch gut dialektisch ist.

<sup>21</sup> Vgl. neuestens z. B. P. Henrici, *Hegel und Blondel*, 1958, 185 ff. Hegel sei bereits „mit einer festgefügtten Auffassung an die Ausarbeitung der Phänomenologie herangetreten“, nämlich der von der „Alleinwirklichkeit des Absoluten Geistes“ und damit auch seiner immanent-transzendenten Dialektik. Seine „Voraussetzung des Endresultats“ sei ein „Gemeinplatz der Hegelkritik“, der Absolute Geist, das „Resultat“ der Dialektik, werde dieser je schon (auch) zugrunde gelegt (196). — Hegels Grundproblematik in den „Jugendschriften“ deutet in neuer Weise W. Kern, *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin: Schol 34* (1959) 394 ff.

denheit von anderen stehen; das *Dialektische* zeigt sie in ihrem Übergehen und ihrer Auflösung auf<sup>22</sup>. Und eine Formulierung aus seiner späten Berliner Zeit: Es sei erforderlich, zu erkennen, daß die Begriffe, „weil sie bestimmt gegeneinander sein sollen, vielmehr dies sind, in ihr Gegenteil sich aufzuheben — somit die Identität eines jeden mit seinem Anderen aus ihnen selbst sich ableitend zu wissen —, was die wahrhaftige Dialektik ... ist“<sup>23</sup>. Jeder Begriff sagt einen bestimmten und damit anderen gegenüber abgehobenen, abgegrenzten Inhalt aus. Ich denke z. B. Materie, und zwar eben nur Materie, nicht etwas anderes als sie selbst. Nun kann ich aber nach Hegel Materie in dem, was sie als solche ausmacht, in ihrem eigenen Wesen, nicht anders denken, als daß ich ihren Gegensatz mit-denke; eben indem ich Materie denke, hebe ich sie von dem ab, was ihr Gegensatz ist — indem ich sie so denke, denke ich ihren Gegensatz mit. Das bedeutet nun nicht, ich lasse den Begriffsgehalt Materie gleichsam für sich stehen und schlage von ihm aus einen Bogen, eine Brücke zu seinem entgegengesetzten hinüber. Der Begriff Materie ist an und für sich selbst dieses Übergehen: ich denke ihn ja nicht, wenn ich ihn nicht gleichsam hinüberdenke zu seinem Anderen; wenn er sich nicht, wie Hegel es in anderem Zusammenhange einmal ausdrückt, in sein Andersein hin „kontinuier“<sup>24</sup>. Die Beziehung zum Gegensatz wird also nicht durch äußere Reflexion den Gegensatzgliedern aufgesetzt, sondern wohnt ihnen ein, ist ihnen immanent. So vermag das Denken z. B. auch den Begriff „endlich“ nicht festzuhalten, ohne ihn zugleich *nicht* festzuhalten, eben weil „unendlich“ als Gegenwurf mitgedacht werden muß. Begriffe sind also in Selbstbewegung, ja sie sind nach Hegels Wort geradezu „Selbstbewegungen“<sup>25</sup>, indem sie sich selbst gegenseitig ineinander aufheben. Die endgültige Formel aus der Enzyklopädie: „Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten“<sup>26</sup>.

Also erweist sich jeder Logos als „dialogos“, als Dialog, als Dialektik. Warum aber zutiefst?

Das letzte Zitat hat die Antwort bereit: Weil Begriffsinhalte *endlich*

<sup>22</sup> 3, 170. Siehe auch 1, 521.

<sup>23</sup> 20, 413.

<sup>24</sup> 4, 401. Bekannt ist der Satz: „Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende, durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt“ (*sic*, nämlich die Voraussetzung der „Trennung“) (ebd. 118). Das Beispiel Materie-Geist bringt Hegel selbst, neben denen von Seele-Leib u. a. (1, 45). Ähnlich auch sonst, vgl. 4, 621; 8, 191; 10, 27 29 242.

<sup>25</sup> 2, 34 54.

<sup>26</sup> 8, 189. Jede Bestimmung enthält „in ihrem Begriffe selbst“ ihre andere, entgegengesetzte (4, 544), jede ist „an ihr selbst“ ebensosehr „das Entgegengesetzte ihrer selbst“ (3, 214).

sind, begrenzte Bestimmungen, die in einer ersten Phase des Denkens sich ausschließen. Sonst könnte es ja keine Vielheit von Bestimmungen, von Kategorien geben. Daher wird in der „Enzyklopädie“ Bestimmtheit mit Negativität gleichgesetzt<sup>27</sup>, denn „omnis determinatio est negatio“. Dieses Leitwort Spinozas bejaht Hegel in aller Form. „Das, wodurch der Begriff sich weiterleitet, ist das ... Negative, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus.“<sup>28</sup> Und ähnlich oft genug, ganz thematisch in der Großen Logik: „das dialektische Moment, die Negativität“<sup>29</sup>.

Daraus aber entspringt der dialektische Widerspruch. Hegel nennt das Übergehen selbst widersprüchlich, da die eine Bestimmung in derselben Hinsicht, „als sie die andere enthält, die andere ausschließt“<sup>30</sup>. Eine Denkbestimmung muß, um ganz sie selbst zu sein, die andere ausschließen und zugleich in derselben Hinsicht, nämlich um ganz sie selbst zu sein, gleichsam autonom und autark zu sein, sie ebenso sehr einschließen. Insofern enthält Entgegensetzung nach Hegel den „dialektischen“ Widerspruch: also dieses Zugleich-sich-ein-und-Ausschließen, Sich-beziehen-und-sich-Entgegensetzen. Man muß freilich auch, in anderer Nuancierung, so formulieren: Entgegengesetzte Bestimmungen „enthalten insofern den Widerspruch, als sie in derselben Rücksicht“, in der sie sich aufeinander beziehen („die eine Bestimmung ist nur in Beziehung auf die andere“), „sich gegenseitig aufhebende und gegeneinander gleichgültige sind“<sup>31</sup>. Der Widerspruch löst sich aber auch, und zwar indem These und Antithese sich in einer höheren Synthese, dem Hegelschen „spekulativen“, „konkreten“ Begriff, aufheben. Denn *beide* Entgegengesetzten sind negativ, enthalten Negativität, und die beiderseitige, „absolute“ Negation zeitigt ein positives Resultat: etwas typisch Hegelsches, das mit jedem bisherigen Zitat zugleich belegt wird. Dieser weitere logische Schritt ist jedoch im spezifisch Dialektischen a priori angelegt und an sich gegenwärtig. Es genügt daher, gerade das herausgestellt zu haben, was nach Hegel dieses eminent Dialektische ausmacht: das Übergehen kraft der immanenten Negativität. Sie bedeutet „den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffs“<sup>32</sup>.

2. Um den präzisen Sinn solcher begriffsimmanenten Negativität zu fassen, erscheint es unerlässlich, den grundstürzenden Ansatz der Hegelschen Dialektik zu Bewußtsein zu bringen: Die Urzelle aller

<sup>27</sup> „Negation oder Bestimmtheit“ (8, 216).

<sup>28</sup> 4, 53.

<sup>29</sup> 5, 344 345 f.

<sup>30</sup> 4, 535. Der vollständige Satz gehört wohl zu den instruktivsten über Hegels „Logik“ der Dialektik: „Indem die selbständige Reflexions-Bestimmung in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält, und dadurch (!) selbständig ist, die andere ausschließt (!), so schließt sie in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit aus sich aus; denn diese besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Außerliches zu sein (!); aber ebenso sehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen. Sie ist so (!) der *Widerspruch*.“ Vgl. 2, 591 593/4. Während hier eher diese gegenseitige „Gleichgültigkeit“ den „Widerspruch“ heraufbeschwört, ist es sonst das „Sichbeziehen“ als solches, vgl. auch: „Auf dem Standpunkt dieses Beziehens tritt der Widerstreit ... hervor“ (4, 40).

<sup>31</sup> 4, 548.

<sup>32</sup> 5, 342.

Dialektik, gleichsam die Urdialektik selbst, die des reinen Seins und des Nichts. Wenn jeder Begriff in sich dialektisch ist, dann zweifellos der erste, der des Seins, und vor allem er, das Prinzip aller weiteren Begrifflichkeit und damit auch der Dialektik. Hegel hebt eigens hervor, daß diese Dialektik des Seins und Nichts von aller weiteren impliziert wird<sup>33</sup>. — Wie bekannt, läßt er das reine Sein und das reine Nichts ineinander übergehen, weil im Sein wegen seiner völligen Unbestimmtheit und Leere nichts anzuschauen sei, ebensowenig wie im reinen Nichts; und wenn „etwas“ in ihnen anzuschauen sei, dann in beiden gleicherweise eine „Leere“, die bloße Inhaltslosigkeit, oder „das leere Anschauen selbst“<sup>34</sup>. Je für sich genommen, sind sowohl Sein wie Nichts bloße Abstraktionen; der trennende Verstand beharrt bei ihnen, das vernünftige Denken geht über sie hinaus zum „konkreten“ Begriff, und der erste konkrete Begriff ist das „Werden“<sup>35</sup>. Als Abstraktionen sind sie nur „gemeinte“ Unterschiede, nur „Meinung“, Doxa. Ihre Wahrheit ist ihr immanentes Übergehen oder Übergegangensein. Also auch der Seinsbegriff hat Sinn und Halt nur in diesem immanenten Sichtranszendieren. Das Ja ist zugleich ein Nein. Bereits in der Urdialektik steckt der Geist, der stets verneint. Es gibt nach Hegel keinen Begriff, der gleichsam unwidersprochen hingenommen werden dürfte, der nicht immanenter Kritik verfele, einer Selbstkritik, die seinen Sinn und Gehalt begrenzt und relativiert: nicht einmal der Begriff Gott oder Unendlich, nicht einmal der des Seins macht da eine Ausnahme.

Hegel spricht schon in einer langen Einleitung zur Logik von diesem eigentümlichen Oszillieren zwischen Sein und Nichts (dem Chaos, aus dem das „Werden“ sich entbindet, das Sein als Werden), und diese Dialektik selbst entwickelt er des näheren und umständlich genug dann auf mehr als dreißig Seiten. Es mag also nicht ganz so einfach sein, ihren „wendenden Punkt“ scharf in den Blick zu bekommen. Trotzdem sagt er mit all dem nicht mehr als jenes Befremdende und Schokkierende: Nichts ist dieselbe „Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist“. Lakebrink formuliert diese

<sup>33</sup> 4, 33 75 92.

<sup>34</sup> 4, 88; vgl. 8, 203 f. — Und zwar liegt der Übergang *nur* an dieser reinen Unbestimmtheit, wie Hegel explizit angibt (8, 207), Sein sei hier der noch ganz unbestimmte „und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterscheidende Gedanke“ (8, 209).

<sup>35</sup> „Das Werden ist als die erste konkrete, zugleich die erste wahrhafte Gedankenbestimmung“ (8, 214). „Vertiefung des Werdens in sich“ sind dann Leben und Geist (8, 215). Und die „Negativität“, die das Werden auslöst, entfaltet oder entlarvt sich als Subjektivität (vgl. 2, 34 f.), als das „Selbst“ (ebd. 37 f.), als „Freiheit“ (8, 208); sie ist die innere Unruhe des sich selbst bewegenden Begriffs, und in die „Bewegung der reinen Wesenheiten“, in die „Selbstbewegung des Begriffs“ setzt Hegel alle „Wissenschaftlichkeit“ (2, 35 64).

Hegelsche These geistvoll in Analogie zu thomistischen Sätzen: „Ens et nihil convertuntur.“<sup>36</sup>

3. Wir werden darauf zurückkommen müssen. Fürs erste aber haben wir das *Kriterium hegelianischer Dialektik* in Händen. Wo jene Negativität aller Gedankenbestimmungen, daraus deren immanentes Umschlagen in ihren Gegensatz, festgehalten wird, dort bewegt ein Philosophieren sich in der Nachfolge Hegels und darf als hegelianisch angesprochen werden. Das handlichste Kriterium dürfte dabei die Stellungnahme eines Denkers zur Hegelschen Urdialektik bieten<sup>37</sup>. Weiß er mit dieser nichts anzufangen, oder wird sie wesentlich umgedeutet, dann ist von hegelianischer Dialektik kaum mehr die Rede.

Was aber soll uns daran gelegen sein, ob solche Methode heutzutage noch irgendwo weiterlebt oder nicht? Es liegt philosophischem Eros schon einiges daran zu erfahren, wieweit man überhaupt noch im Ernst den Hegelschen Ansatz nachzuvollziehen sich getraut — vielleicht hat er sich philosophiegeschichtlich endgültig selbst überwunden. In sich selbst muß er jedenfalls als titanischer, prometheischer Versuch gelten, die Erstbewegungen des Denkens, das Funktionsgetriebe des „Logischen“, wie Hegel emphatisch sagt, absolut in den Griff zu bekommen. Die großen Themen der abendländischen Metaphysik und letztlich menschlicher Metaphysik überhaupt: Sein, Werden, Geist, Gott, wären, wenn Hegels Dialektik den gültigen Ausdruck vollbewußter Reflexion darstellte, in seinem Sinne umzudenken. Es bliebe bei der Feststellung von K. Marx: Die Dialektik sei „unbedingt das letzte Wort der Philosophie“<sup>38</sup>.

## II. Hegelianische Dialektik heute

Gibt es heute noch hegelianische Dialektik? Eine erste Antwort darauf ist leicht. Es gibt ja den dialektischen Materialismus, die marxistische Dialektik.

1. *Materialistische Dialektik* hat den Ehrgeiz, die Erbin und Weiterbildung Hegelscher Dialektik und ihrer eigentlichen Intentionen zu sein. Ihre Grundgedanken darf man als allbekannt voraussetzen. Marx und Engels hatten ganz bewußt Hegels Dialektik in das System des überkommenen Materialismus einführen wollen, um diesen zu

<sup>36</sup> B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, 1955, 54.

<sup>37</sup> Zumal die Dialektik des Seins und Nichts jene prinzipielle „Identität der Identität und Nichtidentität“ darstellt, wie Hegel vermerkt (4, 78), also jenen entscheidenden Systembegriff Hegels aus seiner ersten Veröffentlichung aufnimmt (1, 124).

<sup>38</sup> Brief an F. Lassalle vom 11. Mai 1858, zitiert von K. Vorländer, *Kant und Marx*, 1926, 58.

modernisieren und zu vertiefen. Marx greift da vornehmlich auf Hegels Phänomenologie des Geistes zurück („Geburtsstätte und ... Geheimnis der Hegelschen Philosophie“<sup>39</sup>), erst Lenin zieht Hegels Große Logik heran: er hatte gerade sie nochmals durcharbeiten wollen, sobald ihm Zeit dafür verbliebe — er kam nicht mehr dazu, empfahl aber seinen Mitverschworenen, die Aufgabe in Angriff zu nehmen.

Der Leninismus des östlichen Staatsmaterialismus leistet in seinen „Philosophenkadern“ eine, wie es scheint, immer beachtlichere Arbeit an der Grundlegung marxistischer Ontologie und Erkenntnistheorie. Dabei wird Hegels Dialektik eifrig diskutiert, ihr neuer Sinn innerhalb des vorgegebenen materialistischen Rahmens ist noch lange nicht einheitlich festgelegt. Übereinstimmung herrscht darüber, daß Hegels Dialektik „umzustülpen“ sei, d. h. in diesem Zusammenhange: daß sie nicht *primär* als geistige, logische Struktur und abkünftig davon als Struktur des Seins selbst zu verstehen sei, sondern primär als Gesetz und Dynamik der Wirklichkeit selbst, als Selbstbewegung des Kosmos; so daß dialektisches *Denken*, die dialektische Logik, nichts anderes als Reflex, Abbild, Epiphänomen des dialektischen Seins besage. Also wird der Hegelsche absolute Idealismus mit seiner (freilich ebenso dialektischen) Einheit von Denken und Sein verworfen; nicht der ihm immanente Logos macht das Sein dialektisch, sondern umgekehrt die Ontodialektik macht das Denken, soll es nicht wirklichkeitsfremd werden, innerlich dialektisch. Wenn nun „Sein“ faktisch mit „Materie“ identifiziert wird, ergibt sich der ontologische und erkenntnistheoretische dialektische Materialismus<sup>40</sup>.

Hat der „Diamat“ so den ursprünglichen Sinn Hegelscher Dialektik nicht völlig aufgegeben oder dermaßen verzerrt, daß seine dialektisch sein wollende Philosophie von vornherein nicht mehr als hegelianisch betrachtet werden darf?

Es trifft zu, daß bei Hegel die apriorische Identität von Denken und Sein die Dialektik ermöglicht. Das *Denken* von Sein läßt dieses ins Nichts umschlagen, das Denken von Nichts dieses in seinen Gegensatz usw.<sup>41</sup>, selbstverständlich nicht das relative Denken des Menschen einfachhin, sondern das absolute des Absoluten Geistes, das des menschlichen allerdings immanent bedarf, um selbst zu funktionieren. Nun sollte aber eines nicht übersehen werden, was oft wohl nicht ausreichend beachtet wird: Hegel geht schon in seiner „Phänomenologie“ dialektisch voran, die bekanntlich zur absoluten Identität von Denken und

<sup>39</sup> Karl Marx, Die Frühschriften. Hrsg. von S. Landshut, 1953, 252.

<sup>40</sup> Siehe neben A. Wetters Standardwerk über den sowjetrussischen Materialismus jetzt auch J. de Vries, Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, 1958, und vom Verf.: Materialistische Dialektik, 1958.

<sup>41</sup> Vgl. 4, 111 113; es handelt sich ja grundsätzlich um *Gedanken*, Gedankenbestimmungen — die „denkende Vernunft“ ist es, die sie „vermittelt“.

Sein erst hinführen will, sie also methodisch nicht vorausbedingen darf (obwohl nach Hegel immer schon der Absolute Geist es ist, der, gleichsam incognito, den Prozeß der Phänomenologie steuert — und übrigens auf diese Weise auch den „Anfang“ der Großen Logik, die Begriffe Sein und Nichts, schon „vermittelt“, wie immer wieder hervorgehoben wird). Ob nicht gar bei Hegel selbst hierin eine Unstimmigkeit vorliegt? Die Entscheidung darüber, ob ihm jene Spannung zwischen der Methode der Phänomenologie und ihrer Voraussetzung (die doch erst in der Großen Logik in ihrem Recht ausgewiesen werden soll, eben in der Analyse der Urdialektik) genügend bewußt war, scheint noch ausstehen. Mehr fällt indes ins Gewicht eine andere Beobachtung: Auch nach der Bewußtwerdung der Identität von Denken und Sein nimmt Hegel ohne Zweifel an, daß unser Denken einfachhin und unmittelbar in jene Dialektik seiner Inhalte hineingerate; das Übergehen der Sinnbestimmungen ineinander ist ihm unmittelbar einsichtig. Die Identität von Denken und Sein verhilft darüber hinaus dazu, die Strukturen des Denkens ebenso sehr ins Sein selbst zu verlegen, oder besser: das Denken ebenso unmittelbar als Seinsdenken zu wissen.

Daraus folgt für den dialektischen Materialismus: Er kann doch wohl Hegels Dialektik als eine Urgegebenheit des Denkens für sich in Anspruch nehmen, ohne den absoluten Idealismus mitbehaupten zu müssen. Freilich um den Preis einer neuen Behauptung, die selbst nicht wieder dialektisch begründet werden kann: daß nämlich Denken Reflex des Seins sei, noch dazu einfachhin der Materie.

Im übrigen machen die dialektischen Materialisten so gut wie alle dialektischen Formeln Hegels sich zu eigen. Auch eine Hegelstelle wie die folgende, die als weiteres Beispiel einer Umschreibung dessen, was nach Hegel dialektischer Widerspruch ist, nachgetragen werden möge: Er sei „der Widerspruch des selbständigen Bestehens [eines Gedankeninhalts, eines Phänomens] und der Bestimmung, nur Moment zu sein“ (d. h. Glied einer Beziehung, die ihre Glieder in ihrer wahren Bedeutung erst erzeugt)<sup>42</sup>. So bekennt man sich denn folgerichtig, nach Lenins Vorgang<sup>43</sup>, zur urtümlichen Dialektik des Seins und Nichts. Auch G. Klaus fühlt sich verpflichtet, diese Dialektik zuzugeben<sup>44</sup>. Wieweit indes Hegels typische Begründung dieses Urphänomens mitübernommen wird, ist nicht geradezu ersichtlich.

Tatsächlich verschiebt sich aber die Auffassung der Negativität im System des dialektischen Materialismus nicht wenig. Das Wirkliche erscheint als innerlich negativ, insofern es auf jeder Ebene eine Einheit gegensätzlicher Kräfte und Tendenzen darstellt, wie man zu sagen pflegt<sup>45</sup>. Widerstreit und Kampf der Gegen-

<sup>42</sup> 4, 588.

<sup>43</sup> W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß (deutsch 1954) 21 ff.

<sup>44</sup> Jesuiten — Gott — Materie, 1957, 297.

<sup>45</sup> Als Beispiele fungieren u. a. der Teilchen-Welle-Dualismus, die relativistische Raum-Zeit-Union, im Atomkern einerseits Kernbindungskräfte, andererseits die gegensätzlichen, abstoßenden Coulomb-Kräfte, im Organismus aufbauende und gegenläufig zu ihnen wirksame abbauende Mechanismen (Assimilation und Dissimilation), im Geschichtsprozeß die Spannung zwischen den sozialen Klassen, den Produktionskräften und Produktionsmitteln usw.

sätze in allem und jedem, darin wird der dialektische Widerspruch erblickt, nicht eigentlich so sehr und immer in der Negativität der einzelnen Gegensatzmomente selbst. Auch wenn Gegensatzglieder z. B. in einem historischen Phänomen, wie Proletariat und Privatkapitalismus, sich gegenseitig bedingen und in der ferneren geschichtlichen Entwicklung sich auch gegenseitig aufheben, so wird doch die jeweilige Negativität der einzelnen Momente weniger gewürdigt. Was mehr betont wird, ist das Umschlagen von Widerspruchseinheit zu neuer, qualitativ höherer kraft der innewohnenden Antinomien. Daß Hegels Negation, zumal die „doppelte“, „absolute“, wesentlich Position ist, wird ja schon von Marx gern unterstrichen <sup>46</sup>.

Nun läßt sich in bezug auf das Urteil, ob eine Denkrichtung noch im Sinne des Initiators verläuft oder nicht, eine gewisse Willkür kaum vermeiden. Wenn wir für den Titel „hegelianisch“ als Minimum eine Dialektik aus Negativität der Widerspruchseinheit fordern, dann überfordern wir nicht <sup>47</sup>. Hegel hat ja, wie wir sahen, das Dialektische wesentlich der Negativität zugeordnet. Kommt die positive Haltung zur Urdialektik hinzu, dann rechtfertigt sich der Titel um so mehr. Selbstverständlich kann das noch nicht heißen, daß materialistische Dialektik ihren hegelianischen Charakter in allen Punkten ihrer konkreten Durchführung wahr. — Daß noch etwas anderes, für Hegels Methode Typisches, im Diamat beibehalten wird und darum zusätzlich für seinen hegelianischen Charakter spricht, wird bald hervortreten.

2. Neben dem auf Engels und Lenin vereidigten dialektischen Materialismus gibt es eine Reihe von Philosophen, die einen eigenen, zumeist direkt auf Marx, zumal den jüngeren Marx, zurückgreifenden Materialismus verfechten, vor allem wohl in Frankreich <sup>48</sup>. Zu den selbständigsten Denkern marxistischer Tendenz zählt *Th. W. Adorno*. Er exponiert seine Stellung zu Hegels Dialektik, obwohl eher nur indirekt, vornehmlich in seiner Schrift „Aspekte der Hegelschen Philosophie“ (1957), nicht minder aber in dem der Husserlschen Phänomenologie gewidmeten Buche „Metakritik der Erkenntnistheorie“ (1956). Die marxistische Tendenz ist offenkundig. Große philosophische Zentralgedanken werden als Reflexe gesellschaftlicher Strukturen interpretiert, so z. B. Husserls Grundthese vom „unmittelbar Gegebenen“, von den in unmittelbarer Selbstgebung anschaulichen Wesenheiten und deren Relationen <sup>49</sup>. Dem Diamat, wie er sich als offizielle

<sup>46</sup> Vgl. Frühschriften 269 f., 281 u. ö.

<sup>47</sup> Insofern ist z. B. der englische „Hegelianer“ F. H. Bradley kaum Hegelianer zu nennen, weil er das Prinzip der Negation, das Umschlagen in das „Negative seiner selbst“ verwirft; für ihn gibt es nur Korrelation mit beiderseitig Positivem, also eigentlich nur „Heterothesis“, wie für Rickert. Vgl. R. Metz, Die philosophischen Strömungen in Großbritannien, 1935, I 316.

<sup>48</sup> Man denke an Kojève, Lacroix, Leduc u.a. Gerade für die französische Marx-Diskussion ist zu vergleichen und unentbehrlich das umfassende Werk von J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, 1956, mit ausführlichen Literaturangaben.

<sup>49</sup> Diese Grundthese wird als zeitgeschichtlich zu verstehende Bindung solchen

Weltanschauungs- und Staatsideologie konstituiert hat, erteilt Adorno andererseits eine unzweideutige Absage.

Wie und worin zeigt sich nun das Besondere seiner Dialektik? Sie wird nirgendwo thematisch und direkt als Denkverfahren erörtert, auch nicht in seiner „Dialektik der Aufklärung“ (1947). Man muß sie bei der Arbeit begleiten, um ihrer Ansicht zu werden. Die „Aspekte“ verraten in ihrer Auseinandersetzung mit Hegel (die gerade in der Überwindung Hegels auf Marx hin gipfelt) nicht immer ohne weiteres die eigene Meinung und Haltung des Verfassers. Oft genug scheint jedoch das Einverständnis mit Hegel (und Marx) in puncto Dialektik fast vollkommen. Das darf sogar von der Auslegung der Hegelschen Erstdialektik gelten; sowenig Adorno sich mit ihr in aller Form ausdrücklich identifiziert, so unverkennbar bezeugen Stil und Emphase der Analyse die geheime Sympathie. Zumal der innere Grund des Übergehens von Sein in Nichts und umgekehrt wird bestätigt: es ist die Unbestimmtheit des reinen Seins und Nichts<sup>50</sup>. Er folgt also Hegel bis ins Uranfängliche des Dialektischen, das zugleich die Negation allen absoluten Anfangs im philosophischen Denken impliziert<sup>51</sup>. Die „Metakritik“ führt nun ein Denken „im Geiste von Dialektik“, wie es heißt<sup>52</sup>, am Beispiel einer Kritik der Husserlschen Phänomenologie vor und durch. Die dritte Studie dieses Buches, die einzige bisher noch nicht veröffentlichte, trägt den Titel: Zur Dialektik der erkenntnistheoretischen Grundbegriffe. In ihr verdichtet sich doch wohl etwas vom Wesentlichen, was Adorno zum Gesamtthema aufzubieten hat<sup>53</sup>, eignet sich aber auch für eine allerdings nur sehr knappe Sichtbarmachung seiner Dialektik.

Denkens an bürgerlich-ökonomische Kategorien hingestellt: das Festhalten an unanfechtbar Erstgegebenem, durch keine Reflexion vermittelten und aufhebbaren Denk- und Schauegegenständen leite sich her von der Auffassung der Dinge als unangreifbar vorgegebenem Eigentum, von der Idee von „Besitztiteln“ (Metakritik 149). Schon auf S. 9 heißt es, seine Kritik suche „im Innern der sachlichen Fragen eines geschichtlichen Kerns habhaft zu werden“. Der „reale Lebensprozeß der Gesellschaft“ sei ins Philosophische nicht hineingeschmuggelt, sondern „der Kern des logischen Gehalts selber“ (ebd. 35). Immer wieder begegnen analoge Behauptungen. — Die schärfste und philosophisch vielleicht einschneidendste Wendung: hinter der Kantischen und auch Hegelschen synthetischen Apperzeption, also, vereinfachend ausgedrückt, hinter dem in allen denkenden Subjekten konstituierend „tätigen“ allgemeinen Subjekt als dem Inbegriff aller Denkfunktionen, welche logisch strukturierte Erkenntnis erst ermöglichen, stecke ein „Geheimnis“, das nichts anderes sei „als die gesellschaftliche Arbeit“ (Aspekte 25, Metakritik 147). Der Bezug auf Marx läßt sich nicht wegdeuten.

<sup>50</sup> Aspekte 39 f., vgl. Metakritik 216 f.

<sup>51</sup> „Zur Kritik steht der Begriff des absolut Ersten selber“ (Metakritik 14), lautet das Thema der ganzen Schrift. Bei Hegel siehe bes. 8, 63 f. (§ 17).

<sup>52</sup> Ebd. 12.

<sup>53</sup> Von vornherein zielt die Untersuchung auf dieses erkenntnistheoretische Kapitel: Die „angeblich originären Begriffe, zumal die der Erkenntnistheorie, als welche sie bei Husserl auftreten“, seien „allesamt und notwendig in sich vermittelt“ (ebd. 14).

Warum kann die Bewegung des philosophischen Denkens keinen festen, einfachhin gegebenen, unmittelbar an sich anschaulichen und deskriptiv aufnehmbaren Anfang zulassen, wie Husserl es möchte? Weil alles, jedes Phänomen und jeder Begriff, „vermittelt“ ist. Diese Hegelsche Überzeugung, es gebe nichts, was nicht in sich selbst die Vermittlung enthalte, beherrscht die ganze Analyse. Wie sieht das des näheren im Hinblick auf die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe aus? Hier notgedrungen nur dürftig skizzieren zu können bereitet eine ernste Verlegenheit. Gleichwohl vermag eine kleine Folge von Zitaten einen hinreichend präzisen Eindruck mitzuteilen. „Alles Gemeinte ist durch Meinen vermittelt.“ Husserl vermeide „die strikte Konsequenz, daß der Begriff des Gegebenen durch den Reflexionsbegriff vermittelt ist . . . im Glauben, geistiger Sachverhalte ohne denkende Zutat habhaft werden zu können“. Was nur „hingenommen“ wird, wird angeblich „vom Denken nicht mehr gedacht“. Husserl setze voraus, „daß, was immer in einer Anschauung sich darbiete . . ., vom Bewußtsein gelassen betrachtet werden könne, ohne daß das Betrachtete durch den Akt der Betrachtung sich änderte.“ „Die naiv-realistische Erfahrung, daß das Ding identisch bleibt, auch wenn das Subjekt davon wegsieht, wird auf den erst der kritischen Reflexion sich verdankenden Begriff der Gegebenheit übertragen<sup>54</sup>. Damit ist ausgesagt, daß die Begriffe Gegebenheit und Reflexion sich einander verdanken, der eine den andern fordert, der eine durch den anderen vermittelt ist, also in den je anderen umschlägt. Vielleicht läßt sich einfach so formulieren: Der Begriff der Unmittelbarkeit hat Sinn nur in der immanenten Entgegensetzung zu Mittelbarkeit, Vermittlung. So auch der Begriff Gegebenheit nur im inneren Gegenzug und Gehalt an etwas, das nicht wieder „gegeben“ ist, am „Subjekt“, „für“ das ein Gegebenes überhaupt erst ein solches ist<sup>55</sup>, also an einem an sich selbst Ungegebenen, an der reflektierenden Subjektivität. Unmittelbarkeit bei innerer Vermittlung, das motiviere die „dialektische Logik, welche solchen Widerspruch zur Bestimmung der Sache selber erhebt, also den Begriff des Unmittelbaren festhält sowohl wie negiert“<sup>56</sup>. Hier ist die Rede vom dialektischen Widerspruch auf Grund der begrifflichen Vermittlung. Daß die Vermittlung eine „begriffliche“ ist, wird immer zumindest unterstellt<sup>57</sup>. Der Motor der Dialektik arbeitet im Begriff. Wieder überrascht die Nähe zu Hegel, für den Dialektik die des Logos ist und die des Seins nur in dessen Bezug auf den Logos, den (bei Hegel freilich absoluten, göttlichen) Begriff. Adorno merkt an, Husserls Philosophie komme in

<sup>54</sup> Metakritik 139, 141 f., 145, 147.

<sup>55</sup> Ebd. 152.

<sup>56</sup> Ebd. 139. „Die Insistenz auf der Vermitteltheit eines jeglichen Unmittelbaren ist das Modell dialektischen Denkens schlechthin“ (ebd. 166, vgl. 149).

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 137.

einem bestimmten Punkte „jener Selbstbewegung der Sache, des Begriffs, überaus nahe“<sup>58</sup>: Selbstbewegung der Sache vollzieht sich also als Selbstbewegung des Begriffs. Als kurzer Hinweis darauf, daß hier zutiefst „Negativität“ ihr Wesen treibt: auf Seite 13 der „Metakritik“ wird nachdrücklich „dialektische Analysis“ mit „Hegels Negativität“ zur Deckung gebracht.

Es leuchtet ein, wie sehr hier Geist vom Geiste Hegelscher, also hegelianische Dialektik waltet. Ob Adorno den Intentionen Husserls selbst gerecht wird, auch denen der letzten Schriften, bleibe aus dem Spiel<sup>59</sup>.

Eben jenes Moment des Dialektischen als etwas Logischen, im Begriff Beheimateten, und in der Sache nur, insofern sie gedacht, begriffen wird, scheint bei denen auszufallen, die zwar oft genug mit Hegel kokettieren, seine Dialektik aber, zumal die Urdialektik, völlig umstilisieren. Adorno rückt übrigens von ihnen, den *Existenzialphilosophen*, ebenso energisch ab wie vom linientreuen dialektischen Materialismus.

3. Werfen wir einen Blick auf die einschlägigen Partien bei *J.-P. Sartre*. Von ihm wird behauptet, er habe Hegels Dialektik übernommen, um das Wesen der menschlichen Subjektivität, des „Fürsichseins“, d. h. des menschlichen Geistes, beschreiben zu können<sup>60</sup>. Wie ihm das vorgeblich gelingt, das zu charakterisieren gehört nicht zu unserer Aufgabe. Allenfalls interessiert ein Satz aus „Sein und Nichts“, der diese Dialektik des selbst-bewußten Seins in ihrem ersten Anlauf zeigt: „Das Sein des Bewußtseins als Bewußtsein ist in der Distanz von sich selbst, weil Sich-selbst-gegenwärtig-Sein, und diese nichthafte Distanz, die das Sein in sich trägt, ist das Nichts. So birgt die Identität dieses Seins notwendig dessen eigenes Nichts in sich als Negation des Identischen.“<sup>61</sup> Seiner selbst bewußtes Sein bedeutet also Sich-selbst-Ent-

<sup>58</sup> Ebd. 146. Später (225) wird notiert, daß Husserls Idee der „wesensmäßigen Sinnesgeschichte“ aller Sinngebilde den Hegelschen Begriff der „inneren Historizität“ der Logik in etwa erreiche — dies also ist mit „Selbstbewegung der Sache“ letztlich gemeint (vgl. nochmals 146). Übrigens wendet Adorno das Ganze auch so, daß die Sache es sei, an der der Begriff sich orientiert und sich selbst kritisiert: „Dialektik, das zum Bewußtsein seiner selbst erweckte Verfahren des konsequenten Nominalismus, das einen jeglichen Begriff an seiner Sache überführt und ihn damit seiner Insuffizienz überführt“ (Aspekte 45, vgl. 16). Doch bleibt bestehen, daß die Sache nur als „durch den Gedanken“ vermittelt „gegeben“ ist (vgl. noch Metakritik 16).

<sup>59</sup> Auch der letzte Husserl habe, trotz seiner Wendung zu transzendentalen Funktionsbegriffen, den Konflikt „zwischen solcher Kritik und dem Dogma von der ‚Urgegebenheit‘ . . . nicht mehr ausgetragen“ (Metakritik 145).

<sup>60</sup> H. H. Holz, Jean-Paul Sartre, 1951: Es geschehe bei S. eine Wendung zur Dialektik, die ihn „in unmittelbare Nähe zu Hegel stellt“ (20). Freilich scheint der Verf. bald der Auffassung zuzustimmen, diese Dialektik sei im Grunde nicht hegelianisch (21). Auch B. Lakebrink sieht Sartre in Hegels Nachbarschaft; der 3. Teil des *op. cit.* trägt die Überschrift „Einfluß Hegels auf die heutige Ontologie“ und behandelt Heidegger und Sartre. <sup>61</sup> L'être et le néant 120.

gegensezung, Sich-gegenüber-Sein, und das schließt für Sartre Negation reiner Identität, völliger Koinzidenz-mit-sich ein, und dieses nennt er (in erster Annäherung) das Nichtige, das dem menschlichen Selbstbewußtsein immanente Nichts. Selbstbewußtsein hat sein eigenes Nichts in sich wie einen „Wurm“, wie einen „Spalt“ oder „Sprung“, wie ein „trou d'être“<sup>62</sup>. Bewußtsein ist wesenhaft Bewußtseinspaltung.

Von vornherein steht außer Frage, daß Sartre nicht *alles* Sein dialektisch denkt, und schon dieser eine Punkt entfernt ihn grundsätzlich von Hegel. Seine Dialektik kann gar nicht eigentlich hegelianischer Struktur sein, denn sie entspringt nicht im Sein als solchen<sup>63</sup>.

Seine Behandlung der Hegelschen Urdialektik bekräftigt diese These. Er lehnt Hegels Magie der Logik ab; das Sein müßte sich, um solcher Magie sich zu beugen, zum Nichtsein konträr verhalten; es verhält sich aber kontradiktorisch, wie Sartre scharf betont. Voraussetzung Hegelscher Dialektik sei die logische Gleichwertigkeit („la contemporanéité logique“) von Sein und Nichts, sie aber bestehe nicht, denn Nichts ordne sich begrifflich dem Sein nach<sup>64</sup>. Tatsächlich praktiziert Hegel eine solche Gleichstellung der Abstraktionen Sein und Nichts: sie gehen ineinander über auf Grund einer „identischen Beziehung“. Wir werden auf weitere kritische Bemerkungen Sartres zu Hegel noch zurückkommen. Die eigentlich dialektische Konzeption des Seins findet also in seinen Augen keine Gnade. Wieweit seine Hegelkritik auf seine eigene Theorie vom bewußtseinsimmanenten „Nichts“ zurückfällt, braucht hier nicht zu beschäftigen.

Man kann daher kaum glauben, daß Sartre Hegels Dialektik in seine Ontologie einführe, denn sie ist nun einmal apriorische Bedingung der Möglichkeit von Begriff und Begreifen überhaupt, von verstehender Synthesis in unserem Denken, und zwar urspringend im ontologischen Erstbegriff als solchem.

Diese Ebene des Logisch-Rationalen wird von Sartre verlassen, während der dialektische Materialismus und verwandte marxistische Auffassungen sie nicht prinzipiell aufgeben. Das war es, was wir auch dem Diamat noch hatten zugute halten wollen; denn dieses Grundelement Hegelscher Dialektik, das „Logische“, wird man unbedingt fordern müssen, wo von hegelianischer Dialektik die Rede sein soll. Warum dann aber die Namen Sartre und gleich noch Heidegger in diesem Rahmen? Weil deren Dialektik immerhin noch den Anschein einer dichten Nähe zu Hegel erwecken kann<sup>65</sup> und deren Diskussion den Sinn des streng Hegelianischen zu klären vermag.

<sup>62</sup> Ebd. 57, 120, 121.

<sup>63</sup> Vgl. B. Lakebrink, a. a. O. 369, auch W. Biemel, Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre: TPh. 20 (1958) 299, und J. Möller, Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J.-P. Sartres, 1959, 43, 105 f.

<sup>64</sup> A. a. O. 50.

<sup>65</sup> Siehe noch A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens: ZPhForsch 5 (1950) 547 ff. Wenn dort gesagt wird (554), der Grundunterschied bei aller Parallele

4. Nach der Kritik an Hegel äußert sich der führende Existenzialist ausgiebig über Heidegger und dessen Konzeption des Seins und des Nichts. Er kann sich auch mit ihr nicht befreunden. Wo beider Ansichten des genaueren auseinandergehen, soll hier unerörtert bleiben. Nur auf eines kommt es an: es fällt ihm erst gar nicht ein, in Heideggers Dialektik die Hegels wiederzuerkennen.

Und es scheint in der Tat, daß die Weigerung Heideggers, der Logik die Führung zuzugestehen, sein Denken a priori unhegelianisch macht. Der „Wirbel ursprünglicheren Fragens“, in dem seinen Worten zufolge die Logik sich auflöst<sup>66</sup>, tastet nicht nur die herkömmliche formale Logik an — das tut auch Hegels Dialektik —, sondern die Bedeutsamkeit des Logisch-Begrifflichen überhaupt. Und trotzdem beruft er sich in einem vielsagenden Abschnitt seiner zentralen Schrift „Was ist Metaphysik?“ auf Hegel. Dessen Satz: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“ bestehe zu Recht<sup>67</sup>. Und in seinem „Brief über den Humanismus“ wird formuliert: „Das Nichten west im Sein selbst“ und „Das Sein nichtet — als das Sein“<sup>68</sup>. Der Kontext des ersten Zitates belegt, daß Heidegger hier von Sartre sich distanziert, denn er streicht heraus, das Nichts wese nicht erst und nur im „Dasein“, im menschlichen Sein. Zugleich wird aber auch der Verweis auf Hegel wesentlich abgeschwächt. Die innere Begründung der Seinsdialektik entfällt: Sein und Nichtsein seien nicht deshalb eines, weil sie, wie Hegel will, „in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen“, sondern weil „das Sein selbst in seinem Wesen endlich“ sei. Im „Humanismusbrief“ klingt die Stellungnahme zu Hegel vorsichtiger, hinhaltender. „Weshalb jedoch die Negativität der absoluten Subjektivität die *dialektische* ist und weshalb durch die Dialektik das Nichten zwar zum Vorschein kommt, aber zugleich in seinem Wesen verhüllt wird, kann hier nicht erörtert werden.“ Sein Gedanke ist wohl der, daß Hegelsche Dialektik das eigentliche Nichten eben nicht hervortreten lasse, zumal die Interpretation der dialektischen Negativität vom Hegelschen Be-

---

liege darin, daß es bei Hegel um das Wissen gehe, bei Heidegger um das Sein, dann bleibt das zumindest mißverständlich. J. B. Metz meint, Heideggers Dialektik von Sein und Seiendem habe ihre problemgeschichtliche Parallele in Hegels Begriff des dialektischen Werdens: Heidegger und das Problem der Metaphysik: Schol 28 (1953) 1 ff. (11 Anm. 10). E. Coreth behandelt Heideggers Dialektik nicht ausdrücklich, notiert aber, daß auch dieser die dialektische Negation kenne, die der Dialektik Hegels nahestehe: Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger: Schol 29 (1954) 1 ff. (14). Ebenso spricht sich J. Hommes für eine Annäherung Heideggerscher an Hegelsche Dialektik aus: Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, 1953.

<sup>66</sup> Was ist Metaphysik?, 1951, 33. Vgl. bes. noch: Einführung in die Metaphysik, 1953, 19.

<sup>67</sup> Ebd. 36. Ähnlich: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, 217.

<sup>68</sup> Über den Humanismus (Sonderdruck 1949) 44.

griff der Subjektivität her. Auch seine Analyse der Dialektik in einer der großen Partien der Hegelschen Phänomenologie des Geistes gewährt noch keinen sicheren Anhalt dafür, wie er selbst zum dialektischen Denken steht. „Vielleicht ist der Weg zur Quelle noch weit“, sagt er dort, nämlich zum denkenden Erfahren des Seins selbst, das die Quelle dialektischen Denkens und Redens in sich faßt<sup>69</sup>. Auf nähere Klärung wird vorläufig verzichtet.

Festgelegt hat Heidegger sich sehr wohl auf die Abwehr des Hegelschen Grundaxioms, nämlich, in seiner Sprache, „die Sache des Denkens“ sei das Sein „hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses“<sup>70</sup>. Er glaubt das Sein-selbst denkend erfahren zu können in seiner Differenz zu allem Seienden. Eine wie auch immerhin ausgedeutete Identität von Denken und Sein scheint ihm fernzuliegen, jedenfalls eine Identität in einem „Absoluten“. Das „Identische“ (τὸ αὐτό) von „Vernehmen“ (Denken) sowohl als auch „Sein“ betrifft letztlich das Zusammengehören von „Sein und Mensch“<sup>71</sup>.

Sartre und Heidegger sind diejenigen im weitesten Sinne existenzphilosophischen Denker, deren Verhältnis zu Hegelscher Dialektik zunächst irgendwie positiv erscheinen mochte. Ein gleiches läßt sich für K. Jaspers sicherlich nicht behaupten<sup>72</sup>, aber auch nicht für G. Marcel oder den italienischen Existenzphilosophen N. Abbagnano.

### III. Kritisches zum Ergebnis

1. Noch am ehesten muß hegelianischer Charakter der marxistischen Dialektik zugesprochen werden. Rechnet man zu ihren Wesenszügen Negativität, also durch Negation wechselseitig konstitutive Gegensätzlichkeit der Sinn- und Seinsgehalte, ferner Verwurzelung in der Urzelle des Dialektischen, der schwebenden Identität und Nichtidentität von Sein und Nichts, dann scheint unser Urteil begründet. Zusätzlich durften wir vermerken: marxistische, materialistische Dialektik erhebt Anspruch auf Logizität, auf rationale Begrifflichkeit; das ist ein weiterer Beleg für unser Urteil. Sartre dagegen und Heidegger erfüllen nicht gerade auch diese Vorbedingung.

<sup>69</sup> Holzwege, 1950, 168.

<sup>70</sup> Identität und Differenz, 1957, 42. Dieser Satz gehört in den Anhang: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, in dem Heidegger sein eigenes Denken dem Hegels gegenüberstellt (42 f.). Dazu H. Birault, a. a. O.

<sup>71</sup> Ebd. 18, 21 f.

<sup>72</sup> Er kennt Dialektik nur als Begriffs-, nicht als Erkenntnis- und Wirklichkeitszusammenhang. Vgl. den grundsätzlichen Abschnitt auch in der neuen (4.) Auflage seiner „Psychologie der Weltanschauungen“, 1954.

Zwar vermag das Element des Logischen im Diamat sich nicht rein herauszukristallisieren, da er dem Geiste den Primat aufkündigt<sup>73</sup>. Daß Dialektik sinnvollerweise primär *geistiges* Geschehen ist, wird dem Diamat ja immer wieder mit vollem Recht entgeggehalten.

Es melden sich noch andere ernsthafte Bedenken an. Der dialektische Materialismus entwertet, wie neuere Texte ausweisen<sup>74</sup>, das dialektische Prinzip mehr und mehr zu einem nur heuristischen, d. h. zu einer Methode, empirische Fakten und Gesetze zu „erklären“ (wobei auch die formale Logik, in Parallele zu „westlichen“ Tendenzen, in so etwas wie „empirische“ Logik umgedeutet zu werden scheint). Als *philosophische* Methode soll sie nach vielen schließlich doch nur auf einer auch selbst induktiven Verallgemeinerung einzelwissenschaftlicher Denk- und Forschungsverfahren beruhen. Alles Thesen, aus denen der Geist Hegelschen Philosophieren gänzlich verfliegen ist; Dialektik als apriorische Begriffsentfaltung fällt dahin. Außerdem sinkt der dialektische Zusammenhang der Dinge selbst zu bloß *kausaler* Verknüpfung herab (auch „Wechselwirkung“ bleibt kausal); schon Engels gab das Stichwort: „dialektische Entwicklung, d. h. der ursächliche Zusammenhang“<sup>75</sup>, und G. Klaus wendet sich ausdrücklich gegen Hegels überzeitliche, „ewige“ Logik: der dialektische Materialismus kenne nur „natürliche“, „äußerlich wirksame Produktion“ beim Übergang der Phänomene (etwa der Wirklichkeitsstufen) aus- und ineinander. § 249 der Hegelschen Enzyklopädie, der sich gerade dagegen formell verwahrt, wird einfach liquidiert.

Als Ertrag unserer Studie kann nun verzeichnet werden: Hegels ursprüngliche Intention lebt nicht mehr fort; sie hat sich, so will es einem vorkommen, philosophiegeschichtlich selbst gerichtet, der allzu bemühten Hegelrenaissance im ersten Drittel unseres Jahrhunderts zum Trotz. Aber auch das, was von hegelianischer Methode in der materialistischen Dialektik wiedererstand, fristet ein fragwürdiges Dasein. Von eigenständigen Denkern marxistischer Prägung mögen einige, vielleicht vor allem in Frankreich, ein Anrecht darauf haben, in eine gewisse legitime Nachfolge Hegels gestellt zu werden, am greifbarsten und überzeugendsten wohl Adorno, an dessen Texte gleich einige Fragen zu richten sein werden.

2. Finden wir bei den echten oder auch nur vorgeblichen Hegelianern irgendeinen Hinweis auf philosophisch relevante Neubegründung oder Neuerweckung der Hegelschen Grunddialektik von Sein und Nichts? Heidegger, so sahen wir, hat sich noch nicht entschieden; keinesfalls erklärt er sich einverstanden mit Hegels Deutung der dialektischen Synthese von Sein und Nichts. Vollends Sartre macht in aller Schärfe Front gegen die Möglichkeit eines rationalen Aufweises. Es seien hier einige seiner Gegeninstanzen nachgetragen, weil sie zu dem stimmen, woran die thomistische Ontologie und Erkenntnistmetaphysik gegen Hegel zu

<sup>73</sup> Auch Adorno polemisiert gegen Hegels Primat des Geistes: *Metakritik* 12, 192 f., 242, und damit gegen Hegels „Idealismus“.

<sup>74</sup> Vgl. vom Verf., a. a. O. 40 257.

<sup>75</sup> F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (neue Ausgabe 1946) 36.

erinnern hat<sup>76</sup>. Die erste war: Das Nichts als das Kontraktorium zu Sein läßt sich mit ihm überhaupt nicht synthetisieren. Den Ausschlag aber gibt, daß das reine Sein sinnvollerweise *nicht* als reine Unbestimmtheit und Bestimmungslosigkeit oder gar inhaltslose Leere gefaßt werden könne, wie Hegel unterstellt. „Man negiere vom Sein, was auch immer man mag, man erreicht nicht, daß es nicht *sei*, selbst wenn man negiert, es sei dies oder jenes.“<sup>77</sup> Sein meint ja genau das, was irreduktible Positivität und Inhaltlichkeit bedeutet; gerade dasjenige, was dem Nichts sozusagen entronnen und der erste Schritt auf festem, nicht dialektisch schwankendem Gestade und Boden ist ... Überdies besagt Sein nicht etwa nur ein Strukturelement neben anderen, wie ebenfalls Sartre gegen Hegel einwendet, denn es sei „die Bedingung selbst für alle Strukturen und Bestimmungen“<sup>78</sup>. Etwas sehr Wesentliches scheint hier gesehen zu sein. Was mit Sein gemeint ist, darf nicht bloß als Minimum an Boden fürs Denken genommen werden, als allgemeinste und bis auf einen letzten Tropfen ausgeleerte Begriffshülse; Sein ist in allem, was überhaupt „bedeutet“, „intendiert“ werden kann, das eine und durchgreifende Prinzip von Gehalt, Inhalt, Sinn und Setzung überhaupt. Alle Sinn- und Realbestimmungen „pertinent ad perfectionem essendi“, liest man bei Thomas v. Aquin. Das reine Nichts ist nichts-sagend, die absolute Leugnung aller Inhaltlichkeit und Bestimmtheit<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Siehe z. B. R. Arnou, *Metaphysica generalis*, 1941, 93; J. de Vries, *Denken und Sein*, 1937, 98; C. Nink, *Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, 1948, 100 f.

<sup>77</sup> A. a. O. 50.

<sup>78</sup> Ebd. 49.

<sup>79</sup> Oder soll das „Nichts“, das sich dem „Sein“ bei Hegel entgegengesetzt, etwa nicht das „absolute“ sein? Was dann? Ein „relatives“ ist es freilich in dem Sinne, daß es das Nichts von und an „Sein“ ist. Sonst aber gilt: es sei „vollkommene Leerheit“, wie das reine Sein „die absolute Leerheit“ (8, 209). Oder soll man sich daran klammern, daß auch Hegel das völlige Unbestimmte „die Bestimmung desselben“ nennt? (4, 110) oder das Sein „ohne alle weitere (!) Bestimmung und Erfüllung“ gedacht wissen will? (ebd. 73) Wenn Hegel polemisch bemerkt, man suche dem Sein gegenüber dem Nichts unbedingt eine feste Bestimmung zu geben, dies dann aber dahin versteht, als wollte man statt Sein Materie oder irgendeine einzelne Existenz setzen (8, 207), dann täuscht er sich. Nicht eine solche weitere, konkrete Bestimmung hat man hinzuzudenken, sondern einfach das Ur-Positive im „Sein“ zu erkennen; Sein und Nichts sind gerade nicht beide gleicherweise letzte und leerste Abstraktionen; „Nichts“ abstrahiert auch noch, wenn so zu reden erlaubt ist, von Sein. Der Unterschied von beiden ist wahrhaftig nicht, wie Hegel so oft postuliert, ein bloß „gemeinter“, sondern *der* wesenhafte. Unterschiede sollen ja auch ihm zufolge beide sein, jedoch nur in der „Meinung“, in der Doxa des abstrakten Verstandesdenkens. Allein da hilft keine noch so geistreiche Gedankenakrobatik. Auch sein Einwand, „etwas“, das dem Nichts entgegengesetzt zu werden pflegt, sei „schon ein bestimmtes Seiendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet“ (4, 89 95), verfängt nicht; denn „etwas“ muß nicht ohne weiteres schon ein *bestimmtes* Etwas sein, das ein anderes sich gegenüber hätte. Es genügt „etwas“ im Gegensatz zu „nicht-etwas“ oder „nichts“. Der lateinische Terminus „aliquid“ gestattet eine gleiche Interpretation. — R. Kroner glaubt, gerade die „Bestimmtheit: Sein zu sein,

Darum entwickelt Hegels Synthese von Sein und Nichts keinen irgendwie neuartigen, logisch tragbaren, eben den so suggestiven „dialektischen“ Widerspruch, sondern verwickelt sich ganz schlicht in einen formallogischen, der alle Denkbewegung stilllegt. Man behauptet andererseits mit immer größerer Einmütigkeit, auch Hegel lasse an sich das formallogische Nichtwiderspruchsprinzip intakt.

Hegel prangert diejenigen an, die da meinen, besonders gründlich zu sein, wenn sie diese erste Dialektik kritisieren, d. h. „den Anfang, als den Grund, worauf alles gebaut sei“; untersuchen, um ja nicht weiterzugehen, „als bis dieser sich als fest erwiesen hat“; man sei dann, wenn man „mit diesem fertig ist, der das Leichteste zum Abtun ist, denn er ist das Einfachste“, zugleich „mit allem fertig“<sup>80</sup>. Seine vorbeugende Disqualifizierung solcher Bemühung braucht nicht bange zu machen. Wir gehen nicht so voran, daß wir das Begriffsdoublet Sein-Nichts durch ein anderes ersetzen, um dann auf die evidente Verschiedenheit und Unterschiedenheit hinzuweisen: etwa die Paare Unendlichkeit-Endlichkeit, Inhalt-Form, Inneres-Außeres usw., die Hegel als Beispiel für eine solche *ignorantia elenchi* aufführt. Wir sind überzeugt, uns streng an den Sinn der beiden Begriffe Sein und Nichts gehalten und von ihm aus interpretiert zu haben.

3. Im Hinblick auf die Hegelsche Urdialektik scheint auch Adorno eine gewisse Zurückhaltung üben zu wollen, obzwar, wie bemerkt, der betreffende Text sein Einverständnis mit Hegel durchaus nahelegt. Wenn er nun als Modell dialektischen Denkens den „Widerspruch“ der inneren Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung vorstellt, dann drängen sich doch manche Fragen auf. Er spricht auch von der unausweichlichen „Interdependenz“ der erkenntnistheoretischen Begriffe<sup>81</sup>,

d. h. das Gegenteil von Nichts, geht über in die Bestimmtheit: Nichts zu sein“ (Von Kant bis Hegel, 1924, II 424); aber Sein und Nichts können doch nicht in genau demselben Sinne „Bestimmtheit“ sein, wofern man letzteren Begriff nicht mit einem bloßen Wort befriedigen will. Es hat also schließlich gar keine zu große Not, der Aufforderung Hegels nachzukommen und anzugeben, worin der „absolute Unterschied“ von Sein und Nichts denn bestehen solle: Sein ist die erste und grund-legende „Bestimmtheit“, Nichts ist nicht einmal das. (Spinozas und Hegels „Omnis determinatio est negatio“ ließe sich auch unter dieser Voraussetzung sinnvoll interpretieren.) Nichts ist Ausfall aller Bestimmtheit überhaupt, nicht nur aller „weiteren“, gleichsam konkreten. Dabei scheint es nichts auszumachen, ob man „Sein“ zunächst eher in der quidditativen Ordnung sieht oder entscheidender in der existenziellen, als *actus essendi*. Es stimmt eben nicht, daß Sein als die „allerärmste Abstraktion“ (16, 551), als die Bestimmung, die „ganz arm ist“ (ebd. 211), deshalb auch „völlig leer“, absolut bestimmungslos sei. Darum ist auch folgender Satz Hegels unhaltbar: „Hätte Sein und Nichts irgendeine Bestimmtheit, so wären sie ... bestimmtes Sein und bestimmtes Nichts, nicht das reine Sein und das reine Nichts ... Ihr Unterschied ist daher völlig leer, jedes der beiden ist auf gleiche (!) Weise das Unbestimmte“ (4, 101).

<sup>80</sup> 4, 33 103 f.

<sup>81</sup> Metakritik 219. Ohnehin ist der „Kanon“ einer Kritik der Erkenntnistheorie „die Vermitteltheit der Begriffe“ (ebd. 35), und alle Dialektik hebt an „mit der Reflexion der Gegebenheit“ (ebd. 145), d. h. dem immanenten Aufweis der „Vermittlung“ alles Gegebenen. — Mit dem Ausdruck „Interdependenz“ charakterisiert bereits Husserls Beschreibung des Verhältnisses von Objektivität und Subjektivität J. Q. Lauer S. J.: *The Triumph of Subjectivity*, 1958, 116. Ob Husserl selbst ihn je gebraucht, wüßte der Verf. nicht zu sagen. Am formellsten erscheint er bei M. Merleau-Ponty, der in seiner Kritik marxistischer Ideologie von „interdépendance dialectique“ redet (*Les aventures de la dialectique*, 1955, 103). Überhaupt

also ihrer wechselseitigen immanenten Abhängigkeit. Indes, daß „Gegebenheit“ ein Subjekt impliziert, dem etwas gegeben ist, führt sicherlich auf eine ganz andere, harmlosere Art von Interdependenz als etwa die Notwendigkeit, allgemein Unmittelbarkeit (die je eigene Identität einer Bestimmung) immer nur ineins mit Vermittlung (d. h. immer nur in Wesensabhängigkeit vom Gegensatz) denken zu können. Und inwiefern verlangt Interdependenz die *Immanenz* der Vermittlung, so daß bei aller Selbstidentität einem jeden der vermittelnde Gegensatz innerlich, wesensinnerlich ist?

Diese und damit gekoppelte Fragen müssen noch ein wenig diskutiert werden.

Adorno will Korrelativität in ihrem vollen Sinn gewahrt wissen. Auch Husserl kenne sie, reduziere aber den einen Pol der Korrelation schließlich doch wieder auf den anderen, auf den des Subjektiven, bleibe daher Idealist<sup>82</sup>. Es gebe keinen Primat eines der Pole, weder der Objektivität noch der Subjektivität; beide bedingen sich gegenseitig, und konstituieren sich durcheinander. Auf die *Abhängigkeit* der aufeinander Bezogenen voneinander legt er den größten Wert. Erst so scheint Korrelativität begrifflich gesichert<sup>83</sup>.

Wie wirkt sich das auf den Gegensatz Ansichsein und Denken (Gedachtwerden) aus? Kein Faktisches wird dem Subjekt gegenwärtig anders „denn durch den Gedanken“, das Ansich wird „verwandelt“ in

---

verdiente Merleau-Ponty wohl eine eingehende Analyse. Dialektik bedeutet für ihn aber dort, wo er sie an einem konkreten Thema erprobt, kaum mehr als gegenseitige Abhängigkeit, schließlich einen „processus circulaire“, z. B. zwischen Organismus und seiner Umwelt (La structure du comportement, 1942, 161, vgl. 218 ff.). In seinem Hauptwerk (Phénoménologie de la perception, 1945) spielt Dialektik als Methode keine zentrale Rolle; die geniale Einleitung mit ihrer Theorie der phänomenologischen Methode nennt das Wort nur einmal beiläufig (im übrigen siehe 148 194 f. 436). Im Epilog von „Les aventures . . .“ findet sich immerhin eine temperamentvolle Würdigung dialektischen Denkens. Es wird jedoch, wie bei Sartre, auf die Subjektivität und Intersubjektivität bezogen, nicht auf Sein überhaupt (vgl. bes. auch ebd. 84 ff.). Ebenso folgt er Sartre in seiner Stellungnahme zum „Phänomen“ des „Nichts“ und der „Negativität“ (Sens et non-sens, 1948, 134). Das alles berechtigt dazu, auch ihn jedenfalls nicht zu den typisch hegelianischen Dialektikern zu zählen. Mit Vorbehalt! Denn vielleicht stellt seine Idee der Interdependenz von Subjekt und Objekt und der Intersubjektivität, ist sie erst einmal in eindeutig dialektischem Stil durchgeführt, ihn doch an die Seite Adornos.

<sup>82</sup> Ebd. 191 f. 193. „Es wäre sinnwidrig, gleichzeitig Bezogenheit als eine Art Urstruktur zu behaupten, als innere Abhängigkeit aber, als funktionalen Zusammenhang zu verleugnen“ (ebd. 172). Ein Beispiel dafür: „Funktionszusammenhang der Erkenntnis kann nichts anderes heißen, als daß nicht bloß das kategorial Geformte vom Niedrigeren abhängt, sondern ebenso dieses von jenem“ (ebd. 142).

<sup>83</sup> Ebd. 14 17 u. ö. Konsequente Korrelativität führt zu dialektischem Denken: „Logik ist kein Sein, sondern ein Prozeß, der weder auf einen Pol ‚Subjektivität‘ noch auf einen ‚Objektivität‘ sich rein reduzieren läßt. Die Selbstkritik der Logik hat zur Konsequenz die Dialektik“ (ebd. 84). „Ort der Wahrheit wird die wechsel-fältige Abhängigkeit, das sich durcheinander Produzieren von Subjekt und Objekt“ (ebd. 146, vgl. 97/8 166 242).

ein „Für anderes“; keine Operation könne die kategorialen Momente, die das Gedachtwerden einstiftet, vom „Selbst“ des Gegenstandes abheben<sup>84</sup>. Andererseits könne „von Phänomenen ohne Dasein ... nicht wohl die Rede sein“<sup>85</sup>. Also weder Idealismus noch Realismus, sondern die funktionale, eben dialektische Mitte, die beide „Extreme“ einbehält.

Wir haben uns zu fragen, ob Korrelation diese dialektischen Konsequenzen aufdrängt. Heißt Wechselbestimmtheit der Begriffe wesensnotwendig gegenseitige Abhängigkeit im oben umschriebenen Sinn? So daß etwa auch die Gegenbegriffe Endlich-Unendlich, Absolut-Relativ usw. sich notwendig fordern, und zwar in der Realität, die sie meinen? Vollends die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe Gegebenheit und Denken würden eine Entscheidung für den kritischen Realismus nicht zulassen. — Die Antwort scheint sich in einem Text bei Adorno selbst vorzubereiten. Zwar schreibt er, „Geist“ sei vom „Gegebenen“ so wenig abzuspalten wie dieses von ihm, beide seien wesentlich durcheinander vermittelt; obwohl nun einzig durch „Erfahrung“ etwas gegeben sein kann, macht er gegen Husserl mit Recht geltend, aus reinem Denken könne nicht abgeleitet werden, daß Subjektivität „überhaupt Erfahrungen macht“<sup>86</sup>. Muß also Subjektivität nicht wesensnotwendig einer Welt von Gegebenheiten „gegenüber“-gestellt werden, dann fragt es sich zumindest, ob korrelatives Denken unausweichlich Vermittlung, und zwar immanente Vermittlung aufzwingt. Könnte es nicht ein „modus concipiendi“ sein, der durch sich selbst über einen notwendig auch korrelativen *Real*verhalt noch nichts aussagt? Vielleicht denkt der menschliche Geist immer in Wechselbeziehungen, sogar im Falle des „Gegensatzes“ von Sein und Nichts. Damit wäre jedoch noch gar nichts darüber ausgemacht, ob es sich auch immer gleich um Realgegensätze handelt, noch dazu um immanent-notwendige.

Denn der *Realverhalt* selbst *muß* im Beziehungsgegensatz nicht auch im Gegesinn eine Realbeziehung einschließen, so vor allem nicht die Beziehung „Sein und Erkennen“. Die Beziehung des Erkennenden auf das Sein ist real, d. h. setzt im Erkennenden kraft ihrer selbst eine Realität; die Beziehung des Seins hingegen auf das erkennende Subjekt heißt doch nicht notwendig real, da sie dem Sein nichts „antut“. Was

<sup>84</sup> Ebd. 16 40 182. Nochmals: „Eben dieses Ansichsein nun kommt dem Gegebenen nicht zu; Bewußtsein, das es zu haben behauptet, weiß von ihm bloß vermittelt durch Bewußtsein; das haben die nachkantischen Idealisten durchschaut“ (ebd. 150, auch 151).

<sup>85</sup> Ebd. 17.

<sup>86</sup> Ebd. 33 240. Gilt dann ganz allgemein: Der „Begriff des Subjekts ist so wenig vom Dasein, vom ‚Objekt‘ zu emanzipieren wie der des Objekts von der subjektiven Denkfunktion“ (ebd. 128)? Und läßt Adorno nicht die Möglichkeit offen, daß „Akt und sein Gegenstand zusammenfielen“ (ebd. 181), in echter „Selbstgegebenheit“?

kann denn darunter verstanden sein, wenn behauptet wird, das Erkante ändere sich durch den Akt der Betrachtung? Ein Sachverhalt könne nicht ohne denkende „Zutat“ ergriffen werden? Daß Spontaneität des denkenden Subjekts ins Spiel kommt, ist ja allzu selbstverständlich; auch daß sie möglicherweise ihren „modus concipiendi“ mitführt, dessen Differenz zum „modus essendi“ indes nicht hoffnungslos verdeckt zu sein braucht. Auch apriorische Möglichkeitsgründe von Gegenständlichkeit als solcher müssen den Gegenstand nicht schon deshalb, weil sie apriorisch sind, verhüllen, „verwandeln“<sup>87</sup>. Das wäre freilich konkret aufzuzeigen, für jetzt genügt aber, daß ein solcher Charakter des Apriori jedenfalls nicht selbst a priori abzuleiten ist.

Es gibt nun einmal Denkfunktionen, Konstruktionsverfahren unseres Geistes, deren Eigentümlichkeit nicht *dem* angelastet werden darf, was der Begriff authentisch meint, intendiert. Das geläufigste Beispiel ist die Allgemeinsetzung eines Sinngehaltenes in einem ontologischen Allgemeinbegriff (Mensch, Tier usw.). Dieser bezeichnet zwar nur etwas allen Individuen eines Bereiches Allgemeines, Wesens-Gemeinsames, meint aber keineswegs etwas „Nur-Allgemeines“, wie seine Form als Allgemeinbegriff zu insinuieren vermöchte (diesem Eindruck geben ja auch gewisse Denker nach, namentlich lebensphilosophische): so daß ein solcher Begriff von vornherein und nur von etwa platonisierend entworfenen, ansichseienden Allgemeinwesen ausgesagt werden könnte. Vor einer Extrapolation von Begriffseigentümlichkeiten in die Wirklichkeit wird kritische Philosophie sich ohnehin hüten müssen. Sollte sie aber überhaupt erst zulassen, daß der *modus cogitandi* (im obigen Fall die „intentio universalitatis“) notwendig in das *cogitatum* selbst eingeht? Geschieht das etwa nicht, wenn der Gegensatz zum Nichts dem Sinngehalt Sein immanent wird, und in allen analogen Fällen? Sollte dialektische Philosophie zu dieser Frage nach der Differenz von *modus cogitandi* und *cogitatum*, die in der thomistischen Erkenntnistheorie einen wichtigen Platz einnimmt, nicht wenigstens ihre klare Stellungnahme vorlegen? Man erwartet mit Spannung eine thematische Aufhellung von Sinn, Struktur und Unabdingbarkeit dialektischer Methode überhaupt. Bisher hat heutige dialektische Philosophie das noch nicht geleistet.

Vor allem die Begriffsgegensätze Absolut-Relativ und Sein-Nichts vertragen eine genuin dialektische Deutung nicht. Das „Absolute“ wiederum durch seinen immanenten Bezug auf Relatives selbst relativieren, das wäre ein allzu bedenkliches und bedenkenloses Spiel mit Worten<sup>88</sup>. Und Sein in Nichts, Nichts in Sein um-

<sup>87</sup> Was bereits Schleiermacher und Kühle für die eventuellen apriorischen Anschauungsformen im Kantischen Sinn nachgewiesen haben, zeigt z. B. auch J.-B. Lotz: Zum Problem des Apriori: Mélanges Maréchal II (1950) 62 ff.

<sup>88</sup> Nicht ohne Interesse ist diesbezüglich J. Cohn, Theorie der Dialektik, 1923. Wohl gibt er zu, „Der Begriff des Absoluten ist nur relativ zu einem Relativen be-

schlagen lassen, nicht minder. Es ergibt sich schon von diesen Beispielen her, daß bei korrelativem Denken äußerste Vorsicht geboten ist, ganz allgemein. Denn wer will beweisen, daß Materie wesensnotwendig auf Leben bezogen sei, Leben auf Materie? Soll die Korrelation der Begriffe dafür ausreichen? So z. B. auch für die Behauptung, alle „Form“ bedinge notwendig „Materie“ voraus, jeder „Akt“ seinerseits „Potenz“, alle „Substanz“ ebenso „Akzidentien“? Läge womöglich ein Zwang vor, alle ontologischen Begriffe korrelativ zu bilden (selbst den Seinsbegriff), so würde das durchaus noch nicht dazu berechtigen, diese Form der Begriffsgenesis zum Begriff selbst zu schlagen, in den Begriffsgehalt selbst einzubeziehen: so daß in den Begriff des Lebens wesensnotwendig der Bezug auf Materie eindränge, in den des Geistes die immanente Hinordnung auf Sinne, auf „Natur“; das Unendliche wäre innerlich verwiesen auf Endliches, also zutiefst, wie Hegel richtig gesehen hat, selbst endlich, das Absolute auf Relatives, wäre darum selbst relativ usw. Es würden hin-fällig alle reinen Seinsvollkommenheiten, die „*perfectiones purae*“. Die Konsequenz (also auch dies eine der Konsequenzen hegelianischer Dialektik) für die Möglichkeit rationaler Gottesbeweise liegt auf der Hand. Aber wie will man es — nochmals — verantworten, im Gesetz korrelativer Begriffsbildung zunächst mehr zu erblicken als eine gedankliche Hilfskonstruktion? Die Notwendigkeit, darüber hinauszugehen, muß Fall für Fall eigens begründet werden.

Ein weiterer Schritt der Kritik ist unerläßlich. Versteht man den Realbeziehungsgegensatz als immanenten „Übergang“ von „Wesenheiten“<sup>89</sup>, dann verfängt man sich in Widersprüche. Es müßte sich um wechselseitig konstitutiven Gegensatz handeln. Das liefe schließlich darauf hinaus, daß in der ontologischen Tiefe *eine* Realität es wäre, *ein* Subjekt, das sich gleichsam in die Zwiefalt des Gegensatzes auseinander-legte, sozusagen in ihr sich aus-legte<sup>90</sup>. Nun aber bedarf der echte Realbeziehungsgegensatz, wenn der formallogische Widerspruch vermieden werden soll, seiner logischen Struktur zufolge zweier Subjekte. Sein Sinn ist gerade der, daß die gegensätzlichen Beziehungen nicht in demselben Subjekt zugleich gegeben sein können. Ebenso-wenig will er besagen, die je entgegengesetzte Beziehung sei die „Negation“ der anderen. Wohl spricht auch Thomas von der Negation, die in jedem Gegensatz stecke<sup>91</sup>. Doch betrifft diese Negation eben die

---

stimmbar“ (346), kommt aber zum Schluß, das wirklich absolut in sich betrachtete „Absolute“ sei das „beziehungslos Eine“, es dürfe „nie Pol oder Ursprung einer Dialektik sein, nur als Idee die Dialektik regieren“ (347). Das scholastische Problem der nur „gedanklichen“ Beziehungen Gottes zu seiner Schöpfung klingt hier an.

<sup>89</sup> Was sogar von Lenin betont wird: Nicht nur die Erscheinungen seien „fließend, nur durch bedingte Marksteine abgegrenzt, sondern auch die *Wesenheiten* der Dinge“ (Aus dem philosophischen Nachlaß, deutsch 1954, 188 — Hervorhebungen von ihm selbst).

<sup>90</sup> „Spaltung des Einheitlichen in einander ausschließende Gegensätze und das Wechselverhältnis zwischen ihnen“ (ebd. 286). — Das Relationssubjekt wird schlechthin identisch mit der Relation selbst, und diese wird schließlich das eigentlich „Wahre“, jenes „übergeordnete Dritte, das sich im Gegensatz auseinanderlegt“ (E. Coreth, a. a. O. 30).

<sup>91</sup> „Una relatio habet annexam negationem alterius in eodem supposito“ (In 1 sent. d. 26 q. 2 a. 2). „Alterum oppositorum, de sui ratione, habet negationem alterius“ (In X Met. lect. 6, n. 2041).

Möglichkeit des Zugleichseins entgegengesetzter Beziehungen in demselben Subjekt (diese Beziehungen streng formal genommen, wie sich versteht: auch ein Vater kann Sohn sein, aber nicht die Beziehung auf sich als Vater haben usw.). Etwas sei „durch das Nichtsein seines Anders, damit durch sein Anderes oder sein eigenes Nichtsein“ das, was es ist<sup>92</sup>, solche und ähnliche Hegelworte überspannen das Moment der Negativität im Beziehungsgegensatz auf eine unerträgliche Weise. Es kann sich nicht um das *eigene Nichtsein* handeln, das *Sich-selber-negativ-Werden*<sup>93</sup>; es geht in der Realbeziehung um *zwei* Beziehungsträger (Subjekte), die je für sich ein eigenes Positives darstellen — der relative Gegensatz verläuft zwischen zwei Positionen, zwischen zwei positiven Relationen, nicht zwischen einer positiven und einer negativen, etwa zwischen „jemanden zum Vater haben“ und „jemanden (diesen selben) nicht zum Vater haben“. Daß ein Vater nicht sein eigener Vater sein kann, macht zwar die „Negation“ in diesem Gegensatz aus; aber Vater ist jemand nicht „durch“ diese Negation, also überhaupt nicht durch eine logisch-ontologische Negativität, sondern „durch“ die gegenläufige Beziehung, die mit seinem Kinde gegeben ist<sup>94</sup>.

Die Antinomie, die entsteht, falls im Sinne der hegelianischen Interpretation beide (entgegengesetzten) Beziehungen in „eine identische“ verschmelzen, und die Gegensatzglieder ineinander „übergehen“; in einem ontologisch übergeordneten „Dritten“ sich „aufheben“, entspringt anscheinend einer unzulänglichen „Logik“ des relativen Gegensatzes.

Um nun zur Ausgangsstellung zurückzukehren: Das „Modell“ dialektischen Denkens, die „Vermittlung“ der „unmittelbaren“ Gehalte, also die Dialektik Unmittelbarkeit/Mittelbarkeit<sup>95</sup>, scheint mehr als fragwürdig. Zumal die „Reflexion“ der „Gegebenheit“, mit der alle Dialektik anhebt<sup>96</sup>, führt doch wohl nicht notwendig auf Dialektik: „gegeben“ ist u. U. gerade das Ansichseiende, und man sieht nicht, wie das Denken des Ansichseienden, seine Vermittlung durch Denken, ebendieses Ansich innerlich ebensosehr in ein Nicht-Ansich umwandeln soll. Daß Dialektik auf Kritik des „absolut Ersten“ aus ist<sup>97</sup>, wird im

<sup>92</sup> 4, 527.

<sup>93</sup> Vgl.: „... Etwas in sich selbst und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ...“ (ebd. 547).

<sup>94</sup> Daher ist für Thomas die Beziehung eine „Vollkommenheit“: „In rebus omnibus *duplex perfectio* invenitur: una qua in se subsistit, alia qua ad res alias ordinatur“ (In 3 sent. d. 27 a. 1 ad 4).

<sup>95</sup> Vgl. Anm. 56.

<sup>96</sup> Vgl. Anm. 81.

<sup>97</sup> Siehe Anm. 51.

Grunde nur eine plastischere Formel darstellen, die im übrigen mit den obigen sich inhaltlich deckt<sup>98</sup>.

B. Lakebrink hat in seinem mit Einzelanalysen beinahe überfrachteten Werk einige wenige elementare und lapidare Sätze des hl. Thomas gegen Hegels Paradoxien aufgerichtet. „Omnis respectus qui est entis ad negationem entis vel ad non-ens, non est nisi rationis“ (die Beziehung des Seins zu seiner Negation oder dem Nichtsein kann nur eine gedankliche Beziehung sein) — „ens ... non ponit suum oppositum, scilicet non-ens, sicut pater ponit filium“ (der Gegensatz zu Sein ist niemals eigentlich „Setzung“, jedenfalls kein Beziehungsgegensatz<sup>99</sup>). Hätte der Aquinate es sich träumen lassen, daß man nach Jahrhunderten an diesen Sätzen rütteln würde? Hegel wagte es, und die umfassende, noch keineswegs völlig beruhigte Grundlagenkrise der Ontologie, die so recht erst durch ihn ausgelöst wurde, ergreift die Urregung des Geistes: nämlich den Sinn des Sagens von Sein. Von hier greift sie über auf das Problem des Sinnes ontologischer Begrifflichkeit ganz allgemein, dabei vordringlich der ontologischen Wesensbegriffe und Wesensbeziehungen.

<sup>98</sup> Zur Ergänzung dieser mehr kritisch eingestellten Abhandlung darf der Verf. auf seinen Beitrag in der von S. Behn herausgegebenen Festschrift für E. Przywara „Der beständige Aufbruch“, 1959, hinweisen: Zur Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Dialektik.

<sup>99</sup> In 1 sent. d. 24 q. 1 a. 3 ad 1; De 4 opp. 1, 2.