

ANTON FRIEDRICH KOCH

Die Evolution des  
logischen Raumes

*Philosophische Untersuchungen*

34

---

**Mohr Siebeck**

# Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von  
Günter Figal und Birgit Recki

34





Anton Friedrich Koch

# Die Evolution des logischen Raumes

Aufsätze zu Hegels  
Nichtstandard-Metaphysik

Mohr Siebeck

*Anton Friedrich Koch*, geboren 1952 in Gießen, promovierte 1980 in Heidelberg und habilitierte sich 1989 in München. Von 1993 bis 1996 war er Professor für Geschichte der Philosophie in Halle, von 1996 bis 2009 Professor für Philosophie in Tübingen und 2009 Gastprofessor an der Emory University in Atlanta. Seit 2008 ist er Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, seit 2009 Professor für Philosophie in Heidelberg.

e-ISBN PDF 978-3-16-153096-8  
ISBN 978-3-16-153011-1  
ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Stempel-Garamond gesetzt, von Gulde-Druck auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

# Inhaltsverzeichnis

|                  |   |
|------------------|---|
| Einleitung ..... | 1 |
|------------------|---|

## I Zur *Phänomenologie des Geistes*

|  |    |
|--|----|
| 1 Die Prüfung des Wissens als Prüfung ihres Maßstabs.<br>Zur Methode der <i>Phänomenologie des Geistes</i> ..... | 15 |
| I. Das Bewußtsein und seine interne Differenz<br>von An-sich und Für-es .....                                    | 15 |
| II. Die Bewußtseinsimmanenz des Maßstabs der Prüfung .....   | 19 |
| III. Die Generativität des Prüfverfahrens .....  | 24 |
| IV. Die Prüfung des Maßstabs .....   | 26 |
| 2 Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung.<br>Die beiden ersten Kapitel der <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....  | 29 |
| I. Die Spielregeln der <i>Phänomenologie</i> .....   | 29 |
| II. Die sinnliche Gewißheit .....  | 33 |
| III. Die Wahrnehmung .....   | 38 |
| 3 Wirkliche und verkehrte Welt im dritten Kapitel<br>der <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....                 | 45 |
| I. Vorbemerkungen zur Einleitung und den ersten beiden<br>Kapiteln der <i>Phänomenologie</i> .....               | 45 |
| II. Überblick über das dritte Kapitel .....  | 47 |
| III. Die übersinnliche Welt und die Welt der Erscheinung .....   | 51 |

## II Zur *Wissenschaft der Logik*

|                                |    |
|--------------------------------|----|
| 4 Sein – Nichts – Werden ..... | 61 |
| I. Sein .....                  | 62 |
| II. Nichts .....               | 69 |
| III. Werden .....              | 72 |

|   |   |     |
|---|---|-----|
| 5 | Dasein und Für-sich-Sein (Hegels Logik der Qualität) .....                                  | 83  |
|   | I. Allgemeine Vorbemerkungen .....  | 83  |
|   | II. Das Daseinskapitel im Überblick .....   | 86  |
|   | III. Der erste Unterabschnitt: Dasein als solches .....                                     | 86  |
|   | IV. Der zweite Unterabschnitt: Die Endlichkeit .....  | 91  |
|   | V. Der dritte Unterabschnitt: Die Unendlichkeit .....                                       | 99  |
|   | VI. Das dritte Kapitel im Überblick: Für-sich-Sein .....                                    | 101 |
| 6 | Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik .....                                      | 107 |
|   | I. Der mengentheoretische Begriff der Unfundiertheit<br>und die Antinomie des Lügners ..... | 109 |
|   | II. Sein, Werden, Dasein und die seinslogische Negation .....                               | 114 |
|   | III. Die unfundierte seinslogische Negation .....   | 119 |
|   | IV. Die unfundierte wesenslogische Negation .....   | 122 |
|   | V. Zusammenfassung .....  | 126 |
|   | Anhang .....  | 128 |
| 7 | Sein – Wesen – Begriff .....  | 133 |
|   | I. Diskurs und Anschauung .....   | 134 |
|   | II. Das Sein und die relative Negativität .....   | 137 |
|   | III. Das Wesen als absolute Negativität .....   | 140 |
|   | IV. Der Begriff .....   | 142 |
| 8 | Die Einheit des Begriffs .....  | 149 |
|   | Teil I: Hegel über die Einheit des Begriffs .....   | 149 |
|   | 1. Sein, Wesen, Begriff .....   | 150 |
|   | 2. Die Wechselwirkung als das Setzen ihrer selbst .....                                     | 152 |
|   | 3. Das reine Selbstbewußtsein als paradigmatische Aufttrittsform<br>des Begriffs .....      | 154 |
|   | 4. Artikulation und Einheit des Begriffs .....  | 155 |
|   | Teil II: Einheit und Vielheit über Hegel hinaus .....                                       | 161 |
| 9 | Subjektivität und Objektivität: Die Unterscheidung des Begriffs ....                        | 171 |
|   | I. Vorbemerkungen zu Sein, Wesen und Begriff .....  | 171 |
|   | II. Ein Bedenken gegen die Hegelsche Konzeption<br>der Begriffslogik .....                  | 174 |
|   | III. Subjektivität und Objektivität .....   | 176 |
|   | 1. Der Begriff .....  | 176 |
|   | 2. Das Urteil .....   | 178 |

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| 3. Der Schluß . . . . .      | 180 |
| 4. Der Mechanismus . . . . . | 181 |
| 5. Der Chemismus . . . . .   | 182 |
| 6. Die Teleologie . . . . .  | 183 |

### III Zur Realphilosophie

|  |     |
|--|-----|
| 10 Hegelsche Subjekte in Raum und Zeit . . . . .                               | 187 |
| I. Hegels Metaphysikkritik . . . . .   | 187 |
| II. Subjekte in Raum und Zeit . . . . .  | 190 |
| 1. Die Wissenschaft der Logik . . . . .  | 190 |
| 2. Die Realphilosophie . . . . .   | 195 |
| III. Die Subjektivitätsthese . . . . .   | 198 |
| 11 Hegel über Raum und Zeit . . . . .  | 201 |
| I. Die absolute Idee . . . . .   | 202 |
| II. Der Raum . . . . .   | 206 |
| III. Die Zeit . . . . .  | 212 |
| IV. Raum und Zeit im Wechselverhältnis . . . . .                               | 214 |
| 12 Vorstellung und absoluter Geist . . . . .                                   | 217 |
| I. Der absolute Geist in der Hegelschen Nichtstandard-<br>Metaphysik . . . . . | 217 |
| II. Die Vorstellung als Mitte zwischen Anschauung und Gedanke .                | 222 |
| III. Vorstellung und absoluter Geist . . . . .                                 | 227 |

### IV Hegel in der Philosophiegeschichte

|   |     |
|---|-----|
| 13 Aristoteles und Hegel . . . . .  | 233 |
| I. Aristoteles über die Vielfalt der Seinsweisen . . . . .                          | 234 |
| II. Hegels Metaphysikkritik . . . . .   | 237 |
| III. Der Verdacht der Inkonsistenz . . . . .  | 239 |
| IV. Die klassische griechische und die klassische deutsche<br>Philosophie . . . . . | 240 |
| 14 Das ontologische Argument und Hegel . . . . .                                    | 243 |

|    |   |     |
|----|---|-----|
| 15 | Unmittelbares Wissen und logische Vermittlung<br>(Jakobi und Hegel) .....                   | 253 |
|    | I. Das Desiderat einer veränderten Ansicht des Logischen .....                              | 253 |
|    | II. Unmittelbarkeit und Vermittlung am logischen Anfang .....                               | 256 |
|    | III. Vom Sein zum Wesen .....   | 261 |
|    | IV. Vom Wesen zum Begriff .....   | 265 |
| 16 | Metaphysik und spekulative Logik .....  | 271 |
|    | I. Konzeptionen von Metaphysik .....  | 271 |
|    | II. Hegels Konzeption der spekulativen Logik .....  | 278 |
| 17 | Hegel und Heidegger .....   | 287 |
|    | I. Bemerkungen zur theoretischen Ausgangslage .....   | 287 |
|    | 1. Kant .....   | 287 |
|    | 2. Fichte .....   | 289 |
|    | 3. Schelling .....  | 290 |
|    | II. Hegels Programm in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....                          | 291 |
|    | III. Heidegger und die Geschichte der Metaphysik .....                                      | 296 |
| 18 | Metaphysik bei Hegel oder analytische, synthetische und<br>hermeneutische Philosophie ..... | 303 |
|    | I. Das Ideal der Transparenz .....  | 303 |
|    | II. Thetisches zu Hegels Gesamtkonzeption .....   | 304 |
|    | III. Analytische, synthetische und hermeneutische Philosophie ....                          | 307 |
|    | IV. Hegel oder Heidegger? .....   | 314 |
|    | Nachweise .....   | 319 |
|    | Register .....  | 323 |

## Einleitung

Die Metaphysik ist die Theorie des logischen Raumes. Was der logische Raum ist, wird man verbindlich also erst von ihr, nicht *vor* ihr, erfahren. Doch eine kurze und unvorgreifliche Antwort soll hier vorab skizziert und in einem damit sollen der Titel und der Untertitel des Buches erläutert werden. Naheliegend, besonders wenn man Fichte, Schelling und Hegel vor Augen hat, und ebenso wohlfeil wie vermutlich zutreffend wäre die Auskunft, der logische Raum sei das Absolute. Wie wenig mit dieser Auskunft gewonnen ist, lehrt die fällige Anschlußfrage, was das Absolute sei, deren Beantwortung wiederum erst von der Metaphysik zu gewärtigen wäre. Immerhin wird man auf Anhieb vielleicht sagen dürfen, das Absolute sei das Reale insgesamt oder sei all das zusammengekommen, was unabhängig von anderem der Fall sei oder existiere. Vom logischen Raum wird man in ähnlicher, wenn auch nicht ganz gleicher Weise sagen dürfen oder wollen, er sei die Gesamtheit dessen, was der Fall sein und gedacht werden könne. Die Rede vom Können mag klingen, als falle der logische Raum noch umfassender aus als das Absolute, weil er neben dem Faktischen auch Kontrafaktisches, das bloß Mögliche und Denkbare, einschließe. Aber zu entscheiden, ob dem so ist, müssen wir abermals der Metaphysik in ihrer Durchführung überlassen. Allerdings sollte uns ein Absolutes, das neben sich noch Möglichkeiten zu- und offenließe, auf die es folglich irgendwie, real oder ideell, bezogen wäre, doch gleich anfangs ein wenig stutzig machen. Sicherer und neutraler scheint da fürs erste die Rede vom logischen Raum, die rein gar nichts präjudiziert; denn die ausgeführte Wissenschaft des logischen Raumes könnte am Ende ja – zum Beispiel – die megarische Lehre bestätigen, der zufolge das Mögliche nicht weiter reicht als das Wirkliche und Faktische.

Ganz kurz und jeweils nur im größten Umriss sei um des erläuternden Kontrastes zu Hegel willen im Rückwärtsschreiten durch die Philosophiegeschichte zunächst an einige wirkungsmächtige Antworten erinnert, die in konkurrierenden metaphysischen Theorien auf die Frage nach Inhalt und Topologie des logischen Raumes gegeben wurden, an drei moderne, von Lewis, Leibniz und Spinoza, und drei klassische, von Aristoteles, Platon und Parmenides.

David Lewis hat vor Jahren mit der Lehre Aufsehen erregt, das, was hier der logische Raum oder das Absolute genannt wurde, sei die Menge aller möglichen Welten. Lewis' Absolutes, die Menge der Welten, umfaßt folglich auch das bloß Mögliche. Die Welten begreift er als große konkrete Einzeldinge, raum-

zeitlich und kausal voneinander abgetrennt, so daß keine von einer anderen aus beobachtet oder beeinflußt werden kann, und diese Welten sind ihm alle gleichermaßen real, weswegen er seine Position als *modalen Realismus* bezeichnet hat, was ihm später wegen der Vieldeutigkeit des Wortes „Realismus“ ein wenig leid tat, doch nicht mehr zu ändern war. *Wirklich* oder *aktual* ist hingegen jeweils nur die eigene Welt, von unserem Standpunkt aus also die unsrige. Die Begriffe der Realität und der Wirklichkeit (Aktualität) fallen somit auseinander, und dies nicht nur intensional (dem Inhalt nach), sondern auch extensional (dem Umfang nach). Trivialerweise ist die Welt, die wir mit unseren Weltgenossinnen teilen, die wirkliche (für uns); wie auch trivialerweise die Zeit, die wir mit unseren Zeitgenossen teilen, die (für uns) gegenwärtige ist. Bewohnern anderer Welten sind hingegen ihre Welten die wirklichen, wie Menschen anderer Zeiten ihre Zeiten die gegenwärtigen waren oder sein werden. Das Wirkliche wird insofern weltrelativ, aber das Reale bleibt absolut.

Die Rede von möglichen Welten hat einst Leibniz in die Philosophie zwar nicht eingeführt, aber in ihr popularisiert. Seine Metaphysik läßt im übrigen dazu ein, zwischen dem Absoluten und dem logischen Raum denn doch der Sache nach zu unterscheiden; sein Absolutes nämlich (das er nicht so nennt) ist Gott, das vollkommene Wesen, plus – falls von einem Zusatz hier die Rede sein kann – die von ihm geschaffene Welt, die er in freiem Entschluß aus dem Inneren seines Verstandes in die äußere Wirklichkeit hervorgehen läßt. Der logische Raum ist demgegenüber der göttliche Verstand, dessen Inhalt die möglichen Welten bilden, die in ihm, mit Franz Brentano zu reden,<sup>1</sup> ihre intentionale Inexistenz haben. Da Gott vollkommen ist, in epistemischer sowohl wie in technischer und praktisch-moralischer Hinsicht, kennt er erstens alle möglichen Welten, die um den Status der Wirklichkeit konkurrieren, bis ins letzte Detail, vermag zweitens eine beliebige von ihnen zu verwirklichen und verwirklicht drittens in Freiheit und ipso facto mit moralischer (nicht metaphysischer) Notwendigkeit die beste, d.h. seinshaltigste, von allen. Man würde auf den ersten Blick nicht glauben, daß unsere Welt die beste aller möglichen ist; aber gesetzt ihre Wirklichkeit, muß sie es gegen allen Anschein wohl sein. Manche bespötteln dies als Leibniz' übermäßigen ontologischen Optimismus. Man könnte aber leicht zu der gegenteiligen Einschätzung gelangen und Leibniz eines übermäßigen Pessimismus zeihen, da er offenkundig glaubt, daß Besseres als diese unsere Welt nicht möglich wäre. Oder man könnte alternativ die Prämisse fallenlassen, unsere Welt sei die wirkliche, und umgekehrt aus ihren manifesten metaphysischen und moralischen Unzulänglichkeiten mit Leibniz gegen Leibniz auf ihren kontrafaktischen Status schließen. Wir wären dann nur mögliche, von Gott gedachte, aber nicht verwirklichte Wesen und führten, ohne

---

<sup>1</sup> Vgl. FRANZ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 2 Bände, Band 1, Leipzig 1874, S. 115.

uns dessen zuvor bewußt gewesen zu sein, ein bloßes Schattendasein in seinem Verstand; jetzt aber hätten wir es herausgefunden.

Bei Leibniz' etwas älterem Zeitgenossen Spinoza fallen der logische Raum und das Absolute hingegen in paradigmatischer Weise zusammen, nämlich als die eine, unendliche, notwendige Substanz, welche Gott ist. Diese singuläre Spinozanische Substanz kommt bekanntlich in gewisser Hinsicht dem schon recht nahe, was später im spekulativen Idealismus als Absolutes konzipiert wurde; nur fordert Hegel, sie zugleich als Subjekt – und als Prozeß – zu denken.

Wenn Spinoza den logischen Raum als die singuläre Substanz begreift, die in unendlich vielen unendlichen Attributen ihr Wesen und ihre prinzipielle epistemische Zugänglichkeit findet, von denen uns Menschen de facto allerdings nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, epistemisch zugänglich sind, so begreift ihn Aristoteles als eine Vielheit endlicher Substanzen. An deren Spitze steht als mustergültiges Prachtexemplar der Gott, der reine, möglichkeitsfreie Wirklichkeit ist und der ohne eigenes Handanlegen durch seine pure Vorbildlichkeit, also selber unbewegt und „wie ein Geliebtes“,<sup>2</sup> den Kosmos in Bewegung setzt und hält. Es folgen der Reihe nach die nachgeordneten immateriellen und zuletzt, unterhalb des Mondes, die irdischen, aus Materie und Wesensform zusammengesetzten Substanzen: Menschen, Tiere, Pflanzen, leblose Naturdinge und am Ende, als nur mehr unechte Substanzen, die menschengemachten Artefakte.

Platon hatte den logischen Raum zuvor als den Ideenkosmos konzipiert, dessen immanentes Formprinzip die superlativische Idee des Guten bzw. das Eine ist (im Zusammenspiel mit der unbestimmten Zweiheit als dem zweiten oder Stoffprinzip der Ideen) und den außen ein zwielichtiger Vorhof umgibt, in welchem wir Menschen für gewöhnlich unser Wesen treiben. Die Ideen sind das wahrhaft und ewig Seiende (der-Fall-Seiende oder Existierende, was Platon mit guten Gründen noch nicht unterscheiden mochte) und zugleich das wahrhaft Denkbare und Erkennbare. Was sich im Vorhof befindet, ist weder seiend noch denkbar, sondern aus Sein und Nichtigkeit sowie aus epistemischer Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit gemischt und daher nur werdend und sinnlich wahrnehmbar.

Mit ihren ebenso benachbarten wie andererseits gegenläufigen Konzeptionen des logischen Raumes haben Platon und Aristoteles de facto die ganze Geschichte der Metaphysik bis hin zu ihrer Hegelschen Vollendungsform vorgezeichnet. Ihrer Absicht nach haben sie schlicht auf die eleatische Herausforderung reagiert, die sie in der Aufgabe erblickten, die Phänomene – des Werdens und der Vielheit – gegen das Verdikt des Parmenides zu retten. Höchst bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß gleich unmittelbar zu Beginn der Geschichte der Metaphysik mit Parmenides ein Theoretiker auftrat, der die Ne-

<sup>2</sup> „ὡς ἐρόμενον“. ARISTOTELES, *Metaphysik*, A 7, 1072b 3.

gation für antinomisch, unheilbar widerspruchsvoll, erklärte und sie aus dem logischen Raum ausschließen und verbannen wollte. Negatives, so sein Verdikt, kann weder (der Fall) sein noch gedacht werden. Dies hat für den logischen Raum und seine Topologie aber die überaus kontraintuitive Konsequenz, daß in ihm weder Vieles noch Werdendes vorkommt und er zu völlig homogenem, indifferentem, reinem Sein regrediert. Vieles nämlich, und im einfachsten Fall zweierlei, gibt es nur, wenn eins von beiden *nicht* das andere ist, und Werden nur, wenn mindestens *zwei* Zustände, ein Ausgangs- und ein Endzustand, vorliegen. Platon reagierte, indem er dem logischen Raum qua Ideenkosmos zumindest die Vielheit zu vindizieren unternahm und für das Werden immerhin einen logischen Vorhof in Ansatz brachte. Aristoteles ging weiter und setzte seinen Ehrgeiz darein, den Vorhof in den logischen Raum und im Gegenzug die Wesensformen in die Einzeldinge heimzuholen.

Was nun diese und überhaupt alle metaphysischen Theorien vor Hegel zu Standard-Metaphysiken stempelt, ist bei allem Dissens die geteilte Ansicht, der logische Raum oder das Absolute sei eine fertige, statische, ewige Gegebenheit: das reine Sein, der Ideenkosmos, die substantiellen Formen, die singuläre unendliche Substanz, das vollkommene Wesen nebst dem Inhalt seines Verstandes, die Menge der Welten (usw.). Hegel ist demgegenüber der Entdecker der Evolution und Prozessualität des logischen Raumes, und seine neue oder Nichtstandard-Metaphysik ist die zugehörige Evolutionstheorie, eine, wenn man so will, evolutionäre Logik. Natürlich sind auch Hegels unmittelbare Vorgänger, namentlich Kant und Fichte, hier schon zu rühmen, denen aufgegangen war, daß die klassische Logik mit ihren beiden Prinzipien, dem Nichtwiderspruchssatz und dem Tertium non datur, zwar schlechthin einleuchtend und alternativlos, aber dennoch nicht ganz geheuer ist, eine Einsicht, von der schon Parmenides befallen wurde, als ihm aufging, daß die Negation antinomisch ist. Kant entdeckte formale Fehlschlüsse und Antinomien der reinen Vernunft, die er aber noch mit konservativen Mitteln beheben zu können glaubte. Im einen Fall liegt nach seiner Diagnose eine subtile Quaternio terminorum vor: der Mittelbegriff der inkriminierten Vernunftschlüsse wird in den Prämissen jeweils in zweierlei Bedeutung gebraucht; im anderen Fall ist eine versteckte Prämisse im Spiel, von der beide Seiten der Antinomie insgeheim und ihnen selber unbewußt zehren. Aber bei Fichte wird die Sache dann ernster, sogar bitterernster, wie vor wenigen Jahren Mike Stange der verdutzten Fachwelt, einer kleinen, feinen Schnittmenge aus Fichte-Forschern, Logikern und Philosophen der Logik, ad oculos demonstriert hat.<sup>3</sup> Das Festeste, die Logik selber, sah Fichte mit besten, auch ganz unabhängig von seiner eigenen Darstellung nachvollziehbaren Gründen wanken, und sie kann, glaubte er, nur durch einen Machtspruch der Vernunft, des-

---

<sup>3</sup> Vgl. MIKE STANGE, Antinomie und Freiheit. Zum Projekt einer Begründung der Logik im Anschluß an Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, Paderborn 2010.

sen Beherzigung tendenziell über ihre Kräfte geht, durch ihre heroische Selbstinkraftsetzung, die Selbstsetzung des Ich, mehr schlecht denn recht befestigt werden. Von daher wäre es ungerecht, Kant und Fichte (und dann auch Schelling) kommentarlos der Geschichte der Standard-Metaphysik zuzuschlagen. In ihrem Denken wird einerseits der Hegelschen Nichtstandard-Metaphysik und Evolutionstheorie des logischen Raumes der Boden bereitet und andererseits mitunter schon über diese hinausgeschaut ins Freie eines gänzlich transmetaphysischen, im weiten Sinn hermeneutisch zu nennenden Philosophierens, wie es im 20. Jahrhundert vielleicht am eindrucksvollsten, wenn auch in durchaus umstrittener und keinesfalls alternativloser Weise Heidegger praktiziert und vorexerziert hat.

Hegels Philosophie ist Nichtstandard, aber noch Metaphysik; Nichtstandard, weil sie die unvermeidlichen Widersprüche der metaphysischen Theoriebildung als unvermeidliche anerkennt und in Prozessualität auflöst, Metaphysik, weil sie sich nach wie vor als theoretische Wissenschaft im Sinne der klassischen Aristotelischen Einteilung versteht, die auch heute noch mit Gewinn auf die Wissenschaften anwendbar ist.

Zunächst zum ersten Punkt, Nichtstandard. Eine metaphysische Standard-Theorie wäre nach Hegels Diagnose im idealisierten Grenzfall die zutreffende, aber widerspruchsvolle Beschreibung, zwar nicht des ganzen logischen Raumes, wohl aber einer bestimmten Entwicklungsstufe in dessen Evolution. Zutreffend, aber widerspruchsvoll: das ist jene Kombination, die Graham Priest als *Dialetheismus* bezeichnet. Darunter versteht er die (im übrigen von ihm selbst vertretene) Lehre, daß es wahre Widersprüche gebe. „Wahr“ würde Hegel hier freilich nicht sagen wollen, sondern allenfalls „zutreffend“ oder „richtig“. Denn erstens zielt der Wahrheitsanspruch einer Metaphysik auf den ganzen logischen Raum und bleibt bei einer bloßen *Entwicklungsstufe* des logischen Raumes, sei sie trotz ihres Widerspruchs auch noch so zutreffend, insofern unerfüllt. Zweitens ist ein Zustand des logischen Raumes, der zutreffend und zugleich widerspruchsvoll beschrieben wird (also ein widerspruchsvoller Zustand *ist*), eben deswegen instabil und muß einem Nachfolger-Zustand weichen, der den Widerspruch heilen soll und auch kurzfristig zu heilen scheint, aber bei näherem Zusehen seinerseits von einem neuen Widerspruch oder einer neuen Gestalt des Widerspruchs heimgesucht und von einem Nach-Nachfolger-Zustand abgelöst wird – und so fort, entweder ins schlecht Unendliche oder bis zu einem Fixpunkt der logischen Evolution, an dem eine nicht mehr nur zutreffende und im Zutreffen widerspruchsvolle Beschreibung einer antinomischen Situation, sondern die wahre und in ihrer Wahrheit widerspruchslösende Beschreibung einer mit sich versöhnten Situation erreicht wird, in welcher der Widerspruch seine zerstörerische Kraft verloren hat oder ganz verschwunden ist. Um der Wahrheit – und das heißt auch der Gültigkeit der klassischen Logik und ihres Nichtwiderspruchssatzes – willen ist der logische Raum daher als eine vortemporale,

rein logische Sukzession von Zuständen zu begreifen, die sowohl miteinander als auch jeweils mit sich selbst unverträglich sind und deren zutreffende Theorien, die idealisierten Standard-Metaphysiken, dementsprechend sowohl einander als auch jeweils sich selbst widersprechen. Um den Selbstwiderspruch einer gegebenen Standard-Metaphysik zu kaschieren und weil ohnehin jeweils auch andere Entwicklungsstufen des logischen Raumes sich der Aufmerksamkeit aufdrängen, wird ein Metaphysiker seine Theorie von ihrer blanken, offen inkonsistenten Idealform abweichen lassen und Versatzstücke von Beschreibungen anderer logischer Entwicklungsstufen in die Theorie einbauen. Eine so reichhaltige und ausdifferenzierte Metaphysik wie zum Beispiel die Leibnizsche kann daher von Hegel an mehr als einer Stelle seiner Evolutionstheorie des logischen Raumes als Beispiel für einseitig zutreffende, aber logisch instabile und über sich hinaustreibende Theoriebildung herangezogen werden. Hegels eigene Lehre bliebe im übrigen ebenfalls Standard-Metaphysik, wenn der Fixpunkt, auf den sie zusteuert, ein Endzustand des logischen Raumes von der Art der vorhergehenden Durchgangszustände wäre, nur eben der letzte und bleibende, weil als widerspruchsjenseitig zu beschreibende. Es erweist sich aber, daß der letzte Zustand die Rekapitulation aller vorigen in ihrer wohlgeordneten Sukzession ist. Demgemäß endet die *Wissenschaft der Logik* mit einem Kapitel über ihre Methode, in dem ex post der Weg des Denkens über die ganze logische Entwicklung hinweg zusammenfassend dargestellt wird. Diesen Weg und diese Bewegung meint Hegel, wenn er sagt, das Wahre sei das Ganze. Keinesfalls denkt er an ein statisches und totalitäres System von Kategorien, die dem Denken und dem Sein den Entfaltungsspielraum beschnitten. Wenn am Ende vielleicht doch noch ein Zug zum Totalitären in Hegels Philosophie erkennbar werden sollte, dann einer, der nicht spezifisch für Hegel, sondern weit verbreitet ist und war, einst in der Rationalen Theologie und heute in deren säkularisierter Fassung, dem philosophischen Naturalismus und Szientismus, nämlich der blinde Glaube, daß es vor Gott oder der künftigen Physik keine Verbergung gebe. Zum Sein gehört Unverborgenheit, weswegen auch das ζῶον λόγον ἔχον, dessen ἔργον es ist, das Seiende gut zu entbergen, nicht als welthistorischer Zufall angesehen werden darf; früher oder später, hier oder dort mußten (wie auch unabhängig von Hegel gezeigt werden kann) solche wie wir im Kosmos in Erscheinung treten. Aber Unverborgenheit ist nie und nimmer totale Transparenz; sie kann sich nur vollziehen im Wechselspiel mit Verbergung.

Das leitet über zum zweiten Punkt, Metaphysik. Aristoteles teilt die Wissenschaften in theoretische, praktische und poetische ein und nennt unter den theoretischen Wissenschaften erstens die erste Philosophie oder Metaphysik als Lehre vom Der-Fall-Sein dessen, was der Fall ist, zweitens die zweite Philosophie oder Physik als Lehre vom Werden dessen, was jeweils der Fall ist, und drittens die Mathematik als Lehre von bestimmten abstrakten Zügen dessen, was der Fall ist. Uns von Aristoteles lösend und seine Einteilung unseren

Bedürfnissen unverwandelnd, können wir heute folgendes sagen: Die theoretischen Wissenschaften sind auf strenge Gesetze von universaler Geltung aus; und mit beeindruckendem Erfolg hat sich in dieser Hinsicht zuerst die Mathematik, dann auch, seit sie sich der Mathematik zur Formulierung ihrer Theoreme und des Experimentes zu deren Überprüfung bedient, die Physik hervorgetan. Sicherheit im Denken und Erkennen also gibt die Mathematik. Vor diesem Hintergrund lassen sich Glanz und Elend der Metaphysik verstehen, die als die erste Wissenschaft noch hinter die Mathematik zurückgehen und dafür auf die epistemische Sicherheit verzichten muß, welche die Mathematik, wo sie am Platze ist, zu gewähren vermag. So ist die Metaphysik unter den drei Disziplinen, die sich als theoretische Wissenschaften verstehen, der ewige Kandidat geblieben, und ein Kandidat, dessen Aussichten, je den Status einer reifen Wissenschaft zu erlangen, allenthalben denkbar gering eingeschätzt werden. Hegel hat dafür eine eigene Diagnose parat: Die Metaphysik wurde keine reife Wissenschaft, solange sie in ihren Ausgriffen auf Theoriebildung Entwicklungsstufen des logischen Raumes mit diesem selbst verwechselte. Aber Hegels eigene Nichtstandard-Metaphysik ist ebenfalls Kandidat geblieben, und für die Verächter des spekulativen Idealismus nicht einmal das. Wir müssen uns also mit dem Gedanken anfreunden, daß es der Metaphysik, auch der Hegelschen Nichtstandard-Metaphysik, wesentlich ist, ewiger Kandidat für die Rolle der reifen, theoretischen Grundwissenschaft zu sein, und zwar *ewig* durchaus im Sinne schlechter zeitlicher Unendlichkeit.

Als praktische Wissenschaften können wir die normativen, narrativen und hermeneutischen Disziplinen zusammenfassen, etwa die meisten theologischen Fächer, die Rechtswissenschaft, die Geschichtsschreibung, die im Wissenschaftsbetrieb (nicht in publico) aus der Mode gekommene Tiefenpsychologie, die Literaturwissenschaft usw. Die analytische Philosophie war zu ihren Glanzzeiten in der Lage, die prinzipielle Eigenart der hermeneutischen Wissenschaften mit logischer Präzision herauszuarbeiten. Davon ist das scholastische Kleinklein der Standard-Debatten unserer Tage und der dumpfe Szientismus, der die meisten von ihnen durchwaltet, weit entfernt. Quine aber war einst Philosoph genug, um nicht Opfer seiner eigenen (ohnehin halbherzigen) Propaganda für eine „naturalisierte Erkenntnistheorie“ zu werden. Dankbar dafür, als Philosoph ohne Anleihen bei „Neurologie, Psychologie Psycholinguistik, Genetik oder Geschichte“ mit nur „wenig mehr als logischer Analyse“ das Verhältnis von sinnlicher Reizung und Theoriebildung untersuchen zu können,<sup>4</sup> tat er eben dies und kam zu Resultaten, die das Fassungsvermögen der Epigonen übersteigen, nämlich zu der Einsicht, daß Übersetzung und Bezugnahme durch

---

<sup>4</sup> WILLARD VAN ORMAN QUINE, Pursuit of Truth, Revised Edition, Cambridge (Mass.)/London 1992, S. 1 f. (Deutsch: WILLARD VAN ORMAN QUINE, Unterwegs zur Wahrheit, Paderborn 1995, S. 1 f.)

das, was objektiv vorhanden ist, nicht determiniert werden. Davidson folgerte aus verwandten Überlegungen den anomalen Monismus, und Quine schloß sich an: Es kann keine strengen psychologischen und keine strengen psychophysischen Gesetze, sondern höchstens Faustregeln geben, weil mit dem Psychischen der Bereich des Verstehens, Auslegens, Übersetzens und Interpretierens ins Spiel kommt, der nicht vollständig objektivierbar und naturalisierbar ist. Aber dieser Bereich ist nicht substantiell verschieden von der äußeren Natur; vielmehr ist die äußere Natur selbst schon, nicht erst das Psychische, konkreter und reichhaltiger als das, was die mathematisch formulierte und experimentell überprüfte Physik von ihr zu fassen bekommt. Das Physische übertrifft das Physikalische an Konkretion und Realitätsgehalt bei weitem.

Faustregeln, obschon von anderer Art, herrschen auch in den poetischen oder technischen Wissenschaften vor. Bauingenieure wissen oder können berechnen, was Stahlkonstruktionen bestimmter Art normalerweise aushalten und was nicht; Molekularbiologen wissen oder können eruieren, welche Effekte die Gabe bestimmter Substanzen in verschiedenen Organismen und Organen *ceteris paribus* hat. Wenn wir die ehrbare Handwerkskunst der Klempnerei einmal als paradigmatischen Fall einer poetisch-technischen Wissenschaft und *pars pro toto* nehmen, dürfen wir sagen, daß jenseits der theoretischen Wissenschaft, spätestens bei der Chemie, allerspätstens bei der Biologie, die Klempnerei beginnt, ohne irgendwem zu nahe zu treten, weder den Chemikern noch den Klempnerinnen.

Doch zurück zu den theoretischen Wissenschaften. Sofern wir die Mathematik als Lehre von bestimmten abstrakten Entitäten und Strukturen beiseite setzen, bleiben als die theoretischen Wissenschaften des Wirklichen die Physik und, ihrem Anspruch nach, die Metaphysik übrig. Für theoretische Wissenschaften ist es charakteristisch, daß sie sich standpunkttranszendent artikulieren. Indexikalische Ausdrücke und Ausdrucksformen, die direkt oder indirekt auf die jeweils sprechende Person zurückverweisen, wie Demonstrativa („dies“), bestimmte Orts- und Zeitadverbien („hier“, „dort“, „jetzt“, „damals“), Personalpronomina („ich“, „du“, „wir“) und selbst das Tempus verbi kommen in den maßgeblichen Formulierungen ihrer Theoreme nicht und in den Beweisen und Erläuterungen allenfalls unwesentlich vor („hieraus folgt“). Eines freilich ist es, indexikalische Ausdrücke zu erwähnen und zu thematisieren, wie es in der Logik oder Semantik der Indikatoren geschieht, ein anderes, sie selber zu gebrauchen und Wahrheitsansprüche mittels ihrer zu erheben. Die theoretischen Wissenschaften vermeiden letzteres, sind aber frei oder sogar gehalten, ersteres zu tun, etwa im Rahmen einer philosophischen Semantik.

Auch Hegel thematisiert die indexikalische Rede bzw. das indexikalische Denken, so besonders im ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* über die *sinnliche Gewißheit*, das dafür eigens bekannt ist. Aber seine Philosophie, zumal seine *Logik*, ist als standpunkttranszendente und somit theoretische

Wissenschaft konzipiert. Zwar meint Hegel bekanntlich, daß jede Philosophie ihre eigene Zeit in Gedanken gefaßt sei, aber dieses Diktum gilt es cum grano salis zu verstehen; denn es gibt, gleichsam am philosophischen Ende der Zeiten, eine ausgezeichnete Zeit, die alle vorhergehenden als aufgehobene in sich enthält, so daß auf ihrem Standpunkt alle beschränkten Standpunkte transzendiert und in ihren universalen Standpunkt integriert und in ihm aufgehoben sind. An einer fragwürdigen Marxschen Anwendung dieser Hegelschen Gedankenfigur läßt sich deren Pointe einprägsam ablesen. Der Klassenstandpunkt des Proletariats ist einerseits ein besonderer Standpunkt, der prima facie so wenig wie derjenige der ihm entgegenstehenden Bourgeoisie Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen kann. Aber indem das Proletariat in seiner postrevolutionären Diktatur den eigenen Klassenstandpunkt durchsetzt, handelt es Marx' Hoffnung zufolge für die Menschheit insgesamt: sammelt und überwindet in sich alle vorherigen beschränkten Klassenstandpunkte und bringt damit den allgemeinmenschlichen Standpunkt zur Geltung. Es stünde dieser Utopie zufolge gleichsam auf dem Standpunkt der Standpunkttranszendenz, und seine besondere Perspektive wäre der universale Grenzfall von dem, was man Perspektive nennen muß: ein allumfassender Blick wie von nirgendwo.

So beansprucht auch Hegel nicht zufällig, sondern aus systematischen Gründen für seine Philosophie und zumal für deren Grund- und Kerndisziplin, die Wissenschaft der Logik, daß sie vom Standpunkt der Standpunkttranszendenz aus formuliert, somit qua Philosophie theoretische Wissenschaft und in diesem Sinn Metaphysik ist. Gegenüber diesem Ansinnen und Programm sind meines Erachtens jedoch Zweifel angebracht. Allerdings wäre es irreführend, nun vollmundig von postmetaphysischer Philosophie zu reden; denn die Metaphysik feiert – auch und gerade in der analytischen Philosophie, in der so gut wie alles, nur genuin philosophische Wahrheiten kaum noch zugelassen sind – fröhliche Urständ (als Eigenschaftsrealismus, Universalientheorie, Tropentheorie, Häkzeitismus, ...). Sprechen wir daher lieber von transmetaphysischer Philosophie, die neben der ewig fortdauernden, wenn auch gedanklich schon überbotenen Metaphysik – Standard und Nichtstandard – sich zu artikulieren beginnt, und zwar als hermeneutische Philosophie im weiten Sinn des Wortes, der keineswegs Anleihen bei der (an sich und besonders zu ihren Glanzzeiten überaus fruchtbaren) analytischen Philosophie und der Philosophie der Logik ausschließt. Wesentlich für die transmetaphysische, hermeneutische Philosophie ist die Einsicht, daß es die Totalität des Realen nicht gibt und nicht geben kann, daß demnach auch keine physikalische oder metaphysische Weltformel zutrifft oder zutreffen kann, die es noch zu finden gälte, sondern daß eine Theorie, die aufs Ganze geht, *entweder* wesentliche Züge des Realen außer acht lassen und in verkürzender Weise abstrakt werden muß, wie die theoretische Physik, die aufgrund ihrer mathematischen Formulierung nicht erst das Geistige, sondern schon das konkret Physische nicht mehr erschöpfend behandeln kann, *oder* sich

in Widersprüchen verliert wie nicht nur die Standard-Metaphysiken, sondern zuletzt wohl auch deren Generalkritik in der Hegelschen Nichtstandard-Metaphysik und Evolutionstheorie des logischen Raumes. Das Reale ist von Hause aus hingeordnet auf je meine beschränkte Perspektive; in je meiner Endlichkeit spiegelt sich etwas von der seinen. Ein allwissender Blick wie von nirgendwo wäre nicht wahr, sondern die reine Unwahrheit.

Dennoch lohnt es sich, Hegels monumentalen Versuch einer Evolutionstheorie des logischen Raumes nachzuvollziehen. Leicht ist es nicht, vielmehr aufgrund vielfältiger begrifflicher und argumentativer Schwierigkeiten kaum möglich. Aber notwendig. Denn die hermeneutische Philosophie, die ihre eigene Perspektivität anerkennt und sich auf unhintergebar indexikalische Weise artikuliert, ist und bleibt angewiesen auf ihr Gegenüber, das sowohl in der Gestalt konkurrierender Standard-Metaphysiken wie auch in der Gestalt von deren Generalkritik in einer evolutionären Nichtstandard-Metaphysik ihr ständiger Begleiter bleiben wird. Viel ist ja stets aufs neue von der Metaphysik in beiderlei Gestalt zu lernen, zumal sie auch in Zukunft fortlaufend überarbeitet – vertieft, ergänzt, erweitert, präzisiert – werden und die menschliche Neugier, Phantasie und Theoriebildung weiterhin beschäftigen wird. Nie wird sich die Metaphysik ihrem hermeneutischen Gegenüber schlicht ergeben; denn ihr vernünftiger Schein ist, wie Kant lehrte, mindestens ebenso meinungsunabhängig wie das scheinbare Blau einer weißen Wand im Blaulicht, das nicht verschwindet, wenn wir den Schein durchschauen.

Die nachfolgend abgedruckten Beiträge zu einigen zentralen Aspekten der Hegelschen Philosophie und besonders der Hegelschen Logik sind über viele Jahre hinweg aus disparaten Anlässen entstanden und an verschiedenen Orten erschienen. Dennoch hoffe ich, daß sie sich zu einem von der Sache her bestimmten Muster zusammenfügen. Sie sind in vier Gruppen angeordnet. Die Texte der ersten Gruppe gelten der Einleitung und den Anfangskapiteln der *Phänomenologie des Geistes*. Hegels Verfahren hier wie im allgemeinen, am radikalsten in der *Wissenschaft der Logik*, besteht darin, sich in Überlegungen, die dem ungeübten Blick als sehr voraussetzungsreich erscheinen mögen, von allen begrifflichen, methodischen und doktrinalen Voraussetzungen vielmehr zu lösen und im Philosophieren eine große Koalition von radikaler, pyrrhonischer Skepsis und spekulativer Philosophie zuwege zu bringen. In der *Phänomenologie* geht er in gut Reinholdischer Manier von der *Tatsache des Bewußtseins* aus, die im Pragmatismus als *Spiel der Gründe* firmiert (Sellars und Brandom reden vom Spiel des Gebens und Forderns von Gründen, das wir sprechend und denkend spielen) und die ich in meinen theoretischen Versuchen das *Faktum der Wahrheit* (oder des Erhebens von Wahrheitsansprüchen) nenne. Gemeint ist die basale Tatsache, daß wir Wahrheits- und Wissensansprüche erheben, die zugleich Ansprüche auf objektive, meinungsunabhängige Geltung und dabei qua Ansprüche begründungsbedürftig sind. Selbst pflege ich mich dem Faktum

der Wahrheit in antiskeptischer Argumentation nach dem Vorbild Kants und Strawsons zu nähern: allgemeinste Voraussetzungen herauszuarbeiten, die wir machen, indem wir Wissensansprüche erheben, und dann aus der reinen Faktizität des Erhebens von Wissensansprüchen etwas zur Rechtfertigung jener allgemeinen Voraussetzungen und damit der Legitimität der Praxis des Erhebens jener Ansprüche herzuleiten. Hegel aber geht ganz anders vor, nicht antiskeptisch, sondern im Gegenteil als Weggefährte des Skeptikers. Das zu betrachtende Bewußtsein ist seinerseits bereits ein, wenn auch zunächst naiver, Theoretiker; wir Menschen nämlich, rein indem wir Wahrheitsansprüche erheben, sind naive (später mitunter auch professionell ausgebildete) Theoretiker. Hegel denkt sich nun für sich und den Skeptiker ein simples Verfahren aus, uns (oder dem Bewußtsein) gleichsam dabei zuzuschauen, wie wir uns in unserem Erheben von Wissensansprüchen als Theoretiker benehmen, nicht de facto benehmen, sondern in idealtypischer und notwendiger Weise, und mit Blick nicht auf unsere expliziten empirischen, sondern unsere impliziten kategorialen Wissensansprüche. Dabei bringen wir im denkenden Umgang, dem menschheitsgeschichtlichen wie dem je individuellen, mit unseren Wissensansprüchen den Skeptizismus zur Vollendung, wir „vollbringen“ ihn, und davon handelt die *Phänomenologie des Geistes*. In ihrer Einleitung erklärt Hegel sein skeptisch-phenomenologisches Verfahren, das er in den Anfangskapiteln konsequenter und erkennbarer durchhält als im weiteren Fortgang. In den nachfolgend abgedruckten Beiträgen zur *Phänomenologie* werden daher der Reihe nach die Einleitung und ihre ersten drei Kapitel untersucht (was natürlich auch mit den kontingenten Anlässen der Entstehung jener Beiträge zu tun hat).

Die zweite Aufsatzgruppe bildet den Kern des Buches. Sie beschäftigt sich mit verschiedenen Abschnitten und Thematiken der *Wissenschaft der Logik*, besonders mit den Anfängen ihrer drei Bücher (über das Sein, das Wesen und den Begriff) und den Übergängen zwischen diesen sowie mit Fragen ihrer Methode. In der *Logik* ist die Forderung der Voraussetzungslosigkeit auf eine unüberbietbare Spitze getrieben, auch gegenüber der *Phänomenologie*, in der wir es immerhin noch mit dem Bewußtsein zu tun hatten, das in Beziehung auf eine vertraute Szenerie (eine „passing show“, mit Quine zu reden)<sup>5</sup> von unklarem kategorialem Status seine Wissensansprüche erhebt: Was uns da in Raum und Zeit vorzuschweben scheint, ist ... (eine Vielheit endlicher Substanzen, absoluter Prozesse, endlicher Modi der einen unendlichen Substanz usw.). In der *Logik* entfällt um der strengen Voraussetzungslosigkeit willen die bunte Szenerie und mit ihr das Raum-Zeit-System. Die logische Evolution, die auch deswegen keine zeitliche sein kann, sondern eine vortemporale und rein logische sein muß, beginnt mit der Singularität eines logischen Urknalls, den Hegel *das Werden* nennt und der alsbald in den ersten relativ stabilen Zustand des logischen Raumes zusammen-

<sup>5</sup> WILLARD VAN ORMAN QUINE, *Word and Object*, Cambridge (Mass.) 1960, S. 2.

sinkt, in ein logisches Quale, genannt *das Dasein* oder, in anderer Hinsicht, *die Qualität*. Noch vor dem logischen Urknall liegt unerreichbar für das Denken und als ein nur „Gemeintes“, nicht wirklich epistemisch Zugängliches, das reine Sein, das in seiner internen Fluktuation immer schon in reine Negativität und diese wiederum in es übergegangen ist und in diesem wechselseitigen Übergehen den Urknall des Werdens ausgelöst hat.

Raum und Zeit spielen erst wieder in der Realphilosophie (der Philosophie der Natur und des Geistes) ihre vertrauten Rollen und markieren mit ihrem ersten Auftreten exakt den Übergang von der Logik zur Philosophie der Natur. Davon und von einigen Aspekten der Raumzeitlichkeit, auch solchen, die über Hegels Denken in die hermeneutische Philosophie hinausweisen, handeln die drei Beiträge der dritten Gruppe.

In den Texten der vierten Gruppe schließlich wird die Hegelsche Philosophie und wird vor allem die Logik – in äußerer Reflexion, wie Hegel zu Recht sagen würde – zu anderen Meilensteinen der philosophischen Theoriebildung in Beziehung gesetzt und gegen diese profiliert. Dabei kommen zuletzt auch die Grundsatzbedenken wieder zur Sprache, die ich unbeschadet meiner Bewunderung für die *Wissenschaft der Logik* denn doch angesichts ihrer Nähe zum Ideal des Transparentismus, dem Ideal der totalen, verbergungsfreien Unverborgenheit, nicht verbergen kann und mag.

Alle Beiträge wurden für diesen Band durchgesehen und redaktionell überarbeitet. Nina Oser hat mich dabei mit wertvollen Hinweisen und Vorschlägen unterstützt, für die ich ihr herzlich danke. Zu danken habe ich auch verschiedenen Verlagen für die freundlichen Genehmigungen zum Wiederabdruck von Texten, an denen sie noch die Rechte halten. Nachweise über die Ersterscheinungen der verschiedenen Beiträge finden sich am Ende des Buches.

# I Zur *Phänomenologie des Geistes*



## Die Prüfung des Wissens als Prüfung ihres Maßstabs. Zur Methode der *Phänomenologie des Geistes*

Der Titel des Aufsatzes gibt das Ziel an: Am Ende soll klar sein, mit welchem Recht Hegel sagen darf, daß die Prüfung des Wissens oder Bewußtseins in der *Phänomenologie des Geistes* zugleich eine Prüfung des Maßstabs dieser Prüfung ist. Auf dem Weg dahin möchte ich die Methode der *Phänomenologie* allgemein erläutern, und zwar indem ich schlicht an Hegels Formulierungen in der zweiten Hälfte der Einleitung kommentierend entlanggehe.

### I. Das Bewußtsein und seine interne Differenz von An-sich und Für-es

In der *Phänomenologie des Geistes* soll nach Hegels Worten „die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden“.<sup>1</sup> Das erscheinende Wissen ist das Wissen, wie es in Raum und Zeit an empirischen Subjekten vorkommt. Der Begriff des erscheinenden Wissens verweist per Kontrast auf den Begriff des an und für sich seienden Wissens. Darunter versteht Hegel „die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft“,<sup>2</sup> wie er sie Jahre später in der *Wissenschaft der Logik* vortragen wird.

Das erscheinende Wissen nun, wie es in Raum und Zeit an empirischen Subjekten vorkommt, ist ein facettenreiches und auf den ersten Blick unübersichtliches Gebilde. Zugleich ist es ein historisches Gebilde: Es entwickelt sich in der Geschichte der Gattung wie auch in der Lebensgeschichte jedes Individuums von bescheidenen Anfängen zu immer komplexeren Formen. Diese Entwicklung, meint Hegel, hat indes System. Und so kommt es, daß die Darstellung des

---

<sup>1</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 3, Frankfurt am Main 1970 (im folgenden: PhG, TW 3), S. 72.

= GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke in 31 Bänden, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg 1980 (im folgenden: PhG, GW 9), S. 55.

<sup>2</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 72. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 55.

erscheinenden Wissens zugleich den „Weg des natürlichen Bewußtseins“ beschreibt, „das zum wahren Wissen dringt“.<sup>3</sup>

Nun ist die Phänomenologie des Geistes keine historische, empirische, sondern eine philosophische, somit apriorische Theorie. Sie darf die verschiedenen Formen des natürlichen Bewußtseins nicht botanisierend aufnehmen, wie man sie hier oder dort empirisch vorfindet, sondern sie muß streng systematisch und begrifflich verfahren. Sie muß mit einer alternativlos simplen Anfangsgestalt des Bewußtseins beginnen, und sie braucht eine methodische Operation, um von einer gegebenen Bewußtseinsgestalt zu einer wohlbestimmten Nachfolger-Gestalt zu kommen. Diese methodische Operation wird einerseits ein Prüfverfahren für Bewußtseinsgestalten sein, andererseits aber ein Prüfverfahren besonderer, nämlich generativer Art. Das Verfahren muß, wenn es eine gegebene Bewußtseinsgestalt als unzureichend erscheinen läßt, ipso facto eine wohlbestimmte Nachfolger-Gestalt zu erkennen geben, die als nächste der Prüfung unterworfen werden kann.

Das Prüfverfahren ist also eine methodische Operation, die an einer gegebenen Bewußtseinsgestalt operiert und, sofern diese unzureichend, d.h. unwahr ist, eine neue Bewußtseinsgestalt erzeugt, die als nächste in das Prüfverfahren einzugeben ist, so lange, bis eine Gestalt gefunden ist, die nicht mehr durch eine Nachfolger-Gestalt überboten werden kann. Eingabe und Ausgabe des Prüfverfahrens wären dann identisch; d.h., die methodische Operation hätte einen Fixpunkt und die *Phänomenologie des Geistes* ihr Ende erreicht.

Die beiden Extremgestalten, die Anfangs- und die Endgestalt, des Bewußtseins nennt Hegel bekanntlich *sinnliche Gewißheit* bzw. *absolutes Wissen*. Ich lasse offen, was darunter zu verstehen ist. (Auf die sinnliche Gewißheit werde ich beiläufig zurückkommen.) Nur soviel sei gesagt, daß die beiden Extremgestalten strenggenommen gar keine Bewußtseinsgestalten sind. Definitiv für das Bewußtsein ist die sogenannte Bewußtseinsdifferenz, d.h. die Differenz der beiden Momente des An-sich und des Für-es, mit denen wir uns im folgenden ausführlich beschäftigen werden. Die sinnliche Gewißheit unterbietet das Definiens des Bewußtseins, weil sie das An-sich und das Für-es beziehungslos auseinanderfallen läßt und somit die Bewußtseinsdifferenz gar nicht erreicht, und das absolute Wissen überbietet das Definiens, weil es das An-sich und das Für-es unterschiedslos zusammenfallen läßt und somit die Bewußtseinsdifferenz aufhebt. Aber das nur nebenbei, damit nicht unerwähnt bleibt, von wo nach wo „der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt“<sup>4</sup> denn führen soll.

Uns kommt es hier nicht auf die Stationen des Weges, sondern auf die Methode, d.h. auf das generative Prüfverfahren an. Es muß sich, wenn es nicht

<sup>3</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 72. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 55.

<sup>4</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 72. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 55.

dogmatisch verordnet werden soll, unmittelbar aus der Definition des Bewußtseins ergeben. Diese Definition wird also keine bloße Worterklärung, sondern sachlich gehaltvoll sein müssen. Allerdings darf sie nicht so gehaltvoll sein, daß sie zu skeptischen Nachfragen Anlaß gibt. Hegel muß, mit anderen Worten, von einem möglichst unstrittigen, minimalistischen Bewußtseinsbegriff ausgehen. Er tut dies, indem er unter Bewußtsein der Sache nach den fundamentalen Sachverhalt versteht, daß wir denkend und sprechend Wahrheitsansprüche erheben, und zwar Wahrheitsansprüche, die in der Regel zugleich Wissensansprüche sind. Wenn wir beispielsweise wahrnehmen, daß es regnet, so beanspruchen wir nicht etwa nur, richtig zu raten, indem wir sagen, daß es regnet, sondern wir beanspruchen, dies zu wissen und unser Wissen auf Nachfrage auch begründen zu können.

Wahrheitsansprüche und Wissensansprüche, Wahrheit und Wissen – damit sind die entscheidenden Stichworte schon gefallen. Hegel nämlich definiert Bewußtsein, indem er „an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert [...], wie sie an dem Bewußtsein vorkommen“, und sodann erklärt:

[Das Bewußtsein] *unterscheidet* [...] etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*. Von diesem Sein für ein Anderes unterscheiden wir aber das *Ansichsein*; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt *Wahrheit*.<sup>5</sup>

Das Bewußtsein unterscheidet etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht – diese Klausel steht in der Tradition von Karl Leonhard Reinholds sogenanntem Satz des Bewußtseins, welcher der Sache nach besagte, daß im Bewußtsein die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und vom Objekt unterschieden und auf beide bezogen werde.<sup>6</sup> In einer Wahrnehmungssituation etwa unterscheiden wir mehr oder weniger explizit den Wahrnehmungsanschein, unter dem wir stehen, sowohl von uns selber als auch von der vorgestellten objektiven Szenerie: Mir, dem Subjekt, scheint es so – und dieser Anschein ist der Inhalt meiner anschaulichen Vorstellung –, daß dies oder jenes objektiv der Fall ist, z.B. daß es regnet.

Mit der Reinholdischen Trias von Subjekt, Vorstellung und Objekt ist noch kein Dogmatismus verbunden, an dem der Skeptiker Anstoß nehmen müßte. Weder von Reinhold noch von Hegel wird behauptet oder vorausgesetzt, daß wir in unseren Vorstellungen wirklich auf etwas Objektives bezogen sind; es wird nur festgehalten, daß das natürliche Bewußtsein diesen Anspruch erhebt

<sup>5</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 76. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 58.

<sup>6</sup> KARL LEONHARD REINHOLD, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag/Jena 1789, S. 235.

und daß es durch diesen Anspruch, der durchaus unberechtigt sein könnte, geradezu definiert wird.

Hegel redet aber im Unterschied zu Reinhold gar nicht ausdrücklich von Subjekt und Objekt, sondern er betrachtet das Bewußtsein selber in der Rolle des Subjektes: Das Bewußtsein, so sagt er (und nicht, wie Reinhold, das Subjekt), unterscheidet etwas von sich und bezieht sich darauf. Das klingt vielleicht nach einer unzulässigen Verdinglichung oder vielmehr Personalisierung des Bewußtseins; aber so ist es gerade nicht gemeint. Das Bewußtsein ist kein seltsamer Pseudoakteur in oder über unseren Köpfen; sondern jeder Mensch als bewußtes Wesen ist ein Fall von Bewußtsein. Doch eine Pluralität von Personen in Raum und Zeit als gegeben vorauszusetzen, wäre nun tatsächlich eine Form von Dogmatismus, gegen die der Skeptiker protestieren würde. Also spricht Hegel zu Beginn seiner Untersuchung zurückhaltend nur von dem Bewußtsein, was immer es in concreto auch sein mag. Darin manifestiert sich eine weitere theoretische Tugend seines Ansatzes. Die Rede von einem Subjekt der Vorstellungen könnte nämlich ihrerseits verdinglichend aufgefaßt werden, so als sei eine Cartesische *res cogitans*, eine denkende Substanz, gemeint, deren Akzidentien die Vorstellungsakte wären. Hegel stellt sich abermals in die Reinholdische oder vielmehr unmittelbar in die Kantische Tradition, wenn er nicht vorschnell ein Subjekt als Träger der Vorstellungsakte annimmt, sondern zunächst nur die Vorstellungen als Inhalte betrachtet, d.h. als so und so bestimmtes Bewußtsein. Aus diesen Inhalten wird zu gegebener Zeit das Subjekt schon herauspringen, beispielsweise (wenn etwa Kant recht hat) als die analytische Einheit dieser Inhalte.

Von dem Bewußtsein nun heißt es, es unterscheide etwas von sich, worauf es sich zugleich beziehe. Indem es sich bezieht, steht es in einer Beziehung und ist ein Bezogenes. Doch nicht nur das. Es versteht sich selbst als dasjenige Glied der Beziehung, welches durch das andere Glied bestimmt wird, und ist diesem Selbstverständnis zufolge jeweils so oder so *bestimmtes* Bewußtsein. Dieses so oder so bestimmte Bewußtsein nennt Hegel „Wissen“. Vielleicht sollten wir es unseren heutigen Sprachgewohnheiten entsprechend lieber einen *Wissensanspruch* nennen; denn „Wissen“ ist ein Erfolgswort, und der Erfolg ist in unserem epistemischen Weltverhältnis nicht immer gesichert. Indem wir etwas als Wissen bezeichnen, erklären wir es auch für wahr. Wissensansprüche hingegen können fehlgehen und sich als unberechtigt herausstellen. Und gerade so wird es dem Bewußtsein mit seinem Wissen bzw. mit seinem Wissensanspruch mehr als einmal ergehen im Laufe der Hegelschen Untersuchung.

In einem Wissen oder Wissensanspruch nun hat etwas, wie Hegel formuliert, Sein für ein anderes, und zwar näher Sein für ein Bewußtsein. Nehmen wir an, ich sähe, daß es gerade regnet. Dann hat der Regen *Sein für mein Bewußtsein*, und mein Bewußtsein ist durch den Regen bestimmt als ein Wahrnehmungswissen des besonderen Inhalts, daß es regnet. Aber das ist nur die halbe

Geschichte. Indem ich wahrnehme, daß es regnet, unterstelle ich, daß es ganz unabhängig davon regnet, daß ich dies wahrnehme und entsprechend urteile. Es würde jetzt, so unterstelle ich, hier vielmehr auch dann regnen, wenn ich, statt hier im Regen zu stehen, tausend Meilen weiter südlich in der Sonne döste. D. h., ich erhebe in meinem Wahrnehmungsbewußtsein einen Objektivitätsanspruch. Mein Bewußtsein, so beanspruche ich, wird so und so bestimmt durch etwas, das an sich der Fall ist. Dieses An-sich-Seiende nennt Hegel das *Wahre*. Auch dies entspricht nicht ganz dem üblichen Sprachgebrauch; denn normalerweise wenden wir das Wahrheitsprädikat auf unsere Sätze bzw. Meinungen an. Aber wir können die Hegelsche Redeweise ohne weiteres durchgehen lassen als eine nahe Variante des üblichen Sprachgebrauchs. Was er das Wahre nennt, würden wir das veritativ Seiende, also das Der-Fall-Seiende, oder auch das Reale nennen. Hegel faßt das Reale oder veritativ Seiende terminologisch auch als das An-sich-Seiende. Damit schreibt er – und zwar völlig zu Recht – dem Bewußtsein (d.h. uns allen in unseren gewöhnlichen Wissens- und Wahrheitsansprüchen) ein realistisches Wahrheitsverständnis zu.

## II. Die Bewußtseinsimmanenz des Maßstabs der Prüfung

Dem realistischen Aspekt der Wahrheit zufolge bestimmen nicht unsere Wissensansprüche, was an sich der Fall ist, sondern umgekehrt: Was an sich der Fall ist, ist der Maßstab unserer Wissensansprüche; und ein Wissen im Erfolgsinn des Wortes ist bestimmt durch das, was an sich der Fall ist. Zwar ist im Bewußtsein auch das Moment des An-sich ein Relatum, denn im und durch das Bewußtsein wird das An-sich auf das Bewußtsein bezogen; aber es wird dabei, sagt Hegel, vom Bewußtsein „gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung“,<sup>7</sup> d.h., es wird gesetzt als an-sich-seiend.

Vom Bewußtsein gesetzt als an-sich-seiend: dies gilt es zu beachten. Nicht Hegel geht dogmatisch vor, indem er ein An-sich-Seiendes ins Spiel bringt, sondern er diagnostiziert nur den naiven „Dogmatismus“ des natürlichen Bewußtseins, das etwas setzt als an-sich-seiend. D. h., Hegel diagnostiziert nur, daß unsere gewöhnlichen Wahrheitsansprüche Ansprüche auf objektive Wahrheit, Ansprüche auf jeweils ein An-sich-der-Fall-Sein sind. Das Bewußtsein wird also in Hegels abstrakter Definition nicht gefaßt als eine schlichte Subjekt-Objekt-Beziehung, was immer das auch heißen könnte; sondern es wird gefaßt als der selbstbezügliche Anspruch, durch etwas bestimmt zu sein, was unabhängig von diesem Bestimmtheitsein der Fall ist.

Da nun die Phänomenologie des Geistes eine Prüfung des Bewußtseins sein soll, wird sie diesen Generalanspruch in seinen verschiedenen Auftrittsformen

<sup>7</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 76. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 58.

prüfen müssen. Wenn wir uns aber fragen, welche Methode für eine solche Prüfung zur Verfügung steht, so geraten wir leicht in Verlegenheit. Denn wir dürfen uns als Theoretiker nicht dogmatisch auf irgend etwas An-sich-der-Fall-Seiendes festlegen. Wir dürfen zum Beispiel nicht sagen: „Wir als Theoretiker sehen von unserer gehobenen Warte aus, daß nur die singuläre Spinozanische Substanz an sich existiert; folglich ist das natürliche Bewußtsein, wenn es etwa einzelne Dinge in Raum und Zeit als an sich seiend betrachtet, falsch und erhebt seinen Wahrheitsanspruch zu Unrecht.“ Wenn wir nämlich so sprächen, würden wir uns sofort die Gegenfrage einhandeln: „Woher wißt ihr denn, die ihr doch selber auch Bewußtsein seid, daß die singuläre Substanz das ist, was an sich existiert?“ Kurz, wir dürfen keinesfalls unsere externen Wissensansprüche zum Maßstab der Prüfung des Bewußtseins erheben.

Hegel argumentiert, in leicht anderer Akzentuierung, wie folgt:

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist. Allein in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist *für uns*; und das *Ansich* desselben, welches sich ergäbe, [wäre] so vielmehr sein Sein *für uns*; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen.<sup>8</sup>

Wir untersuchen die Wahrheit eines Wissens, das heißt hier: wir erkunden, was dieses Wissen als sein An-sich unterstellt. Nehmen wir beispielsweise unser gewöhnliches Wahrnehmungsbewußtsein. Wir untersuchen es und finden heraus – sagen wir –, daß wir im Wahrnehmungsbewußtsein wandelbare körperliche Dinge als an sich seiend unterstellen. Aber in dieser Untersuchung hätten wir das Wahrnehmungsbewußtsein ja unsererseits objektiviert. Wir wären selbst als ein Fall von Bewußtsein in Operation getreten, d.h. als ein Fall dessen, was es doch noch zu prüfen gilt. Und wenn wir in unserer Untersuchung nun zu einem ungünstigen Ergebnis für das Wahrnehmungsbewußtsein kämen, etwa indem wir uns bezüglich des wahren An-sich auf den Standpunkt Spinozas stellten, warum sollte man sich dann nicht ebensogut gegen uns auf den eher Aristotelischen Standpunkt des Wahrnehmungsbewußtseins stellen, da wir ja ebenfalls nur ein Fall von Bewußtsein sind, wie es einer ist?

Aus dieser scheinbar aporetischen Lage weist Hegel jedoch sogleich einen Ausweg: „Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es.“<sup>9</sup> Wiederum sehen wir, daß Hegel weit davon entfernt ist, das Bewußtsein als eine bloße Subjekt-Objekt-Beziehung zu begreifen. Die Unterscheidung zwischen An-sich und

<sup>8</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 76. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 58 f.

<sup>9</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 76. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 59.

Für-es wird vom Bewußtsein getroffen und fällt auch ganz in das Bewußtsein. Nicht nur das Für-es ist bewußtseinsimmanent, sondern auch das An-sich ist ein An-sich für das Bewußtsein und wird von ihm konzipiert. Das Bewußtsein ist demnach die Differenz und zugleich die Beziehung zweier Konzeptionen, einer Konzeption vom An-sich-Sein der Objekte und einer Konzeption vom Für-das-Bewußtsein-Sein der Objekte.

Natürlich geht es hier nicht um empirische Konzeptionen vom An-sich und Für-es der Objekte und um den empirischen Irrtum, der sich einstellt, wenn diese Konzeptionen nicht übereinstimmen. Eine weiße Wand etwa wird mit blauem Licht bestrahlt und erscheint mir infolgedessen blau. An sich ist sie weiß, für mich ist sie blau. Also täusche ich mich. Das wäre ein Fall von empirischem Irrtum. Da die Phänomenologie des Geistes aber als eine philosophische Theorie auftritt, wird es in ihr vielmehr um kategoriale Konzeptionen gehen müssen. Solche kategorialen Konzeptionen sind natürliche Vorformen ausgefeilter philosophischer Theorien. Eine kategoriale Konzeption des An-sich ist ein Kern oder eine Vorform einer bestimmten Ontologie, und eine kategoriale Konzeption des Für-es ist ein Kern oder eine Vorform einer bestimmten Epistemologie. Der Weg des natürlichen Bewußtseins ist insofern zugleich ein Weg durch die Philosophiegeschichte, in deren Verlauf konkurrierende Ontologien und Erkenntnistheorien entwickelt worden sind.

Das Verhältnis der ontologischen und der epistemologischen Konzeption bzw. das Verhältnis zwischen An-sich und Für-es läßt sich beispielhaft am ersten Kandidaten einer Bewußtseinsgestalt studieren: an der sogenannten sinnlichen Gewißheit. Die sinnliche Gewißheit konzipiert das An-sich als eine Mannigfaltigkeit unmittelbar gegebener Einzelner. Das ist ihre informelle, der Tendenz nach empiristische und nominalistische Ontologie. Alles Allgemeine soll als ungültige begriffliche Zutat und somit als falsches Bewußtsein aus der Ontologie verbannt werden. Das aber hat, wie Hegel im ersten Kapitel ausführt, die ungewünschte, weil gegenläufige Konsequenz, daß die Einzelnen gar nicht als Einzelne erkannt werden können. Wenn nämlich keine Allgemeinbegriffe von ihnen gelten, muß man sich rein indexikalisch auf sie beziehen. Reine Indikatoren wie „jetzt“, „hier“ und „ich“ sind aber ihrem Inhalt nach völlig indiskriminativ und allgemein. Also legt sich die sinnliche Gewißheit, indem sie eine Ontologie unmittelbarer Einzelner propagiert, nolens volens auf eine Epistemologie fest, die nur maximal Allgemeines für erkennbar erklärt, nämlich Fälle von Zeitlichem, Räumlichem und von Subjektivität rein als solche, ohne jede Möglichkeit der Spezifikation und Individuation. Wenn an sich nur unmittelbare Einzelne existierten, so könnten nur maximal allgemeine Züge zum Inhalt von Wissensansprüchen werden, folglich Züge, die von der sinnlichen Gewißheit nicht als real anerkannt werden. Dann aber fielen die Bewußtseinsmomente des An-sich und des Für-es ohne die geringste Überschneidung auseinander, so weit auseinander, daß von Bewußtsein nicht mehr die Rede sein könnte; denn

es gäbe gar keinen Berührungspunkt mehr für eine allfällige Beziehung des An-sich auf das Für-es. Ihr Unterschied wäre total und insofern zu groß.

Wir wollen nun, das Beispiel der sinnlichen Gewißheit vor Augen, das Prüfverfahren näher betrachten. Zwei Fragen sind zu stellen: (1) War der Maßstab der Prüfung dem Bewußtsein, hier der sinnlichen Gewißheit, tatsächlich immanent? (2) Hat das Verfahren einen eindeutigen Nachfolger-Kandidaten für die sinnliche Gewißheit geliefert?

Die erste Frage läßt sich ohne weiteres bejahen: Ja, der Maßstab war immanent, nämlich die eigene Konzeption, die sich das Bewußtsein von seinem An-sich machte. Nicht Hegel oder wir behaupteten, daß das, was an sich der Fall ist oder existiert, eine Mannigfaltigkeit von Einzelnen ist, sondern die erste und einfachste Gestalt, in der das Bewußtsein aufzutreten versuchte, hat dies unterstellt. An sich sollen Einzelne existieren; aber für das Bewußtsein ist dann nur Allgemeines. In Hegels eigenen Worten: „An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *Ansich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen.“<sup>10</sup> Hegel fährt fort, indem er zwei neue Termini, „Begriff“ und „Gegenstand“, ins Spiel bringt: „Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das *Wesen* oder das *Wahre* aber das *Seiende* oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht.“<sup>11</sup> Das Bewußtsein entwirft sich einen Gegenstand. Dieser Entwurf ist seine Konzeption des An-sich, seine informelle, vortheoretische Ontologie. Und es macht sich sodann einen Begriff von seinem Gegenstand, kraft dessen dieser epistemisch zugänglich sein soll. Dies ist seine Konzeption des Für-es, seine informelle, vortheoretische Epistemologie. Allerdings ist das Bewußtsein nicht frei, sich eine beliebige Epistemologie zu entwerfen; sondern die Epistemologie folgt aus der Ontologie, bzw. die kategoriale Gestalt des Für-es folgt aus der kategorialen Gestalt des An-sich. Das Bewußtsein also beginnt mit der denkbar elementarsten Ontologie: mit der empiristisch-nominalistischen Annahme, das Reale sei eine Mannigfaltigkeit unmittelbarer Einzelner. Daraus folgt eine sozusagen hyperplatonische Epistemologie: Nur das Allerallgemeinste ist erkennbar. Die an sich sein sollenden Einzelnen sind für das Bewußtsein nicht als Einzelne, sondern als Allerallgemeinste. Es erkennt das Reale also nicht, wie es an sich ist, sondern unter einer ganz anderen kategorialen Gestalt, entgegen seinem Wahrheitsanspruch. Insofern ist es falsifiziert, und zwar intern falsifiziert.

Bevor wir zu unserer nächsten Frage übergehen (ob die Prüfung der sinnlichen Gewißheit einen Nachfolger-Kandidaten geliefert hat), sei noch darauf hingewiesen, daß Hegel nichts dagegen hätte, die Unterscheidung zwischen Begriff und Gegenstand umzuetikettieren. In der Ausgangsetikettierung ist der

<sup>10</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 77. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 59.

<sup>11</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 77. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 59.

Gegenstand das, was die informelle Ontologie entwirft, und der Begriff ist die kategoriale Form des Erkennens. Man könnte diese Redeweise aber geradezu umkehren:

Nennen wir aber *das Wesen* oder das *Ansich des Gegenstandes den Begriff* und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande* ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein Anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht.<sup>12</sup>

Auch an dieser Umkehrmöglichkeit zeigt sich wieder, daß das Bewußtsein keine Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern die begriffliche Beziehung zweier Konzeptionen ist. Auch das An-sich ist ein Entwurf seitens des Bewußtseins und kann daher der *Begriff* des Gegenstandes genannt werden. Und indem nun das An-sich oder der Begriff *für* das Bewußtsein wird, wird es bzw. er zum Gegenstand des Bewußtseins. Der Gegenstand als Gegenstand, d.h. so, wie er dem Bewußtsein entgegensteht, macht die Seite des Für-es oder des Wissens aus. Doch gleichviel, welche Etikettierung wir vorziehen, so sei doch, sagt Hegel, das Wesentliche,

dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff* und *Gegenstand*, *Für-ein-Anderes-* und *An-sich-selbst-Sein*, in das [erscheinende] Wissen [bzw. Bewußtsein], das wir untersuchen, selbst fallen und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.<sup>13</sup>

Der Schluß dieses Zitats ist bemerkenswert: Wir, die Theoretiker, erreichen es durch Weglassung unserer Einfälle und Gedanken, unsere Sache zu betrachten, wie sie an und für sich selbst ist. Das ist eine starke These; denn wir bewegen uns als Theoretiker notgedrungen innerhalb der Bewußtseinsdifferenz, d.h., wir konzipieren ein An-sich unserer Sache, des Bewußtseins, und legen uns damit implizit auf ein bestimmtes Für-uns der Sache fest. Insofern sind wir selbst irgendeine Bewußtseinsgestalt aus der Serie der zu prüfenden Gestalten; und das droht natürlich, die Prüfung zu verderben. Also muß durch uns als Theoretiker möglichst „gekürzt“ werden (um einen Ausdruck aus der Bruchrechnung zu gebrauchen). Wie aber kann durch uns gekürzt werden? Werden wir, auch wenn das Bewußtsein selber Begriff und Gegenstand, Maßstab und zu Prüfendes liefert, nicht wesentlich gebraucht, um sodann die Prüfung durchzuführen? Und müssen wir dazu nicht auf das Bewußtsein, den Maßstab und das zu Prüfende als auf unsere Gegenstände Bezug nehmen und theoretische Aussagen über sie machen, d.h. Wissens- und Wahrheitsansprüche bezüglich ihrer erheben?

Selbstverständlich müssen wir dies tun bzw. mußte Hegel es tun. Aber wir brauchen dazu das Bewußtsein gar nicht zu objektivieren, sondern wir sind nur

<sup>12</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 77. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 59.

<sup>13</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 77. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 59.

die Sprachrohre und Protokollführer des Bewußtseins, das sich selber betrachtet und selber prüft. Hegel führt dazu aus:

Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits [indem es eine Konzeption des Für-es entwickelt] Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht.<sup>14</sup>

Die objektivierende Erkenntnis des Realen und der Selbstvergleich des Bewußtseins sind zwei grundverschiedene Arten theoretischer Aktivität. In ersterer bezieht sich das Bewußtsein auf etwas, das es setzt als unabhängig von der Setzung existierend, d.h. als an sich existierend. Im Selbstvergleich hingegen hat es nur mit sich und seinen eigenen Konzeptionen des An-sich und des Für-es zu tun. Der Selbstvergleich vollzieht sich zum einen vorthoretisch und naturwüchsig; und das Bewußtsein in seiner Dynamik ist gar nichts anderes als dieser Selbstvergleich. Zum anderen nimmt der Selbstvergleich schließlich wissenschaftliche Form an, in Hegels Theorie nämlich und in unserer Rezeption, unserem Nachvollzug der Theorie.

### III. Die Generativität des Prüfverfahrens

Nun also zu der Frage, ob das Prüfverfahren tatsächlich generativ ist. Hat es insbesondere im Fall der sinnlichen Gewißheit einen neuen Gegenstand, ein neues An-sich generiert? Die Prüfung der sinnlichen Gewißheit im ersten Kapitel der *Phänomenologie* hat ergeben, daß *für* diese Bewußtseinsform das Allgemeine und nichts als das Allgemeine ist. Daraus muß man folgern, daß das Bewußtsein nur dann eine Chance hat, seinen Wahrheitsanspruch aufrechtzuerhalten, wenn es nunmehr eine Gestalt annimmt, deren An-sich gleichfalls Allgemeines ist. Gesagt, getan: Als Theoretiker betrachten wir im zweiten Kapitel der *Phänomenologie* eine neue Bewußtseinsgestalt, deren An-sich Allgemeines ist. Hegel findet sie in concreto an der Wahrnehmung als an einem Bewußtsein, das allgemeine sinnliche Eigenschaften an den Dingen erkennt. Ob diese zweite Bewußtseinsform von Hegel richtig gewählt ist, soll uns hier nicht beschäftigen. Für unsere Reflexion auf die Methode kommt es darauf an, daß das alte Für-es (Allgemeinheit), weil es mit dem alten An-sich (Einzelheit) nicht zur Deckung gebracht werden konnte, das neue An-sich abgibt, in der natürlichen Hoffnung,

<sup>14</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 77 f. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 59.

daß nunmehr ein neues Für-es folgen werde, dessen kategoriale Form mit derjenigen des neuen An-sich identisch sein möge. Das Bewußtsein der Wahrnehmung würde die Prüfung bestehen, wenn sein Für-es sich als dasselbe sinnliche Allgemeine ausweisen ließe, welches sein An-sich ist. Diese Hoffnung wird freilich enttäuscht. Über dem sinnlichen Allgemeinen, das nun als An-sich fungiert, wird dem Bewußtsein, wie Hegel sich ausdrückt, „das Hören und Sehen usw.“ vergehen, und es wird, in seinem Für-es, „zu Gedanken [...]kommen“.<sup>15</sup> Aus dem sinnlich allgemeinen An-sich des wahrnehmenden Bewußtseins folgt also, daß sein Für-es die kategoriale Gestalt der Verstandesallgemeinheit annehmen muß, die dann ein neues An-sich abgibt, das im dritten Kapitel der *Phänomenologie* („Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“) als Maßstab der Prüfung fungieren wird. Auf die Wahrnehmung folgt so, als dritte Bewußtseinsgestalt, der Verstand. Und diese dritte ist bekanntlich noch nicht die letzte.

Hegel und wir durchschauen in unserem expliziten, theoretisch kontrollierten Nachvollzug des impliziten, naturwüchsigen Selbstvergleichs des Bewußtseins die Notwendigkeit, mit der jedes Mal eine wohlbestimmte neue Bewußtseinsgestalt auf die alte folgt. Dem natürlichen Bewußtsein hingegen bleibt diese Notwendigkeit zunächst verborgen. Hegel nimmt diesen Sachverhalt zum Anlaß, der apriorischen Philosophie den Begriff der Erfahrung zu vindizieren, der sonst für die Erkenntnis a posteriori reserviert war. Und damit kehre ich nach meinen Sprüngen in die ersten Kapitel wieder in die Einleitung der *Phänomenologie* zurück. Hegel schreibt dort nämlich:

Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird. [...] Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.<sup>16</sup>

Hegel ist sich natürlich darüber im Klaren, daß dies nicht ganz dem gewöhnlichen Erfahrungsbegriff entspricht. Die gewöhnliche Erfahrung ist botanisierend, während in der Erfahrung des Bewußtseins eine verborgene Notwendigkeit waltet, die die Art und Abfolge seiner Erfahrungen genau festlegt.

Der Übergang [...] vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem anderen Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für-das-Bewußtsein* des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem anderen* Gegenstande machen, den wir zufälligerweise und äußerlich etwa finden [...]. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung* des

<sup>15</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 107. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 82.

<sup>16</sup> HEGEL, PhG, TW 3, S. 78 f. = HEGEL, PhG, GW 9, S. 60.