

ABSOLUTE REFLEXION UND SPRACHE

[Werner Marx](#), 1967

Gegenwart Heft 38

Die Frage nach dem Verhältnis von absoluter Reflexion und Sprache sei hier in einer doppelten Richtung gestellt.

Zum ersten sei gefragt, welche Bedeutung und Rolle das Philosophieren, das seine Aufgabe im Vollzug der absoluten Reflexion sieht, hierbei der Sprache zuerkennt; zum anderen, welcher Sinn von Sprache für uns in dieser zu erfragenden Bestimmung der Rolle der Sprache liegt.

Zur Vorbereitung einer Antwort auf diese Frage sollen zunächst einmal Äußerungen Hegels über den »spekulativen Satz« und über die »spekulative Darstellung« in ihrem Zusammenhang wiedergegeben werden, so daß sie einen kontinuierlichen Sinn zeigen.

Die hiermit zusammengehenden und hieran anschließenden Interpretationen wollen das von Karl Löwith gestellte und auch von anderen behandelte Thema »Hegel und die Sprache« weiterführen. 1

Die Aufgabe einer Auslegung dieses Lehrstückes ist nicht zufällig gewählt.

Denkgeschichtlich ist die Philosophie bei Hegel das Zeugnis der äußersten Machtfülle des Logos.

Als Vollzug des sich in seinen Bestimmungen in absoluter Weise vermittelnden - und dies besagt reflektierenden - Begriffs ist sie die »absolute Reflexion«.

Die Frage, welche Rolle und welchen Sinn die Sprache innerhalb eines als absolut gedachten Logosgeschehens hatte, sollte in einer Zeit von besonderem Interesse sein, die, von der Endlichkeit und Gebundenheit allen Denkens überzeugt, nahezu in dem gleichen Maße, in dem sie dem Logos die Macht abspricht, sie der Sprache zuspricht.

Die Konstitution von Sinn und Bedeutung wird heute vielfach nicht mehr als Leistung eines - weitgefaßten - Denkens gesehen 2, sondern als das geschichtlich-endliche Geschehen umgangssprachlicher Welteröffnung und Weltauslegung.

Es wird von der »unaufhebbaren Sprachgebundenheit« allen Denkens ausgegangen 3.

Auch Hegels Denken sei an die »Selbstausslegung der Sprache« 4 gebunden gewesen.

Ein »geheim waltender Sprachgeist« habe als »logischer Instinkt der Sprache« Hegels Denken bestimmt 5.

I.

Die Abschnitte der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes 7, in denen von der Sprache die Rede ist (S. 48-54), handeln von dem sich ändernden Selbstverständnis des Denkens.

Die besondere Schwierigkeit dieser Abschnitte beruht darauf, daß hier der Übergang vom vorstellenden zum begreifenden Denken zwar zum einen von der schon erreichten Position des begreifenden Denkens her vollzogen wird, daß er zum anderen aber gerade als Erfahrung des vorstellenden Denkens selbst geschehen soll.

Allgemein genommen bestimmt sich der Sinn dieses Übergangs aus der These der ganzen Vorrede, daß es weltgeschichtlich und philosophiegeschichtlich an der Zeit ist, daß das Wissen sein wahres Wesen erkenne

und die sich aus diesem Wesen ergebende Aufgabe übernehme,
das »wissenschaftliche System« hervorzubringen,
die »wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert« (S. 12).

Ähnlich wie bereits in der Schrift Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie von 1801 ist für Hegel hier die philosophiegeschichtliche und weltgeschichtliche Situation seiner Zeit dadurch gekennzeichnet, daß das Philosophieren sich einer Welt von Gedankenbestimmungen gegenüber sieht, deren Bedeutungen sich in einseitiger Weise verfestigt haben und die - weil sie sich gegenseitig begrenzen und sich dadurch verendlichen - »bloße Verstandesbestimmungen« darstellen.

Das Denken aber hat für Hegel
- mit Kants Einsicht in das spontan a priori synthetisierende Vermögen des reinen Selbstbewußtseins -
die Macht des Begriffs, des Logos erkannt,
der diese Verstandesbestimmungen als seine eigenen Begriffsbestimmungen
in das Sinnganze eines einheitlichen Zusammenhanges aufzuheben vermag.

Darum besteht jetzt das »Bedürfnis der Philosophie« (Differenzschrift), die »Arbeit« und »Anstrengung« darin,
»durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern« (Vorrede S. 30),
die nur »bekannten« Verstandesbestimmungen aus dem vollen Sinnzusammenhang zu »erkennen« (S. 28, Z. 37/38).

Bevor das Denken aber diese Aufgabe übernehmen kann,
muss es seine Tätigkeit als eine Vollzugsweise des Begriffs, als begreifendes Denken durchschaut haben.

Die Geschichte der Erfahrung, die das Wissen mit sich und seinem Gegenstand macht
und durch die es sich auf einem langen Wege von der unmittelbaren zur höchsten Wissensweise hervorbildet,
ist die Phänomenologie des Geistes.

Es läßt sich zeigen, daß nicht nur die Phänomenologie des Geistes im ganzen,
sondern auch die genannten Abschnitte ihrer Vorrede
eine, und zwar eine eigentümliche Erfahrungsgeschichte ausmachen.

Das Denken macht hier Erfahrungen, durch die es zunehmend die Natur seines Wissens
und die in diesem Wissen vorgeschriebene Aufgabe durchschaut.

Das Eigentümliche dieser Erfahrungsgeschichte liegt darin,
daß sie zugleich an und mit der Sprache gemacht wird,
genauer mit der Sprachform, in der das Denken seinen Inhalt als einen »wahren« auszusprechen versucht.

Betrachten wir zunächst das »gewöhnliche« Verständnis des Satzes, so wie Hegel es kennzeichnet.

Das »gewöhnliche Verhältnis der Teile eines Satzes« (S. 52)
ist das eines Subjektes zu einem Prädikat (vgl. Enzyklopädie, Jubiläumsausgabe Bd. X, § 166 ff.).

Bei dem Satz, der Urteil ist, ist das Prädikat eine allgemeine Begriffsbestimmung,
die aussagt, »was« das Subjekt ist (Vorrede S. 22, Z. 38).

Demgegenüber hat das Subjekt die Bedeutung eines Einzelnen (Enz. § 167).

So sind bei dem gewöhnlichen Verhältnis der Teile eines Satzes
Subjekt und Prädikat bedeutungsmäßig voneinander unterschieden.

In diesem Unterschiedensein sieht Hegel in der Vorrede das Auszeichnende der »gewöhnlichen« Satzform 8.

Diesem Unterschiedensein widerspricht es nicht,
daß das gewöhnliche Urteil dann beide Seiten vermittelst der Copula in äußerlicher Weise identisch setzt.

Nach Hegel fand das philosophische Denken vor Beginn der Erfahrungsgeschichte
die Struktur des Satzes voll und ganz geeignet, seine Denkinhalte auszudrücken.

Die Inhalte der »vormaligen«, d. h. der vorkantischen Metaphysik
waren die »absoluten Vernunftgegenstände« Gott, Welt und Seele.

Für die Scholastik etwa waren sie vorgegebene Glaubensinhalte.

Dennoch bestand das »Bedürfnis«, sie »vorzustellen« (Vorrede S. 22, Z. 31) und durch Urteile ihre Wahrheit auszusprechen (vgl. hierzu Enz. § 28 ff.).

Da aber diese Inhalte eigentlich schon vorgegeben waren und den alleinigen Maßstab für alles Prädizieren bildeten (ib. §§ 30, 31 und Zusatz), so handelte es sich für Hegel bei diesen Urteilen, durch die in äußerlicher Weise Prädikat und Subjekt identisch gesetzt wurden, nicht etwa um die Gewinnung neuer Erkenntnisse.

Es sei nur darum gegangen, die als »bekannt« aufgenommenen Verstandesbestimmungen - wie etwa das Sein, die Unendlichkeit, die Einfachheit - als Prädikate an jenen subjekthaften Inhalten, den Vernunftgegenständen zu »messen« (vgl. ib. §§ 29, 30).

Diese Weise, in der die vormalige Metaphysik die Verstandesbestimmungen an ihren absoluten Inhalten maß, ohne sie neu zu bestimmen, hat Hegel als »rätsonnierendes Verhalten« bezeichnet (Vorrede S. 48, Z. 38).

Das rätsonnierende Denken vermochte seinen jeweiligen Denkinhalt in adäquater Weise durch die gewöhnliche Satzform auszusprechen, weil er ein ihm zu Grunde liegender Inhalt war, ein »fester gegenständlicher Boden« (S. 52, Z. 4/5), also ein Hypokeimenon, genauso wie es das Satzsubjekt ist.

Und ebenso lag es in der Natur dieses Denkinhalts, daß die ihm beizumessenden Bestimmungen grundsätzlich von ihm unterschieden, ihm äußerlich waren und ihn somit in seiner Absolutheit »keineswegs erschöpfen« konnten (Enz. § 29).

Dies aber bedeutete, daß das rätsonnierende Denken den Subjekten, die »feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr« allen Wissens blieben (Vorrede S. 29, Z. 5/6), Prädikate zumessen musste.

Es musste zu immer neuen Bestimmungen »hinausgehen« (S. 50, Z. 8 u. 18), von einem äußerlichen Prädikat zu einem anderen »fortlaufen« (Z. 16).

Die Erfahrungsgeschichte, um die es sich für uns handelt, beginnt, wenn das Denken die Erfahrung macht, daß die gewöhnliche Form des Satzes seinen Denkinhalt nicht mehr adäquat ausdrückt.

Diese Erfahrung macht es, indem es sich zunächst genauso wie die »vormalige Metaphysik« rätsonnierend verhält und zu immer neuen Prädikaten fortlaufen will, um ein zu Grunde gelegtes Subjekt zu bestimmen.

Es fühlt sich dann auf einmal »in seinem Fortlaufen gehemmt« (S. 50, Z. 20).

Diese Erfahrung geschieht in der Weise eines »Erleidens« - als Erleiden eines »Gegenstoßes« durch »das, was im Satze die Form eines Prädikats« hat (ib.).

Es sei versucht, diesen Erfahrungsgehalt näher zu explizieren.

Was ist geschehen?

Das Denken wollte etwa das »Wahre« Gottes in einem Urteil prädizieren.

Da es zunächst »vorstellend« (S. 50, Z. 15) verfuhr, so meinte es, durch sein Urteil Gott, als einem ruhenden, festen, maßgebenden Subjekt, eines seiner Prädikate oder Akzidentien beimessen zu können.

Nun »findet« (S. 51, Z. 32) es aber, daß es diese Bestimmung, das »Sein«, in dem Satz »Gott ist das Sein« eigentlich gar nicht in dem Sinn ausgesprochen hat, in dem ihn die vormalige Metaphysik aussprach.

Denn es dachte diese Bestimmung schon nicht mehr als eines der Akzidentien Gottes, die ihm äußerlich sind, sondern umgekehrt als eine Bestimmung, die das »Wesen«, den »Begriff«, die »Substanz« Gottes ausmacht (S. 50, 51).

Als es die Bestimmung »Sein« aussprach, dachte es sie als das Sein, d. h. als eine Bestimmung, die »die Natur des Subjekts erschöpft« (S. 51, Z. 33/34).

Wenn das Sein die ganze Natur Gottes ausmacht, dann kann über Gott in diesem Zusammenhang nichts weiteres prädiziert werden als dieses: das Sein.

Das Denken fühlt sich somit in seinem Fortlaufen »gehemmt«, weil es mit dieser einen Bestimmung schon die ganze Wahrheit seines Subjekts gedacht hat.

Diese Bestimmung, die »Prädikat zu sein scheint«, ist ihm zur »ganzen selbständigen Masse« geworden (S. 50, Z. 25/26).

Darin, daß die Bestimmung »das Sein« den Sinn hat, die Substanz Gottes ganz und gar zu bestimmen, liegt für das Denken die weitere Erfahrung, daß es das, was gemäß der gewöhnlichen Satzform ein Prädikat ist, »selbst als ein Subjekt.. ausgesprochen« (S. 51, Z. 32/33) hat.

Das aber bedeutet, daß das Subjekt - statt als das eine Extrem dem Prädikat gegenüber zu verharren - in das, was das Prädikat sein sollte, »selbst zugrunde« (ib. S. 50, Z. 1) gegangen, in es »zerflossen« (S. 51, Z. 23/24) ist.

Das vermeintlich ruhende Satzsubjekt ist in Bewegung geraten.

»Der feste Boden, den das Rasonnieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt« (S. 50).

Aus diesen Erfahrungen

- daß das Satzprädikat eigentlich die Substanz ist

und daß das Satzsubjekt nicht verschieden von ihm ruhig stehengeblieben,

sondern in diese Substanz übergegangen ist -

ergibt sich für das Denken, daß die gewöhnliche Satzform seinen Denkinhalt nicht mehr adäquat auszusprechen vermag.

Eben dadurch beginnt es einzusehen, daß sein Inhalt gegenüber dem des vorstellenden Denkens ein völlig anderer ist.

Worin liegt jetzt sein Inhalt?

Gerade darin, daß etwa die Bedeutung Gottes und diejenige des Seins nicht »unterschieden« voneinander, sondern »identisch« sind, insofern in der Bedeutung des Seins diejenige Gottes voll und ganz aufgeht.

Allerdings erkennt das Denken auf dieser Stufe seines Erfahrungsweges

noch nicht das Wesen der Bewegung, aus der dieses »Identischsein« seines Inhalts resultiert;

es durchschaut noch nicht, daß es die Bewegung des sich begreifenden Begriffs ist, der sich selbst in diese Identität setzt.

Diese sich »spekulativ« selbst bestimmende Bewegung des Begriffs ist zwar schon am Werk, sie wird aber von ihm noch nicht erkannt.

Die Interpretation muss zwischen diesen Stufen des Erfahrungsweges genau unterscheiden 9.

Das Denken, das sich noch im Übergang zu seinem vollkommenen Selbstverständnis befindet, sieht sich also jetzt in dieser Situation:

Es muss den Denkinhalt - etwa den, daß die Bedeutungen Gott und Sein identisch miteinander sind - mittels des gewöhnlichen Satzes aussprechen, der seiner Struktur nach gerade den Unterschied zwischen diesen beiden Bedeutungen voraussetzt.

Hegel hat den gewöhnlichen Satz, in den, entgegen seiner Struktur, dieser identische Denkinhalt »hineingedacht« wird, einen »identischen Satz« genannt.

Die in ihn »hineingedachte« Identität bildet einen »Gegenstoß« zu dem gewöhnlichen Satzverhältnis des Unterschiedenseins.

Es ist dieser Gegenstoß, dieser in dem identischen Satz liegende »Widerspruch« zwischen dessen äußerer Form und seinem Inhalt, der das Denken zu neuen Erfahrungen nötigt.

In der bisher dargestellten Erfahrungsgeschichte ging dem Denken das Subjekt überhaupt »verloren« (S. 51, Z. 29), insofern es in den substantiellen Sinn »das Sein« übergegangen war.

Aber gerade dadurch, daß es genötigt ist, ein seinem Inhalt inadäquates »Unterschiedensein« auszusprechen, wird es darauf hingewiesen, daß zwischen den beiden Bedeutungen, in unserem Beispiel zwischen Gott und Sein, dennoch ein Unterschied besteht.

Der »Gegenstoß« löst daher die weitere Erfahrung aus,

daß das Denken das bisher in seiner Bestimmung verlorengangene Subjekt »vermißt« (ib. Z. 31).

Durch diese Erfahrung des »Vermissens« fühlt sich das Denken »gehemmt« (Z. 30, vgl. S. 50, Z. 20/21).

Und das Entscheidende liegt nun darin, daß es sich durch diese Hemmung »zu dem Gedanken des Subjekts .. zurückgeworfen« fühlt (Z. 30/31).

Glaubte es bisher - gerade weil für es das Subjekt zu einer Sinnidentität mit dem Prädikat gelangt war -, mit diesem Subjekt »schon fertig [zu] sein« (S. 50, Z. 36), so »findet« es jetzt »das Subjekt unmittelbar auch im Prädikate« (S. 51, Z. 34/35).

Es erinnert sich also daran, daß es seiner Intention nach doch das Wesen Gottes bestimmen wollte, und merkt, daß ihm Gott verloren ging, als es bei dem im identischen Satz ausgesprochenen Sein stehen blieb.

Demgegenüber findet es jetzt, daß es nötig ist, die Bedeutung des Subjekts - also Gottes - von der Bedeutung des Prädikats - der Bestimmung des Seins - wiederum zu unterscheiden.

Es ist nun von größter Wichtigkeit, daß »wir«, die Philosophen, die die Erfahrungsgeschichte antizipieren, bereits wissen, daß sich die Nötigung, wiederum »unterscheiden« zu müssen, in Wahrheit daraus ergibt, daß es sich bei dieser Denkbewegung nicht mehr nur um eine solche handelt, die z. B. Gott räsonierend vorstellt; daß es sich vielmehr um die Weise handelt, wie sich der Begriff Gottes, und zwar als Begriff, selbst setzt.

Man könnte auch sagen, wir wissen, daß es sich eigentlich hier um nichts anderes als um die Bewegung des Begriffes handelt.

Das Denken verläuft bereits - ohne daß es dies selber schon durchschaute - in den Sinnbezügen, die in der dialektischen Bewegung des Begriffes liegen.

Wir sahen bereits, wie sich der Begriff eines Vernunftgegenstandes - etwa Gottes -, eben weil es sich um eine Bewegung des Begriffes handelt, auf einer ersten Stufe dieser Bewegung selbst in eine Identität setzte.

Weil nun aber in dem Sinn von Identität immer der von Nicht-Identität »an sich« liegt, weil das ausschließen des Andersseins, des Unterschiedenseins in unausdrücklicher Weise schon in ihm liegt, muss sich der Begriff »anders« werden, muss er auf einer nächsten Bewegungsstufe dieses Anderssein, dieses Unterschiedensein ausdrücklich machen, es setzen.

Es ist somit dieses Unterschiedensein des Begriffes - das nicht mit dem Unterschiedensein verwechselt werden darf, das in der Form des »gewöhnlichen« Satzes liegt -, das das Denken nunmehr nötigt, die Bedeutung Gottes von derjenigen des Seins zu unterscheiden.

Dieses spekulative Unterschiedensein »erscheint« (S. 51) allerdings bereits in dem Unterschiedensein der gewöhnlichen Satzform - worin liegt, daß der identische Satz, die Begriffsidentität, dieses nichtbegriffliche Unterschiedensein nicht »vernichten« muss (ib.).

Es gehört zu den entscheidenden Einsichten Hegels in die Natur des Begriffes, daß sich das Unterschiedensein, die Nicht-Identität, und die Identität als eine »entgegengesetzte Bewegung« (S. 53) zu einem höchsten Widerspruch von Extremen entwickeln, der aber - weil diese Extreme in Wahrheit eine Sinnstruktur ausmachen - positiv gefaßt werden muss.

So findet sich der Begriff auf einer dritten Bewegungsstufe in den Extremen als seinen eigenen Momenten wieder, so ist er ein »Sich-anders-werden-mit-sich-selbst« (S. 20), ist er die »übergreifende Einheit seiner selbst und seines Anderen« (Enz. § 465), ist er die Identität der Identität und der Nicht-Identität.

Das Denken, das diese Selbstbewegung des Begriffes Gottes nachvollzieht, beginnt sein eigenes Wesen als den Vollzug des Begriffes überhaupt zu durchschauen, indem es zunehmend den Sinnzusammenhang dieser gesamten Begriffsbewegung realisiert.

Hierzu ist aber eine Anstrengung besonderer Art nötig.

Es genügt nicht, daß sich das Denken nur zum Gedanken des Unterschiedenseins des Subjekts »zurückgeworfen fühlt«, es muss vielmehr der Forderung der Vorrede entsprechen, mit dem »Selbst des Inhalts .. zusammen [zu] sein« (S. 51, 2. 2), »sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben« (S. 45, 2. 8/9), sich in ihn zu »vertiefen«.

Geschieht dies, dann beginnt es, den Inhalt als die Bewegung einer Selbstbestimmung zu denken - dies bedeutet Hegels Rede von dem »Selbst des Inhalts« -, und eben dabei erkennt es, daß der Inhalt von begrifflich-selbstischer Natur ist.

Dies aber besagt für die Erfahrungsgeschichte, daß es nun nicht mehr dabei stehenbleiben kann, Gott wiederum von dem Sein zu unterscheiden, sondern daß es selbst in die »entgegengesetzte Bewegung« eintritt und den Widerspruch erfährt, der darin liegt, daß Gott zum einen das ganze Sein, zum anderen jedoch ein von seinen Bestimmungen Unterschiedenes ist.

Der Widerspruch dieser extremen Sinngehalte - nun aber als die eine Sinneinheit gefaßt, in die jene Extreme als Momente zusammengehören - ergibt den »erkannten« Begriff Gottes: Gott, der sich als absolute Bewegung, als sich selbst bestimmend, als Subjekt, zwar so setzt, daß er alles Sein ausmacht, der aber dennoch unendlich von dieser Bestimmung unterschieden bleibt.

In dieser Einsicht in den »erkannten« Begriff Gottes liegt es, daß der eine Begriff sich selbst bestimmt, sich in absoluter Bewegung in seine Begriffsbestimmungen setzt und daß er dennoch von ihnen unterschieden bleibt.

Durch das Vertieftsein in die Selbstbestimmung des Begriffes erkennt das Denken zugleich, daß diese Bewegung der Gedankenbestimmungen auch das »Selbst« seines Denkens, die Bewegung der Denkbestimmungen ausmacht.

Indem es sich an dem eigenen Inhalt »in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht« (S. 46, Z. 8), begreift es, daß eben seine Tätigkeit »das immanente Selbst des Inhalts« (Z. 10) ausmacht, daß es somit im Denken des Inhalts »zugleich in sich zurückgekehrt« (Z. 10/11) ist.

Die Selbsterkenntnis des Denkens vollendet sich also, wenn es einsieht, daß sein eigener Vollzug selbst der Vollzug der Bewegung des sich selbst bestimmenden Begriffes ist, daß beide die Grundstruktur des »Selbst« haben, daß insofern eine »Identität des Denkens und Seins« herrscht (S. 45).

Das Denken, das sich dergestalt durchschaut hat, geht jetzt davon aus, daß sein Gedachtes, der Inhalt, nichts anderes ist als die sich selbst bestimmende begreifende Bewegung des Begriffes.

Diese Bewegung nennt Hegel die »spekulative« Bewegung.

Sie ist für ihn in eigentlichem Sinne die »philosophische« Bewegung.

Das Denken, das sich selber als »begreifend« verstanden hat, denkt nur noch diesen spekulativen oder philosophischen Inhalt.

Es will ihn aber auch ausdrücken.

Aus diesem Bedürfnis entspringt die Problematik des spekulativen Satzes.

Das Denken, das den spekulativen Inhalt ausdrücken will, hat zunächst keine andere Ausdrucksform zu Gebote als die der gewöhnlichen Satzform.

Gerade dadurch, daß diese unverändert bestehen bleiben soll, bricht der Konflikt zwischen ihr und dem sich als die Einheit des Begriffes vollziehenden spekulativen Inhalt auf.

Der spekulative Inhalt widerspricht so sehr dieser gewöhnlichen Satzform, daß er sie »zerstört«.

Allerdings bleibt dieses Zerstören der »Natur des Urteils oder Satzes überhaupt« ein nur innerliches.

Das Denken kann lediglich seinen spekulativen Inhalt in die ihm an sich widersprechende Struktur »hineindenken«.

Diese wird einfach dazu benutzt, den ihr völlig fremden Gedankeninhalt zu tragen.

Das Denken bewährt seine Gewalt am gewöhnlichen Satz, indem es ihn zwingt, den spekulativen Inhalt in sich aufzunehmen 10.

Diesen vom spekulativen Inhalt geprägten Satz nennt Hegel den spekulativen Satz.

Reflektieren wir, über Hegel hinausgehend, auf den Sinn von Sprache, wie er sich am spekulativen Satz, an diesem Verhältnis von absoluter Reflexion und Sprache zeigt, so muss für unsere Besinnung gerade die Tatsache entscheidend sein, daß das begreifende Denken die einzelnen Schritte der Bewegung des Begriffs nicht ausdrücklich zu machen vermag.

Das Denken benützt die gewöhnliche Form des Satzes.

Es setzt sich einfach über den diesem eigentümlichen Vorstellungssinn hinweg.

Es mutet dieser Satzform zu, einen ihr völlig fremden Inhalt zu tragen.

Darin, daß das Denken die Sprache völlig souverän gebraucht, liegt der Sinn einer totalen »Dienerschaft« der Sprache für das Denken.

Bei diesem Dienen gehen die »Funktionen« verloren, die von der Sprache gemeinhin erwartet werden.

Sie ist an ihr selbst weder Aussage noch Ausdruck des Gedachten.

Es läßt sich eigentlich nur noch sagen, daß sie - wenn auch in völlig inadäquater Weise - den spekulativen Inhalt »verwahrt«.

Daß die Sprache des spekulativen Satzes dem Denken nur derart unvollkommen, nämlich nicht durch den ihr selbst eigentümlichen Inhalt zu dienen vermag, zeigt sich an der Art, wie von dem »Interpreten« eines spekulativen Satzes verlangt wird, daß er dem Satz genau denjenigen spekulativen Inhalt entnehme, der von dem begreifenden Denken in ihn »hineingedacht« wurde.

Die »Meinung«, die an einen solchen Satz herantritt, wird ihn, »weil er Satz ist« (S. 52, Z. 19), zunächst in gewöhnlicher Weise verstehen.

Sie wird den »philosophischen« Inhalt (Z. 23) erst in dem Augenblick angemessen verstehen, wenn der Inhalt selber diese Meinung »zerstört« hat, d. h. also, wenn an ihm das meinende Verstehen zum begreifenden geworden ist.

Erst wenn die Meinung erfahren hat, »daß es anders gemeint ist, als sie meinte« (Z. 23/24), erst wenn sie sich korrigiert hat und den Satz »nun anders zu fassen« lernt, wird eine spekulative Einsicht erzielt.

Dabei leistet der Satz selbst kaum etwas zu dieser Einsicht.

Denn sie kommt nur dadurch zustande, daß der Andere, der hinzutretende Interpret, die Bewegung der absoluten Reflexion in der gleichen Weise vollzieht, wie das begreifende Denken sie zuvor in den gewöhnlichen Satz »hineindachte«.

II.

Für die Fragen, die unsere Untersuchung leiten, ist es nun von großer Wichtigkeit, daß die Entwicklung nicht bei dem gekennzeichneten Verhältnis der absoluten Reflexion zur Sprache stehen bleibt. Hegel nennt als einen äußerlichen Grund hierfür, daß »die Schwierigkeit« vermieden werden soll, die in der Vermischung der spekulativen und der rasonnierenden Weise liegt, wodurch beide einander »stören« (S. 52, Z. 32).

In Wahrheit geht es zugleich um Grundsätzlicheres.

Das Wesen des Denkens selber trägt die Entwicklung über die erreichte Stufe hinaus und drängt zur Darstellung.

Hegel erklärt das bisherige Verhältnis von spekulativem Denken und Satz deswegen für ungenügend, weil die Aufhebung der gewöhnlichen Satzform »nur auf unmittelbare Weise« geschah (S. 52).

Es wird jetzt als ein Mangel angesehen, daß die gewöhnliche Form des Satzes beibehalten und der spekulative Inhalt nur hinzugedacht wurde.

»In der Tat hat auch das nicht spekulative Denken sein Recht, das gültig, aber in der Weise des spekulativen Satzes nicht beachtet ist«.

Welches Recht hat das nicht spekulative Denken?

In früheren Abschnitten der Vorrede war von einer »gerechten Forderung des Bewußtseins« die Rede, »durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen« (S. 17).

Das verständige Wissen habe einen Anspruch darauf, eine »Leiter« zum vernünftigen Wissen zu erhalten, auf der es sich selber in den »Äther« der Wissenschaft erheben kann.

Deswegen müsse die Wissenschaft »vollkommen bestimmt« sein:

»Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigentum Aller zu sein« (ib.).

Zieht man diese Stelle zur Interpretation heran, dann muss man vor allem auf die Begründung für jene »gerechte Forderung« achten.

Sie liegt darin, daß bereits der Verstand für Hegel »das Denken, das reine Ich überhaupt« (ib.) ist.

Somit ist es eigentlich das Wesen des Denkens - wie es sich bereits in der Gestalt des Verstandes zeigt -, das die »exoterische« Form der Wissenschaft fordert.

Folgt es auch notwendig aus dem Wesen des Denkens, wie es sich in der Gestalt des nicht spekulativen Denkens zeigt, daß der gedachte Inhalt als wahrhaft gedachter nicht innerlich bleiben darf, und d. h. dargestellt werden muss?

Die Frage, ob die Veräußerlichung des spekulativen Inhalts, ob eine »Darstellung« dem Denken wesensnotwendig ist, ist die entscheidende Frage unserer gesamten Problematik.

Sie läßt sich aber erst dann zureichend beantworten, wenn zunächst diese Fragen geklärt sind:

Was soll eigentlich zur Darstellung gelangen, und welche Gestalt soll diese Darstellung haben?

Die erste Frage läßt sich ohne weiteres anhand des Textes beantworten: »dies Zurückgehen des Begriffs in sich« - heißt es dort - »muss dargestellt sein«, und weiter: »diese entgegengesetzte Bewegung muss ausgesprochen werden« (S. 53).

Es handelt sich um jene Bewegung, die das Denken als das Selbst des Inhalts erkannt hatte, die zugleich sein eigenes Selbst ausmachte.

Es hatte die Bewegung darin gesehen, daß der Sinn von Identität aus sich selber den des Unterschiedenseins »erzeugte«, daß die hieraus resultierende Entgegensetzung sich von selber »fortleitete« und zu einem neuen inneren Verhältnis »in sich zurückging«.

Diese Bewegung, die bereits als »spekulativ« und »philosophisch« bezeichnet wurde, wird jetzt die »dialektische« Bewegung genannt.

Der »sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang« (ib.) ist nichts anderes als der Denkinhalt, den das Denken bisher zu dem Satz gewöhnlicher Form hinzudenken musste.

In dieser hinzugedachten Weise war er bereits die innere »dialektische Bewegung des Satzes selbst« (sc. des spekulativen Satzes), die den »wahren« Sinnzusammenhang ausmachte.

Das Veräußerlichen der dialektischen Bewegung des spekulativen Satzes geschieht als das darstellende Herausstellen des »Wirksamen« oder »Wirklichen« seines spekulativen Inhalts.

Dieses Wirksam-Wirkliche des Spekulativen hat Hegel in der Wissenschaft der Logik den »innersten Quell aller Tätigkeit« genannt, die »lebendige und geistige Selbstbewegung«.

Dort nennt er sie auch die »dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist« (Logik II, hrsg. von G. Lasson, S. 496).

Das Wahre als Wirksames ist »das wirkliche Spekulative« (Vorrede S. 53, Z. 6).

Zu ihm gehört nun die Darstellung, und zwar in einer dem Wahren, dem Spekulativen adäquaten Gestalt.

Diese Gestalt ist das Aussprechen des »wirklich Spekultativen«.

Hegel nennt dieses Aussprechen »spekulative Darstellung« 11.

Hierin liegt:

Die absolute Reflexion vollendet ihr Wesen erst dann,
wenn die spekulative Bewegung zu1 sprachlicher Darstellung gelangt.

Dasjenige Verhältnis von absoluter Reflexion und Sprache, das im spekulativen Satz
- bei dem es bei einer »innerlichen Hemmung« bleibt - zum Ausdruck kommt,
stellt nicht das Denken in seiner Vollendungsgestalt dar.

Das Denken ist erst dann wahrhaft »Erkennen«,
wenn die Weise, in der sich ein wahrer Sinnzusammenhang konkret hervorbildet,
in adäquater Gestalt »ausgesprochen« wird.

Nur die den »ganzen Reichtum der entwickelten Form« (S. 21, Z. 1)
darstellende dialektische Bewegung der absoluten Reflexion
realisiert den »verlorengegangenen Begriff des philosophischen Beweisens« (S. 53, Z. 20/21).

Worin aber liegt die der absoluten Reflexion adäquate Gestalt der spekulativen Darstellung? 12

Ihre Aufgabe ist es, das Wahre darzustellen.

Das Wahre aber ist für Hegel »das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen« (S. 21, Z. 3/4).

Es ist die Totalität der Schrittfolgen, in denen die Bestimmungen sich entgegensetzen
und in das Verhältnis einer Einheit unterschiedlicher Bestimmungen zusammenwachsen, »konkret« werden.

Hierin liegt, daß ein einzelner Satz eine solche Darstellung nicht zu leisten vermag.

Innerhalb der Darstellung des Ganzen als des Wahren
ist ein einzelner Satz ein »Festes« und »totes Positives«, ist er insofern ein »Falsches« (S. 39).

Der einzelne Satz kann allenfalls ein »festes Resultat« nennen.

Bei der Darstellung des sich als ein Ganzes vollendenden Lebens der Wahrheit
wird er als einzelner gerade aufgehoben.

Der einzelne Satz muss zu einem Glied innerhalb einer Kette von Sätzen werden.

In dem Verkettetein der einzelnen Sätze als voraussetzender und setzender liegt allein die Möglichkeit,
darzustellen, wie sich die Totalität der Bestimmungen zu einem wahren Zusammenhang hervorbildet.

Die spekulative Darstellung muss ein ganzes Gefüge von Sätzen in Anspruch nehmen.

Als ein solches Gefüge hat die »dialektische Bewegung.. Sätze zu ihren Teilen oder Elementen« (S. 53, Z. 22—24).

Dieses Gefüge von Sätzen vermag zu leisten, was der einzelne Satz seiner Struktur nach nicht leisten kann.

Eben weil bei der spekulativen Darstellung »kein solcher Inhalt« vorkommt,
»der als zum Grunde liegendes Subjekt sich verhielte, und dem seine Bedeutung als ein Prädikat zukäme« (S. 53),
erweist sich der Satz gewöhnlicher Form als völlig inadäquat.

Der Satz ist nicht mehr, wie das noch im spekulativen Satz der Fall war,
der alleinige »Träger« der in ihn hineingedachten spekulativen Bewegung.

Hegel sagt ausdrücklich: »der Satz ist unmittelbar eine nur leere Form« (ib.).

Der Mangel des Einzelsatzes gewöhnlicher Form läßt sich auch nicht dadurch beheben,
daß ihm lediglich ein zweiter zur Seite gestellt wird, daß etwa der Satz »Gott ist das Sein«
durch einen zweiten Satz »Gott ist nicht das Sein« ergänzt wird.

Selbst wenn man den ersten Satz als »Gott ist das Sein« denkt,
ihn also entgegen seiner Form als einen Satz identischen Inhalts auffaßt
und das in ihm liegende Unterschiedsein durch den zweiten Satz ausdrücklich macht,

hat man das Entscheidende immer noch nicht ausgedrückt,
nämlich die Bewegung der Vermittlung, um die es hier geht
(vgl. Logik I, S. 76, //, S. 495 und Philosophie der Religion H, hrsg. v. H. Glockner, S. 455).

Zum einen also muss sich die spekulative Darstellung,
um adäquate Gestalt des Wahren zu sein, eines Gefüges von Sätzen bedienen.

Aber für die besondere Gestalt der spekulativen Darstellung wird noch ein Weiteres verlangt:

»Die Darstellung muss, der Einsicht in die Natur des Spekulativen getreu, die dialektische Form behalten
und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist« (S. 54).

Das aber besagt vor allem, daß die spekulative Darstellung die Namen »als Namen«,
die als solche nur Vorstellungen ausdrücken, vermeiden soll.

Dort, wo es um die Bewegung des Begriffs - etwa des als Begriff aufgefaßten Gottes - geht, ist ein Name inadäquat.

Denn der Name drückt für Hegel nur einen »Vorstellungsinhalt« aus
(vgl. Enz. § 459, S. 346, § 462, S. 353; Logik II, S. 265 f.).

Demgegenüber gibt es aber Worte, die »selbst auch unmittelbar Begriffe andeuten« (Vorrede S. 54, Z. 6).

Das Sein oder das Eine, die Einzelheit, das Subjekt sind Worte, die das »an sich Bedeutende« (S. 42, Z. 2/3) aussagen.

Dies sind die Kategorien, die bereits von der »vormaligen« Metaphysik
als »Verstandesbestimmungen« für ihre Prädikationen benutzt wurden.

Die dialektische Form der Darstellung erfordert nicht,
daß die Sätze, die ihr Gefüge ausmachen, nur Kategorien der genannten Art enthalten.

Worauf es anzukommen scheint, ist,
daß die Kategorien in einer zentralen Weise in das Gesamtgefüge der Sätze hineingenommen werden,
und zwar so, daß sie - gleichsam über die einzelnen Sätze hinweggehend - einen »logischen« Zusammenhang begründen.

Dies geschieht, indem sie sich als »Produkte« des einen sich selbst bestimmenden Begriffs erweisen.

Als von diesem einen Begriff »ins Auge gefaßt«, bewegt von dessen »Seele« (Logik II, S. 500),
werden sie selber zu »Seelen« (Vorrede S. 48, Z. 16), zu dialektisch sich vollziehenden »Selbstbewegungen, Kreisen«,
die eben durch diese Bewegung der gesamten Darstellung
den Zusammenhang eines dialektischen Sinnes verleihen sollen (S. 31, Z. 14).

Aber nur als die Bestimmungen des einen Begriffs, als die Bestimmungen des Logos selber,
sind die Kategorien dialektisch.

Der diesen »Worten« noch außerdem innewohnende »Eigensinn«
wird unwichtig, wenn sie vom Logos in Anspruch genommen,
und d. h. wenn ihre »bekannten« Bedeutungen zu »erkannten« werden.

Hegel hat hier eindeutig nur dem Logos,
nicht etwa daneben auch noch der Sprache eine spekulativ-dialektische Wirksamkeit eingeräumt 13.

Daß für Hegel die spekulative Vermittlung nur im Denken und als Denken erfolgt,
ist insbesondere dadurch bezeugt, daß er eine Anzahl von Ausdrücken geprägt hat,
die keinen anderen Sinn als den einer vermittelnden Bewegung tragen.

Solche Ausdrücke wie »Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst«,
»Reflexion im Anderssein in sich selbst« (S. 20), »sich bewegende Sichselbstgleichheit« (S. 21)
sind nur dazu da, um die Weise, wie sich der Begriff, der Logos gliedert, in Bewegung zu halten 14.

Läßt sich somit die Frage nach der Gestalt spekulativer Darstellung
aus dem Text der Vorreden in dieser Weise beantworten,
so muss man doch feststellen, daß sich Hegel nicht darüber geäußert hat,
wie im einzelnen diese »Logifizierung« des Gefüges gewöhnlicher Sätze zu denken ist.

Wir hatten den Sinn von Sprache, der dem spekulativen Satz zugrunde liegt,
darin gesehen, daß sich an ihm die Priorität des Denkens, seine Macht über die Sprachform erwies.

Wir kennzeichneten das Verhältnis der Sprache zum Denken darum als das einer bloßen Dienerschaft.

Es zeigte sich nun, daß bei der spekulativen Darstellung das Denken den einzelnen Satz in einer noch entscheidenderen Weise seines ihm eigenen Struktursinnes entleert.

Nur ein Gefüge von Sätzen erweist sich als brauchbar, wobei der Logos es ist, der es überhaupt dadurch erst zu einem »Gefüge« macht, daß er als der eine Begriff die Kategorien so bewegt, daß sie einen dialektischen Zusammenhang begründen.

Der Sinn von Dienerschaft für die Rolle der Sprache im Logosgeschehen bestätigt sich somit auch für die spekulative Darstellung.

Aus diesem für die spekulative Darstellung geltenden Sinn von Sprache erklärt es sich, daß die Fragen, die Hegels Zeitgenossen beschäftigten, für ihn von keiner Wichtigkeit sein konnten.

Probleme der »inneren Sprachform«, der Geschichtlichkeit, des Wachstums von Sprache konnten für ihn keine Rolle spielen, - ebensowenig die der Individualität der Sprache, der »Muttersprache«, der »Sprache des Volkes« 15, die ihn noch in der Jenenser Realphilosophie beschäftigten.

Noch weniger konnten die Fragen, die die Gegenwartsphilosophie stellt - ob die Sprache einen Geschehenscharakter hat, ob sie wesentlich Gespräch ist, worin ihr Mitteilungssinn liegt, ob und wie Worte eine Welt offenbar zu machen, aber auch zu entziehen vermögen - für Hegel von Bedeutung sein.

Wenn die Darstellung in der Gestalt der Sprache für die Wesensvollendung des Denkens unbedingt notwendig ist, läßt sich dann aber schlechthin von einer »Dienerschaft« der Sprache für den Logos sprechen?

Gerade darin, daß das »wirklich Spekulative« versprachlicht werden muss, liegt doch, daß die Sprache einen aus der Notwendigkeit dieser ihr eigenen Rolle sich ergebenden Sinn von Eigenständigkeit hat.

Somit stehen wir also bei unserer Reflexion auf den Sinn der Sprache vor dieser Schwierigkeit:

Einerseits nimmt der Logos die Sprache voll und ganz in seinen Dienst, andererseits hat die Sprache - als notwendig gebrauchte - eine Eigenständigkeit.

Lassen sich der Sinn von Dienerschaft und der dieser Eigenständigkeit miteinander vereinbaren?

Vielleicht ergibt sich hierauf eine Antwort, wenn wir eine von uns bisher vernachlässigte Grundbestimmung der »spekulativen Darstellung« beachten.

In dem von uns bereits interpretierten Text wurde der Mangel in dem Verhältnis von Denken und »spekulativem Satz« darin gesehen, daß es hier bei einer bloß innerlich vollzogenen Hemmung, einer »nicht daseienden Rückkehr des Wesens in sich« bleibt.

Die daseiende Rückkehr des Wesens ist aber die in der spekulativen Darstellung »ausgesprochene«.

Somit ist es die Aufgabe der Sprache, der Rückkehr des Wesens in sich Dasein zu geben.

III

Das Eigentümliche des »Seins«, des »Daseins«, der »Existenz« der Sprache ist für Hegel in mehrfacher Hinsicht zum Problem geworden.

In der Phänomenologie des Geistes ist es das »Dasein« der Sprache, das sie zu einer »Mitte« macht, durch die sich ein jedes Selbstbewußtsein mit dem Selbstbewußtsein Anderer zu vermitteln vermag, durch die es Selbständigkeit und Anerkennung gewinnen kann. 16

Das »Dasein« der Sprache wirkt wie eine »Ansteckung«, worin jedes Ich als ein »dieses« unmittelbar in die Einheit, für welche es ist, übergegangen und dadurch »allgemeines« Selbstbewußtsein geworden ist

(vgl. hierzu Phänomenologie des Geistes, S. 362/3, 458 ff., 496 ff.).

Es liegt an der Daseinsgestalt der Sprache, daß sie »vernommen« wird (S. 362/3, 458), daß sie ein »Aufruf ist, der in allen vorstellenden Wesen widerklingt« (Propädeutik § 159).

Indem die Sprache durch ihr Dasein Bedeutungen für das Vernehmen öffnet und offenhält, ermöglicht sie die Dimension einer »Intersubjektivität« und insofern eines »Gesprächs« 17.

Im dritten Teil der Enzyklopädie, in der Philosophie des Geistes, wird das »Dasein« der Sprache zum Thema, insofern sie die Vorstellungen der Intelligenz »in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren« vermag (Enz. § 459, S. 346).

Dabei werden innerhalb der besonderen Problematik des sich auf seine eigenen Bestimmungen richtenden theoretischen Geistes verschiedene Hinsichten dieses »Daseins« der Sprache behandelt.

Die wichtigste ist, daß es eine das Sinnliche aufhebende, es verwandelnde, idealisierende »Schöpferkraft« der Intelligenz bezeugt:

».. die Sprache gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres, als ihr unmittelbares Dasein« (ib.).

Das Dasein der Sprache gewährt durch sein Manifestieren den Dingen eine Welt von seienden Bedeutungen.

Die Dinge werden uns durch die Sprache in ihrem bedeutungshaften Sein zugänglich - und zwar so, daß wir etwa bei dem Namen »Löwe« weder der Anschauung noch des Bildes eines Löwen bedürfen.

Die manifestierende Macht der Sprache ist aber nicht nur in dieser Weise »eröffnend«.

Die Bedeutungen bleiben als eröffnete weiterhin zugänglich.

Die zweite der in der Enzyklopädie im Vordergrund stehenden Hinsichten ist die, daß die Sprache den theoretischen Geist »in den Momenten seiner realisierenden Tätigkeit« (Enz. § 445, S. 309/10) darzustellen vermag.

Innerhalb dieser Darstellung erweist sich das Dasein der Sprache als die für die Realisierung der Intelligenz, des »Begriffs des Erkennens« notwendige und geeignete Gestalt.

Die tönenden Worte, mehr noch die in bestimmten Ordnungen »erinnerten« Namen halten die Bedeutungen der Dinge offen.

Sie halten sie für das Erkennen präsent.
»Es ist in Namen, daß wir denken« (Enz. § 462, S. 353).

Die Daseinsgestalt der Sprache bildet für das Denken eine Sphäre der »Objektivität« (Enz. § 463, S. 357).

Die Annahme scheint uns erlaubt zu sein, daß diese allerdings erst in der Enzyklopädie erfolgte Bestimmung des Grundzugs der Sprache als einer Manifestation von Bedeutungen, als Dasein, schon maßgebend war, als Hegel in der Phänomenologie des Geistes forderte, daß die »Rückkehr des Wesens in sich« durch das Aussprechen in der spekulativen Darstellung daseiend gemacht werde.

Damit wird die Frage dieser Untersuchung nach dem Verhältnis von absoluter Reflexion und Sprache zur Frage nach dem Verhältnis der absoluten Reflexion und der Sprache als Manifestieren.

Bei dem nachfolgenden Versuch einer Klärung dieses Verhältnisses lassen wir uns von der Überlegung leiten, daß es sich hier für Hegel um ein »geistiges« Verhältnis handelt, das sich somit aus der Grundbewegung erklären lassen muss, die für ihn alles Geistige durchwaltet.

Darum ist es notwendig, kurz an die Struktur dieser Grundbewegung zu erinnern, die die Notwendigkeit des Gedankens, die Konsequenz des Sinnzusammenhangs begründet.

Alles Geistige, insbesondere das Denken, ist seiner Struktur nach Beziehung auf sich.

Beziehung auf sich hat den Sinn von Gleichheit.

In der Gleichheit liegt der zunächst abwehrende, der Gleichheit widersprechende Sinn von Ungleichheit, von Anderssein.

Der Sinn von Gleichheit hat den Sinn von Anderssein immer schon »an sich«.

Der hierin liegende Widerspruch treibt dazu, das Anderssein ausdrücklich zu setzen - und zwar so, daß sich in dem gesetzten Anderssein die Gleichheit wiederfindet.

In diesem Wiederfinden wird die Gleichheit - vermittelt durch ihr Verhältnis zum Anderssein - zur wahren Gleichheit, der »Mit-sich-Gleichheit«.

Sich im Fremden als Eigenes wiederzufinden ist die Grundweise des Geistes überhaupt und des Denkens im besonderen; es ist die insichkreisende Grundbewegung des Beisichselbstbleibens im Anderssein.

Wir sehen nun das Manifestieren der Sprache, die Sprache als »Dasein«, als eine der Weisen an, in denen der Geist, die Intelligenz, das Denken als Beziehung auf sich, sein Anderssein »an sich« hat, es setzt und sich - vermittelt durch es - in ihm als seinem Eigenen wiederfindet.

Die Sprache als die Manifestation von Bedeutungen ist das Anderssein der Intelligenz.

Denn sie ist deren »äußerliches Element« (Enz. § 459, S. 346), als tonhafte Lautung des Wortes und als die Präsenz der vom Gedächtnis erinnerten Namen.

Durch dieses Anderssein der Sprache vermittelt sich die Intelligenz, findet sie sich wieder.

Dieses »Sichwiederfinden« vollzieht sich als ein Wiedererkennen.

»Die Intelligenz ist wiedererkennend« (§ 465, S. 359).

In der Weise der Vorstellung erkennt sie die ihr entstammenden Bedeutungen im Namen wieder.

In der Weise des urteilenden, verstandesmäßigen Denkens erkennt sie sich wieder, indem sie das Einzelne in ihren Kategorien faßt (vgl. Enz. § 467, S. 361).

Als »sich selbst erkennende Vernunft« (§ 467 Zus., S. 363/64) und d. h. als »absolute Reflexion« erkennt sie sich - so fügen wir hinzu - in der »daseienden« spekulativen Darstellung wieder.

Somit würde sich uns das Verhältnis der absoluten Reflexion zum manifestierenden Dasein der Sprache aus der Grundbewegung des Geistes bestimmen.

Gegen diese Bestimmung läßt sich ein schwerwiegendes Bedenken geltend machen.

Es läßt sich fragen, ob nicht gerade der Manifestationscharakter der Sprache, dieses »äußerliche Element«, ein Anderssein ausmacht, das wesentlich uneinholbar, unaufhebbar ist.

Die Worte müssen doch als tönende, die erinnerten Namen müssen doch als in einer äußerlichen Weise präsent, als eine Sphäre der »Objektivität« im Gedächtnis bleiben.

Zwar - so ließe sich einwenden - kann sich die Intelligenz in den manifestierten Bedeutungen selber wiedererkennen.

Aber sie kann in der Manifestation als einer solchen, dem elementhaften Äußerlichsein, gerade nicht »bei sich« sein.

Gegenüber diesem Bedenken können wir aber geltend machen, daß das in den betreffenden Ausführungen der Enzyklopädie allein in Betracht kommende (vgl. § 459 Anm., S. 346) Manifestieren der Sprache gerade »Produktion« und »Produkt« der Intelligenz ist und daß es sich ausschließlich innerhalb ihres Machtbereiches vollzieht.

Von den sich auseinander ableitenden »formellen Produktionen« der Intelligenz (§ 444, S. 304) ist das Wort deswegen ihr ausgezeichnetes »Produkt« (ib.), weil sein Manifestieren, das Tönen - anders als das Zeichen - ein verschwindendes Dasein in der Zeit ist (§ 459, S. 346) und in »einem widerstandslosen Element« erfolgt (§ 444 Zus., S. 306).

Da das tönende Manifestieren von der der Sinnlichkeit anhaftenden »Unmittelbarkeit«, d. h. »Zufälligkeit, Einzelheit und Äußerlichkeit« (vgl. Enz. § 441 Zus., 298 ff.) bereits nahezu befreit und insofern »vernünftig« ist, spricht Hegel hier von einer »ganz ideellen Realisation« (§ 444 Zus., S. 306), worin liegt, daß die Intelligenz in diesem Manifestieren durchaus »bei sich« zu sein vermag.

Dies vermag sie auch der besonderen Daseinsgestalt wegen, durch die sie die Ordnung der Namen im Gedächtnis - vornehmlich dem mechanischen - präsent hält.

Sie hat dort die Gestalt einer »Äußerlichkeit«, die gerade innerhalb des Verfügungsbereichs - der »Immanenz« (§ 451, S. 329) - der Intelligenz bleibt, die Gestalt einer »Äußerlichkeit ihrer selbst in ihr« (§ 462, S. 353).

Daß sich für Hegel die Äußerung der Intelligenz im Wort überhaupt gemäß der Grundbewegung des Geistes vollzieht, ist schließlich dadurch belegt, daß er selber von dieser Bewegung erklärt, daß die Intelligenz dabei »in ihrer Äußerung (sc. Anderssein) vollkommen bei sich bleibt« (§ 444 Zus., S. 306).

Eben dadurch erweist sie sich für ihn als das »Göttliche« (ib.).

Denken wir dergestalt das Verhältnis von Geist, Intelligenz und Denken zur Sprache aus der Grundbewegung des Geistes, dann erhalten wir erst die wirkliche Begründung dafür, daß vom »spekulativen Satz« zur »spekulativen Darstellung« übergegangen werden musste.

Der Logos als dialektische Bewegung ist erst in einem eigentlichen Sinne »da«, ist »Selbstdarstellung« und ist auch erst in einem eigentlichen Sinne »wahr«, wenn er - durch das Dasein, das Manifestieren der Sprache, vermittelt - in ihr »bei sich« ist.

Reflektieren wir jetzt auf den Sinn der Sprache, der in diesem von der Grundbewegung des Geistes her gedachten Manifestieren des Logos liegt, dann bestätigt sich, daß Hegel die Sprache als eine Dienerin des Logos auffaßt.

Der Manifestationscharakter ermöglicht es dem Logos, der dialektischen Bewegung, ganz und gar ans Licht zu treten.

Die Sprache bringt das In-sich-»Reflektieren«, das Sich-einander-Zuspiegeln des »Spekulativen« 18 zum »Vorschein«, zum Leuchten.

In diesem Verständnis der Sprache als einem transparent machenden Leuchten kommt das Wesen der traditionellen Nous- und Lichtmetaphysik zum Ausdruck.

Der am Gleichnis des Lichts gedachte »überall herrschende« Nous bewirkt eine totale Durchsichtigkeit, eine absolute Intelligibilität, für die es keine Sphäre der wesenhaften Fremdheit, Rätselhaftigkeit, des Geheimnisses gibt. 19

Darin, daß für den Logos eine totale Manifestation notwendig ist, bestätigt sich aber auch zugleich, daß Hegel der Sprache eine bestimmte eigene, in diesem Sinne eigenständige Rolle zuerkannt hat.

Die Eigenständigkeit dieser Rolle zeigte sich uns sogar noch ausdrücklicher dadurch, daß wir das Verhältnis von Logos und Sprache aus der Grundbewegung des Geistes dachten.

Gäbe es nicht das daseiende Manifestieren der Sprache, dann könnte sich der Logos nicht durch ein Anderssein vermitteln, könnte er nicht »bei sich« sein.

Gerade darin, daß die Sprache diese Rolle des Manifestierens spielt, liegt der Sinn einer »Eigenständigkeit«, die sich nur aus dem Bezug auf den Logos, also in einer Weise erfüllt, die nicht mit der Bestimmung des »Dienens« in Widerspruch steht.

Der Grundzug der Sprache als Dasein, ihr Manifestationscharakter macht es deutlich, daß Hegel ihr Verhältnis zum Logos als das Andere zum Einen, dessen Anderes es ist, gedacht hat.

Aus diesem Verhältnis löst sich die Schwierigkeit auf, die sich uns vorher bei der Bestimmung des Sinnes der Sprache ergeben hatte.

Wir sahen, daß das Beisichsein des Logos in seinem Anderssein, seiner Manifestation kein »nachträgliches« Geschehen ist.

Das Sinn ganze der dialektischen Bewegung »ist« erst, ist erst »da«, indem es dargestellt, indem es ausgesprochen ist - wir können auch sagen: indem es seinen Ausdruck gefunden hat.

Ein Ausdruck ist immer Ausdruck für ein Auszudrückendes, das an sich vom Ausdruck unterschieden ist, aber dann doch in ihm »verschwindet«.

Diese Struktur entspricht dem aus der Grundbewegung des Geistes her gedachten Verhältnis von absoluter Reflexion und spekulativer Darstellung.

Die absolute Reflexion, der Logos wird an sich zwar von Hegel von der Sprache als spekulativer Darstellung unterschieden, er »verschwindet« aber gerade in ihr, wenn er in ihr als seinem Anderssein bei sich ist. 20

Es scheint uns somit kein Zufall zu sein, wenn Hegel an entscheidendem Ort das von der spekulativen Darstellung zu leistende »Aussprechen« als ein »Ausdrücken« bezeichnet hat.

An der Stelle der Vorrede, wo er in kürzester Weise die Aufgabe nennt, die sich dem Denken stellt, das sich in seinem Wesen völlig durchschaut hat, schreibt er:

»Es kommt nach meiner Einsicht.. alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und«
- so lautet das letzte Wort des Satzes - »auszudrücken« (Vorrede S. 19).

Fußnoten:

1 Zuerst veröffentlicht in Neue Rundschau, 1965, Heft 2, jetzt in Vorträge und Abhandlungen
- Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, S. 97 ff. - E. Heintel, Hegel und die analogia entis, Bonn 1958, und: Der Begriff des Menschen und der »spekulative Satz«, in Hegel-Studien Bd. 1, Bonn 1961, S. 201 f. - J. Derbolav, Hegel und die Sprache, in Sprache, Schlüssel zur Welt, Festschrift für Leo Weissgerber, Düsseldorf 1959. -H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, sowie Hegel und die antike Dialektik, in Hegel-Studien Bd. 1, Bonn 1961, S. 173 ff. - H. Lauener, Die Sprache in der Philosophie Hegels, Bern 1962.

2 Vgl. Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik, Halle 1929, S. 20 ff.

3 Vgl. z. B. Gadamer, op. cit. S. 385, 389, 398, 408. Allgemein wird für Gadamer die »natürliche Begriffsbildung« überhaupt »von der Sprache geleistet« (S. 408 f.). »Die Sprachlichkeit unserer Welt-erfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird« (S. 426).

4 Derbolav, op. cit. S. 65.

5 Gadamer, Hegel-Studien Bd. 1, S. 197, 199.

6 Für H.-G. Gadamer ergibt sich die »Forderung« einer »wirkungsgeschichtlichen Fragestellung« (S. 284) aus seinem Begriff des »wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins«, der seinerseits eng mit seiner »ontologischen« Bestimmung der Sprache als eines endlichen Gesprächs zusammenhängt. Dieses Verständnis von Sprache bestimmt somit maßgeblich die Richtung seiner Auslegung desjenigen Sinnes von Sprache, der sich in den Passagen aus der Phänomenologie des Geistes zeigt, die auch wir im Folgenden behandeln werden.

7 Zitiert im Text nach der Ausgabe von J. Hoffmeister, Hamburg 1952

8 Die Wissenschaft der Logik und die Enzyklopädie der Wissenschaften geben eine systematische Darstellung der Bestimmungen des Urteils. Dabei stellt innerhalb des Systems das »abstrakte Urteil« (§§ 166 ff.) die erste Stufe einer Entwicklung verschiedener »Arten von Urteilen« (§ 171 Zusatz) dar, bei denen die Copula »Ist« den Unterschied von Subjekt und Prädikat in einer zunehmend erfüllten Weise »identisch setzt«. Die Entwicklung, die bis zum »Urteil des Begriffs« (§§ 178 ff.) führt, ist ihrerseits nur ein Moment innerhalb der Darstellung der subjektiven Logik und des ganzen Systems. Zwar dürfen u. E. manche der systematisch entwickelten Bestimmungen des Urteils zur Interpretation der vorliegenden Stelle der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes herangezogen werden. Es wäre aber verfehlt, die innerhalb des Systems entwickelten Bestimmungen schlechthin auf unsere Problematik anzuwenden. Dies gilt insbesondere für diejenigen des »Unterschieds« und der »Identität« mit Bezug auf das »gewöhnliche Verhältnis der Teile eines Satzes« sowie des »spekulativen Satzes« und der »spekulativen Darstellung«. Wie immer man das Verhältnis von Phänomenologie des Geistes und Wissenschaft der Logik auffassen mag und wenn auch die Vorrede zur Phänomenologie des Geistes bereits die Vorrede zum ganzen System darstellt, so befinden wir uns doch bei der Lehre vom »spekulativen Satz« und der »spekulativen Darstellung« ausdrücklich noch innerhalb einer Erfahrungsgeschichte, auf Grund deren sich das räsonnierende und vorstellende Denken zum begreifenden verwandeln muss, das erst als ein solches jene systematischen Bestimmungen darzustellen vermag. Die Absicht der gegenwärtigen Interpretation liegt nun gerade darin, diese Entwicklungsgeschichte rein zu halten und zu zeigen, in welcher Weise für Hegel die verwandelnde Erfahrung gerade an und mit den Sprachformen gemacht wird.

9 Eine solche Unterscheidung vermißt man bei den Ausführungen von J. Hyppolite in *Logique et existence*, Paris 1953, S. 177 ff. und bei Derbolav, op. cit.

10 Eine völlig sichere Interpretation des zweiten Teiles des zweiten Absatzes auf S. 51 scheint nicht möglich zu sein, insbesondere weil Hegel die der Prosodie — und nicht der Musikwissenschaft - entnommene Begrifflichkeit unbestimmt gelassen hat. Folgende Möglichkeit einer Auslegung sei immerhin vorgelegt: Die Form des Satzes gewöhnlicher Prägung liegt im Unterschiedensein der Satzglieder (s. o. S. 8). Dieses Unterschiedensein ist nicht jenes, das sich in der spekulativen Bewegung des Begriffs an dem identischen Sinn hervorildet, aber keine Äußerlichkeit gewinnt, und im Unterschiedensein als der Form des gewöhnlichen Satzes nur »erscheint« (vgl. Z. 17). Eben weil der spekulative Inhalt keine eigene Ausdrucksmöglichkeit hat und auf die der gewöhnlichen Satzform angewiesen bleibt, »soll auch im philosophischen Satz die (sc. gleichfalls in den gewöhnlichen Satz hineingedachte spekulative) Identität des Subjekts und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten« (Z. 13). Es ist notwendig, daß das spekulative Unterschiedensein zumindest in dieser äußerlichen Weise erhalten bleibt, genauso wie es notwendig ist, daß der Akzent in einem Vers einen bestimmten Sinn, d. i. eine »Bedeutung« aus dem frei tönenden Material (Ästhetik, Jubiläums-Ausgabe Bd. XIV, S. 302) dieser »Erfüllung« (Z. 18), als unterschieden herausheben muss.

Aber die spekulative Bewegung, die in den gewöhnlichen Satz hineingedacht wird, liegt gerade darin, daß nicht nur das Moment des Unterschiedenseins, sondern daß ebenso das Moment des Identischseins notwendig ist, daß beide - die »Identität des Subjekts und Prädikats« und der »Unterschied derselben« - (Z. 13/14) in ihrer »Einheit als eine Harmonie hervorgehen« (Z. 16). Dies geschieht dadurch - wie oben S. 11 ff. gezeigt wurde -, daß zum einen »das Prädikat die Substanz ausdrückt« und daß hier zum anderen das nicht mehr als ein »Einzelnes« verstandene Subjekt in das »Allgemeine«, d. i. den sich zur Einheit vermittelnden Begriff »fällt«. In dieser Bewegung des Begriffs bleibt das spekulative Unterschiedensein - das der Satz gewöhnlicher Form noch ausgedrückt hatte - erhalten, so wie ein Klang weiterklingt. Ähnlich »verklingt« auch der Akzent in die Einheit des Rhythmus (Z. 21). Der Rhythmus resultiert aus der Selbstvermittlung von Metrum (der Länge und Kürze von Silben) und Akzent. Er ist das Resultat dieser »schwebenden Mitte und Vereinigung« von Metrum und Akzent, genauso wie die Sinneinheit des Begriffs das Resultat der Selbstvermittlung von Unterschiedensein und Identität ist.

Innerhalb des Spekulativen gibt es keinen »Konflikt« von Unterschiedensein und Begriff, ebensowenig wie zwischen Metrum und Akzent einerseits und Rhythmus andererseits. Von Konflikt kann nur die Rede sein zwischen dem äußerlichen Vorstellungssinn des Satzes (der Form des Unterschiedenseins) und dem spekulativen Inhalt, der in ihn hineingedacht wird und ihn

(innerlich) zerstört. Der Vergleich mit dem Rhythmus (Metrum und Akzent) bezieht sich deswegen auch ausdrücklich nur auf den »philosophischen Satz« (Z.13).

Eine Schwierigkeit bietet die Tatsache, daß Hegel später in der Ästhetik zum einen nicht mehr zwischen Rhythmus und Metrum unterschied, sowohl bei der antiken (Ästhetik, S. 299) wie bei der modernen Prosodie (ib. S. 318), und daß es hier immer der Akzent ist, von dem der Gegenstoß ausgeht, im ersten Fall der Wortakzent gegenüber dem Versrhythmus (sc. dem Metrum), im anderen der Sinnakzent gegenüber dem qualitativen Takt (sc. Metrum) -während im Falle des spekulativen Inhalts der Gegenstoß gerade nicht vom Unterschiedensein, sondern vom identischen Satz ausging.

11 Wir sind nicht, wie Gadamer, der Auffassung (op. cit. S. 443), daß Hegel hier zwischen dem Spekulativen und der Dialektik als dem Ausdruck des Spekulativen, der Darstellung, dem »wirklichen« Spekulativen unterschieden habe. Der Text unterscheidet »die dialektische Bewegung des Satzes«, die das »wirkliche« Spekulative ist, von dem »Aussprechen derselben«, der spekulativen Darstellung - ein Unterschied, der sich allerdings, wie wir zeigen werden, aus der Grundbewegung des Geistes gerade selber aufhebt. Der in der Vorrede eigentlich relevante Unterschied ist der zwischen der nur innerlichen Weise, in der das Spekulative - und das ist bereits der dialektische Inhalt - in den »spekulativen Satz« hineingedacht wird, und der Weise, wie dieser Inhalt andererseits in der »spekulativen Darstellung« ausgesprochen wird.

12 Diese Frage stellt auch E. Heintel in Hegel und die analogia entis, Bonn 1958; er beantwortet sie im Rahmen seiner gegenüber der vorliegenden Untersuchung sehr viel weiter gespannten Problematik wie folgt (S. 20): »So kann eigentlich die dialektische Bewegung des spekulativen Satzes - sofern in ihm von Gott die Rede - nur Gott selber sein.« Wir stimmen unter Beachtung dieser Einschränkung H. voll und ganz zu; cf. oben S. 14; hierzu auch E. Heintel, Der Begriff des Menschen und der »spekulative Satz«, in Hegel-Studien Bd. 1, Bonn 1961, S. 201 ff. - Vgl. zum Folgenden Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen 1961, S. 340 ff.

13 Demgegenüber ist Derbolav der Auffassung, daß Hegel es versäumt habe, »Sprache und Denken im Vermittlungsproblem auf ihren gemeinsamen Ursprung« zurückzudenken (op. cit. S. 78, 79, 82). Wir lassen es im Rahmen dieser Arbeit unentschieden, ob die »Dialektik Hegels in Wahrheit dem spekulativen Geiste der Sprache« folgte, wovon Gadamer (op. cit.) ausgeht.

14 Aus Hegels Bemerkung (Wissenschaft der Logik, Bd. 1, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1934, S. 10), wonach es dem Denken eine Freude gewähren kann, auf Wörter in der deutschen Sprache zu stoßen, in denen ein spekulativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist, läßt sich nicht die Auffassung herleiten, daß für ihn das Lexikalische der Sprache selber schlechthin spekulativ sei. Ebenso Derbolav, op. cit. S. 70.

15 Vgl. Jenenser Realphilosophie I, Leipzig 1932, S. 235, 236.

16 Vgl. hierzu J. Hyppolite, op. cit. Er bestimmt die Sprache im Gang der Phänomenologie des Geistes als »le medium meme de la dialectique« (S. 6); »il (le langage) etablit la communication entre les divers moi, il est l'instrument universel de leur reconnaissance mutuelle«, diese wird bezeichnet als das »Clement fondamentale du savoir absolu« (S. 22), »ce lien du singulier et l'universel qui est pour Hegel le concept ou le sens« (S. 22). - Ähnlich H. Lauener, op. cit., insbesondere S. 16, 18, 67.

17 Vielleicht hätte Derbolav, op. cit. S. 77, diese Bestimmungen mit beaditen müssen.

18 Vgl. hierzu Gadamer, op. cit. S. 441.

19 Vgl. hierzu vom Verfasser Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961, S. 47, 64 f., 189, 197 f.

20 Zum Begriff des Ausdrucks vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode, insbesondere S. 474, 476. Nach Gadamer bleibt Hegels Auffassung der Sprache in »der Dimension des Ausgesagten« (op. cit. S. 444), wie nach ihm überhaupt die traditionelle Logosphilosophie Sprache im Sinne von »Aussage« gedacht habe. Vgl. op. cit. S. 422 und Hegel-Studien Bd. 1, S. 191, 192, 193. Andererseits ist Gadamer der Auffassung, daß in der Aussage »der Sinnhorizont dessen, was eigentlich zu sagen ist, mit methodischer Exaktheit verdeckt« werde (Wahrheit und Methode, S. 444, vgl. audi S. 429); hierzu auch die Abhandlung Die Universalität des hermeneutischen Problems, in Philosophisches Jahrbuch 1966, 2. Halbbd., S. 215 ff., wo von der in »den sprachlosen Zeichen erstarrenden Aussage der Wissenschaft« gesprochen wird.