

# Symphilosophie

*Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik*

## Grenzen der Reflexion

### Pragmatismus, Idealismus und Frühromantik als Formen unendlicher Philosophie

*Christoph Haffter\**

#### ZUSAMMENFASSUNG

In jüngster Zeit sind eine Reihe pragmatistischer Deutungen der nachkantischen Philosophie vorgelegt worden (Fred Rush, Dina Emundts). Der Text fragt nach der Tragfähigkeit einer solchen Deutung. Der Pragmatismus verneint die Möglichkeit apriorischen Wissens. In Schlegels frühromantischer Philosophie, aber auch in Hegels Logik wird die Idee kritisiert, die Philosophie könne auf einer unerschütterlichen Grundlage ruhen. An ihre Stelle tritt eine Philosophie der unendlichen Reflexion. Dennoch, so die These, unterscheidet sich die frühromantische, wie die idealistische von der pragmatistischen Auffassung der Reflexion. Sie bilden daher drei eigenständige Formen unendlicher Philosophie.

*Stichwörter:* Hegel, Friedrich Schlegel, Pragmatismus, Romantik, Letztbegründung

#### ABSTRACT

Several pragmatist readings of post-Kantian philosophy have been recently suggested (Fred Rush, Dina Emundts). In this article, “The Limits of Reflection. Pragmatism, Idealism and Early German Romanticism as Forms of Infinite Philosophy”, I want to question the justification for such an approach. Pragmatism denies the possibility of apriori knowledge. The anti-foundationalist arguments in Schlegel’s early romantic philosophy and in Hegel’s *Logic* have been highlighted in recent research. Without such an ultimate ground, philosophy is conceived as a form of infinite reflection. Nevertheless, I want to argue that the early romantic and the idealist conceptions of reflection differ substantially from the pragmatist one. Hence, they must be understood as three independent forms of infinite thought.

*Keywords:* Hegel, Friedrich Schlegel, pragmatism, romanticism, foundationalism

---

\* Assistent, Universität Freiburg, Departement für Philosophie, Av. de l’Europe 20, 1700 Fribourg – christoph.haffter@unifr.ch

## Einleitung

Philosophiegeschichte ist kein Selbstzweck. Jede Rückwendung ins Vergangene ist motiviert durch die Lage der Gegenwart. Auch das philosophische Interesse an der Frühromantik, das in den letzten Jahrzehnten zu beobachten war, kann auf solche Motive hin befragt werden. Die Arbeiten Ernst Behlers, Manfred Franks und Frederick Beisers, welche diese Entwicklung vorantrieben, entstanden im Bannkreis der Debatten um die Postmoderne. In diesem Umfeld brachte Ernst Behler in den 1990er Jahren die Frühromantik als Wegbereiterin jener künstlerischen Avantgarde in Stellung, welche die Wortführer des Postmodernismus als überholt erachteten.<sup>1</sup> Die postmoderne Kritik am gealterten Modernismus will Behler, gegen ihr Selbstverständnis, als Fortsetzung des kritischen Impulses der Frühromantik deuten; wobei er sich auf die künstlerischen Verfahren des Fragments und der Ironie stützen kann, welche die Postmoderne aus der Romantik übernimmt. Manfred Frank hingegen erblickt in der postmodernen Philosophie eine Vernunftkritik, die in einen unhaltbaren Antirationalismus abdriftet.<sup>2</sup> In der frühromantischen Philosophie findet er eine Zwischenposition, welche konsequent die Anmaßungen der Vernunft kritisiert, ohne dabei von einer Orientierung am emphatischen Wahrheitsbegriff abzuweichen. Auch die Hinwendung zur Kunst, welche die romantische Philosophie charakterisiere, sei keine Abwendung von der Wahrheitsfrage, sondern vielmehr deren Vertiefung.<sup>3</sup> Diese Stoßrichtung teilt er wiederum mit Frederick Beiser, der jedoch noch in der Betonung des Ästhetischen eine falsche Angleichung der Frühromantik an die ästhetisierte Postmoderne erblickt.<sup>4</sup> Dagegen unterstreicht Beiser die Kontinuität der Philosophie Friedrich Schlegels mit dem politischen Aufklärungsdenken, das sich um den Gedanken eines fortschreitenden Bildungsprozesses im Zeichen der Vernunft dreht.<sup>5</sup> Alle drei Autoren vereinigt der Impuls, die scheinbare Ausweglosigkeit jenes gegenwärtigen Denkens, das die Moderne verabschieden will, durch die Erinnerung an die Frühromantik zu überwinden: Die Selbstkritik der Moderne zeigt nicht deren Auflösung an, sondern ist ihr von Beginn an eingeschrieben. Damit soll der postmodernen Kritik an den emphatischen Ansprüchen des modernen Denkens der Wind aus den Segeln genommen werden. Denn die Kritik, welche die Postmoderne an der Moderne übt, erscheint nun als Wiederaufnahme eines bisher vernachlässig-

---

<sup>1</sup> Vgl. Ernst Behler, *Ironie und literarische Moderne*, Paderborn/New York 1997; ders. *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle/London 1990.

<sup>2</sup> Vgl. Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt/M. 1991; ders., »Unendliche Annäherung«: *die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M. 1997.

<sup>3</sup> Vgl. Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M. 1995.

<sup>4</sup> Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge (Mass.)/London 2006.

<sup>5</sup> Ebd., S. 88ff.

ten, eines vergessenen Strangs der Moderne selbst: Einer Moderne, die sich nicht im Vollbesitz universeller Wahrheit wähnt, sondern sich selbst als ein in die Zukunft offenes, abschließbares Projekt deutet.<sup>6</sup> Die Aktualisierung der Frühromantik zielt so auf die Entdramatisierung der Postmoderne.

Heute ist die Debatte um die Postmoderne tatsächlich abgeflaut. Die eigentümliche Verbindung von Skepsis und Enthusiasmus, von hellstichtiger Selbstkritik und standhaftem Optimismus, welche man in der nachkantischen Philosophie wiedererkannte, wird heute vielmehr in die Nähe eines anderen philosophischen Traditionsstrang gerückt, der sich unter dem Schlagwort des Pragmatismus vereinigen lässt.<sup>7</sup> Im Folgenden soll daher das Verhältnis von Pragmatismus, Frühromantik und Idealismus geklärt werden. Eine Diskussion der pragmatischen Deutung der frühromantischen Philosophie Schlegels, die Fred Rush vorgelegt hat (1), erlaubt den Vergleich mit Motiven des Neopragmatismus bei Richard Rorty und Hilary Putnam (2). Die Positionen vereint die Konzeption einer unendlichen endlichen Reflexion. Der pragmatistische Zugriff auf Schlegels Philosophie stößt jedoch in der Idee des Absoluten, die den Bezugspunkt der frühromantischen Reflexion bildet, auf eine Grenze (3). Schlegel deutet diese Reflexion als eine gemeinschaftliche Auslegung des Absoluten, die sich vom pragmatistischen Lernprozess unterscheidet (4). Schlegels geschichtsphilosophische Wendung dieser Idee verlangt jedoch nach einem objektiven Reflexionsbegriff, den Hegel in der Wissenschaft der Logik entwickelt. In Auseinandersetzung mit Dina Emundts' pragmatistischer Auslegung dieser Idee (5), wird Hegels Programm einer absoluten Reflexion skizziert (6). Im Umgang mit den Grenzen der Reflexion lassen sich so Frühromantik, Idealismus und Pragmatismus unterscheiden (7).

## 1. Der pragmatische Romantiker

Auf die Verwandtschaft von Pragmatismus und Frühromantik hat in jüngster Zeit Fred Rush hingewiesen, der Schlegel einen Pragmatisten *avant la lettre* nennt.<sup>8</sup> Diese Bezeichnung ist erstaunlich. Denn der frühromantische Hang zum Fantastischen steht ja ganz im Gegensatz zu dem, was der Alltagsverstand als pragmatische Lebenseinstellung bezeichnet. Mit dem Wirklichkeitsmenschen, der sich ans Machbare hält und sich durchs Denken nicht

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, »Die Moderne - ein unvollendetes Projekt« [1980], in: *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politische Aufsätze (1977-1990)*, Leipzig 1994, S. 32–54.

<sup>7</sup> Vgl. Michael G. Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart 2018; Mike Sandbothe (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus: Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*, Weilerswist 2000; Michael Hampe, *Erkenntnis und Praxis: zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt/M. 2006; Joseph Margolis, *Die Neuerfindung des Pragmatismus*, Weilerswist 2004.

<sup>8</sup> Fred Rush, *Irony and Idealism: Rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*, Oxford 2016, S. 27, 279.

irre machen lässt, hat Schlegel wenig zu tun. Und auch der philosophische Pragmatismus hält sich ja zugute, der Tendenz des Denkens, über sich hinauszuschießen, nüchtern zu widerstehen. Für Rush sind dies jedoch oberflächliche Differenzen, hinter denen sich die Einheit der Philosophiekonzeption von Frühromantik und Pragmatismus zeigt. Diese gemeinsame Grundlage liegt in der frühromantischen Kritik der Letztbegründungsprogramme, die Rush als pragmatistischen Fallibilismus deutet. Dem Fallibilismus zufolge gibt es keine Sätze, die mit absoluter Gewissheit behauptet werden können: Jede Aussage muss daher mit der Einschränkung vorgetragen werden, dass ihre Widerlegung durch zukünftige Erfahrung nicht ausgeschlossen werden könne. Der Fallibilismus weist die Möglichkeit erfahrungsunabhängiger Erkenntnisse zurück. Daher kann es auch keine Sätze geben, die als unerschütterliche Grundlage der Wissenschaft angesehen werden könnten: Ein Satz ist wahr, insofern er sich bewährt. Die Bewährung eines Satzes erfolgt aber in der Praxis.

Rush liest Schlegels Begriff des Wechselerweises in diesem Sinne:<sup>9</sup> Gegen die Idee einer Fundierung der Wissenschaft in einem unwiderlegbaren Grund fordert Schlegel bekanntlich, dass sich die Wahrheitssuche als Wechselerweis vollzöge.<sup>10</sup> Diese Idee kann so gedeutet werden, dass sich die Geltung von Aussagen nicht isoliert entscheiden ließe, weil Aussagen eine solche Geltung nur als Momente eines Begründungszusammenhanges, als Stelle in einem inferentiellen Netz von Überzeugungen erhalten, die sich wechselseitig stützen. Sätze erweisen sich wechselseitig als gültig, sofern sie ein kohärentes Begründungsganzes bilden. Ein solcher Zusammenhang hängt nicht an der Gültigkeit eines ersten Glieds, sondern bewährt sich auf eine dezentrale Weise. Wenn es die Kohärenz dieses Netzes verlangt, kann prinzipiell an jeder Stelle korrigiert werden: Keine Aussage ist für sich genommen gewiss.

Diese Einsicht Schlegels kann wiederum als Verallgemeinerung des regulativen Vernunftgebrauchs gedeutet werden. Rush spricht von einem »global regulativism«,<sup>11</sup> der sich noch auf die Kategorien und Anschauungsformen ausweitet, welche bei Kant als unerschütterliche Voraussetzung der objektiven Erkenntnis gelten. Regulative Prinzipien sind notwendige heuristische Vorannahmen des Erkennens, deren Geltung sich nicht darlegen lässt: Sie leiten die Erkenntnis als Orientierungsgrößen an und rechtfertigen sich dadurch, dass sie diese Funktion erfüllen. Notwendig sind solche Orientierungsgrößen, um die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse in einen Zusammenhang zu bringen – und nur in einem solchen Zusammenhang

---

<sup>9</sup> Ebd., S. 41ff.

<sup>10</sup> Bspw. Friedrich Schlegel, *Woldemar-Rezension*, in: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, II, Paderborn/München/Wien 1967–, S. 72 [im Folgenden KFSa]; ders. *Philosophische Lehrjahre I. Beil. II*, KFSa XVIII, S. 520.

<sup>11</sup> F. Rush, *Irony and Idealism*, S. 53.

können diese Erkenntnisse wiederum Geltung beanspruchen. Die Geltung der Erkenntnisse, die sich solcher Leitung verdanken, gründet jedoch nicht in den regulativen Prinzipien und umgekehrt lässt sich auch die Geltung des Prinzips nicht objektiv erkennen: Regulative Begriffe und Erfahrungswissenschaften bewähren sich somit aneinander. Solchen Regulativismus zu verallgemeinern hieße, jeden Begriff, jeden Grundsatz, jedes Gesetz oder jede Allgemeinaussage als solche Orientierungsgröße zu verstehen, die genau solange Geltung beanspruchen kann, wie sie sich für die Erkenntnis als dienlich erweist.<sup>12</sup>

Aus dieser Anlage ergibt sich ein Primat der Praxis gegenüber der theoretischen Vergewisserung von Wissensstandpunkten. Wenn die Gültigkeit von Prinzipien des Denkens nur dadurch verteidigt werden kann, dass sie sich in der Praxis bewähren, so verschiebt sich das philosophische Nachdenken von einer Betrachtung dieser Sätze selbst auf die Auswirkungen, die ihre Annahme für das praktische Selbstverhältnis besitzen. Die Zentralstellung der Kunst in der frühromantischen Philosophie sieht Rush aus ebendieser Idee motiviert. Denn in der Poesie und Literatur würden die lebensweltlichen Konsequenzen philosophischer Überzeugungen durchgespielt: Nicht die Frage, ob eine philosophische Position begründet sei, sondern die Frage, welche Lebensform ihr entspräche, welche Auswirkungen sie auf die Subjektconstitution habe, zu welchen Wünschen, Handlungszielen, Hoffnungen und Gewohnheiten sie veranlasse, wird in der Kunst zum Gegenstand des Nachdenkens.

One of the signal contributions of Jena romanticism is to offer an account of what it is like to be an agent that is focally oriented in terms of her subjectivity, where experience of the absence of the foundation of her subjectivity is central to that orientation. With Schlegel's Jena writings the romantics' concern with the lived impacts of their theory of the absolute comes into its own, that is, their concern with the existential or phenomenological deliverances of the theory.<sup>13</sup>

Es gibt freilich kein striktes Kriterium, an dem sich eine solche Befragung philosophischer Positionen orientiert: Welche Wünsche wünschenswert, welche Hoffnungen begründet, welche Lebensformen lebenswert seien, sind ja Fragen, die sich nicht außerhalb des Rahmens philosophischer Überzeugungen entscheiden ließen. Der imaginative Nachvollzug liefert jedoch Argumente, die in einen solchen Meinungsbildungsprozess eingehen können, ohne ihn endgültig abschließen zu können. Im Rahmen dieser existenziellen,

---

<sup>12</sup> Rush schränkt Schlegels Regulativismus insofern ein, als er in erster Linie jene Bereiche der Erkenntnis betrifft, die es mit Wertungen und historisch geprägten, dichten Begrifflichkeiten zu tun habe – also nicht mit Mathematik, Geometrie oder Physik oder ähnlichem (S. 53). Aus der Sicht des Pragmatismus ist diese Trennung von wertfreien und wertenden Bereichen der Erkenntnis jedoch grundsätzlich problematisch.

<sup>13</sup> Ebd., S. 39.

phänomenologischen oder eben: lebenspraktischen Befragung philosophischer Grundbegriffe erhalte nach Rush zuletzt auch die Ironie ihre eigentliche Bedeutung. Die Ironie bezeichnet jenes kritische Selbstverhältnis, die der fallibilistischen Einsicht in die mögliche Widerlegbarkeit jedes philosophischen Grundsatzes gerecht wird. Zugleich hält sie an der Einsicht in die Notwendigkeit der regulativen Funktion solcher Grundbegriffe fest: Ihre Struktur ist daher eine Doppelbewegung von Affirmation und Relativierung, von Setzung und Aufhebung. Der Ironiker erhebt mit jeder seinen Aussagen und den mit ihr einhergehenden Lebensvollzügen einen Geltungsanspruch, der über seine individuellen Neigungen hinausgeht, den er aber im selben Zuge auch wieder partiell zurücknimmt – er behauptet etwas im Bewusstsein, dass jede Behauptung nur durch eine tentative, niemals aber durch eine abschließende Begründung gestützt werden kann.

Taken as a whole, then, irony is an acute, circumspect awareness that one's own self always in principle outpaces given circumstance. Irony is, then, simultaneously an affirmation of and critical distancing from purported identity-constituting features of one's own concrete way of being.<sup>14</sup>

## 2. Der romantische Pragmatiker

Die so umrissene Haltung des jungen Friedrich Schlegels weist nun in der Tat eine gewisse Nähe zu jener neopragmatistischen Position auf, die mit dem Namen Richard Rortys verbunden ist. Die regulative Funktion philosophischer Grundbegriffe entspricht Rortys Rede vom »final vocabulary«, mit welchem die Teilnehmer einer gewissen Lebensform ihre Handlungen und Überzeugungen rechtfertigen.<sup>15</sup> Aus der Einsicht, dass ein solches Vokabular letzter Gründe selbst nur zirkulär begründet werden kann und der Erfahrung, dass es eine Vielzahl von Lebensformen mit je unterschiedlichen Finalvokabularen gibt, zieht Rorty den Schluss, dass es für jeden geboten ist, sich nichts auf sein Letztbegründungsvokabular einzubilden. Dass ich einem gewissen Grundvokabular anhänge, ist letztlich unbegründbar: Es ist ein kontingenter Sachverhalt jener Lebensform und Sprachpraxis, in welche ich eingeübt wurde. Aus dieser Einsicht folgt, dass ich meine Handlungen und Überzeugungen nicht rechtfertigen kann, ohne mir dabei der Kontingenz der Gründe bewusst zu sein; solches Kontingenzbewusstsein definiert mich als Ironiker. Jede moralphilosophische Begründung steht etwa unter dem Vorbehalt, dass sie von unbegründbaren Voraussetzungen abhängt. Gepaart mit der – freilich ebenso unbegründbaren – »liberalen« Grundüberzeugung, dass die Vermeidung von Grausamkeit und die Ermöglichung von individueller Selbstbestimmung Werte sind, die keiner

<sup>14</sup> Ebd., S. 68.

<sup>15</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge (Mass.) 1989, S. 73ff.

weiteren Begründung bedürfen, ergibt sich die Haltung der liberalen Ironikerin, die Rorty verteidigt. Diese liberalen Werte seien auf keine philosophische Begründung angewiesen, weshalb die Philosophie auch keine politisch-öffentliche Funktion habe und somit als Privatsache erachtet werden müsse. Der private Ironiker ist, sofern er die liberalen Werte teilt, dazu angehalten, sein Begründungsvokabular zu erweitern, um dadurch auf Verletzungen dieser Werte aufmerksam zu werden, die ihm in seinem Stammvokabular entgangen wären. Denn jedes Vokabular erlaubt andere Beschreibungen der Wirklichkeit. Ein neues Vokabular zu erlernen, heißt daher zugleich, über neue Wirklichkeitsbeschreibungen zu verfügen. Auch für Rorty machen daher Kunst und Philosophie gemeinsame Sache, insofern sie beide dazu beitragen, durch imaginative Erweiterung der Begriffe die Sensibilität für Grausamkeit und Unterdrückung zu erhöhen. Die private Ironikerin strebt somit aus unbegründbaren moralischen Gründen ziellos danach, ihren Besitz inkommensurabler Mittel zur Wirklichkeitsbeschreibung zu vergrößern.

Rortys Position kann aus zwei Gründen als Pragmatismus bezeichnet werden. Erstens verneint sie die Möglichkeit apriorischen Wissens, von dem aus sich theoretische Positionen begründen ließen: Alles Wissen ist prinzipiell fallibel. Zweitens beurteilt sie daher theoretische Positionen nicht mit Blick auf ihre Wohlbegründetheit, sondern mit Blick auf die Konsequenzen, die sie für die soziale Praxis zeitigen – Theorie hat ihre Wahrheit darin, sich praktisch zu bewähren. Rorty spitzt die Position freilich weiter zu, indem er den Wahrheitsbegriff auf das Für-wahr-Halten reduziert: Als wahr gelten schlicht Sätze, die mit jenen Plattitüden des Common Sense vereinbar sind, die sich in der jeweiligen Lebensform ausgebildet und verfestigt haben. Weil diese Plattitüden jedoch nicht begründbar sind, ist die Zuschreibung des Wahrheitsprädikats letztlich haltlos. Rortys Skepsis zieht somit nicht einfach die Wahrheit gewisser Aussagen in Zweifel, sondern er bezweifelt den Wahrheitsbegriff selbst.<sup>16</sup>

Das bringt ihn in einen Gegensatz zu nicht-skeptischen Varianten des Pragmatismus, wie besonders Hilary Putnam gegen Rorty eingewendet hat.<sup>17</sup> Solche Pragmatismen vertreten zwar ebenfalls den Fallibilismus sowie das Primat der Praxis. Sie ziehen daraus jedoch andere Konsequenzen. An der naturwissenschaftlichen Forschungspraxis orientiert, wenden sie ein pragmatisches Argument gegen den pragmatistischen Wahrheitsskeptiker: Solange eine theoretische Annahme dem Gelingen der Praxis – hier der naturwissen-

---

<sup>16</sup> Rortys vornehme Resignation gleicht jener des Pilatus, der nach Hegel die Frage »Was ist Wahrheit?« stellt wie einer, der schon mit allem durch ist (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke*, 8, Frankfurt/M. 1986, S. 69).

<sup>17</sup> Hilary Putnam, *Pragmatism. An Open Question*, Cambridge (Mass.) 1995, S. 74ff. Zur ähnlichen Kritik bei Jürgen Habermas, »Richard Rorty's Pragmatic Turn«, in: Robert Brandom (Hg.), *Rorty and his Critics*, Malden/Oxford 2000, S. 31–55.

schaftlichen Forschung – nicht entgegensteht, gibt es keinen Grund, an ihr zu zweifeln. Das gilt auch für den Zweifel am Wahrheitsbegriff. Rortys unbeschränkter Skeptizismus, der letztlich alle Wahrheitsansprüche angreift, ist in diesem Sinne grundlos und würde darüber hinaus die Forschungspraxis verunmöglichen. Die Wissenschaft kann zwar jede partielle Aussage bezweifeln und überprüfen. Ginge sie jedoch dazu über, mit dem Wahrheitsbegriff die Gültigkeit der Gesamtheit ihrer Aussagen in Zweifel zu ziehen, so käme sie zum Erliegen. Diesem anti-skeptischen Zug des Forschungspragmatismus gesellt sich ein Vertrauen in die Fähigkeit gemeinschaftlich vollzogener Praktiken, sich von Irrtümern und Vorurteilen zu befreien. Worauf sich Menschen in einer gemeinschaftlichen Wahrheitssuche, in zwanglosem und verständnisorientierten Austausch einigen können, ist keine bloße Anreihung unbegründeter Plattitüden, sondern die beste Annäherung an wahre Aussagen, die dem endlichen Verstand des Menschen möglich sind. Solche Resultate kollektiver Wahrheitssuche zu bezweifeln, ist nur dann angebracht, wenn der Zweifler Erfahrungsgründe vorweisen kann, welche im Forschungsprozess nicht beachtet wurden. Der kollektive Lernprozess der Wissenschaft wie der politisch-moralischen Meinungsbildung wird so als unendlicher Vollzug solcher Selbstkritik und Selbstkorrektur vorgestellt. In ihm reflektiert die Gemeinschaft der Wahrheitssuchenden auf bestimmte Annahmen, die im Lichte neuer Erfahrungen problematisch wurden: Voraussetzung werden in Zweifel gezogen, sobald sie in Widerspruch zu anderen Überzeugungen oder Beobachtungen treten und so das Gelingen der Erkenntnis bedrohen. Solche partielle Reflexion ist an das Problematisch-Werden ihres Gegenstands, an eine Krisenerfahrung gebunden. Unproblematisch geltende Voraussetzungen zu hinterfragen, alleine weil es sich um Voraussetzungen handelt, ist hingegen ein unzulässiger Zug in einer erfolgsorientierten Reflexionspraxis.

Beide Varianten des Pragmatismus, die hier lediglich holzschnittartig dargestellt sind, lassen eine gewisse Nähe zu Schlegels früher Philosophie erkennen: Rorty wegen der Vereinigung von Kunst und Philosophie, Putnam aufgrund des Vertrauens in die praktische Beurteilung. Im Grunde handelt es sich um philosophische Programme, die aus der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, aus der Einsicht in die Täuschungsanfälligkeit und Begrenztheit des menschlichen Wissens, die Forderung einer unendlichen Philosophie ableiten; eine Philosophie, die deshalb unendlich ist, weil sie sich prinzipiell für Veränderungen, Korrekturen und Selbstkritik offen halten muss und daher niemals ihren eigenen Abschluss behaupten darf. In diesem Sinne sind es Gestalten unendlicher endlicher Reflexion: Die Reflexion, das Nachdenken über die Begründung bedingten Wissens, begreift sich selbst als eine endliche, beschränkte Denktätigkeit und schließt eben aus dieser Einsicht in die eigene Endlichkeit, dass sie zu keinem Ende kommen kann und daher ins Unendliche fortgesetzt werden müsse.

Die Unterschiede zwischen den Positionen liegen freilich in der Konzeption dieser Fortsetzung: Rorty fordert resignativ die ziellose Vervielfältigung des Privatvokabulars, ohne eine solche Forderung begründen zu wollen. Seine resignative Ironie versteht die unendliche Reflexion als Akkumulation inkohärenter Begriffsrahmen. Für die wissenschaftliche Forschungsgemeinschaft ist diese Akkumulation letztlich bedeutungslos: Sie ist eine von unbegründbaren moralischen Setzungen abhängige Privatsache.<sup>18</sup>

Der nicht-skeptische Pragmatismus konzipiert die unendliche Reflexion hingegen zweckoptimistisch als ein nicht-abschließbarer, kollektiver Lernprozess, im Verlaufe dessen der Wechsel von Widerspruchserfahrung und partieller Selbstkritik zu einer immer besseren Anpassung der Erkenntnispraxis an die Unwägbarkeiten der sozialen wie natürlichen Wirklichkeit führen soll. Der Optimismus dieses Pragmatismus ist freilich selbst nur pragmatisch begründbar: Die Annahme, dass der Lernprozess fortschreitet, ist der Forschungspraxis selbst förderlich und ein grundsätzlicher Zweifel an ihr, bringt deren Sache nicht voran. Ein direktes Argument, das diesen Optimismus stützt, kann nicht geliefert werden: Denn jede Vorstellung einer gelingenden Annäherung des empirischen Forschungsprozesses an ein Ziel würde ja eine apriorische Erkenntnis dieses Ziels voraussetzen; eine solche Erkenntnis schließt der Pragmatismus jedoch gerade aus.<sup>19</sup> Einem höherstufigen Argument zufolge, dass man bei Dewey findet, besteht der Fortschritt des Lernprozesses vielmehr darin, dass sich im Verlauf des Lernprozesses die Lernfähigkeit selbst erhöht: Nicht die Anpassung des Wissens an die seiende Realität, sondern die Anpassungsfähigkeit des Wissens an neue Erfahrungen bietet so die Richtschnur des Fortschritts.<sup>20</sup> Denkt man diesen Gedanke jedoch zu Ende, so tendiert das kollektive Wahrheitsstreben hin zu einem Zustand der größtmöglichen Flexibilität des Wissens; was der pragmatischen Vorstellung brauchbarer, weil gesicherter Erkenntnis freilich zuwiderläuft.

### 3. Probleme der Reflexion

Sowohl die resignativen wie die zweckoptimistischen Züge des Pragmatismus lassen sich in Schlegels frühromantischen Positionen wieder zu finden. Dennoch möchte ich im Folgenden dafür argumentieren, dass sein philosophisches Projekt grundsätzlich anders gelagert ist. Seine Distanz zum

---

<sup>18</sup> Vgl. »I agree with Habermas that as public philosophers they are at best useless and at worst dangerous [...]«, R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, S. 68.

<sup>19</sup> Dazu Richard Rortys Einwände gegen Habermas und Putnam, »Universality and Truth«, in: Robert Brandom (Hg.), *Rorty and his Critics*, Malden/Oxford 2000, S. 5ff.

<sup>20</sup> Vgl. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, S. 417ff.

gegenwärtigen Pragmatismus wird in Aphorismen wie dem folgenden deutlich:

Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache.<sup>21</sup>

Die unendliche endliche Reflexion der Frühromantik versteht sich selbst in Beziehung auf einen Begriff des Absoluten, der sowohl dem resignativen Zug der Philosophie Rortys wie dem Zweckoptimismus des Forschungspragmatismus fremd ist. Sind diese gegenwärtigen Positionen vom Verlangen geprägt, metaphysische Altlasten wie den Gottesbegriff ein für alle Mal hinter sich zu lassen, so muss die frühromantische Philosophie gerade umgekehrt aus dem Ringen um denselben verstanden werden. Diese Ausrichtung aufs Absolute ist zugleich eine Ausrichtung am Gedanken des Subjekts. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich einen Schritt zurück gehen und jenen schillernden Begriff genauer zu untersuchen, der bereits in der pragmatischen Deutung im Zentrum stand: Den Begriff der Reflexion.

Der Begriff der Reflexion bezeichnet in erster Linie eine Denktätigkeit. Das Denken ist, sei es theoretisch oder praktisch, mit der Bestimmung von Sachverhalten beschäftigt: Es ist intentional verfasst, d.h. auf Gegenstände gerichtet, die es in begrifflichen Bestimmungen denkt. Die Intentionalität des Denkens impliziert einen Geltungsanspruch: Dass das Denken auf Gegenstände bezogen ist, heißt, dass der Gedanke auf etwas zutrifft, was von ihm unterschieden ist: Die Sache selbst. Reflexiv wird das Denken, wenn es sich aus dieser Ausrichtung auf sein anderes, seine Gegenstände, auf sich selbst zurückwendet. Reflexion ist die Rückwendung des Denkens auf sich selbst, es ist ein Nachdenken über das Gedachte. Weil es ein solches Nachdenken ist, setzt es das gegenstandsbezogene Denken voraus, auf das es nachträglich seine Aufmerksamkeit richtet. Reflexion ist somit ein Selbstbezug, der einen Fremdbezug voraussetzt; sie bezeichnet ein Selbstverhältnis, das durch ein Fremdverhältnis vermittelt ist.

Eine solche Rückwendung des Denkens auf sich selbst geschieht aber nicht grundlos: Sie wird angestoßen durch die Erfahrung des Irrtums, der Fehleranfälligkeit, des Widerspruchs im Denken. Die Reflexion setzt in dem Moment ein, da ein Gedanke fragwürdig wird. Im Moment des Widerspruchs wird fragwürdig, ob der Gedanke überhaupt zutrifft – ob er die Gültigkeit, die er natürlicherweise beansprucht, zu Recht beansprucht. Die nächste Antwort auf einen solchen Zweifel ist freilich die Fortsetzung des Versuchs, Gegenstände zu bestimmen, um Realität und Denken, Gegenstand und Gedanke miteinander zu vergleichen und so die irregeleiteten von

---

<sup>21</sup> Friedrich Schlegel, *Athenaeums-Fragmente*, KFS II, S. 201, Nr. 222.

den zutreffenden Gedanken zu trennen. Aber offensichtlich dreht sich dieser Versuch im Kreis. Denn die Erfahrung der Fehleranfälligkeit des Denkens besteht ja gerade darin, dass ein gegenstandsbezogener Gedanke, den man für wahr hielt, sich als unwahr herausstellen kann. Eine Ungewissheit breitet sich daher aus: Dem Zweifel, ob ein gegenstandsbezogener Gedanke zutrifft, entkommt man nicht dadurch, dass man weitere Gegenstände bestimmt; denn jeder weitere Gedanke steht nun unter demselben Verdacht des Irrtums. Um sich über die Gültigkeit der eigenen Gedanken Klarheit zu verschaffen, muss sich das Denken auf sich selbst richten: Um objektives Wissen zu begründen, muss das Denken ein Selbstwissen sichern.<sup>22</sup>

Eine solche Reflexion kann nun zwei unterschiedliche Richtungen einschlagen.<sup>23</sup> Das Denken kann zum einen fragen, wie die Gedanken, in denen es die Welt erfasst, zu Stande kommen, wie sie zusammengesetzt sind, welcher Akte sie sich verdanken und wem sie zuzuschreiben wären. Diese Fragereihe benennt die Konstitutionsreflexion, sie untersucht die Konstituenten des Gedankens. Eine andere Richtung schlägt die Reflexion ein, wenn sie nach der Quelle der Geltung der Gedanken fragt: Worin gründet der Anspruch eines Gedankens, wahr zu sein? Dieser Gedanke führt nicht auf Konstituenten, sondern auf Maßstäbe, an denen sich entscheidet, ob ein Gedanke zutrifft, auf Kriterien, welche die Wahrheit eines Gedankens verbürgen. Und natürlich bleibt die Reflexion bei solchen vorgefundenen Wahrheitskriterien nicht stehen, sondern geht zur Frage über, ob diese Kriterien selbst gültig sind und wie sie sich begründen ließen. Die Größen, welche eine solche Reflexion bedenkt, sind keine Konstituenten, keine Seinsgrößen, sondern Geltungsgrößen: Wahrheitsgarantierende Prinzipien, Denkgesetze, Rationalitätskriterien, Standards der Täuschungsvermeidung oder ähnliches.

Die beiden Reflexionstypen können sich ergänzen, ihre Resultate können sich stützen, sie können aber auch widersprüchliche Ergebnisse fördern – den Unterschied beider Typen gilt es in jedem Fall festzuhalten. Er erlaubt es, die Unvermeidbarkeit der Reflexionsproblematik einzusehen. Denn so wird ersichtlich, dass noch die Zurückweisung der sogenannten Reflexionsphilosophie ein Vollzug der Reflexion ist. Unter Reflexionsphilosophie versteht man jene philosophischen Begründungsprogramme, welche vom Subjekt-Objekt-Verhältnis als einer Grundtatsache des Denkens ausgehen, um im reflexiven Subjektrückgang die Objektivität des Wissens zu erweisen. Der klassische Einwand gegen dieses Vorgehen besteht im Regressargument: Wenn alles Denken sich in Subjekt-Objekt-Relationen vollzieht –

---

<sup>22</sup> Diese klassische Verknüpfung von Selbstwissen und Objektivität verteidigt auch Sebastian Rödl, *Self-Consciousness and Objectivity*, Cambridge (Mass.) 2018, S. 1–18.

<sup>23</sup> Diese Unterscheidung führt Hans Wagner ein, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel 1980, S. 59.

ein denkendes Subjekt richtet sich auf ein gedachtes Objekt – so ist nicht einsichtig, wie ein solcher Rückgang gelingen können soll. Denn jeder gedankliche Versuch, ein denkendes Subjekt zu denken, verwandelt dasselbe unweigerlich in ein gedachtes Objekt. Das weltzugewandte Subjekt wird so zum Objekt eines, wenn man so will, höherstufig denkenden Subjekts. Das Subjekt des Denkens kann sich nicht selbst denken, ohne sich zu vergegenständlichen. Vergegenständlicht es sich aber, so denkt es sich nicht mehr als das, was es zu denken vorgibt, nämlich als Subjekt. Das Subjekt des Denkens entflieht somit bei jedem Versuch, es gedanklich zu erfassen, auf eine höhere Ebene: Es wird im Reflexionsgeschehen niemals selbst thematisch, sondern bleibt ewig Voraussetzung. Die Reflexion ist so dazu verurteilt, das Subjekt, das es zu erkennen vorgibt, zu verkennen.

Aus dieser Einsicht lassen sich verschiedene Schlüsse ziehen. Man kann versuchen die Reflexion um eine andere Form des Denkens ergänzen, in der sich das Subjekt seiner selbst gewahr wird – die Theoreme einer präreflexiven Selbstgewissheit oder einer intellektuellen Anschauung der subjektiven Selbstsetzung verfolgen diese Strategie.<sup>24</sup> Man kann aber aus dem Scheitern der reflexiven Selbstwissens auch die Konsequenz ziehen, die Reflexionsproblematik müsse als ganze verabschiedet werden: Das Reflexionswissen trägt zur Begründung des objektiven Wissens nichts bei und muss deshalb durch andere Verfahren der Wissenssicherung ersetzt werden: etwa durch die Rekonstruktion von Standards und sozialen Normen der Gültigkeitsprüfung, die existierenden Sprachpraktiken innewohnen.<sup>25</sup> Ohne über das Gelingen dieser Vorschläge zu urteilen, lässt sich aber bereits einsehen, dass auch sie der Reflexionsproblematik nicht entkommen. Im ersten Fall ist dies offensichtlich, weil die Postulate einer nicht-reflexiven Selbstvergewisserung eine explikative Funktion ja nur in Bezug auf das Reflexionsproblem haben: sie bilden die Abschlussfiguren, letzte Wendungen in der Reflexionsbewegung und setzen dieselbe somit voraus. Aber selbst die zweite Lösung, die Zurückweisung des Reflexionsproblems kann nicht anders als durch Reflexion geschehen. Denn das Wissen um das Scheitern des reflexiven Selbstwissens kann doch nicht anders herbeigeführt werden als durch Reflexion – es ist selbst ein Reflexionswissen. Wer die Möglichkeit reflexiven Wissens zurückweist, muss zugleich zugestehen, dass zumindest diese eine Form des Reflexionswissens möglich sei: Jenes Reflexionswissen, welches das Scheitern des Reflexionswissens einseht.

Die Unterscheidung von Geltungs- und Konstitutionsreflexion erlaubt es, diese scheinbar paradoxe Situation aufzulösen: Der Regress des reflexiven

---

<sup>24</sup> Vgl. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M. 1967.

<sup>25</sup> Jürgen Habermas, »Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück«, in: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2004, S. 186–229; Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M. 1979.

Selbstwissens betrifft ja offensichtlich die Konstitutionsreflexion, genauer: den Versuch, das Subjekt der Denktätigkeit zu denken. Dieser Versuch fällt nicht per se mit der Frage nach der Geltung eines Gedankens zusammen. Es wird nun deutlich, dass die Zurückweisung der Reflexionsphilosophie auf eine spezifische Annahme derselben zielt: nämlich, dass die Begründung der Geltung eines Gedankens in der Selbsterkenntnis des Subjekts besteht, das den Gedanken hervorbringt. Die Negation dieser Annahme ist selbst eine Einsicht, die sich einer Reflexion auf den Geltungsanspruch des Denkens verdankt. Sie empfiehlt keine Abwendung vom Reflexionsproblem als solchem, sondern führt vielmehr zur Forderung, die Geltungsreflexion anders zu vollziehen.

#### 4. Die gemeinschaftliche Suche nach Wahrheit

Dieser Zusammenhang ermöglicht es, einen Kerngedanken der frühromantischen Philosophie Friedrich Schlegels aus dem oftmals wirren Textmaterial herauszuschälen, der größten Nähe zum Pragmatismus aufweist und sich zugleich von diesem unterscheidet. Er lautet auf den gemeinschaftlichen Charakter der philosophischen Geltungsreflexion. Was das frühromantische Programm in der Konstellation der nachkantischen Philosophie auszeichnet, ist die Einsicht, dass das Nachdenken über die Geltungsgründe des Denkens nicht monologisch gelingen kann, sondern die Form eines Streitgesprächs annehmen muss. Diese Einsicht gründet in der Kritik der Grundsatzphilosophie, die in der Forschung immer wieder ins Zentrum der Frühromantik gestellt wurde. Diese Kritik besteht in einem relativ schlichten, aber doch unabweisbaren Gedanken.<sup>26</sup> Die Grundsatzphilosophie sucht nach einer unerschütterlichen Grundlage, von der aus sich auf systematische Weise die Geltung praktischer wie theoretischer Urteile darlegen ließe. Die Grundlage aller Geltung müsste eine Größe sein, die aus sich selbst heraus gilt, die in sich selbst begründet wäre und in ihrer Wahrheit von keiner weiteren Bedingung abhängt: Sie wäre in diesem Sinne eine absolute Einsicht, eine Erkenntnis des Unbedingten. Eine solche evidente Grundlage zu bieten versprach bekanntlich der Ich-Gedanke, die Gewissheit des Selbstbewusstseins. Die Probleme des reflexiven Subjektrückgangs zeigen jedoch, dass der Ich-Gedanke diese Begründungslast nicht tragen kann. Denn sofern das Subjekt den Gegenstand eines bestimmenden Gedankens bildet, ist es, wie jeder gedachte Inhalt, von der bestimmenden Tätigkeit des denkenden Subjekts bedingt: Das Subjekt wird als Objekt und somit als bedingter Inhalt gedacht. Setzt man sich über diese Beschränkung hinweg und postuliert man eine Subjektgröße, die sich jenseits des bestimmenden Denkens hält, so verliert eine so postulierte Größe jegliche Bestimmtheit.

---

<sup>26</sup> Vgl. Manfred Frank, »Unendliche Annäherung«, Frankfurt/M. 1997, S. 569ff.

Aus einem gänzlich Unbestimmten lässt sich aber die Geltung des bestimmenden Denkens nicht begründen.<sup>27</sup> Der Punkt lässt sich verallgemeinern: Gleich welcher Satz oder welches Postulat als absolute Grundlage der Geltung des Denkens angenommen wird, ein solcher Grund wird sich entweder als bestimmt und somit nicht-absolut oder als absolut aber unbestimmt erweisen. Die Absolutheit und die Begründungsfunktion des Geltungsgrunds schließen sich aus.

Daraus resultiert die Kritik am Systemgedanken, für die Schlegels frühe Philosophie bekannt ist. Der Unterschied dieser Kritik zum Pragmatismus besteht jedoch darin, dass nicht das Programm einer Begründung der Wahrheitsansprüche in Frage steht, sondern die Weise, dieses Programm umzusetzen. Die Konsequenz ist daher nicht die Verabschiedung der Geltungsfrage, sondern die Revision der Begründungsstrategie. An dieser Stelle tritt eine Voraussetzung der Grundsatzphilosophie hervor: Sie geht davon aus, dass eine Letztbegründung des Wissens ein Gedanke sein soll, der im Prinzip von jedem rationalen Denker alleine nachvollzogen werden können muss. Die Idee einer jeden systematischen Deduktion zielt ja gerade darauf, den Gesamtzusammenhang des Wissens für den einzelnen Denker erfassbar zu machen. Dagegen erinnert Schlegel mit Platon daran, dass die Philosophie eine gemeinschaftliche Suche nach der Wahrheit sei.<sup>28</sup> Was hieße es, diese Idee einer wesentlichen Vielstimmigkeit des philosophischen Unternehmens ernst zu nehmen? Die Formen des Gesprächs, der Polemik, des Streits wären dann keine bloße Darstellungsform, in der ein Gedanke mitgeteilt wird, der sich auch anders mitteilen ließe. Die Form der Widerrede wäre der Begründung des Wissens selbst wesentlich. Vieles spricht dafür, dass die frühromantische Textproduktion, die auf den ersten Blick als bloße Gedankenflucht erscheint, unter einer solchen Leitidee stand.<sup>29</sup> In dieser Idee einer gemeinschaftlichen Wahrheitssuche kreuzen sich genauer betrachtet zwei Linien, die das frühromantische Projekt charakterisieren. Zum einen steht sie im Einklang mit dem Gedanken der kritischen Philosophie.<sup>30</sup> Sie bezeichnet das Programm der Geltungsreflexion: Der Selbstprüfung des Wahrheitsanspruchs des Denkens. Schlegel wendet immer wieder gegen die kantische Philosophie, besonders die Kantianer ein, dass sie den Weg der Selbstkritik der Vernunft nur halb gegangen seien. In diesem

---

<sup>27</sup> Vgl. »Erkennen bezeichnet schon ein bedingtes Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität.«, Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre I*, KFSa XVIII, S. 511, Nr. 64.

<sup>28</sup> F. Schlegel, *Philosophische Lehrjahre I*, KFSa XVIII, S. 509, Nr. 50.

<sup>29</sup> Dies spricht gegen Beisers These, dass die Fragmentform dem frühromantischen Projekt äußerlich sei. Dass Schlegel später begann, systematische Abhandlungen zu schreiben, geht meines Erachtens mit seiner Abwendung vom frühromantischen Projekt einher, vgl. F.C. Beiser, *The Romantic Imperative*, S. 4.

<sup>30</sup> Die kritische Dimension der Philosophie Schlegels unterstreicht Elizabeth Millán-Zaibert, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, New York 2007, S. 127ff.

Sinne beginnt die Sammlung der *Athenaeum*-Fragmente mit dem Satz »Über keinen Gegenstand philosophieren sie seltener als über die Philosophie«:

Die philosophische Kritik ist vielleicht nichts weiter als Logik in der zweyten Potenz. [...] Nicht bloß auf das einzelne Philosophem, auf das einzelne philosophische Individuum/auf historische Massen der Philosophie, auf philosophische Klassen und Gattungen wendet sich die philosophische und logische Kritik des kritischen Philosophen, sondern auf die Philosophie selbst. In dieser Rücksicht ist die philosophische Kritik nichts als [...] Philosophie der Philosophie.– Nur durch die Idee von kritischer Totalität, von einer absolut kritisirten und kritisirenden Philosophie, und durch die gesetzmäßige Fortschreitung, kunstmäßige Annäherung zu dieser unerreichbaren Idee wird der Philosoph den Beynahmen des kritischen Philosophen verdienen. [...].<sup>31</sup>

Eine kritische Philosophie darf sich nicht mit der Kritik philosophischer Positionen begnügen, sondern muss sich auch auf die Mittel, die Verfahren richten, derer sie sich bedient. Eine solche Kritik muss aber notwendigerweise den Standpunkt verlassen, den sie untersucht: Sie kann die Geltung eines kritischen Verfahrens nicht in der Prüfung desselben voraussetzen. Diese Selbstkritik der Vernunft kann folglich von keinem festen Boden aus geschehen, keine begriffliche Unterscheidung, kein kategorialer Rahmen, keine wissenschaftliche Methode und kein logisches Gesetz kann als gegeben akzeptiert werden. Kants Kritiken sind so gesehen noch nicht kritisch genug, weil sie mit logischen Kategorien wie etwa den Urteilsformen arbeitet, die sie selbst keiner Kritik unterzieht, sondern unbefragt aus der philosophischen Tradition entnimmt: Die Kritik zielt lediglich auf die Begrenzung des Geltungsbereichs. Eine Philosophie, die hingegen keine ihrer Voraussetzung unhinterfragt lassen will, kann sich, so Schlegels Idee, nur als Streitgespräch verwirklichen, in dessen Vollzug die Gesprächsteilnehmer die argumentativen Voraussetzungen ihrer jeweiligen Gesprächspartner thematisieren. Kein einzelner Standpunkt des Denkens, sondern nur eine Vielzahl aufeinander bezogener Standpunkte kann das kritische Projekt verwirklichen.<sup>32</sup> Ein solches Gespräch führt von selbst freilich zu keinem Abschluss, aber es bewegt sich zumindest hin auf jenen Idealzustand einer vollständig selbsttransparenten Gesprächsgemeinschaft, die all ihre Voraussetzungen ausbuchstabiert und durchdacht hat.

<sup>31</sup> Friedrich Schlegel, *Zur Philologie II*, KFSa XVI, S. 64, Nr. 47.

<sup>32</sup> Im Unterschied zur Transzendentalpragmatik im Stile von Apel, Habermas oder Brandom denkt Schlegel nicht an die impliziten, formalen Normen der sozialen Sprachpraktik, noch an einen Konsens einer demokratischen Meinungsbildung, sondern eher nach Platonischem Vorbild an einen Austausch Eingeweihter, eine Diskursavantgarde, wenn man so will, vgl. »Man soll nicht mit allen symphilosophieren wollen, sondern nur mit jenen, die à la hauteur sind.«, Friedrich Schlegel, *Athenaeums-Fragmente*, KFSa II, S. 210, Nr. 264.

Diese synchrone Dimension der Verständigung wird ergänzt durch die diachrone Besinnung auf die Geschichte der Philosophie. Dies ist die zweite Linie, die in den Gedanken der gemeinschaftlichen Wahrheitssuche eingeht. Die gegenwärtige Konstellation konkurrierender Standpunkte muss als ein vorläufiges Resultat eines Verständigungsprozesses verstanden werden, der weit in die Vergangenheit zurückreicht. Erst aus dieser Geschichte erhalten die Fragen und Antworten der gegenwärtigen Debatten ihren Sinn und ihre Dringlichkeit: Auch die Vorgängerpositionen sind Voraussetzungen der gegenwärtigen Philosophie, die noch als überwundene Standpunkte in die Gegenwart fortwirken. Diese ihre Vergangenheit muss sich die Philosophie vergegenwärtigen, wenn sie über ihr eigenes Tun im Klaren sein will. Schlegel kritisiert in diesem Sinn die Anmaßung der nachkantischen Philosophie, ohne Reflexion auf ihre Vorgeschichte Philosophie betreiben zu wollen. Die Geltungsreflexion der philosophischen Kritik wird so durch eine historisch gewendete Konstitutionsreflexion der Philosophie selbst ergänzt: Die historische Besinnung erweitert somit nicht nur die Gesprächssituation um die Stimmen der Vergangenheit, sondern sie holt damit auch jene Konstitutionsgründe ein, der sich die gegenwärtigen Positionen verdanken.

Die beiden Linien – Kritik und Geschichte – stehen in einer eigentümlichen Spannung. Denn die historische Reflexion führt unweigerlich in eine gewisse Relativierung der gegenwärtigen Philosophie: Wenn etwa eine logische Kategorie wie jene der Substanz, des Grunds oder der Qualität als ein Begriff verstanden wird, der erst zu einer gewissen Zeit ins philosophische Gespräch aufgenommen wurde, so scheint dieser Begriff jene Denknotwendigkeit zu verlieren, die ihm etwa in einer transzendentalphilosophischen Reflexion zugeschrieben wird. Diese Relativierung kann soweit führen, dass die sich ablösenden, historischen Begriffsrahmen für sich genommen als gleichermaßen gültige Alternativen erscheinen: Die Bindung an das gegenwärtige Vokabular der Philosophie wäre dann ein unbegründbares Faktum. Als ein solches Faktum wären die Kategorien des Gegenwärtigen wiederum der Kritik entzogen, sie müssten hingenommen werden: Die Historisierung der Philosophie geriete so in einen Widerspruch zu ihrem kritischen Selbstverständnis. Ein solcher Historismus der Vergleichgültigung ist uns bei Richard Rorty begegnet: Solcher Relativierung fällt die kritische Funktion der Philosophie zum Opfer. Die Reflexion auf die Philosophiegeschichte, die Schlegel vorschwebt, kann bei dieser Vergleichgültigung des Historischen nicht stehen bleiben, will sie an ihrer kritischen Dimension festhalten. Sie muss daher versuchen, die gegenwärtige Konstellation philosophischer Standpunkte als Resultat einer sinnvollen, zielgerichteten Entwicklung zu deuten, in der sich – wie im philosophischen Gespräch im

Kleinen – eine Selbstaufklärung des Denken vollzieht.<sup>33</sup> Im Verlauf einer solchen Geschichte der Philosophie werden Einseitigkeiten und Beschränktheiten aufgehoben, verschwiegene Voraussetzungen ausdrücklich gemacht, vermeintlich Allgemeingültiges auf sein partielles Recht gebracht, scheinbare Totalitäten als Moment größerer Zusammenhänge sichtbar, kurz: Die Geschichte wird als Fortschritt der Integration und Vermittlung konkurrierender Standpunkte, als »eine Totalisierung von unten herauf«<sup>34</sup> gedeutet. Eine solche Geschichte ist somit selbst nichts anderes als der kritische Reflexionsprozess, in welchem sich die Philosophie verwirklicht. Die Überlegenheit einer gegenwärtigen Philosophie zeigt sich dann in ihrer Fähigkeit, sich selbst als Moment dieser Fortschrittsgeschichte zu begreifen und sich so an deren vorläufigem Ende zu verorten. Die Philosophie ist als Fortschreibung eines Reflexionsprozesses konzipiert, der gerade darin reflexiv verfasst ist, dass er sich in jeder Phase kritisch auf seine Vorgeschichte zurückbezieht. Eine viel zitierte Notiz aus den Vorlesungsnachschriften zur Transzendentalphilosophie, in der Schlegel behauptet, dass alle Wahrheit relativ sei und sich aus der Vernichtung zweier homogener Irrtümer<sup>35</sup> ergebe, fügt sich zwanglos in dieses Bild: Relativ ist die Wahrheit philosophischer Positionen, insofern diese nur in Bezug auf ihre historischen Vorgänger verstanden werden kann, auf die sie antwortet. Sieht man gänzlich von solch historischen Bezügen ab, so sind philosophische Aussagen weder wahr noch falsch, sondern letztlich unverständlich. Die Wahrheit und Überzeugungskraft einer solchen Position hängt insofern davon ab, wie sie die Verkürzungen bestehender Theorievorschlüsse zu überwinden vermag: Wahr sind philosophische Gedanken, insofern sie Widersprüche, Selbsttäuschungen, Vereinfachungen oder Vorurteile sichtbar zu machen und abzutragen erlauben; wahr sind sie, kurz gesagt, als Kritik des Scheins. Eine solche Geschichtsdeutung unterscheidet sich von der pragmatistischen Konzeption historischer Lernprozesse, weil sie auf ein

---

<sup>33</sup> Seltsamerweise findet man auch bei Rorty eine solche Geschichtsdeutung, die seinem philosophischen Projekt eigentlich widerspricht: Unmissverständlich deutet er die Herausbildung der liberalen Grundüberzeugung als einen Fortschritt. Der Liberalismus habe sich in dieser Entstehungszeit jedoch auf Ideen wie »Menschheit«, »Vernunft« oder »Wahrheit« gestützt, die er nun, da er in den westlichen Demokratien fest etabliert sei, als illusorische Hilfskonstruktionen einsehen und abwerfen könne: »I have been urging that the democracies are now in a position to throw away some of the ladders used in their own construction.« (R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, S. 194). In diesem Sinne schließt Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity* mit der Aussage: »The self-doubt seems to me the characteristic mark of the first epoch in human history in which large numbers of people have become able to separate the question ›Do you believe and desire what we believe and desire?‹ from the question ›Are you suffering?‹ In my jargon, this is the ability to distinguish the question of whether you and I share the same final vocabulary from the question of whether you are in pain. Distinguishing these questions makes it possible to distinguish public from private questions, questions about pain from questions about the point of human life, the domain of the liberal from the domain of the ironist. It thus makes it possible for a single person to be both.«, S. 198.

<sup>34</sup> »Die Zyklisierung ist wie eine Totalisierung von unten herauf <Bey Fichte doch ein Herabsteigen>.«, F. Schlegel, *Zur Philologie II*, KFSa XVI, S. 68, Nr. 84.

<sup>35</sup> Friedrich Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, KFSa XII, S. 93.

Ziel bezogen ist: Sie versteht Geschichte in Bezug auf den »revolutionären Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren«. <sup>36</sup> Nimmt man die beiden Momente der gemeinschaftlichen Wahrheitssuche zusammen, so erkennt man das Programm als ein hermeneutisches: Die unendliche, historisch-kritische Reflexion ist die Auslegung eines Absoluten, um dessen entzogener Sinn das gemeinschaftliche Gespräch kreist.

Aus dieser Anlage der frühromantischen Philosophie wird auch die Zentralstellung der Kunst verständlich. Die moderne Kunstkritik wird für Schlegel zum Modell des Philosophierens, weil in ihr historische Einordnung, hermeneutische Auslegung und kritische Beurteilung aufeinander bezogen sind. Die historische Einordnung verläuft über die Unterscheidung der Kunstepochen – allen voran die Unterscheidung der Antike von der Moderne – welche die Kriterien der Kunstkritik – schematisch: das Schöne vs. das Interessante, Objektivität vs. Subjektivität – relativiert: Das Gelingen moderner Kunst kann nicht am Maßstab der Alten gemessen werden. Diese Relativierung geht aber mit einer Forderung an die moderne Kunst einher: Sie muss sich selbst als moderne Kunst ins Verhältnis zum Alten setzen, sie muss sich in Bezug auf die überwundenen Formen vergangener Kunst bestimmen. Dies kann nur gelingen, wenn sie das Überkommene in irgendeiner Weise in sich enthält und begreift. Daher ist die moderne Kunst wirklich modern erst dann, wenn sie den abstrakten Gegensatz zum Alten überwindet und Formen findet, in der auch das Alte – Schönheit und Objektivität – zu seinem partiellen Recht kommt. Die Aufgabe des Kritikers besteht darin, das Gelingen der Kunstwerke in dieser historischen Spannung widerstrebender Gelingenskriterien zu artikulieren. Das Bleibende, Objektive, Gelungene eines Kunstwerks – jener Charakter des Klassischen, der auch für die moderne Kunst gültig bleibt – zeigt sich daran, dass in ihm die Kunst selbst »weiterkommt«. <sup>37</sup> Dieses Fortschreiten der Kunst kann nur als Reflexionsprozess verstanden werden, im Verlaufe dessen sich die Kunst über ihre eigensten Möglichkeiten aufklärt. Und auch hier sind es die gelungenen Werke selbst, die jene historisch-kritische Reflexion ihrer Ansprüche im Widerstreit der künstlerischen Positionen vollziehen: Die gemeinschaftliche Auslegung des Werks im Streit der Kunstkritik artikuliert jene Selbstkritik, die das Werk selbst vollzieht: Kritisierendes und Kritisiertes fallen in eins. <sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. Manfred Frank, »Alle Wahrheit ist relativ alles Wissen Symbolisch—Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik«, in: *Revue Internationale de Philosophie* 50, n° 197 (1996), S. 434–35.

<sup>37</sup> »*Studium* hieße das Werk wodurch nur der Künstler weiterkommt; *Werk* wodurch die Kunst selbst [...]«, Friedrich Schlegel, *Fragmente zur Poesie und Literatur I*, KFSÄ XVI, S. 108, Nr. 282.

<sup>38</sup> Diese Interpretation der Stellung der Kunst in der frühromantischen Philosophie unterscheidet sich von Manfred Franks Betonung eines genuin ästhetischen Wahrheitsgeschehens, das für die romantische Kunstauffassung zentral sei. Bei Schlegel scheinen mir die Methoden der Kunst – die Verfahren der Philologie, Hermeneutik und Kritik, welche den reflexiven Charakter der Kunst

## 5. Das Schattenreich der Logik: Hegel als Pragmatiker

Mit dieser historischen Wendung hat sich jedoch der Reflexionsbegriff, wenn nicht verändert, so doch merklich erweitert. Der Ausgangspunkt unseres Gedankens war ja die Überlegung, dass die Reflexion eine Denktätigkeit benennt. Nun sind wir aber an einem Punkt angelangt, an dem sich die Philosophiegeschichte – nach dem Modell der Geschichtlichkeit der Kunst – als Reflexionsprozess gedeutet werden soll. Die Philosophiegeschichte ist aber sowenig wie ein Kunstwerk ein denkendes Subjekt. Solange nicht klar ist, wie eine solche Übertragung funktionieren soll, erscheint die Rede von der Reflexion als bloße Metapher. Um diesen naheliegenden Einwand zu entkräften, möchte ich auf Überlegungen aus Hegels Wissenschaft der Logik zurückgreifen. Hegels Logik gehört in dreifacher Hinsicht in unseren Zusammenhang. Zum einen legt die Interpretation, die ich im Vorhergehenden skizziert habe, offensichtlich eine Verwandtschaft der frühromantischen Philosophie zu Hegels Philosophie nahe – das historische Selbstverständnis, der Zentralbegriff der Dialektik und die Kritik am Ursprungsdenken zeigen diese Nähe an. Zum andern gilt der Reflexionsbegriff für viele Interpretationen als Schlüsselbegriff in Hegels Logik.<sup>39</sup> Bei aller Schwierigkeit diesen Begriff in all seinen Dimensionen zu erfassen, ist doch zumindest eine Eigentümlichkeit in Hegels Auffassung der Reflexion deutlich: Er diskutiert die Reflexion nicht bloß als eine Tätigkeit, in der denkende Subjekte auf ihre eigenen Gedanken aufmerksam werden. Vielmehr gilt ihm die Reflexion, wie alle Bestimmungen der Logik, als eine logische Struktur, die dem Verständnis ganz unterschiedlicher Sachverhalte zu Grunde liegt. Zuletzt wurde in den letzten Jahrzehnten vielfach vorgeschlagen, auch die Philosophie Hegels als einen Pragmatismus *avant la lettre* zu deuten. Diese Deutung ist vielleicht noch erstaunlicher als jene der Frühromantik – bildet doch der systematische und metaphysische Anspruch der Philosophie Hegels genau den Gegenspieler jener systemkritischen, nachmetaphysischen Praxisphilosophie. Den genauen Sinn dieser Deutung zu untersuchen, wird es jedoch erlauben, das Verhältnis dieser Positionen zueinander besser zu bestimmen.

Dina Emundts hat folgende pragmatische Deutung der Philosophie Hegels vorgelegt:<sup>40</sup> Pragmatisch ist eine Philosophie, welche erstens die Möglichkeit apriorischen Wissens verneint und zweitens die Gültigkeit von

---

erschließen – für die Angleichung von Philosophie und Kunst entscheidender zu sein. Der Schellingsche Gedanke, die Kunst biete einen privilegierten Zugang zu einer ursprünglichen Gewissheit, auf der die Philosophie sozusagen aufbauen könnte, ist bei Schlegel weniger präsent: Philosophie und Kunst sind gleichermaßen unabgeschlossene, fortschreitende Projekte, in welchen Gewissheit immer ein entzogener Fluchtpunkt bleibt.

<sup>39</sup> Klassisch: Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M. 2010, S. 95ff.

<sup>40</sup> Dina Emundts, »Hegel as a Pragmatist«, *British Journal for the History of Philosophy*, 23/4, 2015, S. 611–63.

Wissen von praktischen Verfahren des Testens abhängig macht.<sup>41</sup> Beide Bedingungen erfülle die Philosophie Hegels. Denn erstens formuliert sie, wie Schlegel, eine Kritik an der Idee apriorischen Wissens. Ein solches Wissen wäre erfahrungsunabhängig: Es wäre also ein Wissen, welches das subjektive Denken von sich selbst erlangt, indem es von allen Erfahrungsgegenständen absieht. Hegel kritisiert jedoch gerade diesen kantischen Gegensatz von subjektivem Gedanken und objektiver Wirklichkeit: Wissen ist, richtig verstanden, immer begrifflich erfasste Wirklichkeit. Dies aber lasse, so Emundts, die Rede von apriorischem Wissen sinnlos werden. Zum andern befinden sich selbst die Grundbegriffe des Denkens nach Hegels Auffassung in einer Bewegung, welche Emundts als eine Art Testdurchlauf deutet. So gehen in der Phänomenologie des Geistes die verschiedenen Gestalten des Bewusstseins ineinander über, weil jeder jeweils erreichte Standpunkt des Bewusstseins eine Erfahrung von Widersprüchlichkeit macht, die ihn zwingt, über sich hinaus zu gehen.<sup>42</sup> Freilich geschieht dieser Test nicht realiter in der Sprachpraxis, sondern virtuell, im philosophischen Nachvollzug.<sup>43</sup> Diese Widersprüche seien dennoch praktischer Natur, weil sie nicht von einem anderen Standpunkt aus beobachtet werden, sondern erst dadurch hervortreten, dass der jeweilige Standpunkt experimentell eingenommen wird und in all seinen Konsequenzen nachvollzogen wird. Dasselbe gelte jedoch auch für die Denkbestimmungen der Logik: Auch sie treiben jeweils über sich hinaus, nachdem sie einem praktischen Test unterzogen werden. Auf diese Weise bilde die Logik keine starre Begriffsordnung ab, sondern vollziehe einen Prozess der Konzeptualisierung nach, im Verlaufe dessen Begriffe in praktischer Auseinandersetzung mit den Wirklichkeiten entstünden.

Instead, according to Hegel, we have to take into account that to know something about something is just a process of conceptualizing which is only made possible by dealing with real things. ‘Conceptualizing’ means that referring conceptually to things and their relations and thereby determining them without the concepts being fixed from the beginning. [...] Thus, there is no non-conceptual material on the one side and a priori concepts on the other. [...] After obtaining our concepts through an experimental process, we might consider their connections and developments independently of experience. Although this is possible,

---

<sup>41</sup> Diese Auffassung lässt offen, ob ein Pragmatismus sich auf metaphysische Aussagen wie etwa die begriffsrealistische Annahme einer logischen Grundstruktur der Wirklichkeit festlegt oder solche metaphysischen Positionen negiert – C. S. Peirce und Hegel seien in diesem Sinne metaphysische Pragmatisten, vgl. ebd., S. 629.

<sup>42</sup> Emundts macht dies am Beispiel der Gestalt der sinnlichen Gewissheit deutlich, welche in einen performativen Widerspruch gerät, wenn sie die unmittelbare Gewissheit des sinnlich Gegenwärtigen dadurch verdeutlicht, dass sie auf das hier und jetzt Anwesende zeigt: Denn das Zeigen selbst ist ein Akt, der mehrere Momente in sich zusammenfasst und deshalb gerade die unmittelbare Gegenwart übersteigt, vgl. ebd., S. 617.

<sup>43</sup> Vgl. »Furthermore, philosophy itself is part of our practice«, ebd., S. 626.

this does not mean that concepts are possible without experience and that they do not require a procedure of explication from practice. For this reason, Hegel makes clear in the introduction of the Logic that the concepts and principles discussed in the Logic are only abstractions from concrete experience. This is also the reason why he calls the principles and concepts in the Logic 'shadows'.<sup>44</sup>

Die Rede vom »Schattenreich«<sup>45</sup> der Logik, auf die jüngst auch Robert Pippin seine pragmatistische Deutung der Logik stützte, zielt in ihrem Zusammenhang freilich in eine andere Richtung. In dieser Passage des Vorworts steht in Frage, wie die logische Wissenschaft dem Einzelnen erscheint, der sie sich aneignen will. Das Logische erscheint demjenigen, »der an die Wissenschaft erst hinzutritt« und »am Anfange des Studiums« steht als Schattenreich, weil es ein von »sinnlicher Anschauungen und Zwecken, von Gefühlen, von der bloß gemeinten Vorstellungswelt fernes Geschäft« treibe.<sup>46</sup> Wer hingegen mit den Wissenschaften vertraut sei, könne die Denkbestimmungen der Logik wertschätzen, weil sie das »Wesen, das Absolut-Wahre«<sup>47</sup> der einzelnen Wissenschaften erfasse.

An diesem scheinbaren Auslegungsdetail wird eine allgemeine Schwierigkeit der pragmatistischen Hegel-Deutung deutlich. Sie betrifft das Verhältnis von Logik und Erfahrungswissenschaft resp. Sprachpraxis. Es steht außer Frage, dass die Begriffe, welche die Logik diskutiert, nicht erfunden oder frei eingeführt wurden, sondern sich historisch auf irgendwelche praktischen Erfahrungen mit der Welt zurückführen lassen. Insofern nimmt die Philosophie den Stoff, über den sie nachdenkt, aus dem Alltagsverstand sowie aus den Erfahrungswissenschaften auf. Zugleich zielt das logische Unternehmen als Ganzes jedoch gerade auf eine kritische Umgestaltung jener Begriffe, die sie dem Alltag wie den Wissenschaften entnimmt: Die wahre Bestimmung der Begriffe muss die philosophische Logik erst konstruieren. Die pragmatistische Vorstellung, dass sich die logischen Denkbestimmungen in der Anwendungspraxis zu bewähren hätten, läuft diesem Grundverständnis der logischen Wissenschaft entgegen. Denn die Praxis, aus der die Begriffe stammen, erfasst ihre Begriffe nicht in ihrer Wahrheit.

Dieser Verdacht drückt sich in der Unterscheidung zwischen endlichem Verstand und unendlicher Vernunft aus. Der Verstand bezeichnet das »natürliche« Denken, den Standpunkt der alltäglichen Kommunikation und der Einzelwissenschaften. Er bezeichnet in zweifachem Sinne endliches Denken. Das verständige Denken bestimmt einerseits Sachverhalte, indem es Unterscheidungen trifft, Hinsichten, Merkmale oder Aspekte einer Sache

---

<sup>44</sup> Ebd., S. 621–622.

<sup>45</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke*, 5, Frankfurt/M. 1986, S. 55.

<sup>46</sup> Ebd., S. 53–55.

<sup>47</sup> Ebd., S. 56.

begrifflich voneinander trennt und diese unterschiedenen Bestimmungen festhält.<sup>48</sup> In diesem Sinne denkt der Verstand in endlichen Bestimmungen: Seine Begriffe haben ihren Inhalt in der festgehaltenen Unterschiedenheit von anderen Begriffen. Begriffe verhalten sich daher zueinander wie endliche Entitäten, die sich anhand von Identifikationskriterien isolieren lassen: Das Verstandesdenken ist so ein verdinglichtes Denken. Zum andern versteht das verständige Denken auch sich selbst in einer endlichen Weise, indem es sich selbst vom Gegenstand, den es bedenkt, unterscheidet und an dieser Trennung festhält. Die Bestimmungen, in denen der Verstand denkt, erscheinen ihm daher als von ihm selbst hervorgebracht und an die Realität herangetragen.

Das Unternehmen der Logik kann als Kritik dieses Verstandesdenken gedeutet werden: Sie zielt darauf, die Denkbestimmungen des Verstands zur Vernunft zu bringen.<sup>49</sup> Diese Kritik hat zwei Momente: Zunächst muss sie zeigen, wie die endlichen, isolierten Verstandesbestimmungen notwendigerweise in Widersprüche führen. Darin folgt sie der Kantischen Auffassung der Dialektik als einer Logik des notwendigen Scheins des endlichen Denkens.<sup>50</sup> Kant erklärt diese Widersprüche dadurch, dass die endlichen Verstandesbestimmungen fälschlicherweise dazu verwendet werden, das Absolute zu bestimmen. Er zieht daraus bekanntlich den Schluss, dass die Verstandesbegriffe oder Kategorien ihre guten Dienste tun, solange sie nur auf die endlichen Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden. Hegels Logik lässt diese Einschränkung nicht gelten: Die Widersprüche, welche die Verstandesbestimmungen hervorkehren, sobald sie als absolute Bestimmungen gedacht werden, sind diesen Begriffen wesentlich. Denn als endliche Bestimmungen haben sie ihren Inhalt nur in Bezug auf anderes; werden sie als isolierte Bestimmung betrachtet, so haben sie diesen Bezug auf ihr anderes an sich selbst – sie enthalten ihren Gegensatz. Daher werden die endlichen Verstandesbegriffe, sobald man sie an sich selbst betrachtet, instabil, widersprüchlich: Sie treiben über sich hinaus. Diesem negativ-dialektischen Schritt der Kritik folgt der eigentlich vernünftige, spekulative Gedanken, der die sich selbst widersprechenden Bestimmungen rückblickend in ihrem Zusammenhang denkt. Dieser Zusammenhang kann keine klassifikatorische Ordnung voneinander abgegrenzter Begriffe, keine Verstandesmetaphysik sein. Vielmehr muss ein solcher Zusammenhang die Ordnung des Ineinander-Übergehens sich selbst negierender Verstandesbestimmungen darstellen. Sie ist der Zusammenhang der in ihre Selbstkritik

---

<sup>48</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke*, 8, § 80, Frankfurt/M. 1986, S. 169.

<sup>49</sup> Vgl. Michael Theunissen, *Sein und Schein: die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1994; Marc Nicolas Sommer, »Die Selbsterkenntnis des Verstandes«, in: A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard und J. Zovko (Hg.) *Hegel-Jahrbuch*, Berlin 2018, S. 40-45.

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 298 / B 354.

überführten Scheingestalten des Verstands. Die festgehaltene Unterscheidung von Verstand und Vernunft erweist sich nun freilich selbst als eine verstandesmäßige. Denn, sofern dieses Kritikprogramm gelingt, ist die Tätigkeit der Vernunft ja nichts anderes als die Selbsterkenntnis des Verstands.<sup>51</sup> Vernünftig geworden erkennt der Verstand sein verendliches Tun als den Grund der Widersprüchlichkeit seiner Bestimmungen – in dieser Selbsterkenntnis ist er aber über seine Endlichkeit hinaus und somit nicht mehr endliches Denken, sondern unendliches, Vernunft.

## 6. Die absolute Reflexion

Vor diesem Hintergrund lässt sich Hegels Reflexionsbegriff einführen. Es ist nun vielleicht weniger überraschend, dass Hegel den Begriff der Reflexion anhand des Gegensatzes von Wesen und Schein erklärt: Die Reflexion ist das Scheinen des Wesens in ihm selbst.<sup>52</sup> Schein besteht darin, etwas, das in Wahrheit von anderem abhängt, isoliert als Ganzes, als Selbständiges zu nehmen: Der Schein ist Schein von Unmittelbarkeit. Die endlichen Verstandesbestimmungen produzieren daher Schein, insofern sie unterschiedene Merkmale einer Sache isoliert bestimmen. Jedes Merkmal hat den Anschein unmittelbarer Gegebenheit. Nach dem Wesen einer Sache zu fragen heißt dagegen, diesen Anschein von unmittelbarer Bestimmtheit zu durchbrechen und über den Zusammenhang dieser Einzelbestimmungen nachzudenken. Dieses Nachdenken ist die Reflexion. In solcher Reflexion wird das scheinbar Selbständige auf seinen wesentlichen Zusammenhang befragt: Worin die Identität des Unterschiedenen, der Grund eines Existierenden, das Gesetz einer Veränderung, die Ursache der Wirkungen oder die Substanz besteht, in welchen die Attribute und Modi sind – um nur einige der Bestimmungen zu nennen, die in der Reflexionslogik thematisiert werden. Man kann diesen Unterschied auch so markieren, dass von den vereinzelt Bestimmungen, wie eine Sache unmittelbar erscheint, übergegangen wird zur Frage, was den Anschein dieser Sache erklärt. Solches Nachdenken über das Wesen einer Sache vollzieht eine Doppelbewegung: Es geht einerseits von den unmittelbaren Einzelbestimmung aus, um von ihnen auf das Wesen zu schließen, das ihren inneren Zusammenhang verständlich macht. Andererseits muss das Wesen so geartet sein, dass es einsichtig macht, weshalb es sich genau so und nicht anders in Einzelnes entäußert. Die Verinnerlichung des Scheins zum Wesen und die Entäußerung des Wesens in den Schein bilden so die gegenstrebigenden Richtungen der Reflexion.

Nun sind aber Schein und Wesen offensichtlich nicht gleichwertig: Das Wesen einer Sache ist ja im Kontrast zu ihrem Anschein das, was die Sache in Wahrheit ist. Die Einsicht in das Wesen setzt den Schein eben zum bloßen

<sup>51</sup> Vgl. M.N. Sommer, »Die Selbsterkenntnis des Verstandes«, S. 40-45.

<sup>52</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Werke*, 6, Frankfurt/M. 1986, S. 23.

Anschein herab: Das Wesen negiert den Anspruch der Einzelbestimmungen, bestimmen zu können, was die Sache in Wahrheit ist. Die Verinnerlichung, welche die Reflexion vollzieht, ist somit eine Kritik des äußerlichen Anscheins. Weil aber das Wesen diesen Schein zugleich erklären soll, so kann ihm selbst der Schein, dessen Wahrsein das Wesen negiert, nicht völlig äußerlich sein: Das Wesen erklärt den Schein, weil es den Schein hervorbringt, weil es seine Einzelbestimmungen und Unterschiede setzt. Was in den endlichen Scheingestalten des Verstandesdenkens gedacht wird, ist die Selbstentäußerung des Wesens in das, was gerade nicht Wesen, sondern Schein ist: Das Wesen entäußert sich in sein Anderes. Die erste Bewegung, die Verinnerlichung, beginnt mit dem Schein. Ist der Schein aber Produkt des Wesens, so setzt die Verinnerlichung in Wahrheit diese Entäußerung bereits voraus. Wenn auf diese Weise der Schein als das Scheinen des Wesens erkannt wird, dann ist die Erkenntnis des Scheins die Erfassung des Wesens in seinem Anderen, das zugleich es selbst ist. Das Verhältnis von Schein und Wesen weist so dieselbe Struktur auf, die wir im Nachdenken über die Gültigkeit von Urteilen antrafen: Reflexion ist ein Selbstbezug im Fremdbezug.

Die Idee einer Selbstentäußerung des Wesens ist von vielen Kommentatoren als Schlüsselgedanke der gesamten Logik gedeutet worden.<sup>53</sup> Der Witz dieses Gedankens besteht darin, das Wesen selbst als nichts anderes als den Zusammenhang des Scheins zu denken, den das Wesen hervorbringt. Das Wesen besteht allein in der Vermittlung des Scheins, der Schein ist ihm wesentlich.<sup>54</sup> Das Wesen ist somit einerseits das Resultat der Scheinkritik, es ist die Negation des Scheins. Zugleich ist der Schein aber nichts anderes als die Selbstentäußerung des Wesens: Es ist das Resultat der Selbstnegation jenes Wesens, das selbst nichts anderes als die Negation der Selbständigkeit des scheinbar Einzelnen ist. Ist der Schein die Selbstnegation des Wesens, so war das Wesen von Beginn an die Negation seiner selbst, nämlich die Negation seiner entäußerten Gestalt im Schein. In diesem Sinne ist die Reflexion eine Bewegung durch Negationsgestalten, die sich selbst negieren; sie ist eine Bewegung von Nichts zu Nichts.

Damit ist zunächst bloß eine logische Struktur umschrieben, in der aus der Negationsoperation durch Selbstanwendung verschiedene, sich entgegengesetzte Negationspole entstehen: Wesen und Schein, Negierendes und Negiertes. Die Einsicht, dass das Wesen mit dem Schein eigentlich sich

---

<sup>53</sup> Dieter Henrich, »Hegels Logik der Reflexion«, in: *Hegel im Kontext*, Berlin 2010, S. 95–157; ders., »Hegels Grundoperation«, in: U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep (Hg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg 1976, S. 208–230; Christian Georg Martin, *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Tübingen 2012, S. 25ff.

<sup>54</sup> Vgl. Gunnar Hindrichs, »Der Schein ist dem Wesen wesentlich«, in: T. Braune-Krickau, T. Erne, K. Scholl, (Hg.), *Vom Ende her gedacht: Hegels Ästhetik zwischen Kunst und Religion*, Freiburg 2014, S. 68–98.

selbst negiert und gar nicht anders denn als solche Selbstnegation gedacht werden kann, hebt jedoch diese Unterscheidung von Wesen und Schein sogleich wieder auf: Wesen und Schein sind als voneinander getrennte Pole selbst Scheingestalten des in Wahrheit Zusammenhängenden, denn Schein und Wesen sind – insofern die Resultate von Selbstnegation sind – dasselbe.

Die schwierige Frage besteht darin, wie man diese logische Struktur auf jene subjektive Denktätigkeit bezieht, die für gewöhnlich als Reflexion bezeichnet wird: Das Nachdenken über gedachte Gegenstände, über den Zusammenhang ihrer Merkmale, über die Begriffe, in denen diese Aspekte einer Sache unterschieden werden, über die Tätigkeit solchen Unterscheidens und zuletzt über die Gültigkeit dieser Begriffsanwendung. Diese subjektive Reflexionstätigkeit nennt Hegel die äußere Reflexion. Sie ist die verstandesmäßige Auffassung jener Reflexionsstruktur, die wir oben skizzierten; sie ist somit eine Scheingestalt der Reflexion, in der als unterschieden festgehalten wird, was wesentlich zusammenhängt. Unterschieden erscheinen in ihr die Reflexionspole der Unmittelbarkeit, des Scheins, der äußerlichen Sache auf der einen und der Vermittlung, des Wesens, der Überlegung auf der anderen Seite. So haben wir auch die Reflexionsproblematik eingeführt: Den Anfang macht eine vorliegende Sache, über die reflektiert wird. Der Anschein der Sache ist die Voraussetzung der subjektiven Reflexion über ihn; aber es ist die Reflexion selbst, die sich die Sache, wie sie unmittelbar gegeben scheint, zur Voraussetzung macht. Die äußere Reflexion ist dadurch charakterisiert, dass sie vergisst, dass ihre Voraussetzung Resultat der Selbstentäußerung ist. Sie hält am Unterschied zwischen dem Vorliegenden und dem Nachdenken fest. Dadurch erscheint ihr das Reflektieren als ein subjektives Tun, das dem vorausgesetzten Gegenstand äußerlich bleibt. Der Gegensatz von Wesen und Schein kann nun in beide Richtungen gewendet werden: Entweder erscheint sich das Nachdenken selbst als das scheinhaft, weil es niemals fähig ist, jenes Wesen, dass es sich vorausgesetzt hat, zu erfassen. Das Denken hat es nur mit Erscheinungen zu tun; das Ding, wie es in Wahrheit ist, bleibt unerkannt. Der Verstand versteht sich so als endlich und ist unfähig, das Absolute zu erfassen, das er sich voraussetzt. Oder aber der Verstand erscheint sich selbst als das Wesen, dessen reflektierender Tätigkeit aller vorliegende Schein entspringt: Alle Voraussetzungen lösen sich in bloße Setzungen der Reflexion auf. Alles, was solche setzende Reflexion sich entgegengesetzt, wird sogleich als mit ihr deckungsgleich gedacht. Damit wird zwar die Einheit von Wesen und Schein erkannt, aber diese Identität ist genauso leer wie jenes scheinhaftes Nachdenken, das seine Voraussetzung nie erreicht. Solange die Reflexion als subjektive Tätigkeit gegen ihre Objekte festgehalten wird, muss sie als ein ergebnisloses Insichkreisen erscheinen.

Hegels Reflexionsbegriff – die bestimmende Reflexion<sup>55</sup> – nimmt beide Momente zusammen. Die Reflexion ist ein Selbstverhältnis, das sich erst nachträglich über den Umweg durch ein Fremdverhältnis einstellt: Sie ist Wiederaneignung eines als fremd vorausgesetzten Eigenen. Aber die Pointe ist, dass es dieses Eigene, das Wesen, nicht vor der Entäußerung in den Schein, sondern nur als Wiederaneignung, als Rückkehr gibt.<sup>56</sup> Vor diesem Hintergrund wird klar, wie man auch einen historischen Prozess als Reflexionsgeschehen verstehen kann. Das Vergangene ist die Voraussetzung der Gegenwart. Aber diese Voraussetzung ist der Gegenwart nur gegenwärtig, wenn sie sich das Vergangene zur eigenen Voraussetzung macht, wenn sie ihre Geschichte als eigene Vorgeschichte versteht. Dieses Verstehen ist aber in gewisser Hinsicht ein Hervorbringen dieser Vorgeschichte als solcher; sie ist eine Selbstentäußerung der Gegenwart ins Vergangene. Erst über diese Selbstunterscheidung vom Vergangenen kann sich aber die Gegenwart als solche erfassen: Das Fremdverhältnis zum Gewesenen ist die Bedingung dafür, dass die Gegenwart als solche überhaupt thematisch werden kann.<sup>57</sup> Insofern bildet jedes historische Phänomen, das sich in seiner Unterscheidung vom Vorangehenden erfasst, eine Reflexionsstruktur aus. Hegel fasst die Reflexion nicht als eine subjektive Denktätigkeit, sondern als eine Struktur der Selbstbeziehung durch Selbstentgegensetzung, die gewissen Denkbestimmungen – den Reflexionsbegriffen – selbst zukommt.

Wendet man diese Einsichten nun auf das Unternehmen der Logik selbst an, so lässt sich die Kritik am Verstandesdenken als Selbsterkenntnis des Denkens über den Umweg durch die Scheingestalten der endlichen Bestimmungen verstehen. Diese Bestimmungen sind Selbstentäußerungen des Denkens, die es sich in der Kritik wiederaneignet und so zu sich selbst kommt. Die verdinglichenden Formen des Denkens sind somit sich selbst fremd gewordene Hervorbringungen des Denkens, im Durchgang durch welche es sich selbst erfasst. Dieses Selbsterkenntnis des Denkens kommt für Hegel freilich zu einem gelingenden Abschluss. Die selbstnegierende Bewegung der endlichen Scheingestalten des Denkens schließt sich zu einer Totalität, sie findet am Ende zu ihrem Anfang zurück und gerät so zum Kreis aus Kreisen.<sup>58</sup> Die Reflexion wird absolut.

---

<sup>55</sup> G.W.F. Hegel, *Logik II*, S. 32.

<sup>56</sup> »Die Rückkehr des Wesens ist somit sein Sich-Abstoßen von sich selbst. Oder die Reflexion-in-sich ist wesentlich das Voraussetzten dessen, aus dem sie die Rückkehr ist.«, G.W.F. Hegel, *Logik II*, S. 27.

<sup>57</sup> Zu dieser Anwendung auf die Geschichte, sowie der vorangehenden Rekonstruktion, vgl. Christian Georg Martin, *Ontologie der Selbstbestimmung*, Tübingen 2012, S. 143ff. Sowie sein Hinweis auf die These der logischen Begründung der Geschichte im Reflexionsbegriff bei Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1975.

<sup>58</sup> Vgl. »Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende

Auch die pragmatistische Deutung betont die Begriffsbewegung, die Hegels Logik auszeichnet. Sie interpretiert diese Bewegung so, dass sich die Begriffe in einem Testverfahren praktisch bewähren müssen. Darin zeige sich, dass Hegel die Idee apriorischen Wissens verabschiedete. Die reflexionslogische Skizze dieser logischen Bewegung kommt jedoch ohne den Bezug auf eine Anwendungspraxis aus. Denn die Reflexionsbewegung, die Selbstnegation, ist ja den endlichen Verstandesbestimmungen inhärent. Daher beschreibt Hegel sein Verfahren auch als ein Zuschauen: Die Logik schaut der Selbstbewegung des Begriffes zu, sie stellt dar,<sup>59</sup> wie die Denkbestimmungen, der logische Raum, die Grundbegriffe des Denkens sich durch selbstbezügliche Negation auseinanderentwickeln.<sup>60</sup> Zugleich beschreibt diese Reflexionsbewegung eine fortlaufende Selbstkritik des Begriffs. Wenn man von einer Kritik durch Anwendung sprechen wollte, so müsste man sagen, dass die Bestimmungen dadurch in Selbstkritik übergehen, dass sie für sich selbst betrachtet werden, indem sie als Bestimmungen des Absoluten genommen werden. Als solche absolute Bestimmung genommen, zeigen sie, was in der alltäglichen Verwendung gerade verborgen bleibt: nämlich, dass die Verstandesbegriffe insofern beschränkt sind, als sie intern auf andere bezogen sind und deshalb in Widersprüche geraten. Eine solche Kritik ist aber nicht mit der Absage an Selbstbegründung identisch. Es spricht vielmehr einiges dafür, dass Hegel gerade in diesem kritischen Verfahren eine überlegene Form der Selbstbegründung des Denkens erblickt. Das Problem der Geltungsreflexion bestand ja darin, dass sie die Geltungskriterien nicht prüfen kann, ohne sie vorauszusetzen. Hegel will dieses Problem lösen, indem er diese Grundbegriffe des Denkens nicht voraussetzt, sondern die Totalität der Denkbestimmungen aus dem Nullpunkt von Bestimmung – dem bestimmungslosen Sein – durch Selbstnegation entstehen lässt.<sup>61</sup> Dieses Verfahren setzt jenen »Begriff der

---

zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein *Vor* und ein *Nach* hat oder, genauer gesprochen, nur das *Vor hat* und in ihrem Schluss selbst ihr *Nach zeigt*.«, G.W.F. Hegel, *Logik II*, S. 570–71.

<sup>59</sup> Zu dieser Interpretation auch, Anton Friedrich Koch, »Kant, Fichte, Hegel, Logik – Kleine Anmerkung zu einem großen Thema«, in: D. Emundts, S. Sedgwick (Hg.), *Logik – Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Berlin/Boston 2018, S. 314.

<sup>60</sup> Vgl. »Das, wodurch sich der Begriff selbst weiterleitet, ist das vorhin angegebene *Negative*, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus.«, G.W.F. Hegel, *Logik I*, S. 51. Koch hat für diese Selbstentwicklung des Begriffs den Ausdruck einer Evolution des logischen Raumes geprägt (Anton Friedrich Koch, *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen 2014).

<sup>61</sup> Vgl. »Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des *Begriffs* selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber *erstlich* nunmehr mit der *Bedeutung*, daß der *Begriff alles* und seine Bewegung die *allgemeine absolute Tätigkeit*, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist.«, G.W.F. Hegel, *Logik II*, S. 550.

Wissenschaft«<sup>62</sup> voraus, den die Phänomenologie des Geistes<sup>63</sup> als ihr Beweisziel zu erreichen vorgibt: Ein Wissen, in welchem die subjektive Rechtfertigung und objektive Geltung, Fürsich und Ansich, Gewissheit und Wahrheit in eins fallen. Erst von diesem Standpunkt aus, der die Unterscheidung von Bewusstsein und Objektwelt ausklammert, ergibt die Methode der Logik Sinn, die begriffliche Selbstbewegung nachzuzeichnen. Das so erarbeitete, dynamische System von geordneten Begriffsübergängen, wäre ein Selbstwissen des Begriffs, das keine Voraussetzung besitzt, die es sich nicht selbst gesetzt hätte. In diesem Sinne wäre es durchaus apriorisch: Nicht im Sinne einer subjektiven Selbsterkenntnis, sondern im Sinne einer Erkenntnis aus Begriffen allein, eine Erkenntnis des »Absolut-Wahren«.

## 7. Grenzen der Reflexion

Es kann hier nicht darum gehen, zu entscheiden, ob das Unternehmen Hegels gelingen könnte. Die frühromantische Einsicht in die Geschichtlichkeit der Philosophie scheint einen gewichtigen Einwand dagegen zu liefern: Denn die Geschichte ist eine Voraussetzung des Denkens auch dann, wenn dieses Denken sie nicht als seine Geschichte erfasst. Die Geschichte des Denkens ist, nach der Einsicht Adornos, als Herrschaft über Natur mit dieser vielfach verwickelt – sie auf die Selbsterfassung des Begriffs zu verkürzen, hieße, sie zu verkennen. In diesem Sinne wäre es möglich, die Negative Dialektik Adornos als Erben der frühromantischen Einsicht in die Geschichtlichkeit der Philosophie zu lesen. Dieser Gedanken führt jedoch über diesen Text hinaus. Vielmehr soll hier der Unterschied zwischen diesem Begründungsprogramm absoluter Reflexion und der romantischen, wie der pragmatischen Reflexionsphilosophie verdeutlicht werden. Allen gemein ist eine Kritik an einer Selbstbegründung des Denkens, die von einem unerschütterlichen Fundament ausgeht. Der Pragmatismus verwirft das Letztbegründungsprogramm und bindet den Wahrheitsanspruch der Gedanken an die Bewährung in Sprachpraktiken zurück: In der resignativen, wie in der zweckoptimistischen Variante wird die Geltungsfrage in einen unendlichen, offenen Vollzug von Rechtfertigungspraktiken verlängert. Die Frühromantik sucht nach einem hermeneutischen Begründungsverfahren, das die Geltung der Gedanken von einer unendlichen Auslegung eines entzogenen Absoluten abhängig macht. Der Unterschied zum Pragmatismus

---

<sup>62</sup> G.W.F. Hegel, *Logik I*, S. 42.

<sup>63</sup> »Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*. Die *Wahrheit* ist nicht nur *an sich* vollkommen der *Gewißheit* gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Dasein, d.h. für den wissenden Geist in der *Form* des Wissens seiner selbst.«, G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, 3, Frankfurt/M. 1979, S. 581–2.

mag als Nuance erscheinen, gerade in seiner praktischen Konsequenz ist es aber ein Unterschied ums Ganze: Denn die unbegrenzte Selbstkritik der Fixierungen des endlichen Denkens begreift Schlegel nicht als Beschränkung aufs Machbare. Die gemeinschaftliche Verunsicherung der vermeintlich selbstsicheren Grundlagen des Denkens soll ein Vollzug sein, in welchem sich ein undenkbares Absolutes geltend macht. Hegel wiederum glaubt mit dem Verfahren der Selbstnegation darstellen zu können, wie sich die Gesamtheit der Grundbestimmungen des Begreifens wie des Begreifbaren in einer Reflexionsbewegung, die zuletzt in sich zurückkehrt, selbst hervorbringt. Die Geltungsgrundlage ist daher kein festes Fundament, sondern ein absoluter Reflexionszusammenhang, der sich nicht satzförmig fixieren lässt.

Vor dieser Unterscheidung kann abschließend die Frage wieder aufgenommen werden, die diesen Überlegungen vorangestellt war. Was sagt uns der Rückgriff des Pragmatismus auf den Deutschen Idealismus über die Lage des gegenwärtigen Denkens? Im Vorwort zu Robert Brandoms transzendental-pragmatischer Hegel-Deutung *Wiedererinnerter Idealismus*, das die Publikationsreihe *Analytischer Deutscher Idealismus* eröffnet, bieten die Herausgeber James Conant und Andrea Kern ein klares Motiv: Die gegenwärtige Dominanz des empiristischen, naturalistischen Szientismus, der die geistige Freiheit des Menschen leugnet, habe die analytische Philosophie in einen falschen Gegensatz zum Deutschen Idealismus gezwungen, der von jeher das Verhältnis von Natur und Geist zu denken versuchte. Auf diese Weise habe sich aber die analytische Philosophie von sich selbst entfremdet:

Philosophie ist, so sagt es Hegel, der Versuch, das Denken aus sich selbst zu begreifen. Sie ist ein Begreifen des Denkens, das von keinen ›Voraussetzungen und Versicherungen‹ abhängt, wie er sagt, eine radikal voraussetzungslose Untersuchung der Voraussetzungen des Denkens. Darin liegt der gemeinsame Zug der Philosophie des Deutschen Idealismus: dass die Begriffe, die sie durcharbeitet, von nirgendwoher – von keiner Wissenschaft und keinem Common Sense – übernommen werden, sondern diese Begriffe nur dann verwendet werden, wenn sie als notwendig für das Denken erkannt werden. Diese Einsicht, dass die Philosophie ihre Begriffe nur aus dem Denken selbst nehmen kann, macht den radikalen Anspruch des Deutschen Idealismus aus. Und so ist die Idee der analytischen Philosophie, die Idee der Philosophie als logischer Analyse der grundlegenden Formen des Denkens und der Aussage, nirgends so streng durchgeführt worden wie im Deutschen Idealismus. [...] Die analytische Philosophie kommt erst da zu sich selbst, wo sie sich nicht von der idealistischen Philosophie

abwendet, sondern auf diese ausgerichtet ist: in ihren Grundbegriffen und in der Radikalität ihrer Methode.<sup>64</sup>

Der Deutsche Idealismus steht wie die frühromantische Philosophie für ein Denken, das die Fähigkeit besitzt, durch Arbeit am Begriff zu substanziellen Antworten zu den drängenden Fragen ihrer Zeit zu gelangen, um sich so von herrschenden Vorurteilen und Vereinfachungen zu befreien. Die Hinwendung des gegenwärtigen Pragmatismus zur nachkantischen Philosophie ist nicht allein aus dem historistischen Interesse zu erklären, unlesbar gewordene Texte zu erschließen. Sie zeugt vom Ungenügen der gegenwärtigen Philosophie an sich selbst als einer Philosophie, die sich an die Faktizität bestehender Diskurse und Praktiken bindet: Die Rückwendung zielt auf die eine Wiedergewinnung der Möglichkeit normativ anspruchsvoller, kritischer Philosophie. Allein, es ist ihr dabei nicht geholfen, wenn sie die historischen Positionen sich selbst angleicht. Die Einsicht in die geschichtliche und sprachliche Bedingtheit des Denkens, der die Frühromantik den Weg bereitete, lässt sich nicht ohne Weiteres überspringen: Die gegenwärtige Philosophie wird ihre Kritikfähigkeit nur dann in der Auseinandersetzung mit dem nachkantischen Denken wiedergewinnen, wenn sie sich des historischen Abstands bewusst bleibt, der sie von jenen Diskussionen trennt. Die Geschichtlichkeit des Denkens gilt auch für die Philosophie: Sie kann sich nur begründen, indem sie ihre eigene Begrenztheit erkennt. Die Konfrontation von Pragmatismus und Idealismus wird womöglich dazu führen, diese Grenzen der Reflexion neu zu verstehen – ignorieren darf sie sie nicht.

---

<sup>64</sup> Andrea Kern, James Conant, »Vorwort«, in: R. Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, Berlin 2015, S. 11.