

## Hegels Konzeption der Wahrheit als *Ganzes*

### I.

Der Ausdruck „das Wahre ist das *Ganze*“<sup>1</sup> kann als die charakteristische Note von Hegels Denken in seiner systematischen Vollendung angesehen werden. Er ist sowohl die Rose als das Kreuz von Hegels Konzeption der Wahrheit. Das Verständnis dessen, was „Ganzes“ oder „Totalität“ bei Hegel bedeuten, erweist sich als Vorbedingung für den Zugang zum Wahrheitsbegriff und somit zu dem Prinzip, das seine Spekulation leitet. In der Philosophie Hegels wurden Begriffe wie „Ganzes“, „Kreis“, „Totalität“ oft als die anstößigsten Symbole seiner holistischen Anmaßung beschuldigt. Das hindert jedoch nicht zu denken, daß, gerade weil sie allzu bekannt waren, man sie vielleicht doch nicht genug kannte. In ihnen kann sich die scheinbare Evidenz einer Bedeutung einnistten und festsetzen, welche, obgleich von einer einmütigen doxografischen Tradition akkreditiert, schließlich den Zugang zu der ursprünglichen Komplexität versperrt, mit der die Wahrheit als *Ganzes* von Hegel gedacht wurde und über die sich zu befragen deshalb angebracht ist.

### II.

Um nicht bei einem „vorstellenden“ und letztendlich äußerlichen Verständnis von Hegels Begriff der Totalität stehenzubleiben, ist es notwendig, nicht nur die Weise zu bestimmen, wie die wirkende Kraft des Ganzens gegenwärtig ist, sondern auch das, aufgrund dessen sich diese Kraft entfaltet. Das Ganze hat kein Gegenteil außer sich; es ist absolute Setzung: Wie soll man diese unübersteigbare Absolutheit verstehen? Man kann zu antworten anfangen, indem man von dem berühmten Passus ausgeht, der die *Vorrede* der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* beschließt, zu dessen angemessenem Verständnis seit langem schon ein Weg eröffnet wurde, den wir kurz wiederholen und gegebenen-

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 1980, S. 19.

falls integrieren wollen<sup>2</sup>: Es wird da gesagt, die Philosophie habe nichts über das *Sollen* der Welt zu sagen, da sie nur erscheine, wenn die Wirklichkeit vollendet und beschlossener Bildungsprozeß ist: als Erkennen des Ganzen bringt die Philosophie dem Ganzen kein neues Leben; im Gegenteil, sie erklärt nicht so sehr dessen empirische Existenz in der Zeit für erschöpft als dessen Fähigkeit, Existenzformen hervorzu bringen, die von ihm umschriebenen und bedingten verschieden sind<sup>3</sup>. Man muß sich daher an die Philosophie — als Erkenntnis des Ganzen — wenden, um die Natur des Gegenstandes zu begreifen, mit dem es sich identifiziert. Hegel sagt, daß „erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reiches erbaut“<sup>4</sup>. Die Philosophie, in der die Wahrheit als Ganzen und die Wahrheit des Ganzen zum Selbstbewußtsein gelangt, ist daher weder in der Totalität noch außer ihr. Sie ist nicht in ihr, weil sie als beschränkte und umschriebene Form niemals zur Erkenntnis des Ganzen gelangen könnte; sie ist nicht außer ihr, weil sie sonst das Ganze zum Teil degradieren würde, so daß, entweder aus Mangel oder aus Überschuß des Erkennens im Vergleich zum Ganzen, dieses als solches immer unverständlich wäre.

In Wirklichkeit gibt es einen Augenblick, wo die Philosophie als außer dem realen Ganzen erscheint, aber dies ist nur möglich in der Form des *Erscheinens* des Idealen gegenüber dem Realen: wenn das Ideale nicht die abstrakte Formulierung eines Prinzips bleiben will, sondern reflexive Gestalt annehmen und sich in ein System verwandeln will, kann sie nicht umhin, jene Welt wieder aufzubauen, die die Wirklichkeit in ihren wesentlichen Verknüpfungen und somit in der Gestalt eines „intellektuellen Reiches“ ist. Das Ganze, das nicht schlechthin ein solches *ist*, sondern sich als solches *weiß*, ist daher ein intellektuelles Reich, und in ihm wohnt die Versöhnung der Vernunft mit der Wirklichkeit. Das Ganze ist somit absolut. Aber sind die Versöhnung und die schöne Verbindung, die das Ganze zusammenhält, Versöhnung und Verbindung, in denen das Ganze sich ausdrückt, unbewegliche Wesenheiten? Müssen das Leben und die Intelligenz nicht dem innwohnen, was absolut ist? Vielleicht ist Hegel gerade hier gezwungen, die Bestimmungen fallenzulassen, durch die er seit seinen Jugendschriften versuchte, die Totalität nicht intellektuellisch auszudrücken und zugleich das der tragischen Intuition des geschichtlichen Werdens, die Hölderlin eigen war, zugrundeliegende spekulative Prinzip freizulegen?

Die Versöhnung ist in Wirklichkeit Erkenntnis und Setzung einer scheinbar kleinen und dennoch realen Differenz „zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit“<sup>5</sup>. Diese Differenz besteht in dem Dilemma „eines Abstraktaums, das nicht zum Begriffe befreit ist“<sup>6</sup>, und wenn die Abstraktion das Kreuz ist, das die Gegenwart mühselig macht, dann ist das intellektuelle Reich, in dem jene Abstraktion aufgelöst wird, jene Rose, die die Philosophie denen gewährt, „an die einmal die innere Anforderung engangen ist, zu begreifen, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten“<sup>7</sup>. Das intellektuelle Reich ist daher die jede Einseitigkeit übersteigende Subjektivität, sowohl die der objektiven Abstraktion, in der die Wirklichkeit befangen ist, als auch die einer subjektivistisch verstandenen Freiheit, in der sich alles Zufällige der Willkür ausdrückt<sup>8</sup>. Die Wahrheit des Ganzen, die zum absoluten Selbstverständnis in der Philosophie gelangt, gipfelt daher in der Fähigkeit, die subjektive Freiheit in dem, was substantiell ist, zu erhalten und zu begreifen: hier ist also die Struktur gerade dessen zu suchen, was vollendete *Ganze* ist, insofern es nicht nur ist, sondern sich als solches weiß.

Was zeigt das Ganze von sich in seiner vollständigen Aneignung durch die Philosophie? Hegels Antwort mag verwirrend und armselig und dennoch radikal erscheinen: „Die Vollendung eines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Übergang“<sup>9</sup>. Wenn die Geschichte des Gesetzes als „sein Sein und Prinzip“ zum Objekt das Setzen seiner selbst als Geist hat und so „sich für sich selbst ausliegend zu erfassen“, ist wiederum „die Vollendung eines Erfassens ( . . . ) zugleich seine Entäußerung und sein Übergang“<sup>10</sup>. Das Ganze, das sich als solches weiß, vollendet sich nur, insofern es Selbstentäußerung von sich und Übergang ist. Das Selbstverständnis des Ganzen ist das Wissen um die Notwendigkeit seines Übergangs. Nur die Absolutheit oder, was dasselbe ist, die Vollendung des Ganzen gestattet die radikale Begründung der Endlichkeit: sich als ein Ganzen wissen heißt, sich als Entäußerung und als Übergang verstehen. Das ist die harte, leidenschaftslose Disziplin, die in dem Ausdruck: „Das Wahre ist das Ganze“ enthalten ist.

Die erste vollendete Darstellung dieses Wesens der Wahrheit wird von Hegel am Ende des qualvollen Weges erreicht, durch den er in den Jüngendschriften zur vollendeten Bestimmung des Wesens der Gestalt Jesu

<sup>5</sup> a.a.O., S. 16.

<sup>6</sup> a.a.O., S. 16.

<sup>7</sup> a.a.O., S. 16.

<sup>8</sup> a.a.O., S. 16.

<sup>9</sup> a.a.O., § 345; S. 289.

<sup>10</sup> a.a.O., § 345; S. 289.

<sup>2</sup> E. Weil: Hegel et l'Etat, Paris 1950.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 17.

<sup>4</sup> a.a.O., S. 17.

gelangt. Im Gegensatz zu denen, die sich nur teilweise ihres eigenen Schicksals bewußt sind, hatte Jesus „das Bewußtsein der Notwendigkeit des Untergangs seines Individiums“<sup>11</sup>. Dieser vollendete Besitz der Notwendigkeit seines Unterganges war ihm dadurch gegeben, daß er sich jenseits dessen gesetzt hatte, was in jedem anderen, Individuum oder Gemeinschaft, ein besonderes Schicksal darstellt: das sich von einer beliebigen Form von ungelöster Einseitigkeit bedingen und am Ende zerstören lassen. Aber gerade dieses Sich-über-jedes-besonderes-Schicksal-hinaussetzen ist die Vollendung und die Verwirklichung des Wesens des Schicksals als Wesen der Endlichkeit: Jesus „mußte untergehn“<sup>12</sup>. Die Besonderheit jede Art von Gegensatz in sich zu schließen und aufzulösen bedeutet nicht, zu einer beseigenden und unbeweglichen Einheit, zu einer farblosen Absolutheit zu gelangen, sondern die einzige dauerhafte und beständige Struktur des Werdens und dessen, was endlich ist, das sich als Entäußerung und Übergang ausdrückt, anzunehmen: was von keiner Differenz getrieben ist, ist das Sichdifferenzieren; was beständig und dauerhaft ist, ist der Übergang.

Es ist schwer überzubewerten, inwieweit die Denk- und Lebensgemeinschaft mit Hölderlin diese Intuition des Wesens der Wahrheit, zu der Hegel am Ende seines jugendlichen Werdegangs gelangt, bestimmt beeinflußt hat. In einem Text, der zur gleichen Zeit entstand wie der, in dem Hegel in der Gestalt Jesu die Bedeutung des Ganzen emblematisch festlegt, schreibt Hölderlin: „Die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer ist, stellt sich nur in aller Zeit — oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im Werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt dar“<sup>13</sup>. Wenn also jeder Augenblick des Werdens Herkunft und Bestimmung in sich hat, das vom Schon-sein zum Sein Kommen und das Zusein-aufhören im Hinblick auf das Noch-nicht ist, so ist das Wesen des Werdens der Übergang von der einen zur andern der beiden entgegengesetzten Bestimmungen: das ist das dauerhafte und beständige Wesen, das in jedem Augenblick Vergehen und Geburt, Auflösung und Anfang ursprünglich vereinigt. Wenn das Übergehen „der schönste Moment“<sup>14</sup> ist, weil „im Übergehenden (...) die Möglichkeit aller Beziehungen vorherrschend“<sup>15</sup> ist, ist das Übergehen das Ganze, alles in allen Welten: es ist der angemessenste Ausdruck des ζύντης τοῦ πάντων, insoffern das Eine, mit Heraklit als ζύντης διοφέροντος τοῦ πάντων verstanden wird.

Wenn das Ganze das ist, was jeden Gegensatz beherrscht und stützt, so bedeutet dies die Annahme des Übergehens als eigentliches Wesen der Totalität des Existierenden. Darin besteht auch die Bedeutung der Versöhnung der Vernunft mit der Wirklichkeit: die Annahme deren zugleich absoluten und tragischen Wesens und damit das Bewußtsein, daß das, was dauerhaft besessen wird, das Wissen um die Notwendigkeit des Unterganges ist. Die Philosophie ist absolutes Wissen, insofern sie die permanenten Strukturen des Übergehens freilegt, sie in ihnen selbst entwickelt und deren wirkende Kraft entfaltet: diese manifestiert sich wesentlich darin, daß sie jegliche Bestimmung, die sich als letzte und endgültige setzen und für sich erhalten will, zum Verzicht und Überschreiten zwingt. Aber Entäußerung und Übergang sind in sich selbst unüberschreitbar. Das ist in der Tat die Struktur, die in den Augenblicken erscheint, in denen Hegel den spekulativen Prozeß als ein Ganzes betrachtet.

Wenn z. B. der phänomenologische Weg einmal zurückgelegt und das absolute Wissen erreicht ist, so „kennt (dieses) nicht nur sich, sondern auch das negative seiner selbst, oder seine Gränze“<sup>17</sup>. Das Wissen hat daher keine Grenze außer sich, mit der es sich in Beziehung zu setzen fortfahren müßte, da es jede Negativität in sich enthält. „Seine Gränze wissen, heißt sich aufzuopfern wissen“<sup>18</sup>: die Grenze zu ertragen, dazu bedarf es der größten Kraft, aber diese stellt auch die volle Offenbarung dessen, was Prinzip ist, dar. Die vollendete Äußerung ihrer Tiefe ist zugleich der Mut, sich zu verlieren und zu opfern: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aussierung, seine Tiefe nur so tief als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut“<sup>19</sup>.

### III.

Wenn man an diesem von der Philosophie zugänglich gemachten Begriff der Totalität und Wahrheit festhält, in dem die Entfaltung des Ganzen, als vollendete Ausdehnung, gerade deshalb Entäußerung und Übergang ist, können einige wichtige Aussagen Hegels dazu und deren scheinbarer Widerstreit geklärt werden. Hegels Definitionen der Philosophie als ihre durch das Denken erfahrene Zeit, die somit an eine bestimmte und in ihrer Grenze eingeschlossene Zeit gebunden ist, sind bekannt<sup>20</sup>. Die Phi-

<sup>11</sup> Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907, S. 317.

<sup>12</sup> a.a.O., S. 386.

<sup>13</sup> F. Hölderlin: Das Werden im Vergehen, Werke und Briefe, hrsg. v. F. Beissner u. J. Schmidt, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1969, S. 641.

<sup>14</sup> F. Hölderlin: Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes, a. a. O., S. 624.

<sup>15</sup> F. Hölderlin: Das Werden im Vergehen, a. a. O., S. 641—642.

<sup>16</sup> F. Hölderlin: Hyperion, a. a. O., Bd. I, p. 367.

<sup>17</sup> Phänomenologie des Geistes, S. 433.

<sup>18</sup> a.a.O., S. 433.

<sup>19</sup> a.a.O., S. 14.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1940, S. 149.

Iosophie kann so wenig über ihre eigene Zeit hinausgehen wie ein Individuum aus seiner eigenen Haut heraus kann: als „das Ergründen des Vernünftigen“ ist sie „das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen“, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen („...“), das Gott weiß wo sein sollte“<sup>21</sup>; deshalb kann sie „also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind“<sup>22</sup>. Aber was bedeutet für die Philosophie in einer Grenze eingeschlossen zu sein, „Verständnis“ zu sein, „Befriedigung“ zu gewähren? Mit einem Wort, worin besteht das seiner Zeit „angemessen“ zu sein? Keinesfalls in der üblichen Bedeutung, die diese Wörter in den von der Philosophie verschiedenen erkennenden oder praktisch-operativen Tätigkeiten haben können.

Die Philosophie „erleidet“ die Grenze nicht, wie es dem geschieht, was sich in ihm abwickelt, noch stürzt sie sich ins Undenkbare, das jenseits der Grenze steht, sondern sie kennt die Grenze als Grenze und stellt sie her, insofern sie auch die Grenze ihrer selbst ist. Aber dies gilt auch für das „Verständnis“. Es wäre eigenartig, wenn die Philosophie als ihre eigene durch das Denken erfahrene Zeit oder als das Denken der Zeit die Grundstruktur der Zeitlichkeit, die zu erhellten sie selbst beigetragen hat, nicht geltend mache; auch jede geschichtliche Epoche ist ein „absolutes Außersichkommen“, ein „sich Erzeugen des Nichtseyns“, was in ihrem Wesen die Zeit ist<sup>23</sup>. Schließlich bedeutet, den Bedürfnissen der Zeit „angemessen“ zu sein für die Philosophie nicht, Passivität oder Fügsamkeit an den Tag zu legen: „Zum voraus entschlossen zu seyn, sich dem, was vom Schicksal mit dem Siege und der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, ist für sich selbst mit dem Tode speculativer Vernunft behaftet“<sup>24</sup>. Die „Befriedigung“, die die Philosophie und die Wahrheit verschaffen, hat nichts mit dem *Wohl*, dem besonderen Wohlergehen der Individuen, der Klassen oder des Staates selbst in der Bestimmtheit ihrer geschichtlichen Existenz zu tun: es ist im Gegenteil mit dem Sich-zu-opfern-Wissen und dem Bewußtsein identisch, sich verlieren zu müssen, wenn einmal der Punkt der eigenen vollendeten Verwirklichung erreicht ist. Es ist also die Notwendigkeit, das Wahre als das Ganze auszudrücken, welche die Philosophie zwingt, die Vorstellungen der Totalität als etwas schlechthin Gewordenes und Produziertes zu verlassen, das das Werden und das Produzieren aus sich ausschließt und damit sich entgegensemmt. Im Gegenteil, der Begriff, den die Philosophie besitzt, ist dem

Ganzen nur angemessen, wenn er „das Gewordenseyn der intellektuellen und reellen Welt, als ein Werden, ihr Seyn als Produkte, als ein Produciren“ begreift<sup>25</sup>.

Dieser Denkweg wird von Hegel exemplarisch auf einer Seite der *Einleitung zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* synthetisiert. Auf eigenartige Weise, die die Schwierigkeit, Ganzes und Entäußerung, Totalität und Übergang zu vereinbaren, verrät, unterschlägt Hegel wiederholt die behauptete Identität von Rationalität und Wirklichkeit, auf die Gefahr der Abflachung der einen auf Kosten der anderen hin. Aber wenn einmal bewiesen ist, daß der Augenblick des Abschlusses des Systems in Wirklichkeit der Augenblick seiner höchsten Offenheit ist, muß er ebenso vermeiden, daß die als Entäußerung und als Übergang verstandene Wahrheit gerade auf dem Höhepunkt des Systems jene schlechte Unendlichkeit reproduziert, gegen die er in jedem ihrer einzelnen Teile gekämpft hat. Er beginnt daher damit, daran zu erinnern, daß die Philosophie „nicht über ihrer Zeit (steht), sie (...) nur das Bewußtsein des Substantiellen ihrer Zeit“ ist<sup>26</sup>. Aber gerade diese Identität mit dem Wesentlichen, die gewöhnlich als endgültiger Abschluß verstanden wird, ist die Wiedereinbringung der wesenlichsten der Differenzen: „Die Philosophie steht aber auch über der Zeit, nämlich der Form nach, da sie das Denken dessen ist, was das Substantielle der Zeit ist“<sup>27</sup>.

Die Schwierigkeiten, die dieses Zugeständnis mit sich bringt, sind evident. Die Philosophie kann insofern einen Unterschied zwischen sich und ihrer Zeit setzen, durch die Überwindung dieser, als sie sich als Objekt vorstellt. Aber ist dieser Objektivierungsprozeß vielleicht nicht die Rache des „Bewußtseins“ gegenüber dem System? Was dem Bewußtsein eigen ist, ist in der Tat Objekte zu haben, sich von ihnen zu unterscheiden und sich zugleich auf sie zu beziehen. Nun hat das absolute Wissen wiederum ein Objekt und scheint, wieder zum Bewußtsein abzusteigen. Aber hatte die *Phänomenologie* nicht den gesamten Zyklus der Bezugssformen des Bewußtseins zum Objekt erforscht, und beruhte ihre Wissenschaftlichkeit vielleicht nicht auf jener Vollständigkeit? Wenn sich das absolute Wissen auf dem Gipfel des Systems in Gestalt des Bewußtseins setzen müßte und diese innerhalb der *Phänomenologie* nicht schon erhalten und aufgelöst wäre, wäre der phänomenologische Zyklus nicht vollständig; mit der Vollständigkeit würde auch ihre Wissenschaftlichkeit fallen und damit die Möglichkeit, den Begriff des Wissens als Ergebnis

<sup>21</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 14.

<sup>22</sup> *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 143.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1928, S. 225.

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel: *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie*, hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Gesammelte Werke, Bd. 4, Hamburg 1968, S. 198.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, a. a. O., S. 14.

<sup>26</sup> *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, S. 149.

<sup>27</sup> a.a.O., S. 149.

zu bringen. Fehlt der Begriff, so erwiese sich das ganze System der Wissenschaft als ohne jeglichen Grund

Der weitere Hegelsche Text scheint evident Spuren dieser Schwierigkeiten aufzuweisen, gerade weil Hegel, zumindest für einen Augenblick, der Versuchung, sie zu bagatellisieren, nachzugeben scheint: „insofern sie die Philosophie dies (das Substantielle der Zeit) weiß, d.h. zum Gegenstand macht, sich gegenüberstellt, ist ihr Inhalt derselbe; aber als Wissen ist sie auch darüber hinaus.“ Aber dies ist nur formell, und sie hat in der Tat keinen anderen Inhalt“<sup>28</sup>. Als über den wesentlichen Geist Hinausgehen ist die Philosophie in ihrer Vollendung „nur“ Form. Ihr vom Inhalt Verschiedensein, was das ist, was ihre Spezifizität ausmacht, ist ein bloß formaler Unterschied. Wenn die Dinge so stehen, dann ist es nichts schwierig, die Gestalt des Bewußtseins aufzufinden, die in der *Phänomenologie* diese Funktion der Philosophie schon immer vorweggenommen hat. Mag es auch noch so sehr wie ein schlechter Scherz klingen, sie ist die „schöne Seele“. Die schöne Seele ist in der Tat die Form, aber nur die Form, des absoluten Begriffes: „Sie ist nemlich sein (des Geistes) Wissen von sich selbst in seiner reinen durchsichtigen Einheit“<sup>29</sup>, dessen Bestimmtheit darin besteht, seiner eigenen Ausfüllung gegenüberzustehen, oder sich seiner eigenen Verwirklichung entgegenzusetzen. Aber diese Entgegensemsetzung ist gerade möglich, weil sich die schöne Seele der Entfremdung und dem Übergang verweigert: indem sie sich von jeder Bekleidung mit dem Negativen frei halten will, ist sie ein von jeder Objektivität entleertes Selbstbewußtsein, ein „Verschwinden in leeren Dunst“<sup>30</sup>. Anders hingegen die Philosophie als Wissen der Wahrheit des Ganzen: sie ist in dem Maße Wissen in seiner Wahrheit, als sie „in der Einheit mit seiner Entäußerung“ ist.<sup>31</sup>

Der Hegelsche Text fährt auf solche Art fort, daß er jedes formalistische Mißverständnis entschieden beseitigt, und zwar nicht in der Richtung der vollkommenen Übereinstimmung des Wissens der Wahrheit des Ganzen mit dem wesentlichen Geist der Epoche, sondern im Hinblick auf die Setzung der absoluten Differenz. „Dies Wissen selbst“, heißt es, „ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes: so ist der formelle Unterschied auch ein realer, wirklicher Unterschied“<sup>32</sup>. Die Absolutheit des Geistes, sein vollendetes Erfassen seiner selbst zu sein, ist die Rückkehr an sich aus seiner Entäußerung, welche die Entäußerung nicht tilgt, sondern in Wirklichkeit der Übergang ist; so wie der Geist, als Erfassen der

Welt, den Unterschied zwischen sich und dem, was ist, gründet, ist das Erfassen dieses Erfassens nicht die Aufhebung des Unterschiedes, sondern ist in Wirklichkeit das Unterscheiden, in dem allein der Unterschied wirklich ist. „Der, formell ausgedrückt, von neuem dies Erfassen erfassende, und was dasselbe ist, aus der Entäußerung in sich gehende Geist, ist der Geist der höheren Stufe gegen sich, wie er in jenem ersteren Erfassen stand“<sup>33</sup>. Das bedeutet: Der Geist ist nicht nur Erfassen, denn als bloßes Gründen einer Differenz, wäre er nur Bewußtsein; außerdem würde er, wenn er sich selbst ständig zum Objekt mache, sich in der schlechten Unendlichkeit einer unendlichen Objektivierung seiner selbst verlieren. In Wirklichkeit kennzeichnet die schlechte Unendlichkeit jeden Prozeß, der „das nie erreicht – wohin aus sie geht“<sup>34</sup>, während hier die Philosophie sich selbst vollkommen erreicht und absolutes Wissen ist, insofern sie sich selbst als Philosophie produziert. Wenn in der Tat eine bestimmte Philosophie, als Erfassen der Totalität ihrer eigenen Zeit, eine reale Differenz setzt, und diese Differenz Spaltung ist, dann ist die Spaltung ihrerseits Quell des Bedürfnisses der Philosophie. Demzufolge kann die Philosophie gerade als totalisierendes Wissen, aber nur um diesen Preis, die Spaltung wiederherstellen und sich so als Grund der Quelle des Bedürfnisses, den jede Zeit von ihr hat, setzen.

Die Zerstörung der Teiformen einer Liebe zum Wissen, das konstant unter dem Wissen bleibt, ist Werk des absoluten Wissens, welches allein kraft seiner eigenen Absolutheit dazu legitimiert ist, die Spaltung wiedherzustellen und damit ein makelloses Philosophieren. Als Grenze zwischen einer Philosophie, die eine Welt begriffen und zum Untergang geführt hat, und einer Philosophie, die als Antwort auf die von diesem Verständnis hervorgerufene Zerreißung entstehen muß, ist das Philosophieren das ursprüngliche „Außersichkommen“, jene unübersteigbare einzige Struktur, welche der Übergang in actu ist, identisch und beständig im immer Verschiedenen des geschichtlichen Werdens. „Durch das Sichwissen setzt sich der Geist unterschieden von dem, was er ist, er setzt sich für sich, entwickelt sich in sich; dies enthält einen neuen Unterschied zwischen dem, was er an sich, und was seine Wirklichkeit ist; und so kommt eine neue Gestalt vor. Die Philosophie ist also am sich schon eine weitere Bestimmtheit oder Charakter des Geistes, sie ist die innere Geburtsstätte des Geistes, der später als Wirklichkeit auftritt“<sup>35</sup>.

Jede Philosophie ist daher schon ihr eigenes *Noch-nicht*: insofern sie wirklicher Geist ist, ist sie zugleich die innere Geburtsstätte des Geistes.

28 a.a.O., S. 149.

29 Phänomenologie des Geistes, S. 427.

30 a.a.O., S. 427.

31 a.a.O., S. 427.

J. R. S. 1970

32 a.a.O., S. 149—150.

*Geistes*, S. 427.

<sup>33</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 342, S. 289.  
<sup>34</sup> G. W. F. Hegel: Jenaer Systementwürfe III, unter Mitarb. v. J. H. Trede, hrsg. v. R.-P. Horstmann, Gesammelte Werke, Bd. 8, Hamburg 1976, S. 287.  
<sup>35</sup> Einleitung in die Geschichte der Philosophie, S. 150.

Die Philosophie kann das Wahre als Ganzes ausdrücken, insofern sie ständig ihr eigenes „noch nicht“ ist. Dies muß seine eigene Entsprechung in der Artikulierung des Begriffes des Ganzens finden. Wenn man von dem Verhältnis Wissen—geschichtliche Epoche abstrahiert und den Begriff des Ganzens in seiner formellen Struktur betrachtet, ist es in der Tat nicht schwer zu sehen, wie das Hegelsche Ganzes sowohl die quantitative Geltung des Begriffes der als  $\tau\delta\eta\lambda\omega$  verstandenen Totalität als auch die als  $\tau\delta\eta\lambda\omega$  verstandene qualitative Geltung vereinigt; ihre Verflechtung stellt sich im übrigen in derselben Artikulierung dar, wie sie von jenem außerordentlichen Repertorium dialektischer Erfindungen, welches Platons *Parmenides* ist, bezeugt wurde.

Es ist bekannt, daß Hegel mit vollen Händen aus diesem „größten Kunstwerk der alten Dialektik“<sup>36</sup> geschöpft hat, um die Keimzellen der eigenen spekulativen Dialektik zu aktivieren. Dies gilt auch für das Ein- und alles, das  $\tau\delta\eta\lambda\omega$ , eines der Kennwörter, durch die Hegel und Hölderlin seit den Tübinger Jahren sich nach den gefährlichsten Metamorphosen wiederzuerkennen versprachen. Seine Struktur ist die von Platon in der ersten Hypothese des *Parmenides* dargestellte<sup>37</sup>. Er sagt da in der Tat, daß das Eine, als das Ganz verstanden, nicht mehr und nicht weniger als alle seine Teile ist. Im Lichte des oben Gesagten können wir interpretieren: das Ganz als  $\tau\delta\eta\lambda\omega$ , und d. h. als alle seine Teile, ist in jedem Moment gegenwärtig, ist „immer da“, und es ist Aufgabe des Philosophen, zur Erkenntnis der Schlüssel zu gelangen, die ein rationales Verständnis der Lektüre gewährleisten, gerade als „Ganzes“. Aber dank dieses Verständnisses geht die Natur als Ganzes als  $\tau\delta\eta\lambda\omega$  hervor, das sich weder in jedem einzelnen noch in allen seinen Teilen erschöpfen kann, und es kann auch nicht zufrieden in sich bleiben. Es kann nicht in der Tat seine eigene Fähigkeit der Totalisierung über alle seine Teile ausüben und sich aus sich selbst ausschließen, ja, es muß zuallererst auch das Ganz seiner selbst sein. Aber insofern es auch das Ganz seiner selbst ist, ist es immer in einem von sich verschieden. Kurz, „insofern also das Eins ein Ganzes ist, ist es in einem anderen, insofern es aber die Gesamtheit der Teile darstellt, ist es in sich selbst. Und so muß denn das Eins notwendig sowohl in sich selbst wie auch in einem anderen sein“<sup>38</sup>. Das Wesen des Ganzens ist daher  $\epsilon\tau\delta\eta\lambda\omega$  etwas, gerade insofern es sich in sich selbst ist.

In die Hegelsche Problematik übertragen bedeutet dies: nur das rationale Erfassen der jeweils geschichtlich gegebenen Totalität erlaubt die Entäußerung und den Übergang. Das angemessen verstandene Ganz-

bringt die Differenz gerade da wieder ein, wo der Abschluß („alle seine Teile“ zu sein) am größten erscheint und vollendet ist. Auch das Ganze (und das Ganze ist das Wahre) ist das Im-anderen-sein, das Aus-sich-heraus-kommen oder Sich-von-sich-unterscheiden, das da als unendliche Entfernung erscheint, wo es in Wirklichkeit die Produktion seines eignsten Selbst ist.

<sup>36</sup> *Phänomenologie des Geistes*, S. 48.

<sup>37</sup> Plato: Parm. 145 b 7—e 5.

<sup>38</sup> Parm. 145 e 3—5 (Uebersetz. v. O. Apelt, Leipzig 1919).