

*Hans-Georg Gadamer (Hg.)*

# **Hegel-Tage Royaumont 1964**

Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes

**Meiner**

# HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen  
Akademie der Wissenschaften

herausgegeben von  
Friedhelm Nicolín und Otto Pöggeler

Beiheft 3

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# HEGEL-TAGE ROYAUMONT 1964

Beiträge zur Deutung  
der Phänomenologie des Geistes

Herausgegeben von  
Hans-Georg Gadamer

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der 2. Auflage von 1984,  
erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1499-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3095-9

ISSN 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de/hegel-studien](http://www.meiner.de/hegel-studien)

## INHALT

MARCEL RÉGNIER, Chantilly/Oise	
Les journées de Royaumont, 19-21 octobre 1964 . . . . .	7
JEAN HYPPOLITE, Paris	
Discours d'Introduction . . . . .	11
JEAN WAHL, Paris	
Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France . . . . .	15
Bildnis A. Koyré nach S. 16	
BEITRÄGE ZUR DEUTUNG DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES	
OTTO PÖGGELER, Heidelberg	
Die Komposition der Phänomenologie des Geistes . . . . .	27
HANS FRIEDRICH FULDA, Heidelberg	
Zur Logik der Phänomenologie von 1807 . . . . .	75
REINER WIEHL, Heidelberg	
Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes . . . . .	103

HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg	
Die verkehrte Welt . . . . .	135
JOSEPH GAUVIN, Paris	
Plaisir et nécessité . . . . .	155
JEAN HYPPOLITE, Paris	
L'état du droit (La condition juridique) . . . . .	181
ANDRÉ KAAAN, Paris	
Le mal et son pardon . . . . .	187

MARCEL RÉGNIER (CHANTILLY/OISE)

## LES JOURNÉES DE ROYAUMONT

19—21 octobre 1964

En rendant compte des Heidelberger-Hegel-Tage de 1962 M. le Professeur H.-G. Gadamer rappelait que notre Association vise non pas à réunir un grand public mais à établir des échanges à un niveau proprement scientifique, en établissant une communication entre les spécialistes de la recherche hégélienne. Tout d'abord devait-elle travailler en commun à une interprétation concrète de la *Phänomenologie des Geistes*. C'est précisément ce caractère bien défini du but ainsi proposé qui a inspiré la réunion de travail de Royaumont. Assurément les grands congrès ont sans aucun doute leur intérêt, spécialement par les rencontres personnelles qu'ils procurent, mais ils ne peuvent suppléer à l'effort concentré d'un groupe restreint de chercheurs compétents se réunissant pour une tâche commune.

Nous nous sommes réunis dans la vieille abbaye de Royaumont, près de Chantilly, fondée au XIII<sup>e</sup> siècle par saint Louis et qui, grâce à la générosité de M. Gouën, abrite maintenant le Cercle Culturel de Royaumont, cadre idéal pour un travail en commun de spécialistes s'isolant pendant trois jours dans une éclusion presque monacale.

Comme ce congrès restreint était, pour l'Association, le premier de ce genre, on a jugé préférable de laisser chaque rapporteur choisir lui-même, dans le cadre général d'un commentaire de la Phénoménologie, son thème particulier, et de grouper ensuite les communications selon leurs affinités. Il s'agissait en effet de mettre à l'épreuve ce mode de travail, qui pourrait plus tard se limiter, en chaque réunion, à un thème unique.

La réussite de ces journées a été due, tout d'abord, à la parfaite organisation du Cercle de Royaumont en tous ses services. Le petit nombre des participants, de 30 à 40, se connaissant déjà presque tous, vivant ensemble pendant trois jours, a aussi favorisé l'efficacité du travail et des discussions. De plus deux langues seulement furent employées, l'allemand et le français, comprises sinon parlées couramment par tous en sorte qu'il fut inutile de traduire. Enfin tous les participants étaient déjà familiers avec les textes commentés.

La Phénoménologie est sans doute, de tous les ouvrages de Hegel, celui qui est le plus étudié en France. On sait quelle influence y ont exercé les *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit* professées par A. Kojève à l'Ecole des Hautes Etudes à partir de 1933, les articles et les cours de A. Koyré, les ouvrages de J. Wahl et plus tard de J. Hyppolite. Bien que la Logique n'y ait pas été négligée, elle n'a sans doute pas été étudiée en France autant que dans les pays germaniques et le rapprochement des deux courants aura été spécialement fécond.

La communication de J. Wahl fut consacrée à A. Koyré, récemment décédé, et à son rôle dans le développement des études hégéliennes en France. Rappelons ce que nous avait écrit M. le Professeur H.-G. Gadamer :

„Unter den französischen Teilnehmern, die ihr grosses Interesse an dem Unternehmen schon bekundet hatten, werden wir alle Alexandre Koyré schmerzlich vermissen, den der Tod abberufen hat. Er war Mitglied des engeren Vorstandes unserer Vereinigung. Auf seine Ermunterung und Zustimmung ging seinerzeit zurück, daß ich den Plan einer internationalen Vereinigung zur Förderung der Hegelschen Forschung in Angriff nahm. Unsere erste Zusammenkunft in Frankreich wird zugleich seinem Andenken gewidmet sein.“

C'est donc à la mémoire de A. Koyré que fut consacrée la réunion de Royaumont, et en pensant à lui que fut observée une minute de silence.

Il s'impose enfin de remercier tous ceux qui ont spécialement contribué au succès de ces journées: tout d'abord M. St. Hessel, Directeur de la Coopération avec la Communauté et l'Etranger au Ministère Français de L'Education Nationale, pour la généreuse subvention qui permet de couvrir les frais du congrès, M. Heibel, Conseiller Culturel, grâce auquel l'Ambassade de France à Bonn a contribué à couvrir les frais de voyage des participants venant de la République Fédérale Allemande, M. Crespelle, Directeur du Cercle Culturel de Royaumont et son personnel très efficacement dévoués.

Les textes publiés dans le présent volume ont été revus et, pour la plupart, largement remaniés par leurs auteurs.



ASSOCIATION HEGELIENNE INTERNATIONALE

Royaumont, 19—21 octobre 1964

Réunion consacrée à la mémoire d'Alexandre Koyré

LUNDI 19 OCTOBRE

9.30 Président: *Marcel Régnier*

Allocutions d'accueil par M. A. Crespelle, Directeur du centre Culturel de Royaumont, et par M. J. Hyppolite, Professeur au Collège de France

*Jean Wahl* (Paris): Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France

*Otto Pöggeler* (Bonn): Die Komposition der Phänomenologie

15.30 Président: *Eric Weil*

*Hans Friedrich Fulda* (Berlin): Über die Idee der Phänomenologie

MARDI 20 OCTOBRE

9.30 Président: *Hans-Georg Gadamer*

*André Kaan* (Paris): Le mal et son pardon

15.30 Président: *Jean Wahl*

*Jean Hyppolite* (Paris): L'état du droit

17.30 Président: *Jean Hyppolite*

*Joseph Gauvin* (Paris): Plaisir et nécessité

MERCREDI 21 OCTOBRE

9.30 Président: *R. F. Beerling*

*Reiner Wiehl* (Heidelberg): Die sinnliche Gewissheit

*Hans-Georg Gadamer* (Heidelberg): Die verkehrte Welt

JEAN HYPPOLITE (PARIS)

DISCOURS D'INTRODUCTION

Il y a quelque chose de paradoxal à ce que ce Colloque Hegel se tienne dans un pays où l'hégélianisme n'a eu pendant longtemps qu'une faible influence, tandis que toute l'Europe subissait l'influence de Hegel, surtout le Hegel de l'Encyclopédie, du système. Mais je trouve que nous français, nous avons, au moment où tout le monde abandonnait Hegel, redécouvert Hegel. Et nous l'avons découvert d'une certaine façon: je dois dire que le premier choc véritable est venu de M. Jean Wahl et que la lecture de la *Conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel* a été une sorte de révélation. Au lieu d'un système conceptuel qui était une sorte de château de cartes que nous connaissions par oui-dire, il y avait un Hegel concret, à la fois dans l'expression, dans le langage, et en même temps dans la pensée, un Hegel qui aurait prévu Kierkegaard dans une certaine mesure — c'est du moins ce que disait M. Wahl. A partir de là a commencé une renaissance hégélienne en France, laquelle, je crois pouvoir le dire, s'est étendue à l'Allemagne. Notre redécouverte de Hegel et en particulier de la *Phénoménologie* fut importante, car il n'existe pas beaucoup à ma connaissance de commentaires de la *Phénoménologie*. Après la *Conscience malheureuse* de M. Jean Wahl il y a eu cette extraordinaire, presque paradoxale, interprétation de Kojève si riche, si étonnante, même si on doit la combattre, qui a certainement agi sur l'existentialisme français. Il y a ici M. Eric Weil, qui lui aussi nous a parlé de Hegel. Et puis nous avons celui dont nous allons parler ce matin, à la mémoire de qui nous allons consacrer cette séance. Il y a M. Koyré dont la lecture de *Hegel à Iéna* fut pour moi (avec la traduction du texte sur le temps) aussi fondamentale que la lecture de la *Conscience malheureuse*. Les Allemands — ce n'est pas blesser mes amis Allemands qui sont de grands métaphysiciens par nature, par vocation, et de grands musiciens — ne sont pas au même titre — c'est Nietzsche qui le dit, j'ai bien le droit de le dire — des romanciers et des philosophes. Il se trouve que la *Phénoménologie* de Hegel, en dépit d'une certaine lourdeur, est très suggestive comme roman de culture — par exemple le *Mal et son Pardon* dont on va vous parler peut recevoir une interprétation symbolique, mais il y en

a aussi une très concrète, l'âme qui se ferme sur elle-même, le dialogue et l'ouverture, la psychanalyse qui se trouve déjà dans la *Phénoménologie*. Alors notre goût de Hegel n'est pas le même que le goût que nous pouvons avoir pour Descartes ou pour tout autre philosophe pur, sauf peut-être pour Platon. Mais nous ne pouvons pas trouver dans Descartes autant de choses que nous pouvons aujourd'hui, sans être hégéliens, trouver dans Hegel; et dans la richesse de cet homme qui a travaillé pour l'histoire du monde et qui a écrit aussi le plus magnifique ouvrage de logique spéculative qu'on puisse écrire, comment cela s'arrange-t-il — je vous avoue que je n'en sais trop rien et même je ne veux pas le savoir — car, être le tenant du système hégélien, j'y renonce. Il m'est impossible de faire un système hégélien, bien que le vrai soit système, ce qui veut dire sujet. Mais ce qui m'intéresse ce sont tous les commentaires possibles de la *Phénoménologie*, ce sont toutes les recherches à la fois philologiques et sémantiques sur l'histoire, sur le mouvement dialectique du réel lui-même; il y a chez Hegel tant de choses à puiser et notre existentialisme y a puisé tellement que nous sommes heureux d'accueillir aujourd'hui tous ceux qui veulent non pas refaire le système hégélien, le reconstituer, ou excommunier ceux qui n'auraient pas une bonne interprétation mais qui veulent, avec les textes mêmes de Hegel, les interpréter aussi exactement que possible, mais tout aussi bien reconnaître leur fécondité et ne pas craindre dans certains cas de montrer les prolongements, les perspectives qui peuvent philosophiquement, phénoménologiquement sortir d'un texte de Hegel, cela dans la plus grande liberté et indépendance d'esprit. C'est ce que le Professeur Gadamer nous invite à faire, ainsi que le Père Régnier, c'est le travail des chercheurs hégéliens sur les textes eux-mêmes de Hegel avec ce sens de la question, de l'interrogation qui ne consiste pas à dire: «voilà l'interprétation, il n'y en a qu'une», mais qui consiste à jeter sur la table des chercheurs toutes les difficultés, et Dieu sait si elles sont nombreuses, pour que, en commun, nous recherchions, je ne dis pas leur solution définitive mais le prolongement d'une recherche philosophique que Hegel nous a révélée et que nous lui devons d'une façon tout à fait spéciale et qui n'est pas celle de tous les philosophes. L'histoire de la philosophie, à mon sens, ne vaut pas une heure de peine si elle n'est pas en même temps une philosophie et la philosophie ne vaut rien si elle n'est pas en même temps historicité. C'est donc sur cette recherche et à cette recherche que nous allons travailler, et je remercie tous ceux qui sont venus s'associer, modestement, honnêtement, à ce travail sur les textes eux-mêmes. C'est là je crois quelque chose d'essentiel et je vous remercie tous, au nom de tous les français qui se sont intéressés à Hegel et dont les princi-

paux sont là. Koyré a disparu mais c'est en hommage à Koyré et aux recherches si variées qui sont les siennes, en particulier si profondes et si pertinentes dans l'analyse de certains textes de Hegel, que nous consacrons cette première matinée.

OTTO PÖGGELER (HEIDELBERG)

DIE KOMPOSITION DER  
PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

I.

Von Nietzsche stammt das Wort: „Es ist ein hoher Zustand der Menschheit möglich, wo das Europa der Völker eine dunkle Vergessenheit ist, wo Europa aber noch in dreißig sehr alten, nie veralteten Büchern *lebt*. . .“<sup>1</sup> Wird es wirklich einmal so sein, wie Nietzsche es sagt, dann, so dürfen wir annehmen, wird Hegels *Phänomenologie des Geistes* eines der dreißig alten, nie veralteten Bücher sein. Aufgabe der Hegelphilologie und Hegelforschung wäre es deshalb, den Leser an dieses Buch heranzuführen, sowohl den Aufriß des Werks und seine Einordnung in das Systemganze, die Komposition, nachvollziehen zu lassen, als auch durch die Auslegung der Details Licht in das Einzelne zu bringen. Aber: sobald die Philologie sich an ihre Aufgabe macht, löst sich ihr das Buch gleichsam unter den Händen auf. Die Frage wird aufgeworfen, ob die Phänomenologie, so wie sie vorliegt, überhaupt ein „Buch“ sei — die gelungene Integration der Gedanken des Autors, die streng durchgehaltene Entwicklung ein und desselben Ansatzes, eine genau durchkomponierte Arbeit.

Als Hegel die endlich fertig gewordene Phänomenologie dem Freunde Schelling übersandte, glaubte er selbst, sein Werk entschuldigen zu müssen. Er sprach etwas gewunden von einem „ersten Teil“, der „eigentlich die Einleitung“ sei. Noch bei der Verteilung von Exemplaren an die Freunde trete „dieselbe unselige Verwirrung ein, die den ganzen buchhändler- und druckerischen Verlauf, so wie zum Teil die Komposition sogar selbst“ beherrscht habe. Hegel schrieb: „Das Hineinarbeiten in das Detail hat, wie ich fühle, dem Überblick des Ganzen geschadet; dieses aber selbst ist, seiner Natur nach, ein so verschränktes Herüber- und Hinübergehen, daß es

---

<sup>1</sup> *Der Wanderer und sein Schatten*. Aph. 125.

selbst, wenn es besser herausgehoben wäre, mich noch viele Zeit kosten würde, bis es klarer und fertiger dastünde." Einzelne Teile bedürften manigfacher Umarbeitung; was die „größere Uniform“ der letzteren Partien betreffe, so möge der Freund ihm zugutehalten, daß er (Hegel) die Redaktion „in der Mitternacht vor der Schlacht bei Jena geendigt habe".<sup>2</sup>

Später hat Hegel in verschiedener Weise an der Phänomenologie Kritik geübt. Ist das Bewußtsein — diese Frage stellt der § 36 der Heidelberger Enzyklopädie — überhaupt ein „absoluter Anfang"? Geht dem Standpunkt des Bewußtseins nicht all das voraus, was in der Enzyklopädie unter dem Titel *Anthropologie* entwickelt wird als Lehre von der Seele, die noch keine Trennung zwischen sich und ihrem Gegenstand kennt? Im § 418 der (Berliner) Enzyklopädie korrigiert Hegel: „Die räumliche und zeitliche Einzelheit, *Hier und Jetzt*, wie ich in der *Phänomenologie des Geistes* S. 25 ff den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an." D. h. „*Hier und Jetzt*" sind überhaupt nicht Gegenstand der sinnlichen Gewißheit als der ersten Gestalt des Bewußtseins, wie die Phänomenologie es darstellt!

Wenn Hegel 1807 in dem genannten Brief an Schelling schrieb, die Phänomenologie als der erste Teil des Systems sei „eigentlich" die Einleitung, dann berührte er schon beim Erscheinen des Werks die Frage, wie die Phänomenologie in den Systemverband gehöre. Verwirrend ist, daß Hegel die Phänomenologie gleich nach der Veröffentlichung des Werks in einen neuen Zusammenhang stellte. Als Rektor und Lehrer der Philosophie am Nürnberger Gymnasium wollte er in seinem ersten Schuljahr Pneumatologie oder Geisteslehre zusammen mit der Logik als eine Art Einführung in die Philosophie unterrichten; er teilte diese Pneumatologie in Bewußtseinslehre oder Phänomenologie und Psychologie. Wie eine erhaltene Gliederung zeigt, wollte er zuerst die ganze Phänomenologie vortragen; er hat dann jedoch den Vortrag innerhalb des Vernunft-Kapitels abgebrochen — augenscheinlich, weil die Schüler ihm nicht zu folgen vermochten. In den nächsten Schuljahren beschränkte er die Phänomenologie überhaupt auf die drei ersten Kapitel: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft. Diese verkürzte Phänomenologie nahm er als den Mittelteil auf in die Philosophie des subjektiven Geistes. Die Phänomenologie kam also nun zweimal vor: als die Phänomenologie von 1807 und als ein Unterabschnitt der Enzyklopädie. Konnte die Phänomenologie von 1807 jetzt überhaupt

---

<sup>2</sup> *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Bd. 1. Hamburg 1952. 161 f.

noch zum System gerechnet werden? In seinen späteren Äußerungen hat Hegel sie einerseits aus dem System ausgeschlossen, andererseits hat er aber doch an seinem früheren Werk festgehalten. Für die Hegel-Schüler entstand deshalb die Frage, was für eine Wissenschaft denn eigentlich die Phänomenologie des Geistes sei. Gabler, ein Jenaer Schüler Hegels und später sein Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, hat die verkürzte Phänomenologie als Bewußtseinskritik ausgearbeitet und so als Teil einer philosophischen Propädeutik genommen, dem Ausführungen psychologischen und enzyklopädischen Inhalts folgen sollten. Hinrichs, ein Heidelberger Schüler Hegels, hat eine *Genesis des Wissens* geschrieben, in der Julius Schaller eine Fortsetzung der Phänomenologie des Geistes sehen wollte — nämlich eine Entwicklung des absoluten Wissens, das bei Hegel selbst unentwickelt geblieben sei. Ob die Phänomenologie von 1807 überhaupt zum ausgearbeiteten Hegelschen System zu rechnen sei, ob Hegel nicht sein früheres Werk später verworfen habe, darüber entstand zwischen den einzelnen Hegel-Schülern und Hegel-Gegnern ein weitläufiger Streit.<sup>3</sup>

Als Hegel kurz vor seinem Tode die Phänomenologie von 1807 neu herausgeben wollte, notierte er sich: „Eigentümliche frühere Arbeit, nicht umarbeiten, — auf die damalige Zeit der Abfassung bezüglich — in Vorrede: das *abstrakte Absolute* herrschte damals.“<sup>4</sup> Es ist offensichtlich, daß Hegel in dieser Notiz sein früheres Werk relativiert. Er bezieht es seinem Ansatz und Aufbau nach auf die philosophische Konstellation, die zur Zeit seiner Abfassung herrschte: auf den Kantianismus, der das Ding an sich und das Bewußtsein wie etwas Getrenntes und Trennbares behandelte (mit einer Kritik dieser Position begann Hegel die *Einleitung* zur Phänomenologie bzw. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins); auf Jacobis Lehre, die Gewißheit von der Realität Gottes, des anderen Menschen und der Dinge sei nur als eine „unmittelbare“ möglich (was Hegel angriff, indem er Unmittelbarkeit und Vermittlung aufeinander bezog — dieses Wortpaar taucht als kritischer Grundbegriff erstmals im Umkreis der Phänomenologie auf); kurz auf all das, was Hegel in seiner *Vorrede* angegriffen hat als die Herrschaft des „abstrakten Absoluten“. In dieser philosophischen Konstellation, das scheint Hegels Notiz sagen zu wollen,

<sup>3</sup> Hierzu und zum folgenden s. meinen Aufsatz: *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegel-Studien*. 1 (1961), 225–294; Vgl. 274 ff, 290 ff, 256 ff.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952. 578.

war eine Phänomenologie, die das Wissen zum absoluten Wissen führte, notwendig; ob das Werk außerhalb dieser Konstellation den gleichen Sinn behält, das wäre zum mindesten zu fragen (wenn nicht überhaupt zu fragen wäre, wieweit eine Philosophie außerhalb der Konstellation, in der sie auftritt und die ihr die leitende Frage vorgibt, ihren ursprünglichen Sinn behält).

Wenn Hegel sich in dieser kritischen Weise über sein Werk geäußert hat, dann freilich dürfen wir unsererseits fragen, ob die Phänomenologie so etwas wie ein gelungenes Buch, ein ausgereiftes Werk sei. Hat Hegel es in der Phänomenologie überhaupt vermocht, seine Gedanken in einer gültigen Weise zusammenzufassen, alle Motive seines Denkens sich auswirken zu lassen? Die Weise z. B., wie er die Sittlichkeit als die „schöne“ Sittlichkeit der Griechen nimmt und sie sich dann geschichtlich auflösen läßt, spiegelt durchaus nicht Hegels Bemühen wider, die Sittlichkeit auf dem Boden der Moderne neu zu begründen. Bleibt Hegel hier mit der Darstellung seiner Gedanken hinter seinem Denken zurück oder entspricht es dem spezifischen Ansatz der Phänomenologie als der Wissenschaft von der Bildung des Bewußtseins, daß Hegel von der Sittlichkeit nur so spricht, wie er von ihr spricht? Es fällt, um ein anderes Beispiel zu geben, auf, daß Hegel ausführlich die verschiedenen Formen der Religion charakterisiert, aber die jüdische Religion einfach ausläßt, die christliche als die offenbare oder absolute Religion anknüpft an die griechische. Dabei hat Hegel sich schon in Frankfurt die Bedeutung der jüdischen Religiosität vergegenwärtigt, die jüdische Religion freilich rein negativ gesehen, sie dem Ideal des Griechentums als ein negatives Ideal, als Gegenbild, gegenübergestellt. In der Phänomenologie des Geistes ist Hegel sich der Bedeutung der jüdischen Religion durchaus bewußt, wie eine Nebenbemerkung zeigt: das jüdische Volk habe vor der Pforte des Heils gestanden, sei aber in einer ähnlichen Weise vor ihr stehen geblieben, wie die beobachtende Vernunft in der Physiognomik und Schädellehre vor der Pforte des Geistes stehen bleibe; für die Bildung des Geistes seien freilich diese Stufen, die die härtesten Entgegensetzungen zeigten und fixierten, notwendig.<sup>5</sup> Daß die jüdische Religion in der Phänomenologie nicht ihre Darstellung findet, die Phänomene der jüdischen Geschichte nicht zur Illustration einer Gestalt des Geistes herangezogen werden, bleibt merkwürdig.

---

<sup>5</sup> *Phänomenologie des Geistes*. 250.



Wenn es fraglich ist, ob Hegel in der Phänomenologie des Geistes seine Gedanken in einer ihm selbst gültig erscheinenden Weise hat darstellen können, wenn Hegel alsbald sich zu einer Distanzierung von seinem Werk gezwungen sah, wenn Hegels Schüler auf unterschiedliche Weisen das Anliegen der Phänomenologie fortzuführen suchten und man sich nicht einmal darüber einigen konnte, an welchen Ort im Werk Hegels die Phänomenologie zu stellen sei, dann wird auch die Komposition dieses Werks sich kaum aufzeigen lassen als eine Gliederung, die eindeutig aus dem Ansatz des Werks entspringt und in ihrer Entfaltung problemlos bleibt. In der Tat: wie sich in dem Werk zwei Titel finden (nämlich *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* und *Phänomenologie des Geistes*), so auch zwei Gliederungen — eine im Text, eine andere im Inhaltsverzeichnis. Der eine Titel hat den anderen ersetzen sollen, und nur ein Mißgeschick beim Binden des Buches hat uns beide Titel aufbewahrt. Überdies hat das Werk eine *Einleitung* und auch noch eine (zuletzt geschriebene) *Vorrede*; die *Vorrede* soll zwar die *Vorrede* zum ganzen *System der Wissenschaft* sein, nimmt aber auch Gedanken der *Einleitung* wieder auf und interpretiert sie neu. Sollte ähnlich die eine Gliederung die andere ersetzen oder doch neu interpretieren? Achten wir schließlich auf die Proportionen des Werks, so zeigt sich etwas Seltsames: das erste der Kapitel, die gemäß der ursprünglichen Gliederung mit römischen Ziffern bezeichnet sind, (also das Kapitel *Die sinnliche Gewißheit*) hat — nach der Paginierung der Originalausgabe — 16 Seiten, das zweite (*Die Wahrnehmung*) 21, das dritte (*Kraft und Verstand*) 42, das vierte (*Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*) 61, das fünfte (*Gewißheit und Wahrheit der Vernunft*) 214. Die Proportionen verschieben sich also ins Monströse. Was aber bedeutet das für die Komposition der Phänomenologie? Zeigt sich in den Proportionen schon etwas von der unseligen Verwirrung, die nach Hegels Brief an Schelling selbst die Komposition betroffen hat?

Hundert Jahre nach Hegels Tod hat Theodor Haering die Probleme, die sich bei der Frage nach der Komposition der Phänomenologie stellen, durch einen Gewaltstreich zu lösen versucht.<sup>6</sup> Er hat die These aufgestellt, die Phänomenologie sei überhaupt kein einheitlich konzipiertes Werk; Hegel habe die Phänomenologie zuerst, wie er es dann auch später innerhalb

---

<sup>6</sup> Zum folgenden vgl. meinen in Anm. 3 genannten Aufsatz, vor allem 270 ff, 263 ff, 268 f.

der Geistesphilosophie getan habe, nur bis zum Vernunft-Kapitel führen wollen; die ganze zweite Hälfte des Werks sei im ursprünglichen Plan nicht vorgesehen gewesen; unter der Hand, mehr gegen als durch den Willen des Autors, sei die Phänomenologie zu dem Werk geworden, das wir heute kennen. Genau besehen, löst Haerings These keines der konkreten Probleme, die sich an die Frage nach der Komposition der Phänomenologie knüpfen. Umgekehrt läßt sich zeigen, daß Haering sich in ein ganzes Nest von irrigen Deutungen, falschen Unterstellungen und Fehlschlüssen verstrickt hat, die sich im einzelnen bündig widerlegen lassen. Doch hat Haering etwas gesehen, was sich nicht wegdiskutieren läßt: er hat etwas von den Problemen gesehen, die sich stellen, wenn man nach der Komposition der Phänomenologie fragt. Wenn wir nach einer Lösung dieser Probleme suchen, dann weisen vielleicht ältere Hegelkritiker mit den Beobachtungen, die sie der Phänomenologie gegenüber gemacht haben, einen besseren Weg, als Haering es tut.

Immanuel Hermann Fichte sah das Ziel der Phänomenologie in dem Versuch, zu beweisen, daß das Ideelle das absolute Prinzip aller Wirklichkeit sei. In der *Einleitung* zur Phänomenologie gebe Hegel im Anschluß an Kant und in einer Kritik Kants eine erkenntnistheoretische Beweisführung: er versuche nachzuweisen, daß unser Erkennen einzudringen vermöge in die ihm ursprünglich fremde, entgegengesetzte Objektivität, sich des Wesens der Objektivität bemächtigen könne. Hegel gehe in seinem Werk aber bald zu einer realphilosophischen Beweisführung über: er versuche zu zeigen, daß das Ideelle (der Geist) das Substantielle in allem Wirklichen sei. So entwickle die Phänomenologie schließlich „die Universalitäts-tatsache eines weltgeschichtlich zur Verwirklichung gekommenen geistigen Universums“, und die *Vorrede* setze (im Unterschied zur *Einleitung*) die Aufgabe der Phänomenologie darin, den Weltgeist in seiner Entwicklung zu begreifen. Auf das Ganze gesehen, gebe Hegel weder das eine noch das andere, weder den erkenntnistheoretischen noch den realphilosophischen Beweis, sondern „etwas Halbes aus beiden“. Deshalb habe er später das Werk auch fallen gelassen.

Diese Beobachtung ist durch Rudolf Haym in eine populär gewordene Kritik verwandelt worden. Haym drückt sich so aus: Die *Einleitung* zur Phänomenologie verspreche einen transzendentalpsychologischen Beweis des absoluten Wissens; sie fordere, die Seele solle sich zum absoluten Wissen läutern. Der Schluß der Phänomenologie beanspruche dagegen, einen historischen Beweis des absoluten Wissens gegeben zu haben: die Geschichte sei in ihrer begriffenen Organisation als Wissenschaft des er-

scheinenden Wissens die Rechtfertigung des absoluten Wissens. Eine Strecke weit läsen wir in der Phänomenologie eine Analyse des Bewußtseins; kaum aber hätten wir die Schwelle des Selbstbewußtseins überschritten, so begegneten uns geschichtliche Gestalten. „Die Phänomenologie demnach“, so sagt Haym, „wird zum Palimpsest: über und zwischen dem ersten Text entdecken wir einen zweiten.“ Das heißt also, daß die Phänomenologie gar nicht ein und denselben Ansatz entwickelt! Ihr Text läßt wie ein Palimpsest noch einen anderen Text durchscheinen; auch dort, wo der zweite Ansatz zur Herrschaft gekommen ist, können wir noch versuchen, im Sinne des ersten Ansatzes weiterzulesen; freilich sind die Schriftzeichen, die die Entwicklung des ersten Ansatzes uns zeigen könnten, so gut wie möglich weggewischt worden; aber Spuren des ersten Ansatzes sind sichtbar geblieben.

Es kann kein Zweifel sein: Wer Hegels Phänomenologie liest, muß darüber erstaunen, daß sich in der Dialektik des Selbstbewußtseins konkrete historische Gestalten vordrängen und die Phänomenologie in den spätern Partien immer stärker auf diesen historischen Weg gerät. So hat denn auch einer von Hegels ersten Lesern — der Jugendfreund Isaak von Sinclair, der selbst in seinem philosophischen Hauptwerk das phänomenologische Thema „Wahrheit und Gewißheit“ behandelt hatte — an Hegel geschrieben, bei der Darstellung des Selbstbewußtseins habe er den Faden verloren. „Ich konnte Dir, ich gestehe es, dann nicht mehr folgen. Ich erwarte hierüber Aufklärung, und was ich nur dunkel vom Folgenden begreifen konnte, war, daß Du mir schienst in einen zu sehr historischen, sogar, wenn ich mich so ausdrücken darf, pathologischen Gesichtspunkt einzugehen, wo Dich mehr Kombinationskraft als die ruhige Beobachtung, die im Anfange war, leitete.“<sup>7</sup> Wenn also Kritiker wie Fichte und Haym etwas Richtiges gesehen haben, so haben sie doch ihre Einsicht nicht dazu benutzt, die konkreten Schwierigkeiten aufzulösen, vor die wir kommen, wenn wir uns den Gang der Phänomenologie vergegenwärtigen wollen. Fichte und Haym haben auch nicht gefragt, was sich denn eigentlich im Denken Hegels vollzogen hat, als sich der Ansatz seiner Phänomenologie wandelte. Sie haben vielmehr ihre Beobachtung wie etwas Sicheres und Letztes genommen, um von ihr aus Hegels Phänomenologie als ein uneinheitliches Werk kritisieren, sie erledigen zu können. Hegel, der es doch eigentlich hätte wissen

---

<sup>7</sup> *Briefe von und an Hegel*. Bd 1. 395 f. — Der Brief stammt aus dem Jahr 1812. Sinclairs Werk *Wahrheit und Gewißheit* erschien 1811 in Frankfurt.

müssen, hat jedenfalls in seinem Werk diese Zwiespältigkeit nicht gefunden; er hat in ihm etwas so einheitlich Gedachtes gesehen, daß er es in der Form, die es gewonnen hatte, veröffentlichte und sich später immer wieder auf es berief, wenn er auch Berichtigungen publizierte und gleich zu Anfang einem Freunde wie Schelling gegenüber seine Bedenken gegen das gerade fertig gewordene Werk nicht verschwieg. Könnte nicht Karl Rosenkranz Recht haben, der schon 1870 meinte, die ganze Mäkelei gegenüber der Phänomenologie, wie sie von Kritikern und Historikern vorgebracht wird, bleibe ein „Pedantismus der Schulfuchseriei“, der unangebracht sei gegenüber einem Werk, das neben Platons *Republik*, Spinozas *Ethik*, Kants *Kritik* zu stellen sei? Doch die philologischen und kritischen Fragen verstummten nicht; man mußte deshalb mit größerem Geschütz gegen die philologische Behandlung des Textes der Phänomenologie schießen. So führt Georg Lukács die Thesen von Haym und Haering auf nationalliberale bzw. faschistische Vorurteile gegen Hegel zurück. „Für die bürgerlichen Hegelforscher“, so sagt er, „stellt die Phänomenologie etwas sehr Unangenehmes, sogar Unheimliches dar. Ihr spezifischer Charakter soll durch verschiedene ‚geistreiche‘ Hypothesen aus der Welt geschafft werden.“ Diese Hypothesen seien „rein aus der Luft“ gegriffen; eine Auseinandersetzung mit ihnen lohne sich nicht.

Der Ton, der hier angeschlagen wird, klingt wohlvertraut. Als die philologische Forschung in Homers Werk verschiedene Traditionen unterschied, als diese Forschung im *Alten Testament* die Fassung des Jahwisten von der Fassung des Elohisten und in immer wieder wechselnder Weise noch die verschiedenen Versuche, die Überlieferung neu zu fassen, trennte, als das *Neue Testament* formgeschichtlich untersucht wurde, glaubte man das Hin und Her der Philologie als eine nur zersetzende und überdies fruchtlose Arbeit abtun, die Hypothesen der Philologie als rein aus der Luft gegriffen bezeichnen oder, wenn das nicht mehr genügte, sie auf versteckte Vorurteile zurückführen zu können. Es mögen in der Tat viele Vorurteile in der philologischen Arbeit stecken. Es mag sogar richtig sein, daß die Philologie Bücher, die in dieser oder jener Weise für „inspiriert“ gelten, ihres Geistes beraubt, sie auflöst in Bruchstücke, die kein Ganzes mehr ergeben, daß die Philologie also ein zersetzendes Werk tut. Es ist auch nicht zu leugnen, daß sich unabhängig von der philologischen Forschung ein unmittelbarer Verstehen der großen Werke vollzieht, ein Verstehen, das den zersetzenden Geist der Philologie nicht zu Unrecht verachtet (in einem solchen Verstehen haben Denker wie Marx und Heidegger in einer schöpferischen Weise die Idee der Phänomenologie angeeignet). Aber kann

man deshalb die philologischen Fragen, wenn sie einmal gestellt sind, ungelöst beiseite schieben? Kann es nicht auch eine Philologie geben, die nicht zersetzt, sondern den Weg zu einer neuen und tieferen Erfahrung des Geistes eines Werkes bahnt?

Kann, um zu unserem Thema zurückzukehren, die Philologie die Schwierigkeiten auflösen helfen, in die wir uns verwickeln, wenn wir nach der Komposition der Phänomenologie fragen? Oder kann sie diese Schwierigkeiten zwar nicht beseitigen, aber doch einen Sinn dafür aufzeigen, daß es diese Schwierigkeiten gibt, daß Hegel sich, als er sein Werk verfaßte, in Unstimmigkeiten verwickelte, mögen diese Unstimmigkeiten mehr scheinbare oder auch wirkliche sein? Kann die Philologie vielleicht zeigen, daß die Motive, durch die Hegel zum Entwurf einer Phänomenologie des Geistes geführt wurde, noch nicht so zum Ausgleich gekommen waren, daß von vornherein eine einheitliche, durchgehend in Geltung bleibende Komposition des Ganzen vorhanden war? Kann die Philologie uns helfen, die Phänomenologie nicht nur dem vorgefundenen „Buchstaben“ nach zu nehmen, sondern das Ganze, und zwar auch Verwicklungen und Verwirrungen, aus seinem „Geist“ neu entstehen zu lassen? Kann uns die philologische Forschung auf einen Weg bringen, auf dem wir uns der Phänomenologie auf eine neue Weise zu nähern vermögen?

## II.

Die Komposition der Phänomenologie, ihr Aufbau wie ihre Einordnung in das Systemganze, wird nur aus dem Ansatz, den das Werk entfaltet, zu verstehen sein. Wir müssen jedoch die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß dieser Ansatz nicht immer streng durchgehalten worden ist, sich vielleicht noch während der Niederschrift des Werks gewandelt hat, so daß es zu einer Verwirrung selbst in der Komposition gekommen ist. Wie aber kam die Phänomenologie überhaupt in den Ansatz? Wie kam es dazu, daß Hegel die Phänomenologie als einen ersten Teil, der eigentlich die Einleitung ist, in das System aufnahm? Daß er diesem Teil den Aufbau gab, den er heute zeigt?

(1) Die Phänomenologie des Geistes oder (wie das Werk zuerst hieß) die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins hat sich <sup>8</sup> aus Ausführungen entwickelt, die zu Anfang ihren Ort in den Einleitungen zu der Vorlesung

<sup>8</sup> So berichtet Rosenkranz nach inzwischen verlorenen Dokumenten. Vgl. *Karl Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben*, Berlin 1844, 202.

über Logik und Metaphysik hatten. Wenn wir die Frage beantworten wollen, wie die Phänomenologie in den Ansatz kam, dann scheint es richtig, darauf zu achten, wie Hegels Logik und Metaphysik sich in Jena entwickelte und schließlich eine Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins aus sich entließ. Die Hegelforschung hat jedoch in mannigfacher Variation die These entwickelt, Hegels Weg zur Phänomenologie des Geistes führe nicht über die Logik und Metaphysik, sondern an dieser Logik und Metaphysik vorbei. So hat Hermann Glockner Hegels „System“ für tot erklärt, von diesem System jedoch Hegels lebendiges Philosophieren unterschieden. Die Linie lebendigen Hegelschen Philosophierens, das ist Glockners Meinung, führe von den Jugendschriften über die Kritischen Aufsätze der Jenaer Zeit an den Systementwürfen vorbei zur Phänomenologie; die Jenaer Vorlesungen über das System und seine Teile führten nicht zur Phänomenologie, sondern zur Enzyklopädie, also zum toten System. Es sei nicht verwunderlich, daß die Forschung vergeblich versucht habe, die Verbindungslinie zu finden, die von den Jugendschriften zu den Jenaer Systementwürfen führe, denn in dem Jenaer Entwurf der Logik z. B. habe Hegel nur einen „im großen und ganzen geläufigen Stoff“ bearbeitet. Man könne sich nur *darüber* wundern, daß Hegel, nachdem er eine Logik und Metaphysik ausgearbeitet gehabt habe, überhaupt noch fähig gewesen sei, eine Phänomenologie zu schreiben, also zur Linie seines lebendigen Philosophierens zurückzukehren!<sup>9</sup> Von einem ganz anderen Standpunkt aus hat die an Marx orientierte Hegel-Interpretation — so in Kojévès epochemachenden *Leçons sur la phénoménologie de l'esprit* — von vornherein jedem Versuch den Weg abgeschnitten, den Ansatz der Hegelschen Phänomenologie aus der Entwicklung der Logik zu verstehen. Die Phänomenologie denkt nach dieser Interpretation das eigentlich zu Denkende, nämlich die Selbsterzeugung des Menschen, als einen Prozeß; die Logik ist ihr gegenüber der Rückfall in die überlieferte theologische Metaphysik.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Hermann Glockner: *Hegel*. Bd 2. 2. Aufl. Stuttgart 1958. 347 ff.

<sup>10</sup> „Mit der Wissenschaft der Logik“, so hat J. Habermas diese Auffassung formuliert, „verpatzt daher Philosophie die dem Mythos gestohlene Pointe des atheistischen Gottes, der zur Geschichte erstirbt und wahrhaft eine Geburt durch Menschenhand, die darum auch nicht bloße Wiedergeburt sein darf, geschichtlich riskiert.“ Habermas bemüht sich dann um eine Auflösung des Einwands, die Hegelsche Logik bleibe im Marxismus vorausgesetzt, weshalb denn auch Lenin für das Studium des *Kapitals* die Lektüre der Hegelschen *Logik* empfohlen habe. Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Neuwied u. Berlin 1963. 182 ff. — Zur französischen Wiederentdeckung Hegels — des Hegel der Phänomenologie und nicht des Systems — vgl. man die Ausführungen Hyppolites in diesem Band S. 11 ff.