

Herbert Schnädelbach

**Hegels Lehre von der Wahrheit**

Antrittsvorlesung

26. Mai 1993

Humboldt-Universität zu Berlin  
Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften

Institut für Philosophie

Herausgeberin:  
Die Präsidentin der Humboldt-Universität zu Berlin  
Prof. Dr. Marlis Dürkop

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser.

Redaktion:  
Christine Gorek  
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität  
Unter den Linden 6  
10099 Berlin

Herstellung:  
Linie DREI, Agentur für Satz und Grafik  
Wühlischstraße 33  
10245 Berlin

Heft 10

Redaktionsschluß:  
21. 7. 1993

Eine Antrittsvorlesung soll den, der antritt, vorstellen; sie soll denen, die sie hören, eine Vorstellung verschaffen von dem, der da antritt und womit. Mich selbst stelle ich so vor, daß ich nur indirekt von mir spreche, sonst aber über Hegel. Sein Name steht für eine Erbschaft, die eingeschätzt sein will, ehe man sie mit Gründen antritt oder nicht; ich meine sogar, daß man sie gar nicht abschlagen kann, sondern antreten muß, und so bekommt das Wort ‚Antrittsvorlesung‘ noch eine weitere hintersinnige Bedeutung. Da sind zunächst diese Stadt, diese Universität, dieses Gebäude: Hegels Denkmal steht für den Humboldtianer fast immer am Wege. Sein Grab ist bedrohlich nah; am Schluß meiner Hegel-Vorlesung im letzten Semester hätte ich gern noch ein paar beschwichtigende Blumen dort niedergelegt, aber der Dorotheenfriedhof war schon geschlossen.

Hegels Erbe ist auch deswegen kaum abweisbar, weil man selbst nach nur oberflächlicher Bekanntschaft mit ihm gedrängt wird zu sagen: Das ist Philosophie, und warum sollten wir uns mit weniger zufrieden geben? Seine eigene Antrittsrede an dieser Universität schloß Hegel mit den Worten: „Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken; das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auf tun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“<sup>41</sup> Soviel Selbstvertrauen fasziniert, und wer möchte schon als kleinmütig erscheinen. - Der Hegelschen Erbschaft müssen wir uns aber auch deswegen zuwenden, weil nicht ausgemacht ist, ob nicht jeder, der nach ihm im Ernst philosophiert, es nicht schon immer angetreten hat - ob er wollte oder

nicht; er muß sich dazu in ein Verhältnis setzen, mag er sie nun als Reichtum oder als Schuldenlast empfinden. In der Tat ist Hegel präsent auch dort, wo gar nicht von ihm die Rede ist; an ihm scheiden sich immer noch die Geister, wo es um Grundkonzeptionen und Begründungsformen von Philosophie in der Moderne geht; ‚Kant oder Hegel?‘ - so der Titel des Hegelkongresses von 1981 (200 Jahre ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und 150 Jahre nach Hegels Tod) - das ist der immer noch offene Prozeß, der vor dem Forum der philosophischen Öffentlichkeit anhängig ist.

Hegel sagt: „... das Reich der Wahrheit ist es, in welchem die Philosophie zu Hause ist, welches sie erbaut, und dessen wir durch ihr Studium teilhaftig werden.“<sup>42</sup>; so ist seine Lehre von der Wahrheit wohl geeignet, seine Konzeption der Philosophie vor Augen zu stellen - eine Konzeption, von der ich freilich meine, daß wir sie *nicht* vertreten können. Die Gründe, die ich dafür anführe, mögen darüber entscheiden, ob ich damit Recht habe. Wenn ich Recht habe, werden damit hoffentlich Umrisse einer Konzeption von Philosophie sichtbar, die wir nach Hegel vertreten *können*, und die ich selbst tatsächlich zu vertreten versuche - womit ich mich dann auch dem Anlaß gemäß vorgestellt hätte.

## I

In der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse‘ von 1827 sagt Hegel: „Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit.“<sup>43</sup> An dieser Formulierung fällt auf, daß sich Hegel nicht mit wissenschaftlicher Erkenntnis begnügt, die nach unserem Verständnis, wenn sie diesen Namen verdient, als wahr gelten kann. Für ihn ist Wahrheit nicht bloß ein Merkmal philosophischer Erkenntnis, sondern ihr *Gegenstand*; an anderer Stelle heißt es: „Die erste Frage ist: Was ist der Gegenstand unserer Wissenschaft? Die einfachste und verständlichste Antwort auf diese Frage ist, daß die Wahrheit dieser Gegenstand ist.“<sup>44</sup> Wahrheit ist somit für Hegel objektiv nicht nur im Sinne eines

Geltungsanspruchs, sondern sie ist objektiv wie ein Objekt. - Wahrheit als Gegenstand der Philosophie ist ferner ein *Singular*; sie ist *eine*, und es gibt *nur* eine Wahrheit. Die Namen der Wahrheit sind: das *Ganze* („Das Wahre ist das Ganze.“<sup>45</sup>), das *Absolute* („... daß das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist.“<sup>46</sup>) - *Gott* (die Philosophie hat wie die Religion „die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne - in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist.“<sup>47</sup>). - Dieses Ganze, Absolute, das die religiöse Rede Gott nennt, ist drittens auch die Wahrheit dessen, wovon die Philosophie handelt, wenn sie nicht nur von jenem Singular spricht: „von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste.“<sup>48</sup>

Kant hatte die klassische Wahrheitsdefinition ironisch verabschiedet: „Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit sei.“<sup>49</sup> Was wir da mit ‚Wahrheit‘ meinen, taugt deswegen nicht als Kriterium, weil man sich bei dessen Anwendung außerhalb von Erkenntnis und Gegenstand müßte aufstellen können, um festzustellen, ob beide übereinstimmen oder nicht; aber selbst, wenn dies gelänge, wiederholte sich wegen des Erkenntnisanspruchs eben dieser Feststellung das ganze Problem. Hegel rehabilitiert die *adaequatio*-Formel ausdrücklich als „eine Definition, die von großem, ja von dem höchsten Werte ist“<sup>50</sup>, aber nur um sie sogleich umzudeuten: „Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung ... Im philosophischen Sinne dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst.“<sup>51</sup> Was das bedeutet, erläutert Hegel an Beispielen: „Übrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z.B. von einem wahren Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem wahren Kunstwerk. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat, und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch,

der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet ... Gott allein ist die wahrhaftige Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich; sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist.“<sup>12</sup>

Hegels Begriff der Wahrheit, „welche der absolute Gegenstand, nicht bloß das Ziel der Philosophie sein soll“<sup>13</sup>, verdankt sich der wirklichkeitstheoretischen Wendung einer erkenntnistheoretischen Figur<sup>14</sup>. Aus der Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Gegenstand wird zunächst die zwischen dem Gegenstand und unserer Erkenntnis, was genau der Kantischen Lehre entspricht, derzufolge sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnisart zu richten haben oder der Verstand der Natur die Gesetze vorschreibt; Wahrheit findet nach Kant nur dort statt, wo das gegenständlich Gegebene die subjektiven Bedingungen der Gegenständlichkeit erfüllt. Entscheidend ist aber, daß Hegel diesen Gedanken *objektiv* wendet und dem ersten Anschein nach damit in vorkritische Metaphysik zurückfällt. Wahrheit als das „einzig Wahre“, ‚Gott‘ genannt, das mit sich selbst übereinstimmt - ist das nicht Platons *óntos ón*, das „seiend Seiende“, das seiner Bestimmung, zu sein, ganz und gar entspricht - wenn auch im neuplatonischen Singular und dann christlich getauft? - Der platonische Sokrates war davon überzeugt gewesen, daß die guten und schönen Dinge nur durch das Gute und Schöne selbst gut und schön sind. Dieser Lehre von der Teilhabe (*méthexis*) folgt Hegel, wenn er lehrt, daß alles, was wahr ist, nur durch das Wahre selbst wahr sei, und so wird Gott als der allein wahre zur Wahrheit der *endlichen* Dinge. - Von ihnen, die sämtlich durch einen Widerspruch zwischen Begriff und Realität bestimmt sind, heißt es: „Deshalb müssen sie zugrunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird.“<sup>15</sup> Hier gibt Hegel der *méthexis* eine *dynamische* Wendung, die erst in seiner Geschichtsmetaphysik ganz zu sich selbst kommt; im Falle des „unwahren Staates“ hat sie revolutionäre Hoffnungen bis in unsere Tage genährt. - Was die *Erkenntnis* betrifft, so hören wir: „Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns

eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben.“<sup>16</sup> Für Hegel ist es ein Widerspruch, die angemessene Vorstellung eines Unwahren selbst wahr zu nennen; sie ist bestenfalls *richtig*. Daß nur die Erkenntnis des *Wahren* wahr sein kann, bestätigt die sokratisch-platonische These, daß Wahrheit etwas sei, was als Eigenschaft dem, was wahr ist, nur durch das Wahre selbst zukommt; darum ist nach Hegel wahre Erkenntnis nur als Erkenntnis des Wahren möglich.

Hegels Lehre von der Wahrheit erscheint somit auf den ersten Blick als dynamisierte Variante des christlichen Platonismus. Im Übergang vom gnoseologischen zum ontologischen Wahrheitsbegriff als dessen angeblichem Fundament, scheint die kopernikanische Wende Kants widerrufen zu sein. Endlich ist wieder Gott selbst der Grund der endlichen Dinge und ihrer Erkennbarkeit, wie in Platons Sonnengleichnis; das „gebildete Volk“ der Deutschen, von dem Hegel in der Vorrede zur ‚Wissenschaft der Logik‘ spricht<sup>17</sup>, scheint in nachkantischer Zeit seine Metaphysik zurückzerhalten zu haben. Dieses Bild steht Michael Theunissens These entgegen, Hegel habe in Wahrheit den metaphysischen Wahrheitsbegriff aufgehoben; er habe die *adaequatio* nur darum auf eine „ursprüngliche Übereinstimmung“ zurückgeführt, um sie „entschiedener als Heidegger“ zu unterlaufen.<sup>18</sup> Diese Deutung kann für sich verbuchen, daß Hegel bei seiner Umkehrung der *adaequatio* - statt ‚Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand‘ „Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung“<sup>19</sup> - in der Tat Kant folgt, wie bereits angedeutet. Für Hegel ist die grundsätzliche Schwäche der bisherigen Metaphysik ihre *Abstraktheit*, d.h. ihr vergeblicher Versuch, das Absolute in Verstandesbegriffen zu erfassen, was Kant eindrücklich demonstriert habe.<sup>20</sup> Im übrigen kann mit Kant gezeigt werden, daß das *adeaquo*-Modell der Wahrheit so lange auf eine „elende Dialele“ hinausläuft, wie es nicht in den Grund seiner Möglichkeit zurückgeführt ist. Die platonische Idee kann dieser Grund nicht sein, denn sie ist nur eine Seite der objektiv gewandten Wahrheit als Übereinstimmung von Wesen und Existenz, Begriff und Realität. Also muß die Idee selbst als diese Übereinstimmung

gedacht werden, und damit wird sie *konkret* gedacht - als Einheit von Entgegengesetztem, von Begriff und Wirklichkeit.<sup>21</sup> Damit ist von *Dialektik* die Rede, denn das wahre Eine als die Einheit seiner selbst und des Verschiedenen, als Identität und Nichtidentität - das läuft auf die Antinomie einer Vereinigung des Wahren und Falschen am Orte der Wahrheit hinaus, die Kant als den Index des Falschen, Hegel aber als den spekulativen „Mittag des Lebens“<sup>22</sup> ansah.

Theunissen ist darin Recht zu geben, daß es die Dialektik ist, die Hegels Abstand vom christlichen Platonismus ausmacht. Dieser Abstand vergrößert sich noch, wenn man beachtet, daß Hegel nichts Geringeres unternimmt, als das neuzeitliche Prinzip der Subjektivität in das dialektische *òntos ón* zu integrieren. Hegel interpretiert dessen Struktur zugleich als Selbstreferenz des Einen in seinem Anderen, des Begriffs in der Wirklichkeit, die nichts anderes als dessen Selbstverwirklichung sein soll. Die Differenz in dieser übergreifenden Einheit wird dabei in der Figur der Selbstentfremdung des Einen gedacht, deren Herkunft aus der christlichen Trinitätsspekulation - trotz Lukács - gar nicht zu übersehen ist; die endlichen Dinge, das ist auch bei Hegel der „Sohn“, in dem sich Gott selbst entäußerte und „Knechtgestalt“ annahm, wie es im Philipperbrief heißt.<sup>23</sup> Dieses Modell, das das Denken des jungen Theologen Hegel lange vor der Rezeption der theoretischen Philosophie Kant und Fichtes bestimmte, verschmilzt dann mit der Trias der Grundsätze der Fichteschen ‚Wissenschaftslehre‘, mit der ihn Schelling bekannt gemacht hatte, und wird später niemals mehr davon getrennt. Möglich, ja mühelos war dies für Hegel, weil Fichtes Subjektivitätstheorie mit ihrer Dialektik von Bewußtsein und Selbstbewußtsein selbst die Struktur der augustinischen Trinitätsspekulation aufweist und als deren Säkularisierung zu verstehen ist: Gott, der sich im Sohn seiner selbst entäußert, um durch den Geist im Anderen bei sich zu sein - das ist bei Fichte das ICH, das sich selbst und das Nicht-ICH setzt und sich dadurch als Einheit von ICH und Nicht-ICH erfaßt. Die Selbstreferenz des Einen im Anderen nicht gedacht zu haben, ist der Einwand gegen Spinoza, dessen „*deus sive natura*“ die Freunde im Tübinger Stift einmal begeistert hatte; in seinem



System sieht Hegel die platonische Tradition konzentriert. Das Programm der ‚Phänomenologie des Geistes‘, die Substanz ebenso sehr als Subjekt zu denken und darzustellen, zeigt, worum es geht: den Spinozismus unter Kantischen Bedingungen zu wiederholen und ganz durchzuführen. Der Einbau des trinitarischen Selbstbezugs in das *hén kai pân* hätte dazu nicht ausgereicht; es mußte an den Ort des Fichteschen ICH gebracht werden, um es zugleich als Substanz und als Subjekt denken zu können. (Bekanntlich hatte König Friedrich Wilhelm IV. nach seiner Thronbesteigung 1840 dem alten Schelling die Aufgabe zgedacht, die „Drachensaat“ des hegelschen „Pantheismus“ auszurotten. Hegel selbst hätte freilich dazu keinen Anlaß gesehen, denn die Formel „Substanz als Subjekt“ bedeutet die Einheit von Pantheismus und Theismus.)

So ist Hegels Lehre von der Wahrheit spekulative Theologie und Theorie der Subjektivität in einem. Dies bedeutet zwar eine Transformation des platonischen *òntos ón*, aber keine Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs selber; er bleibt metaphysisch, weil er ein objektiv Wahres meint, von dem alles übrige Wahrsein - auch das unseres Wissens - immer schon abhängt: „Die Idee ist der adäquate Begriff, das objektiv Wahre oder das Wahre als solches. Wenn irgend etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist.“<sup>24</sup> Dies ändert sich auch dadurch nicht, daß Hegel die Idee nach diesem Zitat noch zur absoluten Idee fortbestimmt; es heißt dann: „... die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie.“<sup>25</sup>

## II

Philosophie der absoluten Idee ist absoluter Idealismus, wie Hegel selbst sagt.<sup>26</sup> „Sein“, „unvergängliches Leben“, „sich wissende Wahrheit“, „alle Wahrheit“ - diese Bestimmungen der absoluten Idee sind die des Wahren, das das Ganze ist; so erweist sich Hegels Wahrheitstheorie als absolut-idealistisch und holi-

stisch zugleich. In der Hegelkritik ist es immer primär um den *Idealismus* gegangen; niemand will Idealist sein - absoluter Idealist schon gar nicht - wozu Hegel selbst freilich lapidar bemerkt: „Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus“<sup>27</sup>, und das bedeutet: „... oder es gibt sie nicht.“ Wenn wir den Idealismus einmal einen Augenblick auf sich beruhen lassen und uns Hegel vom *Holismus* her nähern, bröckelt die Opposition merklich ab: Das Wahre als das Ganze, die Totalität - nicht nur der Dinge und Ereignisse, sondern auch aller Gesichtspunkte - das sollen wir uns entgehen lassen? Ist es das nicht, was uns an der Philosophie fasziniert? Und was sollte gegen ein Ganzes sprechen, das zugleich wahres Sein und unvergängliches Leben ist, sich als solches weiß, und über das hinaus es nichts Wahres gibt?

Wer das alles nicht nur behauptet, sondern zu beweisen sucht - und darauf legt Hegel die Philosophie als „wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit“ fest - wird bald bemerken, welche Beweislasten jener Holismus des Wahren mit sich führt; sie können einem die Freunde am erhabenen Gegenstand recht schnell trüben. Hegel selbst hat diese Bürde offenbar ständig gespürt; sein Vorlesungsstil wurde so beschrieben: „Abgespannt, grämlich, saß er mit niedergedrücktem Kopf in sich zusammengefallen da und blätterte und suchte immer fortsprechend in den langen Folioheften vorwärts und rückwärts, unten und oben; das stete Räuspern und Husten störte allen Fluß der Rede, jeder Satz stand vereinzelt da, und kam mit Anstrengung zerstückt und durcheinandergeworfen heraus; jedes Wort, jede Silbe löste sich nur widerwillig los, um von der metalleren Stimme dann in Schwäbisch breitem Dialekt, als sei jedes das Wichtigste, einen wundersam gründlichen Nachdruck zu erhalten.“<sup>28</sup> In seinen Vorreden und an vielen anderen Stellen beschwört Hegel immer wieder - wie zu seiner eigenen Beruhigung - die natürliche Koalition zwischen dem unbefangenen religiösen Gemüt und der spekulativen Philosophie, denn beide wüßten doch, daß Gott allein die Wahrheit ist und alle Wahrheit, während die moderne skeptische Subjektivität sich hier dazwischen dränge mit ihrem Defätismus und ihrer Verachtung der Vernunft. Es ehrt Hegel, daß er es als seine Pflicht ansah, diesen Bewußtseinstypus nicht einfach sich selbst

zu überlassen, sondern ihm gegenüber die mühevoll Aufgabe immanenter Kritik zu übernehmen. Sonst appelliert Hegel an die Jugend und ihren noch ungetrübten Mut zur Wahrheit<sup>29</sup>; hier macht Hegel sich selbst Hoffnung, und daß er dieser Hoffnung bedurfte, rückt unser geläufiges Bild vom triumphierenden Caesar aller Philosophen, wie es schon Heinrich Heine zeichnete<sup>30</sup>, vielleicht ein wenig zurecht. Gerade beim späten Hegel hat man manchmal den Eindruck, als wolle er sich durch manche seiner bombastischen Formulierungen, die sich meist des theologischen Repertoires bedienen, selbst Mut machen. Es brauchte ihn, denn Holismus in der Wahrheitstheorie bedeutet: „Entweder ganz oder gar nicht!“; entweder ist das Wahre das Ganze, oder es gibt gar keine Wahrheit - welcher Wahrheitstheoretiker läßt da nicht den Mut sinken?

Wenn das Wahre das Ganze ist, dann bekommen wir *logische Probleme*. Schon Kant erkannte, daß das Unbedingte ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann, denn wir denken es erst, wenn wir es als Einheit des Unbedingten und des Bedingten denken. Hegel macht an dieser Stelle **aus der Not eine Tugend: Das Unbedingte könne nur mit dem Widerspruch und als Widerspruch gedacht und erkannt werden, aber wer von uns kann wirklich den Widerspruch denken?** (Ich habe den Verdacht, daß die Verteidiger der Dialektik, **sofern es sie überhaupt noch gibt, das auch nicht können.**) - Daraus ergeben sich auch *semantische* Kopfschmerzen: Ist nur das Ganze wahr, dann kann es das Falsche nicht außer sich haben; **also müssen wir Wahrheit als wahre Einheit von Wahrheit und Falschheit denken - aber können wir so etwas überhaupt verstehen?** - Ferner bringt uns der Holismus der Wahrheit *methodologisch* in Schwierigkeiten, denn ist das Wahre das Ganze, dann kann die Methode, dieses Wahre zu erkennen, kein von ihm Verschiedenes und ihm Äußerliches sein; **das Wahre wäre sonst nicht das Ganze.** Also müssen wir das Wahre als Einheit von Sache und Methode denken; aber wie ist das möglich? Wir hören hier von der „Selbstbewegung der Sache“, der „Bewegung des Begriffs“, vom „bacchantischen Taumel“, der „ebensosehr die einfache Ruhe ist“, und wir fühlen den Verdacht in uns aufsteigen, das sei magisches Denken oder bestenfalls ein Rat-

tenkönig irreführender Metaphern. - Wer Hegels Wahrheitslehre folgt, kommt dann auch nicht umhin, seinen skandalösen Satz „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“ zu verteidigen. Wenn die Erkenntniswahrheit von der Seinswahrheit abstammt, können wir nur das mit Wahrheit erkennen, was wahr *ist*, d.h. was wir *als* das Wahre erkennen können. Vernunft ist nach Hegel das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen; damit sich dieses Vermögen verwirklicht, muß die Wahrheit wirklich sein. Vernunft kann sich aber nach Hegel nur in etwas verwirklichen, was Wirklichkeit der Vernunft ist; also muß am Orte der Wahrheit das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sein. Aus dem Satz, daß nur die Erkenntnis des Wahren wahr sein kann, folgt, daß wir nur das vernünftig erkennen können, was wir *als* vernünftig erkennen können, und genau dies muß von der Wirklichkeit gelten.

So hinterläßt Hegel seinen Erben, wenn sie sich seiner Lehre von der Wahrheit annehmen, schwer zu beantwortende Fragen: Wie können wir das Wahre als das Ganze denken, wenn wir dabei in Widersprüchen denken sollen? Was ist Wahrheit als Einheit des Wahren und Falschen? Was heißt Einheit von Methode und Sache? Wie können wir uns vernünftig der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit versichern? Mit diesen theoretischen Rätseln aber ist es nicht genug; Hegels Lehre von der Wahrheit hat auch *normative* Implikationen, wie seine Beispiele „wahrer Freund“, „wahres Kunstwerk“, „wahrer Staat“ zeigen: „Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich selbst unangemessen.“<sup>31</sup> Hegel zufolge hat die Konstatierung von Unwahrheit immer auch eine *wertende* Komponente, aus der z.B. folgt, daß das, was „in sich unangemessen“ seinem Begriff nicht entspricht, mit Recht zugrunde geht. Umgekehrt soll das Wahre zugleich das wirkliche und lebendige *Gute* sein, d.h. die durch Selbstreferenz und neuzeitliche Subjektivität dynamisierte platonische Idee, die ja selbst schon das Wahre und das Gute in sich vereinigte. (Für Hegel ist der Schopenhauersche Gedanke, das wahre Sein als „unvergängliches Leben“ könne nicht gut, sondern vielleicht das Böse selbst sein, schlicht unfaßbar.) Für die Philosophie, die Hegel in diesem Punkt folgt, bedeutet dies eine schwere Hypothek: Sie kann nur

dann beanspruchen, die Wirklichkeit vernünftig zu erkennen, wenn sie sie nicht nur als vernünftig, sondern auch als *gut* erkennt. Damit geht das theoretische Ziel der Philosophie in ein praktisches über: aus der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit wird notwendig die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit.<sup>32</sup> Umgekehrt kann die Wirklichkeit, mit der Versöhnung unmöglich ist, nicht die Wirklichkeit der Idee sein; sie ist entweder „faule Existenz“ oder nur „irgendeine Abstraktion, die nicht zum Begriffe befreit ist“ und die nicht der Idee selbst, sondern nur irgendwelchen fehlgeleiteten Subjekten zuzuschreiben ist. Hegelianer sind *strukturell konservativ*, denn bei ihnen gehört die Versöhnung mit der Wirklichkeit selbst zum Wahrheitsbeweis ihrer Philosophie; die steht und fällt auch in ihrem theoretischen Teil mit der Möglichkeit, in der faktischen Macht die Macht der Idee als des „lebendigen Guten“ wiederzuerkennen und das natürliche und historische Schicksal der Menschen mit der Wirklichkeit der Vernunft in Verbindung zu bringen.<sup>33</sup> Der „Beweis“ der Vernunft in der „Erkenntnis der Vernunft“ - das ist der Hegelsche *Gottesbeweis*, der in der ‚Wissenschaft der Logik‘ zu führen ist; der Philosophie in ihren materialen Teilen hingegen - als Naturphilosophie und als Philosophie des Geistes - weist Hegel über den *Gottesbeweis* hinaus die Aufgabe der *Theodizee* zu: „Man schleppt es als eine Tradition mit sich, daß Gottes Weisheit in der Natur zu erkennen sei. So war es eine Zeitlang Mode, die Weisheit Gottes in Tieren und Pflanzen zu bewundern. Man zeigt, daß man Gott kenne, indem man über menschliche Schicksale oder über Produktionen der Natur erstaunt. Wenn zugegeben wird, daß sich die Vorsehung in solchen Gegenständen und Stoffen offenbare, warum nicht in der Weltgeschichte?“<sup>34</sup>

Hegelianer, die von sich meinen, über die Theologie hinaus zu sein, sehen sich gleichwohl an ganz ähnliche Beweisziele wie Gottesbeweis und Theodizee gefesselt - allein durch ihr Festhalten an Hegels Lehre von der Wahrheit; man sollte sich nicht durch progressive, ja revolutionäre Rhetorik darüber hinwegtäuschen lassen. Wenn das Wahre das Ganze und zugleich das „lebendige Gute“ ist, dann muß es sich in der Wirklichkeit auffinden lassen; der hegelianisierende Intellektuelle wird darum um seiner eige-

nen Wahrheit willen nach der Vernunft in der Geschichte suchen, und wenn er sie dort nicht realisiert findet, wird er sie in „Bewegungen“ zu erkennen glauben, in denen das bloß gedachte Gute endlich zur Wirklichkeit drängt: sei es die preußisch-deutsche Einigungsbewegung, die Arbeiterbewegung, die Studentenbewegung - um an Droysen, Marx und Herbert Marcuse zu erinnern. (Heute nehmen manche Ökologie-, Frauen-, Behinderten- und Schwulen/Lesbenbewegungen diese Stelle ein.) Hegelianer neigen dazu, es in der Theorie nicht auszuhalten und zwar aus innertheoretischen Gründen: Wenn etwas nur Theorie ist, kann es für sie nicht wahr sein, denn das wahre Ganze sei doch die Einheit von Begriff und Realität, Theorie und Praxis. Damit diese Einheit selbst nicht wieder nur theoretisch beschworen wird, muß der Hegelianer die bloße Theorie und die abstrakte Utopie verachten und sich „engagieren“. Dieses Engagement ist aber nicht bloß politisch zu verstehen, sondern primär philosophisch; es ist die linke Variante der Versöhnung mit der Wirklichkeit. Wenn Marx<sup>35</sup> die Philosophie als Kopf der Revolution ansieht, deren Herz das Proletariat sei, dann wäre es oberflächlich, dies nur als rationalisierte Machtgier eines verhinderten, aufs Theoretische reduzierten Politikers zu verstehen. Hier geht es gar nicht in erster Linie um das Proletariat, das Marx kaum kannte, ja nicht einmal eindeutig zu identifizieren vermochte; es geht vor allem um die Wahrheit der Theorie, die behauptet, die Aufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung stehe auf der Tagesordnung. Damit es nicht dabei bleibt, daß sich bloß dieser Gedanke zur Wirklichkeit drängt, muß die entsprechende Wirklichkeit sich zum Gedanken drängen; die Revolutionstheorie soll die geforderte *adaequatio* garantieren und beerbt darin Hegels Lehre von der Wahrheit.

„Politisches Engagement in einer real-existierenden Sozialbewegung um der Wahrheit der philosophischen Theorie willen“ - das erweist sich somit als eine strukturell-konservative Strategie, auch wenn die „geistige Heimat“, die einem da Unterschlupf gewährte, angeblich revolutionäre Ziele verfolgt. Ihr haben manche Intellektuelle ihre Identität, ja ihr Leben geopfert; sie suchten mit Hegel die Macht der Idee und fanden nur die Idee der Macht. Die

„erpreßte Versöhnung“<sup>36</sup>, von der Adorno einmal im Hinblick auf die damalige östliche Welt sprach, war nicht nur das Werk von Parteifunktionären, sondern ergab sich auch aus innerphilosophischen Zwängen; so wurde sie nicht zuletzt mit gutem Gewissen von Philosophen exekutiert, die Hegels Lehre von der Wahrheit anhängen, und die steht und fällt nun einmal mit der Versöhnung mit der Wirklichkeit. - Der deutsche Konservatismus der Nachkriegszeit, der sich philosophisch wesentlich als Neoaristotelismus und Neuhegelianismus artikulierte, hatte es da einfacher; er brauchte nur die Aufklärung für beendet zu erklären, die Kritik immer auf's Neue an die Vernünftigkeit des Bestehenden zu verweisen und sich im übrigen den Kopf über die funktionalen Erfordernisse der Moderne zu zerbrechen. Das alles speiste sich ebenfalls aus einem, freilich hermeneutisch heruntertransformierten Hegelianismus des Ganzen als des Wahren und Guten. Für ihn kann praktische Philosophie nichts anderes sein als Auslegung und Aneignung dessen, was ist; also ist das „linke“ Bestehen auf Prinzipien dessen, was ganz anders wäre, nicht bloß politisch, sondern auch philosophisch viel zu gefährlich, denn es liefe auf die Zerstörung von Philosophie überhaupt hinaus.

Der Philosoph als Agent des Wahren und „lebendigen Guten“ - dieses hegelianische Selbstbild verweist auf einen weiteren Aspekt der Hegelschen Wahrheitslehre, von dem implizit schon die Rede war. Bei Hegel ist der Ausdruck ‚Philosophie des Absoluten‘ doppeldeutig: gemeint ist sowohl die Philosophie vom Absoluten, wie die Philosophie, die das Absolute selbst hat. Damit ist die absolute Philosophie - der „absolute Idealismus“ - das Selbstbewußtsein des Absoluten selber<sup>37</sup> und Hegel, wie man hinzusetzen möchte, der „absolute Professor“. Was wie eine abstruse Philosophen-Ideologie aussehen mag, ist gleichwohl eine notwendige Konstruktion, weil das Wahre als das Ganze nicht nur „Sein“, „unvergängliches Leben“ und „alle Wahrheit“ sein kann, sondern auch „sich wissende Wahrheit“<sup>38</sup> sein muß; fiel dieses Wissen außerhalb des Wahren, wäre es nicht das Ganze. Die Philosophie selbst wird damit zum Ort der Selbstreferenz des Absoluten, an dem sich die ganze Wahrheit als die ganze Wahrheit weiß. Hier gerät Hegels Verschmelzung von christlicher Trinitätsspekulation und Fichtescher Subjektivitätsreflexion zu ei-

nem hybriden Gebilde: Der wahre „Sohn Gottes“ ist jetzt der philosophierende endliche Geist, den die absolute Idee sich selbst entgegengesetzt, um in dessen Selbstbewußtsein ihr eigens absolutes Selbstbewußtsein zu gewinnen; das an und für sich Wahre als das Ganze ist so der absolute Geist, der in einer solchen Philosophie der Philosophie gipfelt und angeblich in der Philosophiegeschichte wissenschaftlich expliziert werden kann. Was Ludwig Feuerbach am deutlichsten sah, ist hier gänzlich unübersehbar: Hegels Lehre von der Wahrheit ist in ihrem Kern spekulative Theologie als intellektueller Gottesdienst; sie gehört in die Geschichte des Christentums. Und doch sind viele, die sich hier distanzieren, dem Kern der Sache treu geblieben. Hegels „trinitarische Formel“ lautet: Die Philosophie des Ganzen kann nichts außerhalb des Ganzen sein; also ist sie, wenn sie wahr ist, *im* Ganzen als das Bewußtsein des wahren Ganzen von sich selbst. Das ist das Bild, daß sich die Philosophie notwendig von sich selbst machen muß, wenn sie Hegels Lehre von der Wahrheit im Ernst vertritt. Welche Philosophie wollte das *nicht* sein: das Selbstbewußtsein des wahren Ganzen, „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“, „das aufgelöste Rätsel der Weltgeschichte“, die auf den Begriff gebrachte Gesellschaft, das gelüftete Geheimnis der Menschheit?

### III

So haben sich viele trotz aller Schwierigkeiten nicht davon abhalten lassen, Hegels Erbschaft anzutreten, wenn auch als verfeindete Erbegemeinschaft: ich nenne stellvertretend Marx, Nietzsche und Adorno, die sich auf verschiedene Weise des großen Singulars annahmen. - Marx steht für die *Naturalisierung* des Hegelschen Ganzen, das er damit zwar vom Kopf auf die Füße stellt, so daß nun die Hegelsche spekulative Grundfigur auf dem Kopf steht; losgeworden aber ist er sie damit nicht. Schon Feuerbach hatte Hegel entgegengehalten, nicht der Mensch als endlicher Geist sei die Selbstentfremdung des Absoluten, sondern umgekehrt: Gott sei die Vergegenständlichung der Wesenskräfte des Menschen als eines leiblich-sinnlichen Wesens; die spekula-



tive Dialektik von Wesen und Erscheinung blieb dabei aber vollständig erhalten. Dies war auch der Fall nach der Historisierung und Soziologisierung der menschlichen Wesenskräfte beim jungen Marx. Die ‚Pariser Manuskripte‘ fassen gegen Hegel das Verhältnis von Natur und Geschichte als ein Naturverhältnis auf - die „Geschichte selbst ist ein wirklicher Teil der Naturgeschichte, des Werdens der Natur zum Menschen“<sup>39</sup>; dabei wird die spekulative Grundfigur Hegels strukturell nicht verändert, sondern nur anders gefüllt: Nun ist die *Natur* die Einheit, die die Differenz zwischen Natur und Geschichte aus sich entläßt und über sie übergreift. Ist das „menschliche Wesen“ in „seiner Wirklichkeit ... das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, wie es in den Feuerbach-Thesen heißt<sup>40</sup>, so scheint hier auf den ersten Blick die *Gesellschaft* die Rolle des sich selbst setzenden, sich selbst entfremdenden und gleichwohl sich mit sich vermittelnden Totums übernommen zu haben, aber dieser Schein trügt. Das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ resultiert nach Marx seinerseits aus dem materiellen Lebensprozeß, in dem die menschliche Arbeitskraft der Natur als eine „Naturmacht“ entgegentritt<sup>41</sup>, so daß auch hier die naturalistische Umdeutung des Hegelschen Ganzen die Grundlage abgibt. Marx ersetzt den spekulativen Idealismus Hegels durch einen *spekulativen Naturalismus*, und es war nicht inkonsequent, daß Engels und Lenin ihn als dialektischen Materialismus auszubuchstabieren unternahmen. - Marx verbindet dies mit dem junghegelschen Ausbruch aus der Spekulation in die Praxis. So wie Unwahres zulassen zu müssen, so bestreiten die Junghegelianer, daß Versöhnung *mit* der Wirklichkeit möglich sei ohne Versöhnung *in* der Wirklichkeit. Ihr neues Heidentum will vom „Kreuz“ der Gegenwart, in dem Hegel die „Rose“ der Vernunft glaubte erkennen zu können<sup>42</sup>, nichts mehr wissen; darum der Übergang von der Philosophie des Absoluten zur Politik des Absoluten, d.h. zur praktischen Aufhebung und Verwirklichung der Hegelschen Wahrheit. Von hier bis zur absoluten Politik war es dann nur ein Schritt.

Nietzsche - das ist die *Irrationalisierung* des Hegelschen Singulars, was bedeutet: Was in Wahrheit ist, ist Wille zur Macht, und der ist nicht logisch kommensurabel - und doch weist er Merk-

male der spekulativen Grundstruktur Hegels auf. Schon der „Wille“ Schopenhauers, der sich im menschlichen Intellekt und seinen rationalen Kapazitäten objektiviert und dies dann in seinen Dienst stellt, muß als selber irrationale Einheit von Irrationalität und Rationalität konstruiert werden. Was wie eine Hegel-Parodie anmutet, ist bei Nietzsche überall mit Händen zu greifen: das Hohe, Erhabene, unser Wahres und Gutes, Moral, Metaphysik, Religion - das alles sei zu begreifen als Symptom der *décadence* des selbst entfremdeten, an sich selbst erkrankten Willens zur Macht, der das Ganze ist. Und doch steht solcher Verfall gleichwohl im Licht seiner Gegenbilder: der Gesundheit, des „großen Mittag“, des Übermenschen - der bildlichen Beschwörungen einer philosophischen Versöhnung mit der Wirklichkeit am Orte des ‚Ich bin‘ und der „ewigen Wiederkehr“. Dies alles schlug sich in den großen Formeln der ‚Lebensphilosophie‘ nieder, die Nietzsche popularisierten und im kulturkritischen Diskurs unseres Jahrhunderts allgegenwärtig machten. Da war die Rede vom Geist als der Macht, die ins Leben schneidet, vom Geist als Widersacher der Seele, ja vom Untergang der Erde am Geist; aber all dies sollte doch nur die Versöhnung von Leben und Geist, Mensch und Natur heraufführen. Es ist nicht zu übersehen, daß auch noch Heideggers „Sein“ über Nietzsche und die Lebensphilosophie an Hegels spekulativer Logik teilhat: Wenn es sich als substanzloses Geschehen im Seienden zugleich lichtet und verbirgt, ist es als das Ganze zugleich das Gegenteil seiner selbst - negative Einheit von Sein und Seiendem; Philosophie als Versöhnung mit der Wirklichkeit verwandelt sich in's Seinsdenken, das der Seinslichtung den Raum eröffnet.

Adorno hingegen sagt: „Das Ganze ist das Unwahre“<sup>43</sup>. Diese Sentenz widerspricht nicht Hegels Satz „Das Wahre ist das Ganze“, sondern setzt ihn voraus, klagt ihn ein. Wenn das Ganze unwahr ist, ist es die Nichtübereinstimmung von Begriff und Sache, Anspruch und Realität; als Unversöhntes läßt es die philosophische Versöhnung mit der Wirklichkeit nicht zu. Gleichzeitig ist damit gesagt, daß das wahre Ganze, auf das das unwahre Ganze negativ verweist und mit dem sich der philosophische Gedanke zu versöhnen vermöchte, nur ein selbst versöhntes Ganzes

sein könnte. Dieses Ganze ist jedoch kein positiver Gegenstand der Philosophie, denn die versöhnende Praxis, die davon einen nicht bloß utopischen Vorschein aufleuchten ließe, ist nach Adorno faktisch verstellt; es existiert kein Kollektivsubjekt, das sie exekutieren könnte. So bleibt es bei der Philosophie, denn „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.“<sup>44</sup>. Adornos Philosophie ist nicht Marxismus, sondern *negativer Hegelianismus*: eine Philosophie der verweigerten Versöhnung mit der Wirklichkeit, die sich gleichwohl in den Horizont ihrer prinzipiellen Möglichkeit stellt. **Ihr Organon ist *negative Dialektik*, und man kann sie als dialektisches Gegenstück zu Hegels Lehre von der Wahrheit verstehen.**

#### IV

Hegels Lehre von der Wahrheit ist eine Philosophie des versöhnten Ganzen, in deren Bann Marx, Nietzsche, Adorno und viele Philosophen mit ihnen verblieben sind; **können wir aus ihm heraustreten?** Wir müssen uns fragen, was von Philosophie eigentlich übrigbleibt, wenn wir Hegel einfach entfliehen und bei den Gedanken des Ganzen und der Versöhnung nur noch die Achsel zucken. Wollen wir uns damit begnügen, wertfreie Spezialwissenschaftler zu sein - Experten für's Begriffliche oder Archivare der „großen Denker“? Darin besteht auch für uns die Unabweisbarkeit der Hegelschen Erbschaft - zumindest in dieser Frage. Außerdem ist Gefahr im Verzug, daß andere das Ererbte an sich reißen, die uns nicht gleichgültig sein können: ich meine die Propagandisten der *radikalen Vernunftkritik*, die von Nietzsche gelernt haben „Der Wille zur Wahrheit ist der Wille zur Macht“ und dann die Vernunft insgesamt als bloßes Machtmittel, ja als Folter (Foucault) denunzieren. Radikale Vernunftkritik - das ist heute eine undeutliche Mischung aus Nietzsche, Heidegger, ‚Dialektik der Aufklärung‘ und französischem Poststrukturalismus, die aber völlig im Zeichen des großen Hegelschen Singulars verbleibt, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Daß „die“ Vernunft die Welt regiert, wird nicht bestritten, sondern umgedeutet in das eine große

Weltverhängnis, „Logozentrismus“ genannt. Mit der Vernunft gerät auch die Philosophie auf die Anklagebank, denn sie sei als Philosophie der Vernunft doch nur deren Komplizin; seitdem hören wir immer wieder, Wahrheit als Geltungsanspruch sei repressiv und Argumentation Gewalt. Das alles ist negativer Hegelianismus ohne negative Dialektik, denn die Selbstinterpretation der Philosophie als Selbstbewußtsein eines falschen Ganzen gerät hier zu ihrer platten Abschaffung. Was könnten wir dieser diabolischen Version der Hegelschen Wahrheitslehre entgegensetzen?

Ich meine: die *Selbstbehauptung der Vernunft* angesichts dieser Lehre. Sie stellt uns Philosophierende nämlich vor die Alternative, uns entweder als der eingeborene Sohn eines sich selbst durchsichtig gewordenen Absoluten zu verstehen, oder - da dies nach Marx und Nietzsche wohl niemand mehr wagen dürfte - uns in Selbstbeichtigungen zu ergehen, durch unser Tun das logozentrische Weltverhängnis nur zu perpetuieren. **Wir müssen erkennen, daß Hegels Lehre von der Wahrheit ein intellektueller Traum ist, der dort, wo er immer noch geträumt wird, den philosophischen Alptraum einer sich selbst dementierenden Vernunft mit sich führt; er** wird dort geträumt, wo sich das Philosophieren auf das Ganze und die Versöhnung festlegen läßt. Von diesen Ideen geht eine fast unwiderstehliche Verführung aus, die geeignet ist, in der Vernunft das Realitätsprinzip außer Kraft zu setzen. Die Realität aber ist die *Endlichkeit* der Vernunft, an die die träumende Vernunft erinnert werden muß; nur als endliche kann sie sich gegen Hegels Wahrheitslehre behaupten.

**Ist unsere Vernunft endlich, bedeutet dies den *Abschied vom Idealismus*,** womit ich nicht bloß eine erkenntnistheoretische Position meine, sondern die Gestalt, die diese Position in der deutschen Philosophie durch Fichte angenommen hatte: eine Philosophie des Absoluten in der Perspektive des absoluten Bewußtseins selber, also die Synthese aus Spinoza und Kant, von der schon die Rede war, und der sich Kant selbst noch widersetzt hatte. Absoluter Idealismus aber und eine Philosophie des Wahren als des Ganzen - gleichgültig, ob sie sich zu Hegel bekennt oder

nicht - ist ein und dasselbe; in welcher Transformation auch immer: eine solche Wahrheitstheorie überspringt träumend die Grenzen unserer Endlichkeit. Haben wir das eingesehen, können wir in der Wahrheitstheorie Hegels objektive *adeaquatio* auf sich beruhen lassen, weil die nur einem absoluten Bewußtsein zugänglich wäre. Wir treten dann den Rückstieg an vom metaphysischen Wahrheitsbegriff zu dem der begründeten Geltungsansprüche, und damit müssen wir nicht länger die Objektivität des Wahren als das Ganze fordern, damit das, was wir sagen, wahr sein kann; ebensowenig müssen wir die objektive Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und die Versöhnung mit ihr fordern, um selbst vernünftig sein zu können. Die unversöhnte Welt wird so endlich davon befreit, als durchschlagendes Argument gegen Vernunft überhaupt herhalten zu müssen; vielleicht erhöht genau dies die Chancen ihrer Veränderung, von der im Foyer dieses Hauses geschrieben steht. Bei soviel Entlastung stellt sich freilich die Frage, wie sich die so entlastete endliche Vernunft dann noch als *philosophische* soll behaupten können; kann von Philosophie im Ernst die Rede sein, wo auf die Idee des wahren, versöhnten Ganzen verzichtet wurde?

Hier liegt es nahe, an Kant, den Philosophen der endlichen Vernunft zu erinnern und mit ihm diese Idee als eine *regulative* aufzufassen: als ein gedankliches Ziel, auf das hin wir unser Philosophieren ausrichten müssen, um auch nach dem Abschied vom absoluten Idealismus Philosophen bleiben zu können. Trotz aller Kantbewunderung halte ich dies *nicht* für einen Ausweg. Wenn es zutrifft, daß Hegels Lehre von der Wahrheit nichts ist, womit wir in einer gottverlassenen Welt philosophisch existieren können, hat es wenig Sinn, genau dieses irrealen Marschgepäck in eine unendliche Zukunft hineinzuprojizieren, um dann doch von dem niemals Erreichbaren leben zu wollen. Ich denke, wir müssen den großen Hegelschen Singular aufgeben, aber das bedeutet nicht, daß wir philosophisch ohne irgendein Äquivalent auskämen. Was ihn als so unentbehrlich erscheinen ließ, war seine Funktion als Fluchtpunkt einer systematischen, theoretischen und praktischen Weltorientierung; darum das Hegelsche ‚Entweder-Oder‘, ‚ganz oder gar nicht‘. Das Wahre als das Ganze ergibt sich

bei Hegel aus der Anforderung an die Philosophie, *System sub specie aeterni* zu sein - nicht bloß *unser* System - und Adorno erkannte, daß es diese Systemforderung selbst ist, die den Idealismus ausmacht, gleichgültig, welches Vorzeichen dann davor steht. Es ist dieser *esprit de système*, der zu Hegels Lehre von der Wahrheit und ihren Transformationen führt.

Die Alternative dazu kann nicht die Aufgabe des *esprit systématique* sein, wenn wir daran festhalten, Philosophie sei der Versuch einer gedanklichen, theoretischen und praktischen Weltorientierung; orientieren können wir uns nur systematisch: im Gelände, auf See und in der Welt überhaupt. Der Fluchtpunkt solcher Orientierung aber muß ein Singular sein, in dem sich unsere verschiedenen Orientierungssysteme müssen aufeinander beziehen lassen. Aber nicht das Wahre als das Ganze, als die aktualisierte „Totalität aller Gesichtspunkte“<sup>45</sup>, kann dieser Singular mehr sein aus Gründen unserer Endlichkeit, sondern allein die *Einheit der endlichen Vernunft* selber, von der schon Kant ausgegangen war, während es bei Fichte, Schelling und Hegel den Anschein hat, Kant hätte die metaphysische Vernunft vergeblich an ihre Endlichkeit erinnert.

Über die Einheit der Vernunft wäre viel zu sagen; eine zweite Vorlesung würde dazu kaum ausreichen. Damit ist nichts Ontisches gemeint oder Psychisches, so als gäbe es das: die „eine“ Vernunft in allen Menschen oder Kulturen. Auch verstehe ich darunter nicht Uniformität des Vernünftigen in der Welt oder seine systemische Unterordnung unter ein Prinzip. ‚Einheit der Vernunft‘ - das ist wie ‚Einheit der Welt‘: grundsätzliche Zugänglichkeit auch ihrer entlegenen Territorien, prinzipielle Verständlichkeit des in ihr Geschehenen, Gelebten und Gesagten. Nicht der „Pluralismus“ ist die Alternative zu Hegels Singular, sondern das, was in der Menschenwelt Pluralität möglich macht: die *kommunikative* Einheit der Vernunft; nur durch sie wird die „Vielheit ihrer Stimmen“<sup>46</sup> überhaupt vernehmbar. Ich halte es für eine wichtige Aufgabe, dieses Vernunftkonzept in einer Theorie der Rationalität systematisch zu entwickeln und in einer Anthropologie der Vernunft abzusichern, die uns auf der Grundlage humanwissenschaftlichen

Wissens zeigt, was es bedeutet, daß wir endliche, zugleich natürliche und geschichtliche und im übrigen vernunftbegabte Wesen sind. In der praktisch-politischen Verlängerung des Gedankens der kommunikativen Einheit der Vernunft wird das sichtbar, was auch real solche Einheit allein ermöglicht: der *Frieden*. Die *Idee des Friedens* tritt so an die Stelle der *Utopie der Versöhnung*; sie ist *keine* Utopie, sondern ein Ziel, das auch endliche Wesen im Prinzip realisieren können, während Versöhnung nicht in unserer Macht steht. Das Christentum war so weise, Versöhnung zur Angelegenheit Gottes zu erklären; Frieden hingegen ist eine menschliche Angelegenheit: auch als untereinander und mit der Wirklichkeit Unversöhnte können wir Frieden schließen und Frieden halten; das können wir von uns verlangen. So verweist die Einheit der Vernunft selbst auf die Idee des Friedens und damit auf eine Ethik der Solidarität unter endlichen, zugleich natürlichen und geschichtlichen, im übrigen vernunftbegabten Lebewesen. Hegel wäre dies nicht genug, aber uns sollte es genügen.

# Anmerkungen

- 1 Zit. nach *Franz Wiedmann*, Georg Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1969, 69
- 2 Ebd.
- 3 *G.W.F. Hegel*, Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe), Frankfurt 1970, Band 8, 40
- 4 Ebd., 8, 68
- 5 3, 24
- 6 3, 70
- 7 8, 41
- 8 Ebd.
- 9 *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 82
- 10 *Hegel*, a.a.O., 6, 266
- 11 8, 86
- 12 Ebd.
- 13 8, 91
- 14 *Michael Theunissen*, Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs, in: *Rolf-Peter Horstmann* (Hrsg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt/Main 1978, 324ff.; 325
- 15 8, 86
- 16 Ebd.
- 17 5, 14
- 18 *Michael Theunissen*, a.a.O., 325
- 19 *Hegel*, 8, 86
- 20 Vgl. 8, 121
- 21 Vgl. 7, 29
- 22 Vgl. 2, 35
- 23 *Phil.* 2, 7
- 24 6, 462
- 25 6, 549
- 26 Vgl. 6, 123
- 27 Vgl. 5, 172
- 28 Zit. nach *Wiedmann*, a.a.O., 105
- 29 Ebd., 69
- 30 Vgl. *Heinrich Heine*, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Sämtliche Werke (Hrsg. *H. Kaufmann*), München 1964, Band IX, 280
- 31 *Hegel*, 8, 86



- 32 Vgl. 8, 47; auch 7, 26 f.
- 33 Zwar heißt es in den ‚Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte‘: Daß die ‚Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, daß sie sich in der Welt offenbart und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Herrlichkeit und Ehre, dies ist es, was ... in der Philosophie bewiesen und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird.“ (Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955, 29); der ‚eigentliche Beweis‘ der Vernunft in der Geschichte liege in der ‚Erkenntnis der Vernunft selber‘, während sie sich in der Weltgeschichte nur ‚erweise‘ (vgl. ebd.). Gleichwohl stellt Hegel an die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte Anforderungen, die einen solchen ‚Erweis‘ - daß nämlich ‚die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen‘ (28) sei - auch scheitern lassen können, und wer wollte leugnen, daß er gescheitert ist.
- 34 A.a.O., 42
- 35 Zum Folgenden vgl. *Karl Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Die Frühschriften (hrsg. v. *S. Landshut*), Stuttgart 1953, 207 ff.
- 36 Vgl. *Theodor W. Adorno*, Erpreßte Versöhnung, in: *Ders.*, Noten zur Literatur II, 152 ff.
- 37 Vgl. *Hegel* 20, 460
- 38 *Hegel* 6, 549
- 39 *Marx*, Die Frühschriften, a.a.O., 245
- 40 Ebd., 340
- 41 Vgl. *Karl Marx*, Das Kapital I, Berlin 1959, 185
- 42 Vgl. *Hegel* 7, 26 f.
- 43 *Theodor W. Adorno*, Minima Moralia, Frankfurt/Main 1951, 80; zum Folgenden vgl. auch *Bruno Liebrucks*, Reflexionen über den Satz Hegels ‚Das Wahre ist das Ganze‘, in: *Max Horkheimer* (Hrsg.), Zeugnisse (Festschrift für Theodor W. Adorno), Frankfurt/Main 1963, 74 ff.
- 44 *Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966, 13
- 45 *Hegel*, Die Vernunft in der Geschichte, a.a.O., 32
- 46 Vgl. *Jürgen Habermas*, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt/Main 1988, 153 ff.

# Herbert Schnädelbach

1936 in Altenburg/Thüringen geboren.

1955 Abitur am Staatlichen Naturwissenschaftlichen Gymnasium Landau/Pfalz.

1955 Beginn des Studiums an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt/Main (Philosophie, Soziologie, Geschichte, Germanistik).

1965 Promotion bei Th. W. Adorno mit einer Dissertation über Hegel und mit den Nebenfächern Soziologie und Germanistik (Jürgen Habermas und Paul Stöcklein als Prüfer).

1962-1966 Wissenschaftliche Hilfskraft bei Adorno.

1966-1970 Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

1970 Habilitation und *venia legendi* für Philosophie an der Philosophischen Fakultät der J. W. Goethe-Universität Frankfurt/Main (Privatdozent).

1971 Ernennung zum Professor und erster Dekan des Fachbereichs 07 Philosophie der Universität Hamburg.

1978 Professor für Philosophie, insbes. Sozialphilosophie an der Universität Hamburg.

1987-1988 Sprecher (Dekan) des Fachbereichs 05 Philosophie und Sozialwissenschaften der Universität Hamburg.

1988-1990 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V.

1992 Berufung auf eine Professur für Philosophie am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin, im Sommersemester 1992 und Wintersemester 1992/93 Vertretungsprofessur an der Humboldt-Universität.

1993 Ernennung zum Professor an der Humboldt-Universität.

## Wichtigste Veröffentlichungen

Hegels Theorie der subjektiven Freiheit, Frankfurt/Main 1966 (Diss.)

Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus, Frankfurt/Main 1971

Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974  
Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt/Main 1977  
Probleme der Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung, Teil I/II (Lehrbrief der Fernuniversität Hagen GHS), Hagen 1980  
Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt/Main 1983 (engl. Cambridge 1984)  
Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt/Main 1987  
Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt/Main 1992  
Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt/Main 1984 (Hrsg.)  
Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek 1985 (Hrsg. mit Ekkehard Martens)  
Arnold Gehlen, Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen (mit einem Nachwort), Reinbek 1986 (Hrsg.)  
Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie von den Anfängen bis Kant, 3 Bände, Reinbek 1990 (Hrsg. mit Anke Thyen)  
Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie (15. deutscher Kongreß für Philosophie), Hamburg 1993 (Hrsg. mit Geert Keil)

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

- 1 *Volker Gerhardt*  
Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität
- 2 *Hasso Hofmann*  
Die versprochene Menschenwürde
- 3 *Heinrich August Winkler*  
Von Hitler zu Weimar  
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie
- 4 *Michael Borgolte*  
„Totale Geschichte“ des Mittelalters?  
Das Beispiel der Stiftungen
- 5 *Wilfried Nippel*  
Max Weber und die Althistorie seiner Zeit
- 6 *Heinz Schilling*  
Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin -  
ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich
- 7 *Hartmut Harnisch*  
Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800 - 1914

- 8 *Fritz Jost*  
Selbststeuerung des Justizsystems durch  
richterliche Ordnungen
- 9 *Erwin J. Haeberle*  
Berlin und die internationale Sexual-  
wissenschaft

Es erscheinen demnächst:

- 11 *Felix Herzog*  
Über die Grenzen der Wirksamkeit des Straf-  
rechts
- 12 *Hans-Peter Müller*  
Soziale Differenzierung und Individualität.  
Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose
- 13 *Thomas Raiser*  
Aufgaben der Rechtssoziologie als Zweig der  
Rechtswissenschaft
- 14 *Ludolf Herbst*  
Der Marshallplan als Herrschaftsinstrument?  
Überlegungen zur Struktur amerikanischer Nach-  
kriegspolitik

- 15 *Gert-Joachim Glaeßner*  
Demokratie nach dem Ende des  
Kommunismus
- 16 *Arndt Sorge*  
Arbeit, Organisation und Arbeitsbeziehungen  
in Ostdeutschland
- 17 *Achim Leube*  
Semnonen, Burgunden, Alamannen.  
Archäologische Beiträge zur germanischen Früh-  
geschichte