

PIRMIN STEKELER

Hegels Phänomenologie des Geistes

Ein dialogischer Kommentar

Band 1

Gewissheit und Vernunft

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 660a

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar über <<http://portal.dnb.de>>.
ISBN 978-3-7873-2471-2

Band 2: *Geist und Religion* (ISBN 978-3-7873-2472-9)
eBook (Band 1 und 2): ISBN 978-3-7873-2477-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Tanovski Publishing Services, Leipzig. Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen. Dünndruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlорfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Vorwort	13
TEIL I: EINFÜHRUNGEN	25
1. <i>Phänomenologie und Dialektik</i>	29
1.1 Philosophie und Wissenschaft 33	
1.2 Normen und Regeln im Sprechhandeln 53	
1.3 Objektiver und absoluter Geist 56	
1.4 Philosophie als Meta-Physik 60	
1.5 Dialektik und die Aufhebung von Widersprüchen 69	
1.6 Das Programm einer Verweltlichung des Geistes 85	
1.7 Wissen und Begriff 93	
2. <i>Die Kunst der relevanten (Nicht-)Unterscheidung</i>	95
2.1 Die Logik der Identität und der Gleichgültigkeiten des An-sich-Seins 95	
2.2 Fürsichsein und An-und-für-sich-sein 106	
3. <i>Entwicklung des Begriffs des (Selbst-)Bewusstseins</i>	110
3.1 Phänomenologie des bewussten Welt-Bezugs 110	
3.2 Dialektik des Selbstbewusstseins 120	
3.3 Dialektik der Vernunft 131	
3.4 Dialektik des Geistes 136	
3.5 Dialektik der Religion 139	
4. <i>Das absolute Wissen</i>	142
HEGELS VORREDE	145
5. <i>Das Werk in Nuce</i>	146
5.1 Resultate in Entwicklungen von Wissen und Begriff 146	
5.2 Wahrheit als Substanz und als Subjekt 156	
5.3 Bildungsstufen des Geistes 165	
5.4 Das Wahre und das Falsche 179	

5.5 eidos, nous, und ousia im normalen und im spekulativen Satz 184	
6. <i>Laufender Kommentar zu Hegels Vorrede</i>	188
HEGELS EINLEITUNG	335
7. <i>Kritik an jeder Erkenntnistheorie</i>	335
7.1 Der Kollaps der Erkenntniskritiken Humes und Kants im Subjektivismus 335	
7.2 Zweifel am Zweifel und Einsicht in die Endlichkeit des Wissens 353	
7.3 Perspektivität der Erkenntnis und Allgemeinheit des Begriffs 355	
8. <i>Laufender Kommentar zu Hegels Einleitung</i>	369
TEIL 2: SINNLICHES UND DENKENDES	
(SELBST-)BEWUSSTSEIN	405
(A.) Bewusstsein	405
Kapitel I: Die sinnliche Gewissheit, das Diese und das Meinen 415	
9. <i>Das Evasive der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit</i> 416	
10. <i>Umschlag der Suche nach Gewissheit in verzweifelte Skepsis</i> 432	
11. <i>Der Kollaps der unmittelbaren Meinung über die Substanz der Dinge</i> 438	
12. <i>Laufender Kommentar zum I. Kapitel (Sinnliche Gewissheit)</i> 445	
12.1 Das Diese 445	
12.2 Das Meinen 458	
12.3 Von der sensuellen Gewissheit zur Wahrnehmung von Dingen 465	

Kapitel II: Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Täuschung	478
13. Wahrnehmung vs. unmittelbare Gewissheit	478
14. Das Ding als Objekt der Wahrnehmung	483
15. Der Realismus objektiver Dinge als Möglichkeit des Irrtums	492
16. Laufender Kommentar zum II. Kapitel (Wahrnehmung, Täuschung).....	496
16.1 Einzelnes und Allgemeines in der Wahrnehmung	496
16.2 Einheiten in sortalen Gegenstandbereichen	508
16.3 Sich-Zeigen des Wesens in sinnesvermittelter Erscheinung	519
Kapitel III: Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt	536
17. Der modale Begriff der Kraft in kausalen Erklärungen von Bewegungen	536
18. Laufender Kommentar zum III. Kapitel (Kraft und Verstand).....	546
18.1 Vom Ding verursachte Wahrnehmungseindrücke	546
18.2 Das Wirkende und Bewirkte einer kausalen Wirkung	555
18.3 Ursache, Wirkung und Kraft als generische Verstandesbegriffe	565
18.4 Das Reich der von uns gesetzten Normen oder Gesetze	586
18.5 Innere Widersprüche und ihre Aufhebung im Urteil	614
(B.) Selbstbewusstsein	633
Kapitel IV: Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst	635
19. Vollzugsweisen des Lebens und der unmittelbare Selbstbezug im Begehen	635
19.1 Leben als Identitätsstiftung	641
19.2 Vom selbstgewissen Umgang mit Dingen zum selbstbewussten Ich und Wir	653

A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft	663
20. <i>Laufender Kommentar zur Bewegung des Anerkennens ..</i>	663
21. <i>Wer ist der Herr, wer ist der Knecht?</i>	694
22. <i>Kampf um Anerkennung von Normen oder von Personen?</i>	711
B. Freiheit des Selbstbewusstseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein	720
23. <i>Stoizismus</i>	722
24. <i>Skeptizismus</i>	737
25. <i>Die Verlagerung des Guten, Schönen und Wahren in ein Jenseits</i>	747
TEIL 3: VERNUNFTAPPELL UND VERNUNFTKRITIK	775
(C.) = (AA) Vernunft	775
Kapitel V: Gewissheit und Wahrheit der Vernunft	775
26. <i>Vernunft als Einsicht in die Freiheit des Urteilens</i>	775
27. <i>Die Kategorie</i>	791
A. Beobachtende Vernunft	811
28. <i>Leibbezug als Dingbezug</i>	811
a. Beobachtung der Natur	821
29. <i>Das Leben</i>	821
29.1 Gegenstandsbereiche und generische Geltung	831
29.2 Selbstbezugnahmen des Lebendigen im Selbsterhalt	850
29.3 Die Freiheit lebendiger Subjektivität und das Innere als Person	905
29.4 Gesetze für das Nichtlebendige vs. Aktualisierung von Formen	915

b. Die Beobachtung des Selbstbewußtseins in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze	941
30. <i>Behaviorale Erklärungsformen</i>	941
31. <i>Deskriptive Psychologie</i>	949
c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre	961
32. <i>Schädelmessung und Gehirnforschung</i>	961
33. <i>Gehirn und Geist</i>	972
34. <i>Geistige Formen im Vollzug und als Gegenstände reflektierender Rede</i>	1034
B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst	1048
35. <i>Selbstbildung durch Verleiblichung dispositioneller Formen</i>	1048
36. <i>Zum Verlust instinkthafter Intuition</i>	1061
a. Die Lust und die Notwendigkeit	1066
37. <i>Selbststeuerung durch Gefühle und der Einfluss von Normen</i>	1066
b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels	1082
38. <i>Probleme des autonomistischen Intuitionismus</i>	1082
39. <i>Die Selbstgerechtigkeit der Gesinnungsethik</i>	1095
c. Die Tugend und der Weltlauf	1107
40. <i>Der moralische Einzelne und das unmoralische Ganze</i>	1107

41. <i>Moderne Subjektivität und antike Tugend</i>	1121
C. Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist	1125
42. <i>Zur Absolutheit des eigenen Lebens</i>	1125
a. Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst	1132
43. <i>Die personale Kompetenz des zweckbezogenen Handelns</i>	1132
44. <i>Zufällige, vermeintliche und wirkliche Erfüllungen im Handeln</i>	1149
45. <i>Der Selbstbetrug der bloßen Ehrlichkeit: der homo sentimentalis</i>	1160
46. <i>Re-Animalisierung auf hohem Niveau: Der homo rationalis</i>	1171
b. Die gesetzgebende Vernunft	1179
47. <i>Von einem Gesetz in uns zu gemeinsamen Normen</i>	1179
c. Gesetzprüfende Vernunft	1196
48. <i>Teilnahme an der Entwicklung eines gemeinsamen Ethos</i>	1196
Literatur	1217
Personenregister	1231
Sachregister	1237

Vorwort

Habent sua fata libelli. Nicht nur kleine, auch ausgewachsene Bücher haben, wie Menschen, ihre unvorhersehbaren Schicksale. Mich jedenfalls begleitet das Buch, dem Hegel am Ende den Titel einer *Phänomenologie des Geistes* gegeben hat, seit einer wunderbaren studentischen Zeltreise durch Italien im Sommer 1971 mit einem Schweizer Freund, Guido Hischier, der mich schon damals über Theodor Adorno und Georg Lukács zu Hegel geführt hat. Das ist inzwischen über 40 Jahre her. Das Buch begleitet mich aber nicht etwa wie ein Freund. Es ist dazu viel zu spröde und verschlossen. Freunde sind und waren andere Bücher und das seit längerer Zeit. Dass ich mich dennoch entschlossen habe, diesen Kommentar zu schreiben, verdankt sich zwei Personen, Robert Brandom, der mir 1990, während der Fertigstellung der Arbeit an meinem Buch zu Hegels Logik, durch seine Arbeiten den Weg zurück zur Phänomenologie wies, und Horst Brandt, Lektor beim Verlag Felix Meiner, der mir immer wieder Mut machte und ohne den das Buch nie geschrieben worden wäre.¹ Spröde und verschlossen sind Hegels Texte übrigens *an sich* und das heißt, wie Hegel selbst diese zentrale Ausdrucksweise erläutert, *ganz allgemein*, also *für uns (alle)*. Das ist eine der Ursachen für die höchst problematische Rezeption Hegels. Diese beginnt mit dem bis heute prägenden Bild von einem konservativen preußischen Philosophen, der angeblich dem Staat den Vorrang vor dem personalen Subjekt gibt. Dieses Bild übersieht völlig, dass Hegel der Philosoph des personalen Subjekts und der Freiheit, der Logiker der Subjektivität und damit der Moderne ist. Eine andere Vorstellung möchte in Hegel einen Theologen im Gewand des Philosophen se-

¹ Zu danken ist noch vielen, besonders aber Katharina Krause und Andrea Busch für die gemeinsame Arbeit bei der Texterstellung.

hen. Unter dem Namen seines Weltgeistes soll er angeblich Gott wiederauferstehen lassen. Hier wird verkannt, dass Hegel radikaler als alle Mystiker und Romantiker die traditionellen Reden von Gott als Momente eigener Selbstvergewisserung auslegt. Dann gibt es noch das bildzeitungsartige Gerede, Hegel predige den Glauben an einen Fortschritt, dem angeblich alles Wirkliche als vernünftig gilt und alles Vernünftige als schon verwirklicht. Wenn dann doch etwas nicht klappt, halte Hegel an diesem Glauben gegen alle Realität fest und zwar gemäß der völlig unverantwortlichen Maxime »um so schlimmer für die Wirklichkeit«. Man bemerkt hier nicht, dass Hegel die Rede von Wirklichkeit generell im Kontrast zu einer empirischen Realität bloß subjektiv perzipierter Phänomene begreift. Wenn wir sagen, etwas sei *wirklich* so ... und nicht so ... zu verstehen, sagen wir, es sei *vernünftigerweise* so ... zu sehen. Wir stellen in beiden Ausdrucksformen entweder eine bessere theoretische Erklärung oder eine bessere Haltung zu den Dingen gegen einen schlechteren Anschein. Diese Übereinstimmung seines Gebrauchs mit dem des Wortes »vernünftig« gehört zur allgemeinen Logik des Wortes »wirklich«.

Das Wirkliche ist sogar in einem gewissen Sinn als eine theoretisch artikulierte Möglichkeit zu begreifen, mit welcher wir vernünftigerweise zu rechnen haben, eben weil sie eine Wirklichkeit und kein bloße Möglichkeit ist, wie wir tautologischerweise zu sagen geneigt sind, und zwar im Unterschied zu unwirklichen Fiktionen oder reinen Theorien. Die durchaus auch in ihrer leisen Ironie selbstständig auszudeutenden Formeln Hegels zu Vernunft und Wirklichkeit leugnen also nicht die Tatsachen, sondern besagen, dass theoretische Erklärungen oder Gesetze geändert werden müssen, wenn sie nicht auf die Realität der Erscheinungen passen oder für unser Interesse an einer Darstellung von Welt allgemein als dysfunktional erkannt sind.

Was wir also im Kontrast zu den realen Erscheinungen der unmittelbaren Perzeptionen und der lokal beschränkten Wahrnehmungen als Wirklichkeit anerkennen, ist, wie Hegel besonders im dritten Kapitel der *Phänomenologie* systematisch zeigt, *theo-*

rieförmig. Die Rolle des Verstandes besteht im Gebrauch des Theorieförmigen, des Begriffs. Vernunft stellt sich am Ende als Bewertung des schematischen Verstandes in der Urteilskraft und als bewertete Entwicklung des Begriffes im Rahmen einer als vernünftig beurteilten, also nicht zufälligen, Theorientwicklung dar. Auch im Alltag brauchen wir Verstand und Vernunft, schon wo wir Sinneswahrnehmungen als Gründe für Urteile und Folgerungen im Reden und Handeln anerkennen. Sogar der scheinbar einfache Begriff der Dinge enthält schon allgemeine Formen theoretischer Erklärung ihrer Wirkungen sowohl auf unsere Sinne als auch auf andere Dinge. Die moderne Rede von der Theorieabhängigkeit der Erfahrung (etwa bei W. V. Quine) und der begrifflichen Verfassung menschlicher Wahrnehmung (etwa bei John McDowell) greifen diese Einsicht wieder auf; wobei McDowell immerhin schon um ihre genealogische Herkunft weiß. Sowohl der Neukantianismus als auch der Amerikanische Pragmatismus und damit beide Vorläufer der Analytischen Philosophie weisen hier nämlich auf Hegel zurück.

Im Übrigen widersprechen sich viele Hegelkritiker und viele Interpreten selbst. Hegel soll z. B. gleichzeitig einen Panlogizismus und einen Panhistorismus vertreten, von denen aber niemand genauer sagen kann, was sie sind oder waren, so wenig wie von der angeblich heute nicht mehr haltbaren Geistmetaphysik. Schon die Unklarheiten und Widersprüche in derartigen Zuschreibungen zeigen: Das ist alles eher Geschwätztradition als Textinterpretation.

Es ist auch keineswegs bloß in der Musik so, dass neue Interpretationen den Geist eines Werkes erst gegen eine eingeschliffene Tradition aufschließen. Man denke in der Musik an die ›Wiederentdeckung‹ Johann Sebastian Bachs durch Felix Mendelssohn-Bartholdy oder an die ›historische‹ Spielpraxis eines Nikolaus Harnoncourt und vieler Gesinnungsgenossen. Alle Traditionen, gerade auch die großen literarischen der Bibel, der Ilias oder der Odyssee, der Texte Platons oder Kants oder eben auch Hegels, bedürfen immer wieder aufs Neue einer Dekonstruktion

von Vorurteilen und eingeschliffenen Lesegewohnheiten. Denn diese überwuchern als angeblich gültige Interpretationen den ›Gehalt‹ der Überlieferungen, und das trotz aller Bemühungen um eine ›wissenschaftliche‹, philologisch-historische, Textkritik. Die Wucherungen verdecken die Inhalte in vielen Fällen sogar bis zur Unkenntlichkeit. Platons Ideenlehre oder schon Heraklits dialektische Prozesslogik sind zum Beispiel gegen ihre Vereinnahmung etwa in einer christlichen Philosophie der Seele oder des Logos neu zu betrachten. Analoges gilt für das Gedicht des Parmenides, dessen Merksätze immer noch als unverständliche metaphysische Thesen gelesen werden. Dabei geht es um den logischen Status wissenschaftlicher Aussagen. Als zeitallgemeine *standing sentences* sind diese nicht einfach empirisch wahr. Sie artikulieren generische Schlussformen, die man daher immer wieder verwenden kann. Sie stehen im Kontrast zu bloß präsenti-schen empirischen Informationen mit ihrer Bezugnahme auf den Sprecher oder zu historischen Berichten von Vergangenem. Ja, sie geben empirischen Konstatierungen zumeist erst ihren Sinn.

Es ist entsprechend die Metaphysik des Aristoteles allererst als allgemeine Logik unseres wirklichen Weltbezugs zu begreifen. Und es sind die Texte eines Descartes oder Leibniz, Kant oder Fichte, Schelling oder Hegel neu und gegen das Ondit üblicher Philosophiegeschichten zu lesen. Dazu sind die wesentlichen Inhalte der Überlegungen dieser Autoren so frei zu legen, wie man etwa die symphonische Struktur in den Werken Beethovens immer wieder neu frei zu legen hat, dort etwa unter Abtragung eines teils neuromantischen, teils expressionistischen Schwulstes. Dafür ist die Logik der zentralen Gedankengängen zu begreifen. Besonders ernst zu nehmen ist dabei gerade der zentrale Punkt Hegels: Metaphysik und Ontologie sind nur als Logik möglich.²

Die Form der Logik eines Kant oder Hegel wird nun aber gerade

² Diese Einsicht teile ich mit Andreas Arndt und Walter Jaeschkes großem Buch zum Deutschen Idealismus Jaeschke/Arndt 2012; vgl. aber auch mein Buch *Hegels Analytische Philosophie*, Stekeler-Weithofer 1992.

in der Begeisterung für die Leistungen von Freges Begriffsschrift nicht mehr begriffen. Das liegt am Siegeszug rein formalistischer Logikauffassungen im 19. Jahrhundert nach Bernard Bolzano, George Boole, Ernst Schröder oder eben Gottlob Frege. Bei Adolf Trendelenburg liegt es daran, dass er zwar die formale Syllogistik des Aristoteles richtig begreift, nicht aber den analogischen Gebrauch, den Hegel im Kontext seiner allgemeinen Differenzierung zwischen einem induktiven, deduktiven und abduktiven Schließen der Begriffslogik in einer Art produktivem Missverständnis der *Analytiken* des Aristoteles von dessen Schlussfiguren macht. Die Reduktion des Logischen im Rückzug auf formal-syntaktische Schlussformen ist sogar die zentrale Ursache dafür, dass Hegels Texte auf den Index bzw. in den Giftschränk der formalanalytischen Philosophen gerieten. Bei den Freunden der ›kontinentalen‹ Philosophie, welche noch wissen, dass gerade angehende Selbstdenker aus der Geschichte etwas lernen können, ist Hegel dann ein zwar in Einzelaussprüchen vielzitierter, von Spezialisten und Laien auch ausgiebig kommentierter, aber praktisch nie mit genügend ausdauerndem Verstand wirklich gelesener und im Zusammenhang des Ganzen der einzelnen Werke ausgelegter Autor. Dabei mögen immer *auch* allerlei Ausdrucksprobleme für das Missverstehen verantwortlich sein.

Hegels Projekt der logischen Analyse wird insbesondere dort missverstanden, wo, wie leider üblich, von »Hegels System« oder »Hegels Dialektik« geredet wird. Möglicherweise ist noch gar nicht verstanden, was Dialektik ist, nämlich eine Logik nicht der Sätze oder Satzfiguren, sondern der Aussagen und Sprechhandlungen im Dialog und im Hin und Her von Einzelurteil und gemeinschaftlichem Wissen. Hegels Dialektik in eine formsyntaktische dialektische Schlusslogik auf der Satzebene überführen zu wollen, geht an ihrem Status und Sinn vorbei. Stattdessen wäre die begrenzte Rolle syntaktisierter Schluss schemata, wie wir sie in der Mathematik entwickeln, voll zu begreifen. Doch als Logik des Argumentierens ist die philosophische Logik heute noch nicht sehr weit entwickelt.

Es gibt dann aber auch nichts, was man mit Recht als *Hegels* System oder Hegels *besondere* Dialektik nennen könnte, zumal man dabei nach syntaktisierten Theorien sucht und nicht nach dialogisch zu lesenden Argumenten. Eine solche Theorie gibt es so wenig wie eine philosophische Theorie Ludwig Wittgensteins, zumal Theorien als konkrete Begriffsbestimmungen anderen Zwecken dienen als die philosophischen Übersichten und Topographien, an denen die Philosophen interessiert sind, wenn sie in spekulativen Redeformem auf grundsätzliche Formen von Sprache und Welt, Denken und Handeln hinweisen.

Das Analytische lässt sich dem Dialektischen nicht einfach gegenüberstellen. Die analytische Methode ist vielmehr Teil einer Dialektik, in der die Problemartikulation den Anfang macht. Das gilt schon für geometrische Problemlösungen durch Analyse, Skizze und Konstruktion. Alle Analysen, auch die logischen, bleiben dabei abhängig vom aufzulösenden Problem. Wie später auch Wittgenstein kämpft Hegel entsprechend gegen ein Philosophieverständnis argumentativ an, das meint, als vermeintlich problem- und kontextinvariante verbaldeduktive axiomatische Theorie oder gar als ein *Ismus* auftreten zu müssen. In der Philosophie kann und darf es weder erste Glaubensaxiome geben, auch nicht intuitiv begründete wie bei Spinoza, noch irgendwelche basalen Weltanschauungen. Glaubensartige Anschauungen, welche mit angeblich plausiblen ersten Sätzen beginnen, aus denen sie weitere Sätze nach angeblich logisch allgemein gültigen Schlussformen ableiten, sind einfach keine Philosophie.

Hegels professioneller Sach- und Problembezug kommt in seiner radikalen Ablehnung von allen *Ismen*, *Weltanschauungen* und *deduktiven Pseudobeweisen* der weit verbreiteten Vorstellung gerade *nicht* entgegen, es ginge in der Philosophie um Thesen oder Axiome, die gegen allerlei Zweifel zu verteidigen sind. Starke Theesen mögen einen Philosophen populär machen. Man denke etwa an Friedrich Nietzsche. Sie taugen am Ende aber nicht für ein nachhaltiges logisches Verständnis. Für eine derartige Klientel war schon Schopenhauer ein passender Held. Dieser ist aber gerade

darin der große Epigone, dass er aus dem, was er für die Denksysteme Platons oder Spinozas, Kants, Fichtes oder Schellings hält, wie aus unterschiedlichen Steinbrüchen seine eigene Weltanschauung oder sein metaphysisches System zusammenbastelt. Jeder, der so etwas tut, ist nach Hegel bloß eitel, also philosophisch leer und anmaßend. Er verkennt damit schon im Ansatz, worum es in der Philosophie geht. Diese ist nämlich ein lang dauernder geschichtlicher Dialog um ein besseres Verständnis der *logischen Formen des Wissens und des Begriffs*, darunter auch der Sprache und des Sprechens. Hegel versucht unter dem Titel »Dialektik« eben diese ›Sache‹ und nicht etwa die zu Meinungsführern stilisierten philosophischen Autoren sprechen zu lassen.

Eine Schwierigkeit, welche Leser mit der *Phänomenologie des Geistes* haben können, hängt dann insbesondere auch mit den Gliederungen und Überschriften zusammen. So hat Hegel zum Beispiel den ursprünglichen Titel einer ›Wissenschaft vom (erscheinenden) Bewusstsein‹ verändert. Von heute her gesehen würde wohl am besten der Titel einer ›Logik des Selbstbewusstseins‹ oder auch einer Analyse der ›Realformen des Wissens‹ passen. Denn das ist das Buch in der Tat: eine hochgradig sinnkritische Analyse der Begriffe des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, des Wissens und Selbstwissens. Es geht um Aussageformen wie »ich weiß, dass φ« und dann auch um den Gebrauch bzw. die Missverständnisse im Gebrauch der Wörter »Vernunft« und »Geist«. Wenn wir mit diesen Wörtern bzw. ›Kategorien‹ wie »mein Urteil (über mich), dass φ, ist vernünftig (oder: gerechtfertigt, wohl begründet oder wahr)« nicht bloß halbbewusst hantieren und dabei alles Mögliche bloß zufällig beiher- oder herbeidenken, intuitiv meinen oder tief Sinnig glauben, sondern wirklich wissen wollen, was Wissen, Wissenschaft und Selbstbestimmung ist, bedarf es einer logisch-phänomenologischen Analyse von kategorialen Ausdrucksformen, wie sie Hegel in seiner Analyse entwirft. Freilich operiert er dabei immer mit nominalen Titelworten. Das führt zu einem scheinbar bürokratischen und dunklen Stil. Im Alltag, besonders in der englischen Sprache,

liebt man dagegen einen scheinbar klaren und kurzen Verbalstil. Doch ein solcher Stil verführt zur historischen bzw. empirischen Narration und verkennt, dass logische Analyse nie narrativ sein kann.

Hochstufige Analysen der relevanten Art heißen bei Hegel »spekulativ«. Um diese Analyseform verstehbar zu machen, müssen wir die üblichen Vorgehensweisen vermeiden, zum Beispiel das mehr oder weniger beliebige Herbeizitieren von schönen Kernsätzen, wie sie bei Hegel verstreut zu finden sind, oder die bloße Wiederholung von Hegels eigener Idiomatik.

Selbstbewusstsein ist am Ende als eigenkontrollierte Teilnahme am gemeinsamen Wissen und an seiner Entwicklung zu begreifen. Als Projekt ist es eine reale Praxis, ja eine Lebensform. Diese heißt bei Hegel, in einer gewissen Hommage an Platon und dessen Entwicklung des *Eidos*-Begriffes, »die Idee«. Das generische Subjekt der allgemeinen Reflexion über diese Lebensform des personalen Menschen heißt »Geist«. Eine Phänomenologie des Geistes ist daher zunächst eine Phänomenologie des ›Man‹, also auch des ›man sagt‹ oder ›on dit‹ bzw. *Ondit*. Sie wird am Ende zu einer Analyse der Realität des Wissens in seiner kollektiven Entwicklung.

Diese weit vorgreifenden Kern- und Merksätze mögen manchem, der die Texte schon kennt, jedenfalls überflogen hat, als inhaltlich kaum glaubliche interpretative Kommentare erscheinen. Wir müssen daher, um sie als Ergebnisse auszuweisen, weit langsamer und vorsichtiger vorgehen. Dass dem so ist, zeigt eine Erfahrung, welche meine eigenen Erinnerungen an meine Beziehung zu diesem Buch allgemein relevant machen könnte. Denn es war und ist nicht einfach, überhaupt zu bemerken, dass es tatsächlich ein einheitliches Thema in diesem scheinbar disparaten Buch gibt. Noch Eckhart Förster meint, dass das Buch entsprechend in zwei Teile auseinanderfällt.³ Das tut es zwar auch in diesen beiden Bänden, aber nur weil die Fülle des Materials nicht in einen Band passt.

³ Vgl. Förster 2011.

Hegels Buch führt uns, so scheint es, von der sinnlichen Gewissheit bis zur sittlichen Selbstgewissheit einer Antigone, vom Recht eines Kreon zu einer radikalen Kritik von Kants Moralprinzip, gedeutet als ein Verfahren autonomen ethischen Urteilens und Schließens. Die entstehende ›moralische Weltanschauung‹ wird sogar auf unerhört ironische Weise statt als vermeintliche Ethik des Guten als verkappte Anleitung zum selbstgerechten Bösen dargestellt. Hegels sinnkritische Analyse der Subjektivität aller Sprechhandlungen führt außerdem zu einer prä-nietzscheischen Kritik an jedem ›altruistischen‹ Utilitarismus, an der empiristischen Tradition einer intuitiven Mitgefühlsethik der *sentimental morals* bzw. des gemeinen Konsenses (*common sense*) und an der Überbewertung von Gleichheiten unter Abwertung von Freiheiten. Hegel führt uns von der radikalen Kritik an jeder christlichen oder kantianischen Moral der *Gesinnung* zu einer komplexen Verteidigung eines in seiner unendlichen Reflexionsform logisch allererst in angemessener Weise zu begreifenden *Gewissens*.

Die Kritik an jeder bloß erbaulichen oder appellativ-versicherten Anrufung der Vernunft in der Philosophie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, unter explizitem Einschluss von Kant, hat dann auch höchst aktuelle Folgen für die Einschätzung analoger Ansätze. Man denke etwa an Jürgen Habermas, der sich wie sein Kollege Karl-Otto Apel ebenfalls auf einen vermeintlich transzendentalen *Appell* an eine allgemeine *Vernunft* stützt. Es spricht zwar nichts dagegen, die Fahne freier Autonomie und idealer Vernunft hoch zu halten. Philosophie ist aber mehr und anderes als sich unter Predigten des Guten zu versammeln. Philosophische wie religiöse Bekenntnisse verdecken in ihrer Erbaulichkeit sogar die in ihnen noch lange nicht aufgehobenen Spannungen ethischen Urteilens.

Aus rein tautologischen Beschwörungen und sogar noch aus berechtigten Hinweisen auf Bedingungen des richtigen Urteilens und Handelns wie in Kants Moralprinzip entstehen mindestens zwei möglicherweise gravierende Probleme: Auch wenn es *notwendig* ist, dass ich die Maxime meiner Handlung, wenn sie

moralisch gut sein soll, als allgemeines Erlaubnisgesetz (oder Gebot) anerkennen kann, wäre es ganz falsch zu glauben, dass diese Bedingung auch schon *ausreiche*. Daher röhrt die gefährliche Attraktivität der kantischen Ethik: Hier kann sich im Grunde jeder seine eigene Lieblingsmoral basteln, wenn er nur selbst konsequent genug ist, wie R. M. Hare bekanntlich ebenfalls schon herausgestellt hat. Der eine meint z. B., Fleisch essen sei erlaubt, der andere hält dies für unmoralisch. Ob die jeweils anderen *wirklich* mit dem Urteilen und Tun der einen zufrieden sind, das fragt der autonome Moralist nicht weiter. Er begnügt sich mit dem moralischen Gesetz des kohärenten Wollens, dass seine Maxime allgemein anerkannt werden könne. Das zweite Problem ist die traditionelle Tugend und die tatenlose schöne Seele. Eine schöne Seele erfasst nicht die unaufhebbaren Ambivalenzen jeder wirklichen Tat. Sie verbleibt in verantwortungsloser Untätigkeit. Das tut sie, weil sie den Status der Rede über reine Tugendideale nicht in ihrer Reflexionslogik versteht, sondern unmittelbar anwenden will. Der Fehler ist von der gleichen Art, wie wenn man die ideale Mathematik der rationalen und irrationalen Größenverhältnisse und die entstehenden mathematischen Zahlenräume als unmittelbares Abbild räumlicher Verhältnisse deutet. Ohne Wissen um den allgemeinen Status idealer Verhältnisse ist ein solches *mathematisches Weltbild* ohne wissenschaftliches Selbstbewusstsein. Die traditionelle Tugend aber vermeint bloß, dem Grundproblem autonomer Moral, der Selbstgerechtigkeit, zu entgehen.

Der folgende Punkt versteht sich jetzt eigentlich von selbst: Alle Vorschläge, die ich hier mache, sind in erster Linie ein Bemühen um eine *kommentierende Artikulation* klar verstehbarer Inhalte. Sie sind erst in zweiter Linie Begründungen der Richtigkeit meiner Lektüre. Dass es dabei immer vieles weiter zu diskutieren gibt, gehört in gewissem Sinn zum Metier. Denn es gibt in der Philosophie keine abschließenden Ergebnisberichte, anders als in gewissen Sachwissenschaften. Es geht eher um die Entwicklung der je eigenen Kompetenz des rechten Umgangs mit philosophischen Problemlagen und Überlegungen.

Der Anspruch dieser beiden Bände ist, dass sie Hegels Buch lesbar(er) machen. Dabei erhält der Leser zwei Bücher in einem geboten. Das eine Buch ist Hegels Text⁴, das andere ist mein Kommentar, der allerdings auch ohne Hegels Originaltext in seinem Inhalt *an sich* verständlich sein sollte. Hier signalisiert der Ausdruck »an sich« eine Bezugnahme auf einen *allgemeinen Leser*, der die erwünschte Eigenschaft hat, dass er sich kompetent um diesen Inhalt bemüht und sich das ihm allenfalls fehlende Vorwissen selbstständig aneignet, sollte ihm dieses zufälligerweise mangeln. Zugleich lässt sich mein Text als ein interpretierender Kommentar zu Hegels Buch lesen, wobei die Zuordnung von Text und Auslegung zumeist unmittelbar nachvollziehbar ist. Oft aber ist zur Erläuterung des Gedankens weiter auszuholen. Es ist dazu fast immer nützlich, Hegels Gedanken mit dem philosophischen Denken heute in eine vergleichende oder in eine kontrastive Beziehung zu setzen. Dabei kommentiere ich keineswegs alles Gesagte. Besonders dort, wo mir der Inhalt von Hegels Text insgesamt klar genug erscheint, belasse ich es bei von mir für relevant erachteten Betonungen wesentlicher Aspekte. Formale, historische und philologische Hinweise, so interessant sie immer auch sein könnten, übergehe ich dabei fast völlig: Hierzu gibt es ja exzellente Kommentare.

Das Hauptproblem jedes Inhaltsverständens eines Werkes wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* aber werde ich nicht lösen können. Denn Hegel ist ein denkender Autor, der nur für mitden-

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg (Meiner) 1988, wo auch wichtige Informationen dazu zu finden sind, auf welche Autoren Hegel mehr oder weniger direkt verweist wie Görres, Eschenmayer oder auch Schelling, was umso wichtiger ist, als Hegel klar auf die Argumente und nicht auf die Debatte mit Kollegen fokussiert. Hier geht es ebenfalls nur um die Argumente, es wird damit Hegels Debatte in den Rahmen einer Auseinandersetzung mit der gesamten Philosophie gestellt, was zu ganz anderen Bezugnahmen führt als in einem philologischen Kommentar.

kende Leser schreibt, so wie etwa auch Heraklit oder Wittgenstein. Dieses Denken betreibt er so radikal als logisches Strukturdenken, dass er selbst fast *alles Berichtende und Historische, besonders aber Verweise auf Autoren tilgt*. Es ist aber gerade die berichtende Sprachform historischer Narration, welche wir unmittelbar zu verstehen meinen. Systematische Strukturanalysen sind dagegen schwierig. Sie rufen in einer Art appellativen Ausdrucksform zum selbständigen Mit- und Nachdenken auf. Das ist anstrengend. Daher gilt hier ganz besonders: *Habent sua fata libelli*.

In seinem Vorwort zu *Die Brüder Karamasow* schreibt Dostojewski, dass dem Leser auch dort zwei Bücher in einem Buch angeboten werden, und beendet sein Vorwort so: »Ich hätte mich übrigens auf diese uninteressanten und verworrenen Erläuterungen gar nicht einzulassen brauchen, sondern ganz ohne Vorwort beginnen können: gefällt das Buch – so wird man es ohnehin lesen.« (...) »Man kann das Buch bereits nach zwei Seiten ... aus der Hand legen, um es nicht mehr aufzuschlagen. Doch es gibt ja so gewissenhafte Leser, die unbedingt bis zu Ende lesen wollen, um in ihrem unparteiischen Urteil nicht fehlzugehen.« (...) »Nun, das ist mein ganzes Vorwort. Ich gebe zu, es ist überflüssig, da es aber einmal geschrieben ist, mag es auch stehenbleiben. – Und nun zur Sache.«⁵

⁵ Zu meiner freudigen Überraschung habe ich später auch bei Jean Hyppolite Parallelisierungen von Gedanken Hegels und Dostojewskis gefunden.

Teil 1

Einführungen

Neben Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist Hegels *Phänomenologie des Geistes*, methodisch betrachtet, das wohl wichtigste philosophische Werk der letzten dreihundert Jahre. Wenn ich in diesem Urteil recht behalten sollte, gibt es einen Bedarf an einer genau verstehbaren Gesamtinterpretation. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Hegel nach wie vor aus dem amerikanischen *College*- oder *Bachelor*-Unterricht und sogar aus dem *Graduate Program* im Fach Philosophie verbannt bleibt. Seine Texte sind offenbar nicht bloß für Anfänger unseres Faches zu schwer. Hegel selbst will zwar gerade jede bloße *Versicherung* und damit jede nur dogmatische Lehre vermeiden. Aber das macht Hegels Programm, die Dinge zu zeigen, im Nachvollzug nicht einfacher.

Eine kommentierende Interpretation von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die uns hinreichend genau sagte, worum es in diesem Buch in den jeweiligen Passagen wirklich geht, wofür und wogegen Hegel wie argumentiert, was die relevanten Einsichten und vielleicht auch Irrtümer, insbesondere aber die Argumente selbst sind, gibt es nach meinem Urteil noch nicht. Das zeigt sich übrigens gerade an der offenkundigen Verzweiflung, in welche so hervorragende Autoren wie Rolf-Peter Horstmann, Herbert Schnädelbach und, in etwas geringerem Ausmaß, auch die Schule von Ludwig Siep in Münster mit ihren metaphysischen Interpretationen Hegels geraten sind: Aufgrund ihrer Lektüre fragt sich mit Recht, warum sich heute eine Beschäftigung mit Hegel noch überhaupt lohnen soll. Zurück zu Kant ist daher die Devise. Diese Devise aber kennen wir schon seit Herrmann Cohen und dem Neukantianismus, aber auch, dass sie nicht so weit führt, wie sie verspricht.

Dabei wird Hegels Buch seit über zweihundert Jahren ebenso häufig über jedes Maß bewundert, etwa in der französischen

Rezeption, wie es als allzu unfertig, unlesbar oder, wie in der üblichen Analytischen Philosophie, als begrifflich völlig verwirrt gilt. Von manchem Leser, etwa von Alexandre Kojève oder schon von Georg Lukács in der Tradition von Karl Marx, wird es als eine Art Bildungsroman einer supranaturalen Person, des Weltgeistes, gedeutet, sozusagen als Überhöhung von Goethes *Wilhelm Meister* oder seines Gegenentwurfs, des *Heinrich von Ofterdingen* des Novalis.⁶ Es ist aber eher eine Sackgasse der Rezeption, wenn man das Buch als eine Art geschichtsphilosophische ›Spekulation‹ etwa in Bezug auf die historische Entwicklung von Herrschaften und Knechtschaften zu lesen beliebt. Man muss, ja man sollte das Buch nicht so interpretieren, zumindest nicht, was den Schwerpunkt seines Themas angeht. Das werde ich hier zeigen – was nicht heißt, dass nicht auch Struktur-Aspekte der Entwicklung einer Geistesgeschichte vorkommen.

Es gibt zwar Gesamtdeutungen dieses klassischen Textes der Philosophiegeschichte, die uns zentrale Teile von Hegels Lehren korrekt darstellen. In neuerer Zeit haben Terry Pinkard⁷ und vor ihm schon Robert Pippin⁸ eindrucksvolle Bücher vorgelegt. In diesen werden allgemeine Ergebnisse überzeugend vorgestellt, etwa dass es Hegel um die Sozialität von Vernunft und Geist geht, wie auch Siep und Michael Quante betonen. Dennoch bleibt ein grundsätzliches Problem unbehandelt, die Frage nämlich, wie es kommt, dass man Hegel allzu häufig gerade die Positionen selbst

⁶ Georg Lukács weist allerdings mit vollem Recht darauf hin, dass Hegel beide Romane in ihrer widersprechenden Behandlung einer gemeinsamen Agenda, der *Selbstbildung der Person*, sehr gut kennt. Es ist nicht einmal ganz abwegig zu sagen, dass sie gelegentlich eine Art Hintergrund oder geheime Folie bilden für seine eigenen Überlegungen, die immer auch in gewisser Nachfolge von Rousseaus *Emile* und inhaltlich Kants Vorlesungen zu Anthropologie und Pädagogik nahe stehen. Solche Hinweise, auch auf Novalis, finden sich ebenfalls bei Hyppolite.

⁷ Vgl. dazu das schöne Buch Pinkard 1994.

⁸ Eine eher theoretische Lesart präsentiert das bahnbrechende Buch Pippin 1989.

zuschreibt, gegen die er argumentiert, so dass die Gesamtinterpretationen extremer streuen als bei jedem anderen Autor. Das gilt erstens für das unausrottbare Gerede von einer angeblichen *Geistmetaphysik*, zweitens für die üblichen theologischen Deutungen der Rede über *das Absolute* und der Methode der Spekulation. Hegels Philosophie der Logik ist zwar eine *Onto-Theo-Logik*, aber was das ist, ist nicht so leicht zu sagen. Drittens ist die These, Hegel plädiere angeblich für die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, die Gemeinschaft, das Volk oder den Staat schlechthin unausrottbar. Es ergibt sich eine geschichtsphilosophische Deutung der kulturellen Katastrophe Deutschlands ab 1914 und dann wieder 1933, wie sie von John Dewey bis Karl Popper, Karl Löwith bis Herbert Schnädelbach und dann bis heute Konjunktur hat. Dabei wird einem angeblichen deutschen Antiliberalismus ein angelsächsischer Liberalismus entgegengestellt, die es so bei de nie gegeben hat. Diese Vorurteile übersehen schon, dass in Hegels generischer Rede über *den Geist* ein logisch hochkomplexes generisches »Wir«, in Korrespondenz zu Rousseaus *volonté générale*, thematisiert wird. Dieses Wir ist als Man ein nicht bloß grammatisches Subjekt im reflektierenden Reden über uns. Es tritt im gemeinsamen Handeln und kulturellen Wirken »der Menschen« wirklich auf. Die Rede über den Geist steht daher logisch in klarer Analogie zur Rede über den Menschen – und zu allen generischen Gebräuchen der wichtigen Pronomina »wir« und »man«.

Das Generische zeigt sich überall dort, wo wir etwa mit Marx zu sagen belieben, »der Mensch« schaffe seine kulturellen und institutionellen Lebensumstände selbst. Gemeint sind dabei wir Menschen, dies aber nicht distributionell, wie wenn wir etwa sagen, wir lernen eine Sprache und das so verstehen, dass jeder einzelne von uns sie lerne. Vielmehr stehen die generischen Ausdrücke »der Mensch« oder »die Menschen« für so etwas wie die Menschheit oder eben den Geist des Menschen im Allgemeinen.

Von einer Sozialtheorie des Geistes bei Hegel zu sprechen, ist zwar nicht falsch, aber noch zu schwach. Denn die eigentliche Einsicht ist die, dass wir erst vermöge der Teilnahme an einer

allgemeinen Praxis zu *personalen* Subjekten werden, dass also das emphatische Selbstbewusstsein des Ich sich erst aus einem *difusen* transzendentalen Wir oder Man entwickelt. Das Allgemeine des Man kann zum Beispiel nicht als bloß statistischer *Durchschnitt* des Verhaltens oder Handelns der Einzelnen begriffen werden. Vielmehr ist ein selbstbewusstes Einzelhandeln sogar immer in *bestimmter Absetzung* davon zu begreifen, was *man* tut. *Man* tut wiederum das, was *wir* tun, und zwar in einem generischen Sinn, der als solcher auf das Genus des Humanen, die Gattung des Menschen in ihrer Typik und Wesensbestimmung verweist.

Auch das Gesamt dessen, was *man* tun kann, ist eine bloß erst diffuse Mannigfaltigkeit, in der es so unendliche Unterscheidungen gibt wie zwischen bloßen Verhaltungen und bewussten Handlungen oder so determinierte wie zwischen einer Handlung des Feuermachens oder des Feuerlöschens. »Der Geist« ist dabei sozusagen Titel für alle allgemeinen Vollzugsformen des generischen Wir der Menschheit, wie sie für die Unterscheidungen menschlichen Handelns im Kontrast zu einem bloßen dinglichen Geschehen oder physikalischen Prozess bzw. zu einem bloß organischen Leben und animalischen Verhalten begrifflich konstitutiv sind.

Der Geist des Menschen als die *sapientia* des *homo sapiens* ist dabei nicht etwa das *Analysans*, sondern das *Analysandum*. In einer Phänomenologie geht es um seine *typischen Äußerungen*, um die *Erscheinungsweisen* des Geistigen der Vernunft, des Verstandes und überhaupt des Bewusstseins, das im Kontrast zu einer bloßen Vigilanz und gerichteten Aufmerksamkeit, wie sie auch Tiere haben, Mit-Wissen ist.

Im Fall des Weltwissens findet jede determinierte Negation als Bestimmung von etwas, auf das wir uns erkennend beziehen, in einem schon vorbestimmten Weltausschnitt statt. Die Welt als das Ganze des Seins ist aber kein Genus, definiert keinen wohlbestimmten Gegenstandsbereich, im Kontrast etwa zu den Sternen im Weltall oder den Bergen, Pflanzen und Tieren auf der Erde.

1. Phänomenologie und Dialektik

Die *Phänomenologie des Geistes* entstand bekanntlich im Rahmen von Hegels Vorarbeiten zu einer *Logik* oder *Wissenschaftslehre*. Doch das Thema *Wissen* und *Bewusstsein* rückten dabei immer mehr in den Vordergrund. Ziel des Werkes wird mehr und mehr die Aufhebung diverser Naivitäten in üblichen Auffassungen der Seinsweise des Geistes bzw. geistiger Inhalte. Diese werden auf verschiedenen Ebenen zum Thema vorphilosophischer, wissenschaftlicher und logischer Reflexion. Dabei werden die Wörter »Bewusstsein« und »Verstand«, »Selbstbewusstsein« und »Verunft« sowohl zur Charakterisierung des aufzuklärenden Themas gebraucht, also des Explanandums, als auch in den Erläuterungen, im Explanans. Dass daraus allerlei logische Verwirrungen entstehen, liegt auf der Hand.

Bei zu schneller Lektüre zerfällt Hegels Buch vielleicht auch deswegen in viele nur zum Teil kohärente Teile. Schon der Gliederung zufolge geht es um sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung, den Verstand und das theoretische Wissen, dann aber auch um Praktische Philosophie, um Sittlichkeit, Schuld, Verzeihung. Am Ende steht, was manche Leser wie Herbert Schnädelbach völlig überrascht und irritiert, die Religion als ein scheinbar absolutes Wissen. Und dann schockiert, dass das Wissen des Philosophen Hegels noch absoluter sein soll, weil in ihm der Weltgeist zu sich selbst kommt. Da das nun doch eine etwas einfache Lesart ist, ist die Frage von vornherein wichtig: Wie ist der Zusammenhang?

Das zentrale Thema des Buches ist der volle Begriff des Bewusstseins, und zwar im Kontrast zu einem bloß rudimentären Begriff eines Proto-Bewusstseins des Gewahrseins und der Aufmerksamkeit, den wir mit Tieren teilen. Es geht also um den besonderen Begriff des menschlichen Wissens, und zwar sowohl des empirischen Wissens über das, was wir empfinden und wahrnehmen, als auch eines allgemeinen Wissens, das in situations- und sprecherübergreifenden Sätzen formuliert ist. Hinzu kommt alles praktische Wissen, d. h. alles Wissen, wie etwas zu tun ist,

also alles Können und Sollen. Schon daher ist klar, warum es vom Thema her keine Trennung zwischen Theoretischer und Praktischer Philosophie geben kann.

Konkret lässt sich der Überlegungsverlauf, ganz grob, in einer Planskizze zur vorgreifenden Orientierung entwerfen: Hegel beginnt mit der sinnlichen Gewissheit, weil diese doch offenbar die Basis unseres epistemischen Weltbezugs darstellt, wie besonders die Philosophie des Empirismus betont. Doch es stellt sich im ersten Kapitel schnell heraus, dass aus bloßen Empfindungen allein noch kein Wissen entsteht. Wahrnehmung von Welt ist objektiv, gegenstandsbezogen, sogar faktiv: Was ich wahrnehme, existiert und ist wirklich. Daher kann ich mich im Prozess der Wahrnehmung immer auch täuschen: Ich kann bloß meinen oder glauben, etwas wahrzunehmen. Da der Inhalt der Wahrnehmung derselbe ist wie der des Wahrnehmungsurteils – ein Punkt, den John McDowell mit Recht so stark macht – ist Wahrnehmung weder unmittelbar noch infallibel. Damit führt das zweite Kapitel zur Frage des dritten Kapitels: Wie wirkt der wahrgenommene Gegenstand, der auch ein Ereignis oder Prozess sein kann, auf unseren Wahrnehmungsapparat, unser Sinneskostüm, wie man so gern sagt? Es bedarf hier offenbar einer kausalen Vermittlung durch eine Wirkkraft. Wie wirken Gegenstände der Welt überhaupt auf einander ein? Und woher wissen wir von diesen Kausalitäten und Wirkkräften? Hier bestätigt Hegel Kants Einsicht, dass die Form des Kausalwissens eine Form der Darstellung und Erklärung des Verstandes ist. Menschliche Wahrnehmung erweist sich damit als längst schon begrifflich und damit (in einem weiten Sinn des Wortes) theoretisch geformt.

Um jetzt weiter zu kommen, müssen wir erst einmal auf uns selbst, unseren Verstand und unsere Vernunft reflektieren, etwa auf den *Nous* des Anaxagoras und die Formen Platons. Wie aber ist ein solches Selbstwissen und Selbstbewusstsein zu verstehen? Das ist das Thema des vierten Kapitels. Es beginnt mit dem Protoselbstbewusstsein des Selbstgewahrseins in der Befriedigung von Begierden und endet in der Aporie, wie denn ein höheres

Selbstbewusstsein, das man traditionell als Seele den leiblichen Begierden gegenübergestellt hat, Herr im Haus des Wissens und Handelns, des Willens und der Selbstkontrolle werden oder bleiben kann. Die zentrale Frage betrifft das Verhältnis zwischen einer unmittelbar gefühlten (Selbst-)Gewissheit und einem wahren (Selbst-)Wissen, zwischen einer bloß subjektiven Befriedigung und einer echten Erfüllung von Geltungsbedingungen. Die Frage wird im Skeptizismus und im Stoizismus dogmatisch, d. h. in einer reinen Willkürentscheidung beantwortet. Im ersten Fall gibt man sich mit gefühlten Befriedigungen zufrieden und zweifelt, dass es überhaupt Wissen gibt. Im zweiten Fall behauptet man eine Wahrheit des Denkens, ohne die Spannungen zur realen Welt gebührend zur Kenntnis zu nehmen. Das unglückliche Bewusstsein versteht Wahrheit als nie zureichendes Ideal und platziert alle wahren Erfüllungen in ein Jenseits. Der Übergang zum 5. Kapitel zeigt, warum nicht sinnvoll gezweifelt werden kann, dass im Vollzug unserer Urteile und Handlungen aller Weltbezug zentriert ist: Dies gerade ist der Inhalt der Gewissheit der Vernunft, *alle Realität zu sein*. Man beachte, dass *Realität* bei Hegel sozusagen die subjektive Gegenseite der *Wirklichkeit* ist. Damit besagt das Prinzip der Vernunft (bzw. der Vernunftphilosophie der Aufklärung) nur, dass *alle Urteile von uns gefällt werden* und dass alle Handlungen von uns auszuführen sind. Doch damit ist die Frage, wie zwischen Gewissheit und Wissen, Befriedigungsgefühlen und objektiven Erfüllungen von Geltungsbedingungen zu unterscheiden ist, noch lange nicht beantwortet. Insbesondere verbleibt nicht nur der Empirismus und Rationalismus der Aufklärung, sondern auch Kants Kritische Philosophie im Format bloßer Reflexion einer generischen Person auf sich, also im Modus: Ich über mich. Die Spannung zwischen Gewissheit und Wissen ist aber ohne die Spannung zwischen mir und dir, uns und euch und dann auch zwischen bloß endlichen Wir-Gruppen und einem generischen Wir oder Man überhaupt nicht zu verstehen. Das gilt sowohl für jedes theoretische wie für jedes praktische Wissen, für die Wissenschaft wie für Moral

und Recht. Das zeigt das 6. Kapitel, das Geistkapitel. Es beginnt dabei sinnigerweise mit dem ewigen Streit zwischen Familie und Staat, Antigone und Kreon, Kommunitarismus und Institutionalismus.

Schließlich wird klar, dass wir zwischen einem bloß von einzelnen Personen beanspruchten Wir und einem kollektiven Wir-Sagen, zwischen den einer Wir-Gruppe bloß zugeschriebenen Anerkennungen und echten Anerkennungen samt ihrer expliziten Expression unterscheiden müssen. Der sprachlichen und kulturellen Form nach finden wir derartige kollektive Expressio-nen nur im religiösen Hymnus eines Volkes. Er bildet den Kern einer zunächst religiösen und später dann auch zivilreligiösen Kunst. Daher wird im 7. Kapitel die Religion zum Thema: In ihr repräsentieren wir den absoluten Geist, nämlich uns selbst. Das tun wir im Vollzug der Feier als gemeinsamer Reflexion auf das gemeinsame Leben. Aus dem Hymnus erwächst z. B. das Chorlied, dann auch in repräsentativer Form ohne direkte Teilhabe des Volkes die Tragödie. Später folgen dann etwa auch die Oper und die Symphonik der absoluten Musik. Repräsentativ zu verstehen sind auch entsprechende Bildnisse des Göttlichen, in denen wir uns und unsere Welt darstellen und wiedererkennen.

Das Erbe des Hymnus in der Religion der freien Gemeinde zeigt sich dem, der die Dinge in Hegels Blick zu sehen gelernt hat, selten so klar wie im Wortlaut des christlichen *Gebet des Herrn*: »Vater *Unser*« – und natürlich im Gemeindelied. Allerdings weiß nur die Philosophie, wie das Abschlusskapitel zeigt, worum es in der Religion eigentlich geht, so wie nur die Philosophie weiß, was Wissen und Wissenschaft ist – und das im Grunde schon seit der Begründung der Philosophie durch Heraklit und seine Enkelschüler Sokrates und Plato, nicht erst seit dem bloß scheinbar ebenfalls höchst arroganten Hegel.

HEGELS VORREDE

»Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird – über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, sowie über die Veranlassungen und das Verhältnis, worin er sie zu andern früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt –, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre – etwa eine historische *Angabe* der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre –, kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sei.« (3 | 9)³¹

Hegel beginnt das Werk mit einer ironischen Kritik an der Praxis, einem Text ein Vorwort zu geben. Sie trifft sich mit den Selbstkommentaren in den Vorworten der Romane Dostojewskis, in denen Vorworte ebenfalls für überflüssig erklärt werden.³² Sie gründet sich inhaltlich auf seine Einsicht, dass es in einer philosophischen Überlegung nicht um die Aufstellung von Thesen oder Resultaten geht, die dann in der Ausführung begründet werden, und schon gar nicht um eine Erzählung über die Geschichte von mehr oder weniger guten Einfällen. Alles Historische und

³¹ Die Seitenzahlen am Ende der Zitate verweisen auf G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg (Meiner) 1988 und, an zweiter Stelle, auf die Originalpaginierung.

³² Vgl. dazu etwa auch Fjodor Dostojewski, *Ein grüner Junge*. Übers. Swetlana Geier, Frankfurt/M. (Fischer) 2011, I. Kapitel, I, S. 10 (der Text ist auch bekannt unter dem Titel »Der Jüngling«).

Narrative ist aus der Philosophie zu verbannen – zum Leidwesen philosophischer Hintertreppen wie die eines Diogenes Laertios. Bevor wir jedoch mit der Kommentierung von Hegels Text fortfahren, ist erst einmal ein Überblick über die Vorrede zu geben.

5. *Das Werk in nuce*

5.1 Resultate in Entwicklungen von Wissen und Begriff

Normalerweise erwartet man von einer Vorrede eines Buches eine These, die in dem Text verteidigt wird. Gerade weil die Sätze der Philosophie so allgemein sind, dass sie viele besonderen Sätze in sich (wenn auch vage) enthalten, meint man, dass sich in merksatzartigen Ergebnissen das Wesentliche eines Gedankenganges zusammenfassen lasse. Doch wie in anderen Wissenschaften wäre auch hier das »nackte Resultat« nur eine Art »Leichnam« (Absatz Nr. 3) – es sei denn, man versteht die Merksätze bloß als Erinnerungen an das in ihnen gerade nicht voll Repräsentierte, das Besondere, das es im Verstehen inferentiell oder auch nur konnotativ aus ihnen wiederzugewinnen gilt. Als solche fungieren sie wie Überschriften als eine Art Titelkommentare über ein ganzes Aggregat entweder von Urteilen oder von Argumenten in einem Wissensbereich. Im Allgemeinen erwartet man auch eine Debatte um falsche Positionen unter Nennung der kritisierten Autoren und eine Begründung einer wahren Position. Man achtet dann aber zumeist nur auf die Widersprüche der Thesen oder Formulierungen und sieht nicht, dass diese sich möglicherweise nicht einfach widersprechen, sondern als »fortschreitende Entwicklung der Wahrheit« (Absatz Nr. 2) deutbar werden, nämlich als Ausdifferenzierungen eines einheitlichen Wissens, das seine Gestalten ändert, wie eine Pflanze wächst, wie also aus ihrer Knospe die Frucht und aus dem Samen neue Pflanzen entstehen (Absatz Nr. 2). Auf ähnliche Weise lassen sich nach Hegel unterscheidbare Phasen oder Momente im Sinne von

sich unterscheidenden Erscheinungsformen desselben lebendigen Wesens, der Ablösung einer Gestalt durch eine andere und im Sinne notwendiger Entwicklungsstufen an der Entwicklung von Wissen und Begriff hervorheben. Dabei kann man dann im Blick auf den Gesamtprozess der Entwicklung die Momente auch als Kräfte der Bewegung deuten. Es hat unter einem solchen Blick auf einen Lebensprozess offenbar keinen Sinn zu sagen, dass die späteren Phasen oder Momente, trotz ihrer eklatanten Differenz in der Erscheinungsform, den früheren Entwicklungsstadien einfach »widersprechen«. Eben dieses gilt, so ist Hegels organologische Analogie oder gar Gleichsetzung der Rede von einem lebenden menschlichen Wesen und seinem »Wissen« zu deuten, auch für jede Begriffsentwicklung: Wie in einem Lebensprozess gelangt man ohne den Durchgang durch die frühere Phase nicht zu dem Ergebnis, das man als das (vorläufige) Ende oder als Resultat der Entwicklung ansieht. Dieses kann in einer zustimmenden Rekonstruktion der Entwicklung von heute her als implizites Ziel dargestellt werden. Wenn es dann auch schon mantisch ahnende Vorwegnahmen in der Geschichte gibt, kann das Ziel zu einem Zweck eines gemeinsamen Handelns werden. Ebenso können Ideale wirken, im Unterschied zu wirkunfähigen Utopien.

Im Hinblick auf die Entwicklung von Wissen und Begriff scheint das »wahre« Ergebnis den »unwahren« Vorstadien schroff gegenüberzustehen. Dieser Vorstellung zufolge hebt das Wahre etwa der Theorie Einsteins das Falsche etwa der Theorie Newtons auf. Dies kann nicht in dem Sinne gemeint sein, dass die alte Theorie einfach durchgestrichen wird. Denn das Neue wächst aus dem Alten. Daher wäre ein Verständnis der Beziehung unseres je heutigen »Wissens« zu den in ihm aufgehobenen früheren »Überzeugungen« falsch, wenn wir im Neuen das Alte nicht zu sehen lernten und das Alte nicht als Bedingung des Neuen verstünden. Jeder geschichtlich Gebildete wird sehen, dass jedes heutige Sonder-Wissen sich gegenüber dem geschichtlich gewordenen allgemeinen Wissen als besser, wenigstens als gleich gut ausweisen muss.

Dabei wird es möglicherweise in der Zukunft zu einem bloßen Glauben werden. Sogar was heute als ›Aufklärung‹ gilt, kann morgen als Aberglauben erscheinen.

Es werden in einer oberflächlichen Betrachtung die früheren Stadien des Wissens dann aber gerade nicht als Wissen, sondern als bloße Überzeugungen oder gar als Vor-Urteile und Aber-Glauben verstanden. Das frühere Wissen wird damit zu einer vermeintlich ›falschen‹ Vorform des heutigen ›wahren Wissens‹. Man muss nicht viel nachdenken, um einzusehen, dass dann auch unser heutiges Wissen in Zukunft als bloßer Glaube oder gar als Aberglaube erscheinen wird. Diese Ansicht und die ganze ›Argumentation‹ werden von Hegel durch sein organologisches Beispiel als ein vorschnelles Urteilen infrage gestellt. Denn es gibt Wissen realiter immer nur in einer Entwicklung der sich aufgrund eines früheren Wissens ergebenden neuen, verbesserten, begrifflichen Unterscheidungen, samt der zugehörigen richtungsrichtigeren Schlussformen.

Richtig ist also eher dies: Das ›gediegene‹, und das heißt, als das Beste zu je unserer Zeit erreichbare und entsprechend geprüfte Ergebnis einer Entwicklung hebt die früheren notwendigen Phasen der Entwicklung in sich auf, nämlich so, dass diese Momente immer noch auf gewisse Weise im neuen Wissen und in der neuen Begrifflichkeit *enthalten* sind. Das ist eine Aufhebung in einem ganz anderen Sinne als die der unmittelbaren Verneinung. Im Übrigen bleibt es wahr, dass der Wissensbegriff eine zeitliche, genauer, eine auf die Epoche der Gegenwart bezogene Sinnkomponente hat. Reales Wissen ist, was die heute von uns anerkannten endlichen und bürgerlichen Real-Kriterien des Wissens erfüllt. Entsprechend kann dann auch jeder Einzelne das und nur das als Wissen behaupten, wovon er selbst überzeugt ist. Daraus folgt nun aber weder die zeitliche Relativität des Wissens, noch seine bloße Subjektivität. Es folgt weder, dass Wissensansprüche immer bloß expressive Überzeugungen sind, noch dass es keine überzeitliche Wahrheit gäbe. Wohl aber ist die schwierige zeitliche Grammatik des Wissens und der Wahrheit, dann aber auch der

Begriffe und der begrifflichen Kriterien sinnkritisch genauer zu betrachten.

Die Entwicklung von Wissen und Begriff kann zum Beispiel folgende Form annehmen: Was vorher nur grob so und so, vielleicht *paris pro toto* in einer Synekdoche oder bloß paradigmatisch, analogisch oder metaphorisch charakterisiert worden ist, wird jetzt *differenzierter* betrachtet oder so und so *schematisiert*. Das Ergebnis ist, dass auch weniger Erfahrene und Gebildete mit den Differenz- und Inferenzformen zielorientiert und erfolgreich urteilen und handeln können.

Man denke als Beispiel gerade auch an die Entwicklung der Mechanik von Descartes bis Newton und von Newton bis Einstein. Natürlich kann man sagen, dass Descartes' Idee einer Geometrisierung von Bewegungen in seiner Kinematik durch Newtons Dynamik ›widerlegt‹ wurde, weil wir in der Erklärung der Bewegung der Körper neben ihrer Größe (dem Volumen) die Körpermassen(zahlen) berücksichtigen müssen, um relative Bewegungsbahnen vorausberechnen zu können. Und man kann auch sagen, dass Newtons Gravitationstheorie mit seiner absoluten Trennung von Raumvariablen und Zeitvariablen durch die (spezielle) Relativitätstheorie ›widerlegt‹ wurde. Hintergrund ist die Einsicht, dass wir im Raum relativ zu einander bewegter Körper und Partikel keine bewegungs- und damit zeitunabhängige Distanzmessung und keine orts- bzw. bewegungsunabhängige Zeitmessung zur Verfügung haben. Daher gibt es gar keine orts- bzw. perspektiveninvarianten Zeitzahlen (Datierungen). Das Relative der Relativitätstheorie besteht daher ähnlich wie das Kritische in der Transzentalphilosophie Kants gerade in der expliziten Anerkennung der Perspektivität von Messungen, Erfahrungen, Maßzahlen und damit am Ende in der Transsubjektivität und Kovarianz jeder ›Objektivität‹. Dabei steht außer Frage, dass Newtons Dynamik die cartesische Kinematik und dass Einsteins Theorie Newtons Gravitationstheorie in sich aufhebt. Im letzten Fall drückt sich das mathematisch unter anderem darin aus, dass das Modell von Einsteins Raum-Zeit, das mathematisch gesehen

eine ›Riemannsche Fläche‹ ist, ›lokal‹, also in den Tangentialflächen, notwendigerweise euklidisch ist. Denn sonst könnten wir überhaupt nicht mehr verstehen, was in diesen Riemannräumen überhaupt geodätische Linien und Längen, Winkel und Flächen sind. Mit anderen Worten, vieles an den früheren Ideen ist, wenn auch in modifizierter Form, in den späteren Modellen aufgehoben. Analoges gilt für den scheinbaren Widerspruch zwischen einer ›synchronen‹ und zunächst bloß klassifikatorischen Einteilung von Pflanzen und Tieren in Gattungen und Arten, wie etwa bei Linné, einer lebensformbezogenen und damit inferentiell-generischen Naturkunde wie bei Buffon und die ›diachrone‹ Aufhebung dieser Einteilungen in einer evolutionären Geschichte von arttranszendenten Verwandtschaften, wie bei Darwin.

Die Schwierigkeit, auf die Hegel hier hinweist, lässt sich wieder unter Rückgriff auf Äquivalenzen formulieren. In einem ersten Schritt der reflektierenden Analyse von Begriffen ergibt sich, dass der Inhalt eines Gedankens, der Sinn eines Satzes, die Bedeutung eines Wortes, einfach darin besteht, was alles als äquivalente Ausdrücke oder Äußerungen dieser Inhalte gilt. »Äquivalenz« aber bedeutet »gleiche Gültigkeit«, formal gesehen also ›beliebige‹ Ersetzbarkeit. Diese schließt gerade aus, dass sich zwei Sätze, die den gleichen Inhalt repräsentieren sollen, je widersprechen. Wirklich ›beliebig‹ ist aber gar nichts ersetzbar. Ersetzbar ist etwas nur, wenn wir von Unterschieden abstrahieren, wie man so sagt. Gemeint ist damit, dass Ersetzbarkeiten und Äquivalenzen abhängen von den relevanten, wesentlichen, Orientierungen. Es kann daher keine vollständige Logik geben ohne eine nicht-formale Bewertung des je Relevanten, in einer *Wesenslogik*. Diese hat zu analysieren, was jeweils als relevant zu werten ist und wie dies geschieht. Dazu gehört zum Beispiel die Betrachtung der zielorientierten bzw. inferenzbezogenen Gründe für eine Unterscheidung oder die Frage, was wir als *eigentliche Ursache* für eine Erscheinung ansprechen und wie wir das tun. Das freilich ist schon ein Vorgriff auf Hegels *Wissenschaft der Logik*.

Wie geht das alles damit zusammen, dass man gedankliche

Inhalte nur dann voll versteht, wenn man begreift, dass im Gedanken selbst längst schon eine Entwicklung enthalten ist? Wie also sind nichttriviale Einsprüche und Widersprüche gegen ›frühere‹ Präsentationen und Repräsentationen des betreffenden gedanklichen Inhalts in einem Gedankengang als wesentliche Bestandteile des Gedankens selbst zu verstehen?

Man könnte dies als die Grundfrage einer Semantik auffassen, welche die diachrone Konstitution des Wissens selbst erkennt und anerkennt. Eine solche Anerkennung schließt zumindest dort ein Entweder-Oder aus, wo es sich um eine argumentative Entwicklung von Gehalten handelt. Eine rein formale, synchrone, Entgegenstellung von These und Antithese, Meinung und Gegenmeinung verbietet sich hier.

So ist, um ein weiteres, diesmal nicht naturwissenschaftliches, sondern institutionentheoretisches Beispiel zu nennen, weder der Inhalt des Wortes »Demokratie« noch die Verfassung oder Konstitution eines demokratischen Staates wirklich unmittelbar, rein synchron, bloß durch Betrachtung gegenwärtig etablierter Praxisformen voll zu verstehen. Es bedarf vielmehr der Einsicht sowohl in die Wort- als auch die Institutionengeschichte. Wir müssen also erst einmal die Begriffs- und Ideengeschichte begreifen, um Demokratie als Wort, Begriff, Idee, Institution und deren Konstitution in ihrer Entwicklung voll zu erfassen. Denn erst nachdem die gravierendsten Widersprüche und Dysfunktionalitäten der antiken Vorläuferverfassungen aufgehoben worden sind, und zwar durch Einfügung von teils ›monarchischen‹, teils ›republikanischen‹ Elementen, ohne Rückfall in ein bloß tyrrannisches Königtum – in der Wahl von Präsidenten auf Zeit und in der Kontrolle der Exekutive durch eine frei gewählte Ratsversammlung – und nachdem sich ab der Mitte des 19. Jahrhunderts eine ›Parteidemokratie‹ entwickelt hat, was zuvor nicht absehbar war(!), haben das Wort und die Institution der Demokratie die positiven Bewertungen erhalten können, die sie heute gerade auch im Kontrast zu alternativen Staatsverfassungen, etwa einer nichtparlamentarischen Monarchie oder einer populistischen,

teils akklamativen, teils zwangsgestützten Parteien- oder Personen-Diktatur haben.

Um über eine Sache oder ein Problem zu reden und sie verbal zu beurteilen, ist ihre Bekanntheit bzw. die des Gehalts der Rede in einem gewissen Ausmaß vorauszusetzen. Das heißt, die Sache oder das Problem selbst bzw. ihr Begriff und das, was an ihm allgemein schwierig ist (nicht, was ein Einzelner zufälligerweise nicht versteht oder beherrscht), muss schon in einer (Problem-) Exposition als ›gediegen‹ oder schon entwickelt bekannt sein, wenigstens implizit. Im Reden und Urteilen ist dieser Gehalt dann aber noch keineswegs immer schon (selbst-)bewusst erfasst. Denn ihn voll zu begreifen, heißt, dass er auf kontrollierte Weise wirksam wird, dass sich insbesondere die Konsequenzen des rechten Verstehens im Tun zeigen, nicht bloß im Reden. Das aber ist das Schwerste, einen empraktischen Inhalt auf angemessene Weise explizit zu machen, »seine Darstellung hervorzu bringen«. »Der Anfang der Bildung« besteht zwar immer in der Aneignung »allgemeiner« *Grundsätze und Gesichtspunkte* (Absatz Nr. 4). Aber erst wenn dann praktische Erfahrung in ihrem vielfältigen Gebrauch hinzukommt, erhalten diese ihren eigentlichen Sinn und ihre eigentliche ›Wahrheit‹. Daher gibt es auch keine Wahrheit außerhalb eines Gesamtkontextes. Dieser ist am Ende der Kontext des gemeinsamen Lebens.

Schon Wahrheit im Sinn der Richtigkeit von Sätzen kann es nur im Rahmen eines Systems von Sätzen geben, nicht zuletzt deswegen, weil ein Satz in aller Regel schon dann als wahr gilt (und außerhalb eigens anders verfasster Bereiche wie der Mathematik auch gelten darf), wenn er etwas besser artikuliert als jeder alternative Satz, so wie eine Übersetzung schon dann als gut zu gelten hat, wenn uns keine bessere als real möglich erscheint. Dies ist der durch und durch ›realistische‹ Hintergrund, der erst einmal begriffen werden muss, nämlich als Anerkennung der innerweltlichen Endlichkeit von jedem Sinn, jedem Wissen und jeder Wahrheit. Nur so werden die endlichen Tatsachen in der Bestimmung von Sinn, Bedeutung und Wahrheit voll und ganz

anerkannt. Dazu gehört, dass sie alle nur innerweltliche Unterscheidungen artikulieren.

Es bedarf insbesondere einer innerweltlichen, am Ende sprachtechnischen, Deutung aller unserer verbalen Idealisierungen und Entfinitisierungen, welche die Leute im Allgemeinen verwirren, etwa wenn sie über Ewigkeiten und Unendlichkeiten aller Art reden, oder auch von einer absoluten Wahrheit.

Die Einsicht, dass es hier noch etwas zu begreifen gilt, das nicht schon allgemein begriffen ist, ist eine notwendige Vorbedingung, um den folgenden Kernsatz zu verstehen: »Die wahre Gestalt, in der die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein« (Absatz Nr. 5).

Das heißt, wenn wir den Begriff der Wahrheit nicht mystifizieren, müssen wir ihn über den Begriff des Wissens und dieses im Rahmen des Gesamts von sprachlich artikuliertem Wissen und einem entsprechenden empraktischen, etwa technischen, Können begreifen. Die Institution der Kontrolle und Kanonisierung des Wahren, gerade auch generischer Geltung und damit materialbegrifflicher Normen für inferentielle Gehalte, ist *die Wissenschaft*. Da nun Philosophie die Wahrheit und das Wissen in ihrer allgemeinen logischen Form (nicht im einzelwissenschaftlichen Detail) zum Thema hat, muss aus einer Philosophie als bloßer Liebe zum Wissen, die oft genug nur schwärmerisch ist, eine systematische *Wissenschaft der Logik* als Ort des Wissens vom menschlichen Wissen, als Wissen vom Begriff und als Methodologie der Wissenschaften in ihrer Arbeit am Begriff im Kontrast zu bloß emprischen Anwendungen etwa in informativen Sprechakten werden.

Dabei stellt sich Hegel gegen die bis heute nicht bloß im Bereich der Theologie, sondern gerade auch in der Wissenschaft vertretene wissenschaftsskeptische These, dass die Wahrheit (an sich) unerkennbar, erkenntnistranszendent sei. In dieser These schlägt die skeptizistische Erkenntnislehre Humes und durchaus auch noch die kritische Philosophie Kants um in einen modernen Aberglauben. Sie wird gerade auch in gewissen Strömungen des

Kantianismus zu einer dogmatischen Glaubensphilosophie: Es wird behauptet, das Wahre existiere nur in dem, was »bald Anschauung«, und das heißt bei Hegel, persönliche Intuitionen und Überzeugungen, »bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion« oder auch einfach, aber nicht weniger mystifizierend »das Sein ... genannt wird« (Absatz Nr. 6). Man entzieht eben damit die Wahrheit einer wissenschaftlichen Klärung, appelliert an ein *Gefühl* und ersetzt *Einsicht* durch *Erbauung* (Absatz Nr. 7). Dagegen ist eine phänomenologisch-begriffliche Reflexion auf den Begriff der Wahrheit, also auf den Gebrauch der Wörter »wahr« und »Wahrheit« im Kontext einer Institution der realen Beurteilung von Wissensansprüchen, zentraler Teil, ja Anfang, jeder sinnkritischen Philosophie. Der neue Geist des wissenschaftlichen Zeitalters aber, so fährt Hegel fort, fordert statt Esoterik *allgemeine Verständlichkeit*, so dass praktisch jeder, mit etwas Mühe und Ausbildung, eine entsprechend gut dargestellte Einsicht und das zugehörige Wissen erwerben können müsste. Es liegt dann oft nur daran, dass die Wissenschaften erst noch in den Kinderschuhen stecken, wenn es so scheint, als bliebe ihr Wissen Spezialisten vorbehalten.

Hegel kritisiert hier mit Recht die Tendenz der Mystifizierung von Wissen in einem ausdifferenzierten Wissenschaftsbetrieb. Zwar ist es in der Tat so, dass (längst) niemand (mehr) alles wissen und alles Wissen selbst kontrollieren kann. Dennoch muss, damit ein Wissensanspruch ernst genommen werden soll, dieser (möglichst) so dargestellt werden, dass er in seinen inhaltlichen, differentiellen und inferentiellen Bestimmungen *allgemein verständlich* und am Ende auch hinreichend leicht *kontrollierbar* ist. Kurz, esoterische und nicht allgemein auf ihre Erfüllbarkeit kontrollierte *Versprechungen von Spezialisten* sind das Gegenteil von Wissenschaft und gefährden diese fast noch mehr als jeder allgemein tradierte Aberglaube.

Insgesamt gibt es eine Art Gegensatz zwischen einem je als neu behaupteten (etwa sich empirisch auf Einzelwahrnehmungen gründenden) Wissen und einer *gediegenen Ausbildung* dessen,

was als allgemein verlässliches Wissen gelten kann. Denn im zweiten Fall ist Wissen konservativ, im ersten handelt es sich um Theorien, die im Grunde auf Kredit leben, also erst nur *versprechen*, gute inferentielle Orientierungen für das Inhaltsverstehen im materialen Urteilen und Schließen zur Verfügung zu stellen. Das heißt, bloße hypothetische Theorien sind als solche noch kein allgemeines, verlässliches und nachhaltiges Wissen. Ein verlässliches Wissen nimmt vielmehr die Form anerkannter generischer Inferenzen an, die ›den Begriff‹ bzw. das Begriffssystem einer Sache bzw. eines Themenbereiches nachhaltig bestimmen.

Hypothesen sind also gewissermaßen erst noch embryonale bis jugendliche Früh- und Versuchsformen des Wissens, bloße Vorschläge zur Begriffsentwicklung, noch kein ›gediehenes‹, d. h. ›entwickeltes‹ bzw. ›erwachsenes‹ und ›substantielles‹ bzw. ›bleibendes‹ Wissen, das als solches ein bewährtes System generischer Inferenzerlaubnisse ist.

Im Übrigen gibt es immer auch irrelevante (ggf. bloß langweilige) empirische Anwendungen und irrelevante (bloß zufällige, kontingente) empirische Gegenbeispiele oder Unregelmäßigkeiten. Der zugehörige Kernsatz ist allbekannt: Ausnahmen bestätigen die Regel. Das gilt für generische Normen und Regeln des richtigen Unterscheidens und Schließens insofern, als diese immer nur allgemein, eben generisch, zu verstehen sind. Wenn man es so sagen will: Sie sind Defaultnormen und Normalfallregeln. Sie sind jedenfalls nicht als universale Allsätze ohne jede Ausnahme zu verstehen. Das wiederum bedeutet, dass begriffliche Normen und Regeln und das diese stützende Wissen, das selbst immer schon ein Allgemeinwissen ist, immer nur einen generisch-allgemeinen und nicht einen universal-allgemeinen Geltungsanspruch haben können. Sie gelten also nur für die Fälle, die hinreichend gut unter die Regel oder den Begriff fallen. Das sind gerade die Fälle, welche die *ousia*, das relevante *Wesen* der allgemeinen Sache, hinreichend gut darstellen oder präsentieren. Daher ist generisch-begriffliches Wissen nie *rein* schematisch, nie ohne *Urteilskraft* in der Bestimmung der Allgemeinheiten des je besonderen Falls auszuwerten.

5.2 Wahrheit als Substanz und als Subjekt

Es ist dann zwar durchaus nicht falsch, das Absolute und das Wahre zu identifizieren. Aber üblicherweise geschieht das durch die idealistische Vorstellung von einer völligen Ablösung des Absoluten, zu Deutsch: des begrifflich Abgelösten, bzw. des absolut Wahren von unserer realen Welt und unserem realen Wissen. In dieser Vorstellung verwandelt sich das Wahre oder Absolute in die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind und sich nichts mehr unterscheiden lässt. Wenn sich Schelling durch den Satz getroffen gefühlt hat, dann ist das umso schlimmer für seine Reden über das Absolute.

Es ist diese Einsicht eine Folge von Hegels begriffskritischer negativer Theologie. Denn gerade aus der Sicht eines entsprechend ideal vorgestellten Gottes, der vermeintlich ›alles‹ weiß und kann, wird in der realen Welt nichts mehr unterscheidbar. Für einen solchen ›positiv vorgestellten‹ Gott gibt es weder Zeit noch Raum, also keine Ereignisse, weder eine Freiheit des menschlichen Handelns und Wollens noch eine Unfreiheit von bloßen Widerfahrnissen. Kurz, die Rede von einem solchen transzendenten Gott ist weder verstehbar, noch ohne Willkür im Urteilen anwendbar. Das Wort »Gott« wird damit inhaltlich leer. Aufgrund der Einsicht in diese Leere ist schon bei Kant, nicht erst bei Nietzsche, Gott tot. Wenn wir neben dem Tod Gottes, des Gottmenschen, den die Christen lehren und in dem sich die Einsicht in die Endlichkeit des Lebens darstellt, nicht auch diesen Tod Gottes bei Kant und Hegel anerkennen, bleiben wir in der Gefahr, die Rede von Gott zur Pseudolegitimation völlig beliebiger Urteile zu missbrauchen, mit entsprechenden Folgen für die Lehren der Propheten eines solchen nichtigen Gottes. Hegels frühe Kritik an jeder ›positiven Religion‹ und ›positiven Theologie‹ kann in dieser ihrer Radikalität kaum übertroffen werden. Und sie wird in ihrer Bedeutung für die Analyse ›absoluter‹ und ›idealer‹ Redeformen mit Sicherheit bis heute unterschätzt.

Ironischerweise wird Hegel in der Analytischen Philosophie besonders dafür kritisiert, dass er überhaupt das Wort »absolut«

verwendet und auf seine Bedeutung reflektiert. Damit wird aber nur der Bote für die Nachricht geschlagen. Auch sonst ist die Gegenüberstellung eines Anglo-Amerikanischen *mainstream* von Philosophie gegen eine kontinentale, vornehmlich deutsch- und französischsprachige, Tradition oft von der Art, dass man aus Liebe zum einfacheren Ausdruck schwierigere Probleme gar nicht behandelt. Die sinnkritische und formalismuskritische Tradition philosophischer Phänomenologie wird dann praktisch nicht wahrgenommen.

Was der Titel »das Absolute« meint, ist nun aber alles andere als klar. Steht er für eine absolute, von unserem Glauben und Wissen unabhängige Wahrheit und eine Welt von Dingen an sich im Sinne der völlig unklaren Redeweise Kants? Was wäre eine entsprechende absolute Wirklichkeit? Was könnte ein absolutes Wissen sein? Und was könnten wir mit einer Rede von einer absoluten, von unserem realiter immer endlichen, relationalen und falliblen Wissen losgelösten Natur der Dinge meinen?

Die Kritik daran, dass Hegel die Wörter »absolut«, »wahr«, »wirklich«, »Wissen« usf. nicht alle auf den Index setzt und bloß noch pluralistisch von einem kontingenten Glauben spricht, verkennt, dass nach diesem Verfahren alle Wörter, besonders die der logischen Reflexion auf Formen des Handelns, auf den Index der obskuren Wörter gehörten, so dass man, wie der griechische Skeptiker, gar nichts mehr sagen kann. Menschen, die bei der Willkür ihrer beliebigen Verneinungen gegebener Urteile bleiben möchten, lassen sich so wenig wie Pflanzen oder Tiere widerlegen, auch wenn es hier daran liegt, dass jedes Urteil und jede Urteilsenthaltung immer auch eine freie Entscheidung enthält: Nicht weil sie Pflanzen wären, sondern, weil sie es so wollen, kann man mit den Skeptikern nicht weiter argumentieren. Man kann niemanden von etwas überzeugen, der nicht *mittun will*.

Daher sollte man auch gar nicht mit dem Versuch anfangen, entsprechende Skeptiker widerlegen oder von etwas überzeugen zu wollen. Was es vielmehr zu tun gilt, ist, wenigstens grob die Umrisse der Grenzlinien zu zeigen, die zwischen Kritik, Verwei-

gerung und Unvermögen verlaufen. Hinzu kommt die Aufgabe, die Technik des Gebrauchs der entsprechenden Wörter und Sätze, insbesondere wenn sie über Gebrauchsmomente der Sprache reflektieren, besser begreifbar zu machen. Als erstes ist dabei zu sehen, dass Hegel mit eben den Argumenten, die gegen ihn vorgebracht werden, einen naiven Gebrauch der Wörter »absolut«, »wahr« oder »das Absolute« selbst kritisiert.

Nun könnte es freilich grundsätzlich durchaus so sein, dass seine Kritik auch auf ihn selbst zutrifft, obwohl das dann extrem unwahrscheinlich wird. Es ist übrigens ähnlich problematisch, Heidegger vorzuwerfen, er übersehe, dass das Wort »nichten« kein schon eingeführtes deutsches Wort ist. Es wird ja eben deswegen eingeführt.

Die Option, Wörter, die sich nicht von selbst verstehen, ganz aus dem Verkehr zu ziehen, haben wir nicht. Denn es betrifft alle Wörter. Es ist auch nicht hilfreich zu meinen, die Wahrheit sei ohnehin unerreichbar, in der realen Welt sei nichts vollkommen oder gar absolut, daher sollten wir mit einem abgeschwächten, ermäßigten, Maßstab des Wissens operieren, also die Rede über Wissen und Wahrheit durch die Rede über mehr oder minder rationale Überzeugungen ersetzen. Mit der Ersetzung von Wissen durch Glaubensmeinungen verzichten wir aber nur darauf, die Form der entsprechenden immanenten Unterscheidung im Endlichen zu bedenken. Denn auch im Endlichen ist Wissen etwas anderes als ein bloßer Glaube, was auch immer eine skeptische oder empiristische Sophistik in Überdrehung ihres vermeintlich subtilen »kritischen« Denkens dazu sagen mag. Insbesondere ist die Differenzierung zwischen »relativ« und »absolut« oder zwischen einem Sein an sich und einer Erscheinung für uns allererst angemessen zu verstehen. Wir sollten also etwas genauer darüber nachdenken, in welchen Kontexten das Wort »absolut« bzw. das Wort »wahr« seine jeweilige Funktion gut erfüllt. Analoges gilt auch für einen *nicht* bloß transzendenten, *abergläubisch*-metaphysischen Gebrauch des Wortes »Gott«, wie er nach Kant und Hegel immer noch möglich ist.

Schon einen Schritt weiter gehen die spekulativen Sätze, die sagen, dass das Wahre *Substanz*, Wesen, *ousia*, ist, aber zugleich auch »als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken« sei (*Vorrede* Nr. 17). Das Wissen und der Begriff sind bei aller Anerkennung ihrer eigenen Entwicklung und Zeitlichkeit wenigstens in der jeweiligen epochalen Gegenwart das einzig wirklich Substantielle und Bleibende. Im Wandel der Zeiten und in der empirisch-kontingenten Veränderung der Dinge der Welt bleiben die Formen des Begrifflichen fest. Nun ja, so einigermaßen. Das zeit- und situationsübergreifend Begriffliche ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit empirischer Gehalte, also empirischer Informationen und Kenntnisnahmen. Damit macht uns der Begriff, als das Gesamt des generischen Könnens und materialbegrifflichen Allgemeinwissens, zu geistigen Wesen. Dies geschieht durch Teilhabe und Teilnahme an einem gemeinsamen Gebrauch, einer gemeinsamen Praxis. Am Ende ist das Ich des (Selbst-)Bewusstseins nichts anderes als das generische Wir des Begriffs.

Bei Spinoza war nun unter dem spekulativen Titel »*deus sive natura*« die Wahrheit mit Gott und Gott mit der Natur als Substanz der Welt identifiziert worden. Wenn dagegen protestiert worden ist, so war das Hegel zufolge insofern korrekt, als im Wahren, das bloß als Substanz vertreten wurde, das Selbstbewusstsein »nur untergegangen, nicht erhalten« wurde. Das heißt, Spinoza betrachtet die ganze Welt bloß als Natur. Und das heißt, er betrachtet sie bloß als Objekt der denkenden Erfahrung. Spinoza sieht nicht, wie das Wissen uns selbst zu denkenden Subjekten macht. Damit wird das Wahre immer auch Bedingung der Möglichkeit geistiger Tätigkeiten.

Trotz seiner vorausweisenden Unterscheidung zwischen gewordener Natur, *natura naturata*, und werdenden Natur oder Vollzugswelt, *natura naturans*, erfasst Spinoza also gerade nicht die *lebendige Substanz in ihrer Subjektivität*. Er erfasst nicht die geistige Person in ihren mentalen Kompetenzen und ihre Ermöglichungsbedingungen auf der Grundlage eines *kulturellen Wir*. Er erkennt daher auch nicht die (methodisch bzw. präsuppositional

gestufte) Abhängigkeit jedes Wahrheits- und Objektivitätsbegriffs von unserem generischen Wissen und damit vom Begrifflichen überhaupt. Er erkennt nicht, dass die ›Korrespondenz‹ zwischen Wissen und Welt in gewissem Sinn als interne Beziehung im Wissen zu verstehen und zu rekonstruieren ist: Wir bewerten Wissensansprüche als wahr. Es geht daher aus logischen Gründen immer *auch* um eine Beziehung zwischen uns als Wissenden und *nicht nur* um eine Relation zwischen uns und der Welt, in der wir leben.

Spinoza kommt daher auch nicht so weit einzusehen, dass das Wahre immer nur im System des Wissens existiert und bestimmt ist, und dass außerdem gilt: »Das Geistige allein ist das *Wirkliche*« (Nr. 25). Dieser Satz ist deswegen so schwierig, weil er die oben schon erläuterte Gegenüberstellung von phänomenaler Realität und erklärender Wirklichkeit voraussetzt und damit die Kenntnis von Hegels terminologischem Vorschlag. Die Einsicht in die Bedeutung dieser Unterscheidung wird sich erst später im Text ergeben. Im dem Satz »Der Geist, der sich so entwickelt als Geist, ist die Wissenschaft« (Nr. 25) stehen dann auch die Wörter »Geist« und »Wissenschaft« in der Form eines *singulare tantum* für alle *Institutionen des geistigen Lebens* bzw. *des Wissens*. Von diesen Institutionen sind wir abhängig, wenn wir an ihnen teilnehmen und wenn wir durch diese Teilnahme das System des Begrifflichen und Wissens und damit den Geist gewissermaßen am Leben erhalten. Es sind daher in gewissem Sinn die Institutionen selbst, nicht bloß die Einzelnen in ihrem immer auch zufälligen, auch form- und normwidrigen, Tun und Verhalten, welche die Möglichkeit geistigen Lebens tradieren und entwickeln. Insofern ist der Geist selbst im Sinn der über unser Einzelhandeln wirksamen Idee oder Form des gemeinsamen Lebens gewissermaßen das allgemeine Subjekt gerade auch der Entwicklung der jeweiligen Institution(en). Er ist also nicht etwa bloß abstrakter Gegenstand unserer reflektierenden Rede. Es gilt daher, unsere Rede über den Geist oder über uns auf die rechte Weise in Beziehung zu setzen mit dem Wir-Vollzug generisch-gemeinsamen Handelns.

Doch dabei ist immer auch ›das Negative‹ zu berücksichtigen, also die Spannung zwischen der als Reflexionsform vergegenständlicht angesprochenen allgemeinen Idee und ihren im gemeinsamen Handeln nie vollkommenen Realisierungen. Das heißt, Formen gibt es immer nur so, dass die Realisierungen auch allerlei contingente ›Abweichungen‹ oder ›Fehler‹ enthalten. Anders gesagt, es ist zwischen der Idealform und der Realform einer Institution auf ähnliche oder analoge Weise zu unterscheiden wie zwischen der idealen Form eines Kreises und einer realisierten Kreisfigur. Im Fall der Institutionen ist entsprechend zu unterscheiden zwischen dem, was die personalen Status- und Rollenträger aufgrund ihrer Rolle und im Blick auf die Idee oder Form der Institution mehr oder weniger richtig tun, und was sie als bloße Einzelmenschen contingenterweise und möglicherweise im Blick auf ihre Rolle falsch tun. Wie im Einzelhandeln von Einzelpersonen gibt es auch im Wir-Handeln von Institutionen neben im Normalfall glückenden Kooperationen auch Mängel und ein mögliches Scheitern. Die Idee darf sich dabei nicht in die reine Luft des abstrakten Geistes verflüchtigen. Eben deswegen bedarf sie der Realisierbarkeit im Endlichen. Die bloß verbalen Tautologien des Idealen, des Wahren, Guten und Schönen und des bloßen Sollens oder Wunschkens reichen daher nie aus.

Die Ausdrücke »das Negative« und »Negativität« sind dabei idiosynkratische Kürzel Hegels für die *Spannung* zwischen dem *Idealen* der Idee oder Institution und ihren *realen Umsetzungen* im kollektiven Handeln, Tun und Verhalten. Dazu gehört auch die Spannung zwischen der Idee vollkommener Wahrheit und bürgerlichem Wissen, aber auch zwischen der Aussageform »X weiß, dass φ« und »X glaubt (bloß), dass φ«. Offenbar signalisiert der Ausdruck »Negativität« titelartig die ganz grundsätzliche logisch-semantische Einsicht, dass der begriffliche Inhalt von Ausdrucksformen wesentlich in der Artikulation von Kontrasten und Differenzen besteht. Diese sind selbst bloß relational, also höchst flexibel, und das heißt, sie sind je an den Rede-Kontext anzupassen. So kann z. B. Newtons Dynamik als physikalisches

Wissen gelten, selbst wenn unter feineren Differenzierungs- und Messinteressen, wie sie zu Einsteins Relativitätstheorie führen, seine Vorstellung von einer *actio in distans*, einer simultanen Fernwirkung, falsch ist, allein schon wegen der (freilich erst um 1900 erkannten) Unmöglichkeit einer eindeutigen Definition ortsunabhängiger Gleichzeitigkeit.

Insgesamt führt Spinozas Formel »*determinatio est negatio*« Hegel erstens zur Einsicht, dass alle Bestimmung Unterscheidung ist und alle Identität Nichtunterscheidung, zweitens zur Einsicht, dass Unterscheidungen und Nichtunterscheidungen kontextrelativ sind.

Es mag sein, dass es nicht immer tunlich ist, Hegels zum Teil idiosynkratische, eigen-entwickelte, Ausdrucksweisen einfach zu übernehmen. Es wird jetzt aber wohl dennoch klar, was es heißt, dass es das Geistige, also gerade auch Wissen und Kultur, selbstbewusstes Denken und zweckorientiertes Handeln nie ohne ›Negativität‹ gibt: Es gibt sie, erstens, nie ohne Differenzierungen, zweitens, nie ohne die spannungsgeladene Differenz zwischen Realität und Idealität und, drittens, nie ohne die Arbeit und Mühe, die erforderlich ist, die Spannung einigermaßen angemessen im Urteilen und Handeln aufzuheben. Das geht selten oder nie ohne Auseinandersetzungen und Widersprüche ab, und zwar weil es in der kollektiven Verfolgung von ›ideal‹ repräsentierten Zielen und besonders bei der Beurteilung zureichender oder unzureichender Erfüllungen immer unterschiedliche Relevanzgesichtspunkte geben wird, die immer wieder neu kooperativ aufzuheben sind. Unsere Erläuterung erklärt die tiefe Bedeutung des Titels »Negativität« und zugleich, warum er zumeist nicht verstanden ist und als obskur gilt.

Gerade die gemeinsame Entwicklung von Wissenschaft und Kultur kommt nicht ohne Differenz und Streit aus. Konsens ist hier bestenfalls ein vorübergehender Zustand oder hehres Ziel oder Ideal, kein stabiler Dauerzustand. Daher haben wir eher zu lernen, ernsthaft mit der Differenz und dem Dissens zu leben, als fromm Indifferenz und Konsens zu predigen. Offenbar muss

jemand, der Hegel in diesen Einsichten kritisieren oder in seinen eigenen Meinungen überholen will, früh aufstehen und sich logisch zurüsten.

Wir werden dann auch häufig in einzelnen und besonderen Fällen mit unserem immer bloß endlichen Wissen und unserer immer bloß endlichen Beherrschung unserer Begriffe in der Verständigung scheitern. Das Gefühl des Verstehens und die Gewissheit im Meinen sind daher beileibe keine zureichenden Zeichen oder gar Bedingungen des begreifenden Verstehens oder Wissens. Im Gegenteil. Oft weiß der zögernde Zweifler weit mehr als der, welcher sich seines Könnens und Wissens sicher wähnt: Das, aber auch nur das, ist die relative Wahrheit des Skeptizismus gegen jeden allzu selbstherrlichen Dogmatismus in den Wissenschaften. Es lässt sich daher durchaus das sokratische Wissen um das eigene Nichtwissen, genauer: um die Endlichkeit jedes Realwissens, gegen die Überschätzung unmittelbarer Gewissheiten im antiken und modernen Empirismus und dann auch bei Descartes und in der rationalistischen ›Aufklärung‹ ausspielen.

Aber auch im Blick auf andere Verführungen subjektiver Gefühle und Empfindungen bedarf es der Selbstdisziplin, oft bis hin zur Unterdrückung von Empfindungen und Gefühlen, gerade auch von unmittelbaren Begierden und von Schmerz, in einem Kampf zwischen verschiedenen Ebenen des ›Bewusstseins‹. Die erste Ebene ist, wie wir noch genauer auszulegen haben, das unmittelbare, wenn man so reden will: animalische Bewusstsein des bloßen Gewahrseins, der *Awareness*. Mit ihr eng verbunden ist die bloße Wachheit der Sinne, die Vigilanz, dann auch die aufmerksame Selbstwahrnehmung unmittelbarer Empfindungen und Gefühle und die Aufmerksamkeit auf unmittelbar gegenwärtige Gegenstände und präsentische Prozesse, die *Attention*. In der Verfolgung der Befriedigung gegebener *Begierden* werden Awareness und Attention zu einer relativ unmittelbaren, wie Alva Noë sagt, enaktiven, Orientierung der Selbstbewegung schon im animalischen Leben. Begehrten und eine auf mehr oder weniger unmittelbar präsentierte Dinge gerichtete Attention bestimmen

dabei den weiteren Umgang mit den Dingen. Im Unterschied dazu ist das höhere Bewusstsein in gewissem Sinn immer auch *Hemmung der unmittelbaren Attention und Begierde* und *Umleitung der Aufmerksamkeit. Und sie ist Selbstdisziplinierung.*

Insgesamt gilt, dass sich im Unterschied zur Natur und dem natürlichen Leben das geistige Leben gerade nicht einfach ›von selbst‹, ›natürlich‹ im klassischen Sinn der *natura*, entwickelt. Daher spricht Hegel selbst, wie seit Aristoteles viele andere Autoren, etwa auch John McDowell, von einer ›zweiten Natur‹. Hier ist dann aber das Wort »Natur« als Übersetzung des allgemeineren griechischen Wortes »*physis*« zu verstehen. Die zweite Natur steht für das Wesen oder die Seinsweise des Menschen, die sich als solche aber gerade nicht ›rein natürlich‹, also nicht ohne handelnde Intervention, entwickelt, sondern Kultur, also tätige Pflege und Selbstdisziplin voraussetzt.

Die begriffliche Verwirrung entsteht daraus, dass die Natur im Kontrast zu Kultur gerade das ist, was von selbst, also ohne unser handelndes Zutun geschieht. Die zweite Natur des Menschen entwickelt sich nicht von selbst. Sie ergibt sich nicht ohne Arbeit und Mühe, nicht ohne Leiden, Schmerz und Kampf, auch nicht ohne die Macht von allgemeinen Normen und Formen des Richtigen, die durchaus auch die Unterdrückung von unmittelbaren Verhaltensdispositionen verlangen. Wer das nicht anerkennt, begreift die Welt des Geistes nicht in ihrer Realität und Wirklichkeit, sondern redet bloß abstrakt über sie, als bloßes Ansichsein, indem er begriffliche Tautologien über diese Welt des Geistes äußert, etwa der Art, dass Wissen immer wahr sein muss, dass es der Wissenschaft um die Wahrheit geht und der Tugend oder Moral um das Gute. Von der Realität des schmerzhaften Kampfes gegen die unmittelbare Natur in Disziplin und Selbstdisziplin wird dabei zugunsten des idealen Resultates freundlich abgesehen. Aber eben um diese Realität des Geistes und seiner wesentlichen Träger, der Institutionen des Wissens und des gemeinsamen Willens in Wissenschaft einerseits, im Staat andererseits, geht es Hegel.