

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE
ABHANDLUNGEN
VORTRÄGE – GEDACHTES

BAND 68
HEGEL

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

HEGEL

1. DIE NEGATIVITÄT.

EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT HEGEL AUS DEM
ANSATZ IN DER NEGATIVITÄT (1938/39, 1941)

2. ERLÄUTERUNG DER »EINLEITUNG« ZU HEGELS
»PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES« (1942)

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Abhandlungen 1938/39, 1941 und 1942
herausgegeben von Ingrid Schüßler

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1993

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und
zu verbreiten.

Satz: Fotosatz Otto Gutfreund GmbH, Darmstadt

Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach

Printed in Germany

INHALT

DIE NEGATIVITÄT. EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT HEGEL AUS DEM ANSATZ IN DER NEGATIVITÄT (1938/39, 1941)

I. *Die Negativität. Das Nichts – der Abgrund – das Seyn*

1. Über Hegel	3
(1) Die Klarstellung eines Bedenkens gegenüber dem Wert einer solchen Auseinandersetzung	7
(2) Die Festlegung der Begriffssprache, die bei der Ausein- andersetzung ins Spiel kommt	9
(3) Die vorläufige Kennzeichnung des Standpunktes und des Prinzips der Hegelschen Philosophie	12
2. Durchblick	13
3. Das Werden	16
4. Negativität und das »Nichts«	17
5. Negativität und Anderssein	18
6. Negativität und Andersheit	18
7. Negativität – Bewußtseinsunterschied – Subjekt-Objekt-Bezie- hung und Wesen der Wahrheit	19
8. Hegels Begriff des Seins	19
9. Hegels absolute Negativität geradezu auf ihren »Ursprung« befragt	21
10. Hegels Negativität	22
11. Rückblick	25
12. Negativität	26
13. Die Unterscheidung (das Scheiden)	28

14. Das Negative	28
15. Das Sein und das Nichts	29
16. Hegels Begriff des »Seins« im engeren Sinne (»Gesichtskreis« und »Leitfaden«)	30
17. Der »Standpunkt« der Hegelschen Philosophie ist der des »absoluten Idealismus«	32
18. Die Voraussetzungen (denkerischen) des Hegelschen Denkens	33
19. Die Voraussetzungen des Hegelschen Denkens des Seins im engeren und weiteren Sinne	34
20. Rückblick	35
21. Die geschichtliche Auseinandersetzung und der Rückgang auf »Voraussetzungen«	36
 II. <i>Der Fragebereich der Negativität</i>	
1. Zur Begriffssprache	37
2. Die Negativität	37
3. Rückblick	42
 III. <i>Die Unterscheidung von Sein und Seiendem</i>	
1. Die Unterscheidung als Entscheidung	43
2. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem	43
 IV. <i>Lichtung – Abgrund – Nichts</i>	
1. Die Lichtung (das Seyn)	45
2. Das Sein: der Abgrund	46
3. Seyn und Nichts	47
4. Abgrund und Nichts und Nein	47
5. Seyn und Nichts	48
6. Die »Negativität«	48
7. Das Nichts	49

V. Hegel

1. Wesentliches bezüglich der Begriffssprache	50
2. Hegel	51
3. »Werden«	52
4. Das reine Denken des Denkens	52
5. »Der höhere Standpunkt«	53
6. Hegels »Wirkung«	54
7. Metaphysik	55
8. Zu Hegel	56
9. »Der logische Anfang« (»das reine Sein«)	56

Anhang. Beilagen

Beilage zum Titelblatt	60
Beilage zu I, 1	61

ERLÄUTERUNG DER »EINLEITUNG« ZU HEGELS
»PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES«
(1942)

<i>Vorbetrachtung. Zur verschiedenartigen Rolle und Stellung der »Phänomenologie des Geistes« innerhalb der Metaphysik Hegels</i>	65
I. <i>Die Begründung für den Vollzug der Darstellung des erscheinenden Wissens (Abschnitt 1–4 der »Einleitung«)</i>	79
II. <i>Das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens als Gang in die Wahrheit seines eigenen Wesens (Abschnitt 5–8 der »Einleitung«)</i>	84
III. <i>Der Maßstab der Prüfung und das Wesen der Prüfung im Gang des erscheinenden Wissens (Abschnitt 9–13 der »Einleitung«)</i>	
1. <i>Das Maßstab-bildende Bewußtsein und die dialektische Bewegung der Prüfung</i>	91

2. Rückblick auf die bisherige Erläuterung (I–III)	95
3. Das Er-fahren des Bewußtseins	101
IV. <i>Das Wesen der Erfahrung des Bewußtseins und ihre Darstellung</i> (Abschnitt 14–15 der »Einleitung«)	
1. Hegels »ontologischer« Begriff der Erfahrung	106
2. Leitsätze zu Hegels Begriff der Erfahrung	132
V. <i>Die absolute Metaphysik. (Entwürfe zu Abschnitt 16 der »Einleitung«)</i>	
1. Wesentliches. Gegenständlichkeit und »die Wissenschaft«	137
2. Durchblick 1	138
3. Der Strahl des Absoluten. Durchblick 2	139
4. Die Phänomenologie des Geistes	139
5. Die Bewegung	140
6. Das Bei-her-spielen	140
7. Das Prüfen	141
8. Der onto-theologische Charakter	141
9. Die Umkehrung	142
10. Die Deutschen und die Metaphysik	142
11. Das Absolute und der Mensch	143
12. Die Reflexion – der Gegenstoß – die Umkehrung	143
13. Entwurf und Umkehrung	144
14. Die Erfahrungen als transzendente	144
15. Die Metaphysik Schellings und Hegels	145
16. »Phänomenologie« und Absolutheit	145
17. Auseinandersetzung mit Hegel	145
18. Hegel (Schluß)	146

Anhang. Beilagen zu I–IV (Abschnitte 1–15 der »Einleitung«)

1. Dialektik 149
2. Unsere Zu-tat 149
3. Die Umkehrung – eigentlich vier Wesensmomente 149
4. Die Erfahrung als Wesensmitte des Bewußtseins 150

Nachwort der Herausgeberin 151

DIE NEGATIVITÄT

Eine Auseinandersetzung mit Hegel
aus dem Ansatz in der Negativität

(1938/39, 1941)

I. DIE NEGATIVITÄT.
DAS NICHTS – DER ABGRUND – DAS SEYN

1. *Über Hegel*

Die Erörterungen, die wir in der Form einer Aussprache versuchen, sollen nicht den Gang Ihrer Arbeit an der Auslegung von Hegels »Logik« stören. Die Fragen, denen wir zustreben, wollen aber auch nicht von außen her in Hegels Philosophie »einfallen« mit jener »Ungeduld der einfallenden Reflexion«¹, die einer Systematik des Denkens, zumal von der Art der Hegelschen, durchaus zuwider und deshalb auch unfruchtbar sein muß.

Allerdings gilt uns Hegel auch nicht nur als ein beliebiger Anlaß und Anhalt für eine philosophische Auseinandersetzung. Seine Philosophie *steht* endgültig in der Geschichte des Denkens – oder wollen wir sagen: des Seyns – als die einzigartige und noch nicht begriffene *Forderung* einer Auseinandersetzung mit ihr – für jegliches Denken, das *nach* ihr kommt oder auch nur erst die Philosophie wieder vorbereiten will – und vielleicht muß.

Nietzsche, der sehr langsam und spät genug sich aus der von Schopenhauer übernommenen kläglichen Verunglimpfung und Mißachtung Hegels frei machte, sagte einmal, daß »wir Deutsche Hegelianer sind, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte«.²

Das Einzigartige der Philosophie Hegels besteht *zuerst* darin,

¹ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1925. Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 21.

² Vgl. Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, V. Buch, n. 357. WW (Großoktavausgabe) Bd. V, S. 230.

daß es über sie hinaus einen *höheren* Standpunkt des Selbstbewußtseins des Geistes nicht mehr gibt. Daher ist ihr gegenüber künftig ein Standpunkt endgültig unmöglich, der so, wie die Hegelsche Philosophie ihrerseits jede frühere Philosophie im voraus schon standpunktmäßig unter sich haben mußte, der Hegelschen Systematik *noch* höher übergeordnet sein könnte.

Soll nun freilich der Standpunkt einer notwendigen Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie ihr gleichwohl gewachsen, und d. h. doch, in wesentlicher Hinsicht überlegen, zugleich aber auch wieder nicht von außen zugetragen und aufgeredet sein, dann muß dieser Standpunkt der Auseinandersetzung zwar *in* der Hegelschen Philosophie, jedoch als der ihr selbst wesensmäßig unzugängliche und gleichgültige Grund verborgen liegen. Daß und warum allerdings der Standpunkt der Schellingschen Spätphilosophie keineswegs als ein Hegel überlegener Standpunkt in Anspruch genommen werden darf, soll hier nicht verhandelt werden.⁵

Die Auseinandersetzung mit Hegel steht daher im Hinblick auf die Einzigartigkeit des Standpunktes seiner Philosophie auch unter einzigartigen Bedingungen. Sie hat nichts gemein mit irgendeiner »Kritik«, d. h. Verrechnung von Unrichtigkeiten, herausgerechnet nach Maßstäben vorangegangener oder inzwischen wiederum erneuerter früherer Standpunkte – etwa des Kantianismus oder der mittelalterlichen Scholastik oder des Cartesianismus.

Das Andere, was einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Hegel zu denken gibt, hat seinen Grund in dem, was Hegel schon frühzeitig und immer wieder für sich und sein System als Auszeichnung in Anspruch genommen hat: daß der Standpunkt seiner Philosophie wirklich ausgearbeitet und daß das Prinzip seiner Philosophie durch alle Gebiete (Natur, Kunst, Recht,

⁵ Vgl. Übungen WS 1937/38, Die Grundstellungen der abendländischen Metaphysik. [Die Aufzeichnungen zu den Übungen werden in den Seminarbänden der IV. Abteilung der Gesamtausgabe veröffentlicht.]

Staat, Religion) hindurch verfolgt und dargestellt ist. Die Philosophie darf sich nach Hegel nicht mit einem bloßen »Pfiff« einer neuen Weisheit begnügen⁴; das Prinzip muß sich im Ganzen des Seienden zeigen und dieses so als das Wirkliche bewähren. »Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstands, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemene Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit, – welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein.«⁵

Ob freilich die Ausarbeitung des Systemprinzips, wie sie Hegel fordert, für jede Philosophie überhaupt gilt oder nur für die Art der Systemphilosophie des deutschen Idealismus, und auch, was diese Forderung in gewandelter Form für ein anderes Fragen bedeutet, kann hier nicht erörtert werden. In jedem Falle aber kommt eine grundsätzliche, d. h. auf das Prinzip und den Standpunkt gerichtete Auseinandersetzung mit Hegel in die Gefahr, mit dem bloßen Prinzip gerade das zu fassen, oder nicht einmal das zu fassen, was das Leere und Unbestimmte bleibt und nicht die gemeinte Philosophie selbst ist.

Daraus möchte man folgern, daß eine der Hegelschen Philosophie im Ganzen angemessene grundsätzliche Auseinandersetzung mit ihr *allein* auf einem Wege zu erreichen ist, der jedem Schritt Hegelschen Denkens in jedem Gebiet seines Systems folgt.

Doch was wäre hierbei anderes zu erreichen, grundsätzlich

⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1937. Vorrede, S. 43.

⁵ a. a. O., S. 57. Vgl. den Brief Hegels an v. Raumer 1816: Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten. WW XVII, S. 351 f.

gesprochen, als immer wieder nur die Vorführung desselben Prinzips, wenngleich in einer je anderen, dem Gebiet überhaupt (Kunst, Religion) zugehörigen Durchdringungsfähigkeit und Aufhellungskraft? Dies wäre gewiß kein Geringes – und *doch nie* das *Entscheidende*. Andererseits aber verbietet sich die losgelöste Erörterung des leeren Prinzips und des dürftigen Gerippes der Systemgestalt, weil so das *Prinzipsein des Prinzips* nicht zur Erscheinung gebracht wird.

Nach diesen Überlegungen steht und fällt jede grundsätzliche Auseinandersetzung mit Hegel je nachdem, ob sie *zugleich* und *einheitlich* den *beiden* Forderungen genügt: einmal einen ursprünglicheren, aber doch nicht von außen einfallenden Standpunkt zu beziehen, zum anderen das Grundsätzliche in seiner Bestimmtheit und Bestimmungskraft ursprünglich zu fassen, unter Vermeidung der Entleerung des Systemprinzips und seiner nur formalistischen Erörterung, wie sie sich in den üblichen – historischen –, d. h. von einer wesentlichen Frage *nicht* geleiteten Darstellungen findet.

Wo also muß die kritische Besinnung ansetzen, um jener doppelten Forderung zu genügen? Welches ist diejenige Grundbestimmung der Hegelschen Philosophie, deren Durchdenkung in einen ursprünglicheren Standpunkt zurückführt, weil sie von diesem her erst wahrhaft als eine solche erblickt werden kann? Und welches ist diese Grundbestimmung, daß sie zugleich dem Durchgearbeiteten des Hegelschen Systems gerecht bleibt?

Wir behaupten: diese Grundbestimmung ist die »*Negativität*«. Bevor wir aber zur näheren Kennzeichnung der Hegelschen Negativität übergehen, sind einige Vorfragen ins reine zu bringen.

(1) Die Klarstellung eines Bedenkens gegenüber dem Wert einer solchen Auseinandersetzung.

(2) Die Festlegung der Begriffssprache, die bei der Auseinandersetzung ins Spiel kommt.

(3) Die vorläufige Kennzeichnung des Standpunktes und des Prinzips der Hegelschen Philosophie.

Zu (1) Die Klarstellung eines Bedenkens
gegenüber dem Wert einer solchen Auseinandersetzung

Man kann bezweifeln, ob die Hegelsche Philosophie heute noch eine Wirklichkeit ist, so daß es scheint, als bliebe die Auseinandersetzung mit ihr, auch wenn sie sich noch so sehr um das Grundsätzliche bemüht, eben doch nur ein gelehrtes Spiel des üblichen philosophiehistorischen, wie man sagt »problemgeschichtlichen« *Historismus* – eine Vergegenwärtigung der Philosophie Hegels als einer vergangenen, bei der vielerlei Merkwürdiges zur Kenntnis genommen werden darf, und die vielleicht auch, gründlich genug betrieben, einiges zur Schärfung des Verstandes beiträgt. Aus diesem Zweifel, ob ein solcher Historismus mehr sei und sein könne als gelehrte Beschäftigung, spricht die Meinung, die Wirklichkeit einer Philosophie bestehe in ihrer Wirkung und Nachwirkung. Als ob Hegels Philosophie heute etwa dann noch wirklich wäre, wenn es einen Hegelianismus gäbe und sofern es ihn in der Tat noch in mancherlei Form gibt! Daß eine Philosophie eine Schule hervorbringt und daß diese wiederum eine »Philologie« und Gelehrsamkeit *über* die betreffende Philosophie betreibt, ist zwar eine Wirkung der Philosophie – und eine meist gleichgültige; diese Wirkung enthält aber nie das, was die betreffende Philosophie *aus sich* und *in sich* geschichtlich ist.

Die Wirklichkeit der Hegelschen Philosophie läßt sich auch nicht nach dem bemessen, was sie für das »Leben« der damaligen Zeit durch den unmittelbaren, zeitgenössischen Einfluß bedeutete. Wir begegnen da der landläufigen Ansicht, Hegels Philosophie und der deutsche Idealismus überhaupt seien stets eine verstiegene Spekulation einiger phantastischer Köpfe geblieben und so »außerhalb« des sogenannten »Lebens« gestanden. Demgegenüber ist zu sagen, daß der deutsche Idealismus im Ganzen und Hegels Philosophie im besonderen eine geschichtliche Wirkungskraft entfaltete, deren Weite und deren Grenzen wir Heutigen noch gar nicht übersehen, weil wir von

ihr überallher und ohne sie als solche zu kennen, überflutet werden. Allerdings muß man wissen, daß diese Art von »Wirkung« einer Philosophie gerade nicht darin besteht, daß ihre Lehren übernommen, wie man sagt: »vertreten«, und dann nach geeigneter Zubereitung in die sogenannte Praxis des »Lebens« übergeführt und dadurch bestätigt und in der Geltung gehalten werden. Die »Wirkung« der Philosophie hat das Rätselhafte an sich, daß sie, auf ihre »Zeit« wirkend, gerade das Gegenteilige ihrer selbst hervorruft und zum Aufstand gegen sich zwingt. Kurz gesagt: Ohne den deutschen Idealismus und ohne Hegels Metaphysik im besonderen hätte der Positivismus des 19. Jahrhunderts und unserer Gegenwart niemals die Festigkeit und Selbstverständlichkeit erreichen können, die ihm eignet.

Das Zeitalter, in dem Nietzsche verwurzelt und verfangen war, ist ohne Hegel nicht denkbar; ganz zu schweigen von Marx und dem Marxismus, der ja mehr ist als eine bestimmte Formulierung des Sozialismus. Eine *bloße* Scheinwirklichkeit hat die Hegelsche Metaphysik allerdings, und zwar dort, wo die heutigen Hegelianer sich zusammenrotten, um im Namen des Hegelschen »konkreten« Denkens sich zeitgemäß zu machen. Überall ist Hegel heute noch wirksam, aber stets in einer Umkehrung und Verkleidung oder wiederum in der Gegenbewegung gegen diese. Die christliche Theologie beider Konfessionen ist durch Hegel bestimmt und mehr noch durch die hieraus erwachsenden religionsgeschichtlich theologischen Gegenbewegungen und Gestaltungen des kirchlichen Bewußtseins.⁶

Und trotzdem: Auch *diese* Wirklichkeit seiner Philosophie, verstanden als die ihr eigentümliche geschichtliche Auswirkung, macht *nicht* das aus, was diese Philosophie als Philosophie *ist, noch ist* und *sein wird*. Hierbei denken wir keineswegs an eine überzeitliche Geltung von etwaigen »richtigen« Sätzen, die man in ihr neben vielem Unrichtigen und Fehlerhaften und

⁶ »Bankrott« – »dialektische Theologie«. Katholische Theologie: Wegscheide; Studium meiner Freiburger Zeit.

Hinfälligen ausfindig machen möchte. Wir meinen vielmehr »nur« dies: *daß* diese Philosophie *ist*, – daß *hier* dasjenige, was die Philosophie zu denken hat, in einer ausgezeichneten Weise gedacht *ist*; daß hier etwas geschieht, was nicht außerhalb der »Zeit« verläuft, wohl aber seine eigene Zeit hat, indem es sie jeweils ursprünglich gründet. Wir dürfen das *geschichtliche* Sein einer Philosophie nicht und nie mit den Maßstäben der *Historie* messen; Wirkung und Wirksamkeit auf das sogenannte Leben ist kein möglicher Gesichtspunkt für die Beurteilung einer Philosophie und somit auch nicht für die Abschätzung des Wertes einer Auseinandersetzung mit ihr; denn alles »Leben« und was man so nennt, »lebt« nur aus der Verkennung und Abkehr *von* der Philosophie, – womit nur gesagt ist, daß es der Philosophie notwendig und in einer sehr verfänglichen Weise bedarf. Die Philosophie aber kann eine solche *Abwendung* des »Lebens« von ihr niemals für einen Mangel halten, sondern muß von der Notwendigkeit derselben wissen. *Was* die abendländische Philosophie und *wie* sie *geschichtlich* ist, das kann durch historische Überlegungen und Bedenken nicht entschieden werden, sondern läßt sich je nur im philosophischen Denken selbst erfahren.

Zu (2) Die Festlegung der Begriffssprache,
die bei der Auseinandersetzung ins Spiel kommt

Philosophie ist die *abendländische* Philosophie; – es gibt keine andere als die abendländische, sofern das Wesen dessen, was Abendland und abendländische Geschichte ist, durch das bestimmt wird, was überhaupt Philosophie heißt. Darunter haben wir, unter Absehung von jedem Schulbegriff und jeder historischen Deutung der Philosophie als einer Kulturercheinung, zu verstehen: die Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen, kurz – aber auch wieder unbestimmt, weil mehrdeutig – *das Fragen der Seinsfrage*.

»Sein« ist das *Grundwort* der Philosophie. Was *wir* in diesem

wesentlichen und d. h. zugleich anfänglich geschichtlichen Sinne »Sein« nennen, heißt für Hegel »Wirklichkeit« (vgl. unten). Warum es gerade zu *dieser* Benennung bei Hegel kommt, das ist im *innersten* Wesen der *Geschichte* der abendländischen Philosophie begründet; wieso – das wird sich aus unseren Erörterungen ergeben.

Was dagegen *Hegel* mit »Sein« bezeichnet, dem geben *wir* den Namen »Gegenständlichkeit«, eine Benennung, die durchaus das trifft, was Hegel selbst *auch* meint. Warum er aber diese »Gegenständlichkeit« »das Sein« nennt, das ist *wiederum* keine willkürliche Namensgebung. Sie entspringt aus den Notwendigkeiten eines philosophischen Standpunktes, den *Hegel selbst* durchlaufen und mitsetzen muß, um *seine* Philosophie zu begründen.

Hegels Begriff der »Wirklichkeit«

(Nach der Vorrede der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. In der »Logik«: *absolute Idee*; in der »Phänomenologie des Geistes«: *absolutes Wissen*, aber auch »Sein«.)

Wirklichkeit: Seiendheit als Vorgestelltheit der absoluten Vernunft. Vernunft als absolutes Wissen – unbedingt sich vor-stellendes Vor-stellen und dessen Vorgestelltheit.

Darnach allein wird entschieden, was »vernünftig« ist und was als »wirklich« angesprochen werden kann. Von hier aus ist Hegels oft angeführtes und ebenso oft mißdeutetes Wort zu verstehen:

»Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.«⁷

Dieses Wort wird in sein Gegenteil verkehrt, wenn man unter »wirklich« das gemeine »Wirkliche«, d. h. Vorhandene, einer

⁷ G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede. WW, S. XIX (ed. Hoffmeister S. 14).

zufälligen »Gegenwart« versteht und unter Vernunft den zufälligen Verstand des Selbstverständlichen des gemeinen Denkens.

Der Satz gibt nicht eine Feststellung im Sinne einer Gleichsetzung eines angetroffenen Vorhandenen und einer gerade einleuchtenden Meinung des »vernünftigen« Lebewesens, Mensch genannt, – sondern er ist der Grundsatz der *Wesensbestimmung des Seins*. Sein ist Vorgestelltheit des unbedingt sich vorstellenden Vorstellens (des Denkens) – die Vernommenheit der Vernunft. Der Satz ist nicht eine praktische Regel über die Beurteilung des Seienden, sondern sagt den Wesensgrund der *Seiendheit* des Seienden. Der Satz ist daher auch nicht zu widerlegen damit, daß vieles »Vernünftige« (im gewöhnlichen [?] Sinne) gerade nicht »geschieht« und »verwirklicht« wird, also ausbleibt, und daß vieles »Wirkliche« doch gerade »unvernünftig« ist (im Sinne des rechnenden Verstandes). Der *Wesenssatz* ist überhaupt nicht zu »widerlegen«.

Für Hegel ist somit »das Sein« *nur eine einseitige* Bestimmung dessen, was die Philosophie, und auch die Hegelsche Philosophie, denkt und befragt: des Seins, in dem Sinne der Seinsfrage als der Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen.

Auch *Nietzsche* gebraucht, um das beiher zu sagen, das philosophische Grundwort »Sein« in einem *ingeschränkten* Sinne; und zwar ist die Einschränkung zuinnerst *verwandt* mit der Hegelschen; nicht weil sie etwa *historisch* vom Hegelschen Sprachgebrauch unmittelbar entlehnt wäre (ich fürchte, Nietzsche hat Hegels »Logik« nie »gelesen«, geschweige denn im Ganzen durchdacht), sondern weil die beiden eingeschränkten Wortverwendungen »Sein« – die Nietzsches und die Hegels – *geschichtlich denselben* Grund haben, der kein anderer ist als der Anfang der Geschichte der Philosophie und d. h. ihres bisherigen Wesens als »Metaphysik«.

Bei der Auseinandersetzung mit Hegel ist daher stets zu bedenken, ob *Hegels* Begriff des Seins oder der *wesentliche* Begriff des Seins gemeint ist. Das hat insofern seine weittragende

Wichtigkeit, als Hegel das »Nichts«, was gewöhnlich doch als die Verneinung des Seienden überhaupt und im Ganzen gilt, in einen entscheidenden Zusammenhang bringt mit dem *ingeschränkt* gefaßten »Sein«. – Daß hier ganz Anderes als nur »terminologische« Unterscheidungen in Frage steht, bedarf keiner weiteren Betonung.

Zu (3) Die vorläufige Kennzeichnung
des Standpunktes und des Prinzips der Hegelschen
Philosophie

a) »Standpunkt« heißt dasjenige, worin stehend der Philosophie, ihrem Denken, das Zudenkende als solches zugänglich wird. Hegels Standpunkt ist der des *absoluten Idealismus*. (»Idealismus« echt und eigentlich erst im neuzeitlichen Sinne: idea als perceptum der perceptio als cogitatio – als »Bewußtsein«.) Der Standpunkt allgemein derjenige des *Bewußtseins*. Sein ist Vor-stellen und Vor-gestelltheit des Vor-stellens; unbedingte Subjektivität.

b) »Prinzip« heißt dasjenige, womit die Philosophie anfängt, so zwar, daß der *Anfang* dasjenige ist, was als tragender Grund des Denkens des Zudenkenden bleibt. *Hegels Prinzip* lautet: »Die Substanz ist Subjekt« oder: das Sein (jetzt im wesentlichen Sinne genommen) ist »Werden«. Hegel fängt mit dem Anfang an, sofern für ihn *Werden* eben Anfangen ist. »Werden«: das sich vor-stellende Vor-stellen, Sich-zum-Erscheinen-Bringen. In der Logik bringt sich das Werden selbst als werdendes und d. h. in seinen unbedingten Bedingungen ins Werden. Aber ist dieses eine absolute Bestimmung des »Anfangs« und Anfangens – oder nur die Hegelsche, d. h. metaphysische? Die Auslegung des *Wesens* des Anfangs! Woher? Womit fängt Hegels eigentliche Philosophie, die »Logik«, an? Mit dem »Werden« – es ist »Grund«; nicht etwa das »Sein«, dieses ist *Ausgang!* – Das Werden »ist«, indem es »wird«.

c) Inwiefern »Standpunkt und Prinzip« zusammengehören

und worin sie zusammengehören, muß sich am besten aus der Besinnung auf bestimmte Standpunkte und Prinzipien ergeben.

Nach dieser kurzen Behandlung der drei Vorfragen versuchen wir die nähere Kennzeichnung dessen, worin unsere Auseinandersetzung Fuß faßt – der *Negativität*.

2. Durchblick^{1,2,3}

1. Die Bestimmung des »Standpunkts« und des »Prinzips« der Hegelschen Philosophie; Begriff von »Standpunkt« und »Prinzip«. *Standpunkt*: der absolute Idealismus, Begriff des Absoluten, Unbedingtheit des *ego cogito certum*. *Prinzip*: *Die Substantialität ist die Subjektivität*. »Sein« als »Werden« des absoluten Wissens.

2. Die Kennzeichnung der Hegelschen »Negativität« als *Unterschied* des Bewußtseins. Die erste Frage: Ob dieser Unterschied aus dem *Bewußtsein* als Wesen geschöpft, oder ob die Kennzeichnung als Unterschied zur Bestimmung des Bewußtseins (Subjekt-Objekt-Beziehung) verwendet wird, oder ob beides Eines und weshalb?

3. Die Verdeutlichung der Negativität in der Gestalt des Andersseins: Etwas und das Andere. Das Andere als das Andere des Anderen.

4. Warum die Negativität nicht vom Hegelschen Nichts her

¹ Vgl. Zusätze und Anhang zu »Was ist Metaphysik«. [Wird veröffentlicht in einem Band der IV. Abt. GA: »Hinweise zu veröffentlichten Schriften«.]

² Vgl. Beiträge [Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 1936/38. Gesamtausgabe Band 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1989].

³ Vgl. Das Seyn [GA, III. Abt.], vgl. Philosophie als Auseinandersetzung [GA, III. Abt.], vgl. Hegelvorlesung [GA Bd. 32] und Übungen über »Phänomenologie des Geistes«, »Logik« und Rechtsphilosophie [GA, IV. Abt.]. – Vgl. die erneute Auslegung von Schellings Freiheitsabhandlung, 1941. [Handschriftlicher Zusatz aus der Durchsicht 1941. – Vgl. GA Bd. 49, S. 105ff.]

bestimmt werden kann, da es doch die »Verkörperung« der Nichtheit zu sein scheint; das *Nichts* dasselbe mit dem Sein – beide nicht als Unterschiedene; hier noch kein Unterschied, keine Negativität.

5. Hegels Begriff des »Seins« entsprungen dem *Ab-bau* der absoluten Wirklichkeit – das äußerst Unterschiedene zu dieser. Die äußerste Entäußerung! Aber die absolute Wirklichkeit als Wille.

6. Die absolute Wirklichkeit (das Sein im weiteren Sinne) aus der *Ab-sage* gegen die systematische (System-gemäße) Begründung des Unterschiedes von Sein und Seiendem. Diese Absage (bereits Vollendung der Verwahrlosung) aus der Vergessenheit der Unterscheidung. Die Vergessenheit aus der gewohntesten Gewöhnung in den Unterschied. Der *Ab-bau* aus dieser Absage hier notwendig; diese liegt im Wesen der absoluten und der Metaphysik überhaupt, sie ist und wird mit dem Vollzug dieser stets vollzogen.

7. Diese *Ab-sage* eine wesensmäßige Voraussetzung der möglichen *Ab-solutheit* des unbedingten Denkens.

8. Wie von hier aus die völlige *Auflösung* der Negativität in die Positivität des Absoluten zu ersehen ist. Die »Negativität« ist die »Energie« des unbedingten Denkens, weil sie von Anfang an alles Negative, Nichthafte schon darangegeben hat. Die Frage nach dem Ursprung der »Negativität« ist ohne Sinn und Grund. Die Negativität ist das Fraglose: Negativität als Wesen der Subjektivität. Die Negativität als die Verneinung der Verneinung gründet im Ja zum unbedingten *Selbstbewußtsein* – der absoluten Gewißheit als der »Wahrheit« (d. h. Seiendheit des Seienden).

9. Die Fraglosigkeit der Negativität als Folge der Fraglosigkeit des Wesens des *Denkens*.

10. Das Denken als Vollzug der vorstellenden (als sich vorstellen) Bestimmung des Seienden und als Vorgabe des Gesichtskreises der Auslegung des Seins (Vernommenheit – Anwesenheit – Gedachtheit).

11. Die Selbstverständlichkeit des Denkens als der Wesensauszeichnung des Menschen im Sinne des *denkenden Tieres*. Die Seiendheit des Seienden seit Descartes in sich das Vorstellen. Bewußtsein als Selbstbewußtsein.

12. Die Fraglosigkeit der Negativität und die Frage nach dem Verhältnis *des Menschen zum Sein* (nicht nur zum Seienden). Die eigentliche Frage des »*Anthropomorphismus*«.

13. Das Sein erfragt nicht aus dem Seienden und auf dieses zu als Seiendheit, sondern in sich zurück in seine Wahrheit. *Die Lichtung des Seins* – angezeigt durch eine Besinnung auf das noch unbegriffene einheitliche Wesen des Denkens im Sinne von: Ich stelle etwas vor als etwas im Lichte des Seins. Die Lichtung als Abgrund – das Nichts, das nicht nichtig, sondern das eigentliche Schwergewicht, das Seyn selbst.

14. Das Sein unterschieden zum Seienden. Die Fragwürdigkeit der Kennzeichnung des »Verhältnisses« von Sein und Seiendem als Unterschied. Der Ansatz zur Überwindung der Fragwürdigkeit: Das Sein im Entwurf; das Entwerfen aber als *Da-sein*.

15. Die Negativität wird nur für das metaphysische Denken in der Positivität verschluckt; das Nichts ist das abgründige *Gegen* zum Seyn, aber *als dieses dessen Wesen*. Das Seyn selbst in seiner Einzigkeit; die »Endlichkeit« des Seyns; das Vordergründliche und Mißdeutbare dieser Kennzeichnung.

16. Das Nichts *denken* heißt: die Wahrheit des Seyns erfragen und die Not des Seienden im Ganzen erfahren. Das Nichts denken ist nicht Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus besteht darin, das Nichts zu vergessen in der Verlorenheit an die Machenschaft⁴ des Seienden.

17. Die Herrschaft der Machenschaft des Seienden zeigt sich am sichersten darin, daß die Metaphysik als der Grund dieser Machenschaft in ihrer Vollendung das »Sein« zur leeren Nichtigkeit herabsetzt. *Hegel*: das »Nichts« als die bloße Unbe-

⁴ (Ge-stell!) [spätere Randnotiz in der Abschrift F. H.]

stimmtheit und Unvermitteltheit – die Gedankenlosigkeit als solche. *Nietzsche*: das »Sein«, der letzte Rauch einer verdunstenden Realität.

3. Das Werden

1. Als *Un-beständigkeit* – Verleugnung der Beständigkeit. So aber mehrdeutig: a) Bestandlosigkeit – bloßes Fließen und Verfließen. b) Das fortgesetzte Übergehen. c) Die Unruhe als *Ständigkeit* (!) der Ursprünge.

2. Das *Zu-sich-selbst-Kommen* – das absolute Wissen als Werden (Freiheit!). Dieses muß, weil es (das Negative des Unmittelbaren) Wissen und die Wirklichkeit Gedachtheit ist, gedacht *werden*, und im Sich-denken allein vermag es zu »sein«. Um aber Sich-selbst *un*-bedingt zu denken, muß es sich selbst seiner selbst zum Äußersten (zum bloßen Sein) entäußern. Diese Selbstentäußerung nur, um sich eigentlich und einzig zu gewinnen und *im* Gewinnen zu *haben* und im Haben zu »sein«, d. h. seinem Wesen gemäß zu »wirken«. Das erste, »Was« wird, ist das *Werden* selbst. Werden ist das unbestimmt Unmittelbare des *Zu-sich-selbst-Kommens*.

3. Das »Sein« als Unwandelbarkeit; antik; christlich: Augustinus, *De sermone Domini in monte* II, 7, 27¹; *De trinitate* V, 2, 3, I, 6f.²; *De moribus Eccles. Cath.* II, 1, 1³.

¹ Patrologiae Cursus completus. Series Latina, accurante J.-P. Migne. Tomus XXXIV. Sancti Aurelii Augustini Opera omnia, Paris 1861. Tomus III, 1. De sermone Domini in monte, liber II, cap. VII, n. 27.

² a. a. O., Tomus VIII (Patrologia XLII). De trinitate, liber I, cap. VII.; liber V, cap. II, n. 3.

³ a. a. O., Tomus I (Patrologia XXXII). De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum, liber II, cap. I, n. 1.

4. Negativität und das »Nichts«¹

1. Das »ganz abstrakte«, *begriffslose* (»gedanken«-lose, das formale) *Nichtsein* (Anfang der Logik). *Ganz* abstrakt, d. h. sogar noch abgezogen aus der *ersten Abstraktion*, dem unmittelbaren, unbestimmten Vorstellen, dessen Vorgestelltes in seiner Vorstelltheit noch gesetzt und d. h. im *Un-negiert*, ist das reine »Nichts«.

2. Die abstrakte Negativität: a) erste Negation (bedingte), b) »die zweite« Negation – wechselweise hängenbleiben in Subjekt-Objekt-Beziehung. Die »erste« unterscheidet schon Subjekt und Objekt gegeneinander und ist in *jeder* Hinsicht bedingt.

3. Die konkrete Negativität – die *unbedingte*. Die Negation der »Negation« als (a und b).

»Das Nichts« – als Nicht des Seienden. »Das Nichts« – als Nicht des Seins.

Die *Negativität* muß, so scheint es, am »Nichts« in ihrer *reinsten* und *entschiedensten* Form anzutreffen sein; das ist auch so, nur bleibt die Frage, wie dabei das »Nichts« zu begreifen sei.

Hegels »Nichts«: das erste Wahre, d. h. »Seiende« im weiteren Sinn ist das Werden; es ist der Unterschied von Sein und Nichts als Unterschied, der keiner ist. Das Nichts ist vom Sein nicht verschieden, kein Anderes zu ihm, sondern *dasselbe*. Weshalb, inwiefern? Aufgrund der Auslegung des Seins. Weil das Nichts kein *Unterschiedenes*, Negation aber »Unterschied«, deshalb gerade am »Nichts« die Negativität nicht aufzuhellen. Aber etwa am *Sein*? Dieses aber *dasselbe*, deshalb umgekehrt: d. h. *aus der Negativität* das Sein, mit dem das Nichts dasselbe ist. *Und dabei* kommt vielleicht das »Wesen« der *Negativität* zum Vorschein.

¹ Vgl. Hegels Begriff des Seins. [Siehe unten Nr. 8, ferner Nr. 15, 16 u. 18.]

5. Negativität und Anderssein

Etwas und Anderes: so wird das Etwas zum Einen des Anderen und das Andere zum Anderen des Einen. Der *Unterschied* ist nach jeder Seite *einseitig* bedingt.

Erst wenn das Eine das Andere wird zum Anderen des Anderen – wenn das Eine zum Anderen wird –, werden *die Unterschiede* nicht einseitig entgegengesetzt und zugleich herab-, sondern wechselseitig hinaufgesetzt in die wechselseitige Zusammengehörigkeit als ihren »Grund«; sie verlieren die Möglichkeit der *Bedingnis* und werden selbst die *Bedingten*.

Die unbedingte Negativität ist jene, die weder durch das Eine noch durch das Andere des Einen, noch durch das Andere des Anderen bedingt ist, sondern von beiden losgelöst sie erst in ihre Wechselbeziehung *bindet*.

Die drei bzw. vier Negationen: Bewußtsein – Selbst – absolutes Wissen.

Die absolute Negativität: 1. *Aufsteigerung* der ersten und abstrakten oder Grund dieser? 2. *Wenn Grund* – dann *woher*?

Warum die absolute Negativität vom *Einen und Anderen* (Anderssein) her, nicht einfach vom »Nichts«, wo doch offenbar das Nichthafte und *Negative* gleichsam *in persona* erscheint?

6. Negativität und Andersheit

Die erste Negation – die abstrakte. Die absolute Negation – die Negation der Negation.

Die Andersheit – hier als Wesen des Anderen an ihm selbst. Dieses ist nicht das Anderssein des Anderen im Unterschied *zum Einen*. Dieser Unterschied setzt beide von einander weg. Das Andere an ihm selbst ist das *Andere zum Anderen*, so zwar, daß dieses zu ihm als seinem Grund gehört und gleichwohl unterschieden ist. Das Andere des Anderen verhält *sich zu sich selbst* im Unterschied.

Absolute Andersheit – das unbedingte Sich-auf-sich-selbst-Beziehen.

7. *Negativität – Bewußtseinsunterschied – Subjekt-Objekt-Beziehung und Wesen der Wahrheit*

Wesen der Wahrheit aber? *Woher und wie?*

Das Wesen des *Menschen*: Warum und inwiefern als Grundfrage zu stellen? *Woher* das Wesen des Menschen zu bestimmen? *Wie* ist es zu bestimmen? *Wodurch* diese Bestimmung selbst bestimmt (*gestimmt!*)? Weshalb »Stimmung«?

Bewußt-sein (als ego cogito der Subjekt-Objekt-Beziehung) und *Denken* im Sinne der ratio und des νοῦς des animal rationale.

Hegels »Negativität« gerade *nicht* aus dem Nichts und dessen Selbigkeit mit dem »Sein« zu begreifen; weil hier kein »Unterschied«.

Das »Nichts« selbst – das *Gedankenlose* schlechthin und dieses nur innerhalb des unbedingten Denkens (somit aus dem *Sein* im wesentlichen Sinne).

Sein und Nichts kein Unterschied – aber gleichwohl: Sein ein »*Unterschiedenes*«, das »*Negative*« *eigener Negationen*. Welcher?

8. *Hegels Begriff des Seins*

Als das *Un-bestimmte*, *Un-vermittelbare*, genauer: die *Un-bestimmtheit und Un-vermitteltheit schlechthin*. Jenes ist das »*Seiende*« und *nur* das Seiende als solches; dieses nennt das *Nichts* – als die Seiendheit des nur Seienden.

Was *nicht* ein Seiendes ist, ist »*Nichts*«. (Aber »ist« jedes Nichts nur das Nicht-Seiende?) Ein Seiendes aber ist für Hegel ein irgendwie Bestimmtes und Vermitteltes.

Nicht ein Seiendes und *niemals* ein Seiendes »ist« auch das

Sein; es ist daher das Un-bestimmte und Un-vermittelte. Sein als Seiendheit gedacht ist: Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit.

Das Nichts (als das Nicht von Seiendem) ist hier nicht gegen das Sein unterschieden; dieses ist selbst das Nichts, so daß kein Unterschied vorliegt – nämlich kein Unterschied schon innerhalb der zu denkenden Gedachtheit als der Seiendheit des Seins. Und dennoch liegt ein Unterschied vor, der kein beliebiger ist und auch nicht »hier«, an diesem Beginn, auftaucht, sondern sich hier nur im Äußersten »zeigt«, d. h. sich im Hegelschen Sinne verhüllt und *als* ein solcher nie heraustreten kann, weil das Denken seiner nicht bedarf, nämlich innerhalb seines Werdens, mit dem es anfängt. Gleichwohl bedarf das Denken *als* Denken der Gedachtheit durchaus dieses Unterschiedes, nämlich des Unterschiedes des Seienden *und* des Seins. Diesen »Unterschied« läßt das unbedingte Denken hinter sich, oder es läßt sich nie zu ihm herab, und doch ist es von ihm abhängig, wenngleich nur in der verfänglichen Weise der Absage – eine Weise, die doch gerade dem unbedingten Denken nicht entgegen dürfte. Aber sie muß ihm entfallen, weil es sonst im Ganzen seiner Unbedingtheit noch einmal im höchsten und vollständigen Sinne ein bedingtes werden müßte, bedingt durch *das* »Ding«, das da heißt: *das Seiende im Ganzen*.

Diese Absage an den alles gründenden Unterschied drückt sich darin aus, daß Hegel sagt, die Unterscheidung von Sein und Nichts sei keine. Dieser gründende Unterschied ist jedoch das, was in »Sein und Zeit« (vgl. Vorlesung SS 27, Schluß) die »ontologische Differenz« genannt wird.¹ Welche »Negativität«

¹ Anm. d. Hg.: Der Terminus »ontologische Differenz« kommt in den beiden ersten Abschnitten von »Sein und Zeit« – und nur diese wurden seinerzeit unter dem Titel »Sein und Zeit« veröffentlicht – *nicht* vor. Der Terminus wird vielmehr erstmals genannt in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1927 »Die Grundprobleme der Phänomenologie« (GA Bd. 24, S. 322ff.), die Heidegger dort (S. 1) in einer Anmerkung als »Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von »Sein und Zeit« bezeichnet.

ist hier im Spiel? (Wie der Zusammenhang mit dem »als«: *etwas als seiend?*)²

Auch hier ist trotz der Unbedingtheit des Denkens und der Gedachtheit das Sein (im weiteren Sinne) *auf das Seiende zu*, als Seiendheit, angesetzt. Auch die »Logik« ist noch, ja *will* sein: *Metaphysik*.

Nur hat sich jetzt dasselbe Verhältnis, das seit dem Anfang der Geschichte des Denkens als Metaphysik (bei Platon) besteht und den Anfang eigentlich ausmacht (der Unterschied des Seienden im Ganzen und des Seins) gleichsam umgekehrt; »gleichsam« aber nur, weil erst vom neuzeitlichen Denken her eine Umkehrung vorgefunden werden kann, sofern das Seiende im Ganzen als »Objekt« überhaupt genommen wird und das »Subjektive« (die Gedachtheit als Sein) »gleichsam« in sich verschluckt; während am Ende der Geschichte der Metaphysik die Subjektivität als unbedingte Subjekt-Objekt-Beziehung alles in ihre Gedachtheit denkend einbehält.

Geschichtlich begriffen aber ist im Anfang das Sein selbst *das Seiendste* nach der Art des Seienden im Ganzen – φύσις; und am Ende soll das Seiende im Ganzen in das reine Sein als die Gedachtheit des unbedingten Denkens aufgelöst und jeder Nachblick zu einem »Seienden« als Abfall gedacht werden.

9. Hegels absolute Negativität geradezu auf ihren »Ursprung« befragt

Ist diese Frage entscheidbar; ist sie überhaupt eine Frage? Ist nicht Hegels *Negativität* fraglos eine solche des Denkens und der Gedachtheit? »Denken« und das »Nicht«?

Bewußtsein – Unterschied – Subjekt-Objekt-Beziehung – Denken; »ich denke etwas« und dies transzendental, d. h. »als«.

Denken als Denken des Seins (Seiendheit des Seienden).

Das Denken ist zumal (neuzeitlich) Bewußtsein *und* Unter-

schied. Aber in welchem Sinne? Was besagt das Zusammenfallen von *Bewußtsein* und Unterschied?

Das Denken:

1. *das Denken* des Seins (νοεῖν) – als Vor-denken in den Nachtrag der Seiendheit des Seienden (»als«);

2. *das Bedenken des Seienden* (διανοεῖσθαι) – das Aussagende, Urteilen (»als«).

Wie verhalten sich 2. und 1.? Ist 1. nur eine Verallgemeinerung von 2.?

Das erstanfängliche Wesen des »Denkens«.

10. Hegels Negativität

Wenn die eigentliche Negativität – nämlich die absolute – nicht eine bloße Aufstockung und Anreicherung von einer abstrakten Negativität zur anderen ist, sondern die wesenhafte Negativität als die »Energie« des absolut Wirklichen selbst, dann muß umgekehrt die abstrakte Negativität aus der unbedingten »entspringen«. Woher aber diese? Zwar kann es kein *Woher* geben, das außerhalb des absoluten Wissens läge; umso notwendiger muß daher nach dem *Woher* innerhalb der absoluten Idee gefragt werden. Denn noch ist innerhalb der absoluten Idee unentschieden, was hier das Erste ist: das »*Bewußtsein*« (einfach gesprochen) als *Ich stelle etwas vor – oder* die »*Unterscheidung*«, die diese Vorstellungsbeziehung als *Unterschied* kennzeichnet.

Gesetzt aber, Bewußtsein und Unterscheidung sind gleichursprünglich, dann ist zu fragen, inwiefern sie das sind, und wie dann ursprünglich die Negation zu fassen ist: als das »*Entgegen zu*«, aus dem das »Nicht« abhebbar als »formales«, – oder als *formale Unterscheidung*, die erst die Beziehung des Entgegen ermöglicht.

So wesentlich und entscheidend durchgängig die Negativität ist, so fraglos sie *mit* der absoluten Idee selbst »ist«, so dunkel bleibt doch ihr Ursprung.

Oder sollte für Hegel bereits *Bewußtsein und Unterschied* zur völligen Gleichsetzung gekommen sein? Was bedeutet dann dieses?

»Bewußtsein« – als Subjekt-Objekt-Beziehung (Unterschied als Sichunterscheiden des Subjekts gegen das Objekt). Das Vorstellen von etwas *als* etwas. Das »als« im Sinne eines *Unterschiedes*. Welcher Art ist er?

Entwurf auf Sein! Entwurf und Unterscheidung.

Überall erhebt sich hier die Frage nach dem *Ursprung* des *formalen* »Nicht« und »Nein« und nach seinem *Rang*. *Kant?*

Das *formale* »Nicht« und das *Nein*; das *Nein* und die *Verneinung*. Welches Sagen – Urteilen – Denken? Entspringt das Nicht dem Denken? Und was ist dieses? Oder faßt das »Denken« nur das »Nicht«?

Wo ist der *Ursprung* der *Negativität*? Wo ist sie *am reinsten* zu fassen? Im Anfang? Im *Sein und Nichts*? Das ist ja kein *Unterschied*. Gewiß nicht; das Sein ist hier nicht das Eine zum Nichts als dem Anderen, wohl aber ist das Sein das unbedingtste und schlechthin Anderste zur absoluten Wirklichkeit. Also das Sein selbst ist das *unbedingtste Unterscheiden*; nicht zum »Nichts«, sondern zur absoluten Wirklichkeit.

1. Es gründet in der völligen Negation (das heißt?) der absoluten Negation; die Absetzung gegen alle Bestimmung und Vermittlung. *Woher* also diese *völlige Negation* der absoluten Negation? *Was besagt sie?* Das *völlige Entwerden* des unbedingt *Entwerdbaren und Entwordenen*.

2. Mit Sein und der absoluten Wirklichkeit zumal ist überdies noch und schon *unterschieden gegen das Seiende das Sein im weiteren Sinne* (Kategorien).¹ Das Sein entspringt zumal der *völligen Negation* der absoluten Negativität und der ebenso *völligen Differenz* gegen das Seiende überhaupt. *Woher diese Negationen?* Wieso etwa *aus* der absoluten und mit der absoluten *Negativität*?

¹ Vgl. Hegels Begriff des Seins [siehe oben Nr. 8, S. 19ff.].

Das Sein:

1. aus dem *Abbau* (Negation) der absoluten Negativität; sie wird zur *Aussetzung* gebracht (das Un- aller Bestimmung und Vermittlung, d. h. aller Unterscheidung);

2. die absolute Wirklichkeit, deren Energie die absolute Negativität, selbst aus der *Absage* an das Seiende, genauer: an den Unterschied von Sein und Seiendem.

Ab-bau und Absage – was sind sie im Lichte der Hegelschen *Metaphysik*? Ist der Hinweis darauf ein *Einfall*? Oder die innere Setzung des Systems (nicht Widerlegung) in das und durch das, was selbst »eigentlich« ist?

*

Die Negativität als die Zerrissenheit und Trennung ist der »Tod« – *der absolute Herr*;² und »Leben des absoluten Geistes« heißt nichts anderes als *den Tod ertragen* und *austragen*. (Aber mit diesem »Tod« kann es gar nie ernst werden; keine *καταστροφή* möglich, kein Sturz und Umsturz möglich; alles aufgefangen und ausgeglichen. Alles ist *schon unbedingt* gesichert und untergebracht.)

Die Philosophie als *ab-solute*, als *un-bedingte*, muß in einer eigentümlichen Weise die *Negativität in sich schließen*, und d. h., doch im Grunde *nicht ernst* nehmen. Die *Los-lösung* als *Behalten*, der vollständige Ausgleich in Allem. – Das Nichts gibt es gar nicht. Und das scheint doch auch in der besten Ordnung zu sein. Das Nichts »ist« Nichts und *ist nicht*.

Ab-bau und Absage sind der »Anfang« des *Absoluten*. Ist es *dieser* »Negationen« selbst, in seiner eigenen Weise, Herr und wie? Oder sind sie das, was es *unterschlägt* und vielleicht auch unterschlagen kann für *sich*?

Welchen Wesens sind beide? Wie gehören sie zusammen?

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1937. S. 148.

Abbau – die äußerste Unterscheidung des absoluten Werdens gegen das *Ent-werden* und *Entwordene*.

Ab-sage – (das Transzendente und seine Aufhebung), beides schon unbekümmert um die wesentliche »Unterscheidung« von »*Seiendem und Sein*«. Ist es denn eine »Unterscheidung« – oder kann das nur als Vor-name, vordergründliche und zugleich zudeckende Benennung gelten?

Ab-sage – nicht an das Seiende, sondern an den »Unterschied«.

Jedesmal erhebt sich die Frage nach dem *Denken des Seins*; ob es einfach für sich genommen und auf sich gestellt doch den Vollzug seiner Möglichkeiten, sein eigenes Wesen durchaus erfüllt.

Der andere Weg der Besinnung auf das »*Denken*«.

11. Rückblick

1. Die *Frage* nach dem »Ursprung« der »Negativität« bei Hegel, d. h. in der abendländischen Metaphysik als solcher. Die Frage bezüglich Hegel: entweder ein herzukommender Behelf (formale Logik, bzw. Kennzeichnung des absoluten Denkens in seiner Dreifachheit durch »Unterschiedenheit« – formal) oder aus Bewußtsein. Wie aber das? D. h. aber im Ganzen *jedesmal* aus »*Denken*«. Die *Weite und Leere dieses Fragebezirks* und seine *jeweilige* Anweisung an die Grundstellung. Vgl. Kant über das Nichts.¹

2. Das *Denken* und die Metaphysik. Seiendheit und Denken. Denken – was die Metaphysik als »Leitfaden« in Anspruch nimmt – nichts außerhalb ihrer. Der Ansatz hier, kein *Einfall*!

3. Denken – Urteil (ist, Sein) – Verneinung. Hegels Begriff des Urteils: Teilung des »Begriffs«, d. h. der Entgegengesetzten,

¹ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. A 290ff., B 346ff. (Amphibolie der Reflexionsbegriffe).

zu ihnen selbst und dem Zusammenschießenlassen (Kon-Kre-tion) in ihre »Einheit« – das spekulative »ist«! Inwiefern durch Bezugnahme auf das »Urteil« für die Aufhellung des Ursprungs der Negativität nichts zu erwarten ist.

4. Sein und das Seiende als das *Wirkliche* – »Wirklichkeit« und »Idee« – *actualitas*.

5. Sein und Zeit.

12. Negativität

Hegel setzt den »Unterschied« (ἀνάλυσις/σύνθεσις) als Negativität; oder umgekehrt?

Unterschied aber ist das *Sichunterscheiden* des Ich zum Gegenstand. Vielmehr, dieses *Sichunterscheiden* ist nur eines – das nächste, unmittelbare – hinzu und weg von . . .

Der *Unterschied* ist das wesenhafte *dreifache Sichunterscheiden* des absoluten Wissens, d. h. das *Sich-auf-sich-selbst-beziehen* als Einbezug des Unterschiedenen.

Dieser *Unterschied* ist absolute *Negativität*, sofern er das Unterschiedene als das Andere in seiner Zugehörigkeit zum Einen gerade *bejaht* und so das Eine selbst erst zum Anderen macht. Das *Nicht* der eigentlichen, d. h. eben unbedingt vor-stellenden Aneignung des Wißbaren in seiner vollendeten Wißbarkeit des unbedingten *Sichselbst*-Wissens.

So erhebt sich *die Grundfrage*:

1. Ist hier *Negativität* im Sinne des Nichthaften nur *ein formaler Behelf zur Kennzeichnung* der wesenhafte dreifachen Unterschiedenheit des absoluten Wissens? Wenn ja, *woher* wird dann die *Negativität* selbst *genommen* (aus dem »Urteil« des »Denkens«; und dieses? (A »ist« b)) und mit welchem Recht so benützt?

2. Oder ist jene Unterschiedenheit des *absoluten* Ich denke und seiner Gewißheit der selbstverständliche Grund der Möglichkeit der Negation? Wenn ja, in welchem Sinne und mit wel-

chem Recht und inwieweit ist damit das »Nicht« begründet? (*Grund*: Woher der inneren Möglichkeit.) Was besagt die Ansetzung der Ichgewißheit und des *ens verum* und *certum* – Seiendheit als Vorgestelltheit? Darin liegt zugleich die weitere Frage:

3. Wie verhält sich – je nach 1. oder 2. – das *Nicht* und die Negativität (Nichtheit und das Neinhafte) zum *Nicht*s und wie das Nichts zum Sein? (»Ja« als Zu- und Beistimmung, als Bejahung.)

Die Negativität muß wohl nach Hegel im Sinne von 2. begriffen werden.

Das Scheiden ist die »absolute Macht«¹, »der innerste Quell aller Tätigkeit«²; das Mächtige ist das Wirkliche, das Wirkliche aber ist das *absolute* Wissen. Das Wissen als Sich-Wissen.

Das Scheiden aber kann hier nicht gemeint sein als nur gegenständlicher Unterschied – dergleichen ist das Abstrakte und Wesenlose –, vielmehr als *das Scheiden* als *Wesen* des *absoluten Bewußtseins*. Wenn aber dieses das eigentliche Seiende, dann gehört zum Sein im wesentlichen Sinne (Seiendheit) *das Scheiden* – *das Nicht*. »Nicht« und *Bewußtsein* sind *gleichursprünglich*.

Das Scheiden des Unterschiedes bringt je den Mangel des Unterschiedenen zur Erscheinung (des Vorstellens); das Mangeln aber ist je nur der einseitige Abfall vom absoluten Selbstbesitz des absoluten Wissens. Dieses ist freilich nur, was es ist, als Wissen, d. h. als *Vollzug* der Denk-bewegung.

Das Negative, das Mangeln des Mangelnden, ist das Bewegende, nicht das bloße *Weg*, sondern das *Fehlen* – *Mit-dazu-gehören*. Das *Negative* ist daher im Grunde das Selbst des absoluten Selbstbewußtseins. Das *Negative* ist die »*Energie*« des (*absoluten*) *Denkens*.³

¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1923. Zweiter Teil, III. Buch, S. 214.

² Vgl. a. a. O., Zweiter Teil, II. Buch, S. 33.

³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede, S. 29.

Das Scheiden ist die »absolute« »Zerrissenheit«, aber sofern sie ertragen wird und der absolute Geist *in ihr sich erhält* (nicht das unvermittelte und nicht-vermittelnde Auseinanderwerfen). Das absolute Wissen ist absolutes Sicherhalten in der Zerrissenheit, das ist »*Leben*«.

Negativität ist daher zugleich Aufhebung. Die absolute Erztterung – das absolute Erbeben von Allem. Der *Tod* der »absolute Herr«.⁴

Das *Verweilen* des Geistes *beim Negativen* (nicht das Wegsehen) kehrt das Nichtige in das »Sein« um.

13. Die Unterscheidung (das Scheiden)

Die bloße Verschiedenheit – das Eine *weg* vom Anderen und nur *weg*. Unterscheiden als Abstoßen, Wegfallenlassen, Übergehen.

Der *Unterschied* – wobei gerade das »Gemeinsame«, Selbe, festgehalten wird und im Bezug darauf die *Unterschiedenen*.

Der *Einbezug* – das Unterschiedene selbst nur als Ausgang der *Aufhebung* in die Zusammengehörigkeit.

Die Entscheidung.

14. Das Negative

Das Negative für Hegel der »Unterschied« – ich *denke* etwas – Denken des Verstandes – das *Scheiden* – die absolute Macht. Dieses Negative – das Bewegende für Ich und Gegenstand.¹

Dieses Negative, d. h. *das Bewußtsein* als solches – ganz abgesehen von dem, was Gegenstand seines Wissens ist: ob das Ob-

⁴ Vgl. a. a. O., S. 148.

¹ Hegel, Phänomenologie des Geistes (ed. Hoffmeister 1927). Vorrede, S. 25 ff., S. 29f.

jekt oder es selbst als Wissendes (Subjekt) oder ob der Gedanke – das sich selbst wissende Wissen.

Überall herrscht von Grund aus das *Negative des Unterschiedes*. Negation – Verneinen – Ver-nichten – Zugrunderichten – Zugrundegehen.

Wo liegt *also der Ursprung der Negativität*?

Wie kommt »das Bewußtsein« in den maßgebenden, alles tragenden und einschließenden Vorrang?

Ist die Negation, das Unterscheiden, »früher« als das Bewußtsein – oder umgekehrt? Oder beides dasselbe?

Wo also der Grund des »Nicht«? – Ich *denke* etwas.

15. Das Sein und das Nichts

Der Ur-sprung des *Nicht* – das Nicht *im* Ur-sprung.

Das Nicht des Seienden – das Sein (und nicht *das Nichts*).

Das Nicht des Seins – das ursprüngliche Nichts.

Das Nicht »des« Seins – im Sinne eines Genetivus subjectivus. Das Sein selbst ist nichthaft, hat in sich das Nichts.

Die *Unterscheidung* – Scheidung – setzt also, sofern sie sich auf die Unterscheidbarkeit des Unterscheidbaren *gründet*, dieses aber das Sein ist (gleichviel in welcher Auslegung), doch das Nicht und das Nichts voraus. Aber kann *so* gegenüber Hegel und der neuzeitlichen Auslegung des Seins überhaupt (ens = certum) gesprochen werden? Die Frage ist nicht, ob dies Unterscheiden auf das Sein gegründet, sondern wie dieses selbst begriffen und entworfen sei. Wenn aber zum Entwurf des Seins die Vorgestelltheit gehört, kommt dann nicht aus dem Vorstellen (Denken), also Unterscheiden, das »Nicht« in das *Sein*?

Woher aber und wie das Unterscheiden, *das Denken* – das Wesen des *Denkens* – als Vollzug; als Grund des Entwurfs. Woher Entwurf und Entwurf-Offenheit?

Die Negativität und das Nichts.

Das Nichts und die Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? Der *metaphysische*, auf den Vorrang des Seienden gegründete Charakter dieser Frage.

Das Nichts und das Wesen des Grundes. Grund – Wahrheit – Seyn.

Das Nichts und der »Nihilismus«.

16. Hegels Begriff des »Seins« im engeren Sinne (»Gesichtskreis« und »Leitfaden«)

Das Sein begriffen als *Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit*. (Daß Hegel sagt: »Sein ist das unbestimmte Unmittelbare«¹, zeigt nur, daß er das Sein und das Seiende im gewöhnlichen Sinne überhaupt – gemäß der metaphysischen Gewöhnung, im besonderen aber gemäß der idealistischen Denkart – gleichsetzt.)

Dieser Begriff des Seins besagt: Der Gesichtskreis der Seinsauslegung ist das Bestimmen und die Vermittlung, genauer das Bestimmen als Vermitteln, d. h. das Denken im Sinne des unbedingten Denkens. Sein ist die Gedachtheit dieses Denkens, wobei jetzt Sein im *weiteren* Sinne genommen wird; das »Sein« im engeren Sinne ist die unbedingte (oder durch und durch bedingte?) *Un-gedachtheit* (Gedankenlosigkeit schlechthin!), somit das *völlige Aussetzen* des Denkens (das Nichtdenken). Sofern aber der Grundstellung nach überhaupt nur Denken als *Vorstellen von* »etwas« gelten kann, ist mit dem Aussetzen des Denkens *kein Vor-stellen*; vom Denken her gedacht – nur *nur* von ihm aus – die reine Leere.

Hegels Begriff des Seins steht somit unter *ganz eigenen Voraussetzungen* (nämlich des Gesichtskreises der Gedachtheit), aber diese sind zugleich diejenigen der abendländischen Meta-

¹ Hegel, Wissenschaft der Logik (ed. Lasson 1923). I. Buch, S. 66, vgl. auch S. 54.

physik; und dieses wiederum besagt: jene Grundstellung, in der überhaupt das Verhältnis des abendländischen Menschen zum Seienden sich hält.

Deshalb *muß* Hegels Begriff des Seins sogleich auch verstehbar und nachvollziehbar werden; was gemäß seiner unbedingten Grundstellung abbaumäßig durch das »un« »bestimmt« werden muß. Dieses hat für das gewöhnliche Meinen des »Seienden«, ohne daß dieses gar um seinen Gesichtskreis wissen könnte, den Charakter des geradezu Verstandenen und Verständlichen (d. h. Entworfenen überhaupt), nämlich: der *reinen Anwesenheit*.

Was daher in der Besinnung auf Hegels »Begriff« bzw. Unbegriff des »Seins« herauskommt, das ist nicht Hegels »Standpunkt«, sondern der unsere, gewöhnliche, abendländisch-geschichtliche (im schlechten Sinne dieses Wortes: Sonderansicht).

Und was wir als »Voraussetzung« bezeichnen, bedarf erst der Aufhellung seines eigenen Wesens; denn die Benennung »Voraussetzung« ist schon irgendwie »satzmäßig«, d. h. sie entspringt der Haltung, alles auf *Setzen* und *Sätze* und *Denken* zurückzunehmen, zumal alles Erste und Letzte. Aber bei jenen »Voraussetzungen« handelt es sich um ein Anderes, dessen Wesen wir begreifen und ursprünglich bestimmen müssen aus dem, *was* da angeblich nur gesetzt ist.

Was ist dies? Das läßt sich nur ersehen aus der Besinnung auf das Wesen des Denkens (vgl. dort) und die Art, wie das Denken sich zum *Leitfaden* und *Leitbezirk* der Seinsauslegung macht; aus der Besinnung auf das Sein und dessen *Auslegbarkeit* und deren Grund, d. h. die Wahrheit des Seins, und auf den Bezug der Wahrheit des Seyns zum Sein selbst.

Was aber von Hegels Unbegriff des Seins gilt, gilt wesentlicher, d. h. unbedingt, vom Sein im weiteren Sinne, von der absoluten Idee – d. h. von der bedingungslos *sich selbst* sehenden und spiegelnden Gesichtetheit; das will sagen: von der sich selbst anwesenden Anwesenheit.

17. Der »Standpunkt« der Hegelschen Philosophie
ist der des »absoluten Idealismus«

Standpunkt dasjenige, worin stehend dem Denken *sein* Zudenkendes (das Sein) zugänglich, *denkbar* wird.

Der »Standpunkt« ist hier das *unbedingte Denken*; dieses aber ist das in seiner Gedachtheit zu Denkende selbst.

Der Standpunkt ist das Absolute selbst; und dieses als das Ganze des »Seins« ist das Standpunkt-*Unbedürftige*, nicht etwa *Standpunktlose*. *Unbedürftig* eines Standpunktes, weil es dasjenige durch und durch und überallhin selbst ist, was ihm »zugänglich« *ist*. Alles ist ihm schon zugegangen, und es »lebt« eigentlich nur von der ständigen Wiederholung dieser einzigen gegenwärtigen »Vergangenheit«, dieses grund-losen Apriori.

Das Absolute – als das absolute Wissen – *die absolute Idee*. Die sich selbst gegenwärtige Gegenwart, die in der Anwesenung sich spiegelnde Anwesenheit. (Parmenides: »Kugel«¹); unde Trismegistus dicit: *Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam*.² Kein »Wogegen« – das »Seiende« aufgelöst in die Seiendheit.

»Dieses« Absolute ist unbedingt »für sich«. *Ist es auch unbedingt »an sich«?* Wenn ja – wie? (Dadurch, daß es *nur* »für sich« ist – *Ab-sage*.) Wenn nein – inwiefern nicht? Verkündet nicht die *Un*-bedingtheit die geheimnisvollste *Bedingung*, von der es sich nicht zu befreien vermag; das »Sein«; *Ab*-bau und *Ab*-sage.

Die ständige *Entäußerung* in die Gedankenlosigkeit ist die *Bedingung* des unbedingten Werdens (Ent-werdung zum bloßen Sein als *Ab*-bau).

¹ Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Frgm. B8, Vers 43ff. Bd. I, S. 238.

² Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis praedicatorum Opera omnia. Tomus IX, Parmae 1859. Quaestiones disputatae, Volumen secundum. De veritate, qu. II, art. III, 11.

Die *Ab-sage* an das Seiende, d. h. an die Unterscheidung von Seiendem und Sein, ist die *Bedingung* des unbedingten Bestimmens des Seins als absolute Idee – *Gedachtheit*.

Bedingend ist hier die *vollständige Ab-sage* an die Gründung des Unterschiedes von Sein und Seiendem.

Diese »*Ab-sage*« nicht eigens vollzogen, sondern nur in der Weise der überlieferten Außerachtlassung endgültig gemacht.

Die denkerische Voraus-setzung.

18. Die Voraus-setzungen (denkerischen) des Hegelschen Denkens

Das *absolute Denken* in seiner *Los-lösung* – *Un*-bedingtheit.

1. *Ab-bau* – der unbedingten *Gedachtheit*, die bedingungslose, alles Bedingende zum Verschwinden bringende Entäußerung in das Entwerden.

2. *Absage* – an die Unterscheidung von Sein und Seiendem, dessen *Befragung* und *Begründung*.

3. Wie ist die *Absage* im unbedingten Denken zum Unterschied bei Kant? *Inwiefern* ist sie *vollständig und endgültig*? Bei Kant der »ontologische« Unterschied, d. h. die ontologisch tragende Unterscheidung ausdrücklich gemacht, aber gerade *nicht begründet* (transzendente Einbildungskraft??). Hegel und der absolute Idealismus nur die Nutznießer; was lassen sie fallen?

4. *Wie die Absage den Ab-bau zur Wesensfolge hat.* Die Unbedingtheit des Denkens fordert das »Werden« (als »Ich« denke). Dieses aber das *Ent*-werden und so erst die Hegelsche *Negativität*! Somit eine äußerst bedingte, nämlich durch eine ursprünglichere!

5. Welches *Nein und Nicht* liegt in diesem Denken selbst?

6. *Inwiefern* »setzt« es die Unterscheidung von Sein und Seiendem voraus?

7. Ist hier überhaupt die Kennzeichnung als »Unterscheidung« angemessen? »Differenz« – *Auseinandertrag* – aber so gerade *die Einheit während* und entfaltend. Welche *Einheit*? Wie das Wesen des Seyns?

19. *Die Voraussetzungen des Hegelschen Denkens des Seins im engeren und weiteren Sinne*

Diese »Voraussetzungen« als *denkerische* – mit dem Wesen dieses Denkens *gesetzt*.

Den Denker durch die Auseinandersetzung in diese Voraussetzung *eigens* setzen. Das bedeutet nicht *Rückgang* auf solches, was der Denker hätte bedenken müssen, sondern die Versetzung in Jenes, was der Denker wesensmäßig, gemäß seiner Grundstellung, *noch nicht* bedenken durfte und konnte, um das zu denken, was er gedacht, und um so zu denken, wie er gerade gedacht.

»Vor«: Nichts, was im Sinne *seines* Denkens je *nachgeholt* werden könnte und dürfte, sondern was *noch nicht eingeholt* und weit vorausbestimmt ist.

Die »Grenze« eines denkerischen Denkens ist niemals der hinterlassene *Mangel*, sondern die voraus erzwungene verborgene Unentschiedenheit als Notwendigkeit neuer Entscheidungen. In dieser Grenze liegt die *Größe*, das Schaffen des unzugänglichen Fragwürdigsten und sogar *gegen* das je eigene Wissen. Die »Voraussetzungen« *nicht das Liegegebliebene*, sondern das Vorausgeworfene. (»Voraussetzungen« vor allem nicht »*psychologisch-biologisch*«, sondern im Wesensabgrund des Denkens des Seyns beschlossen.) Das geschichtlich Wesentliche in jedem Denken ist dieser verborgene, ihm selbst unzugängliche, aber deshalb rücksichtslos vollzogene Übergriff in die Voraussetzungen. Das Gründen des Fragwürdigen kann freilich nie Ziel der »Weltanschauung« und des »Glaubens« sein, wohl aber der *Philosophie*, die einzig das *Sein* will. Der *erste* Anfang des abendländischen

Denkens vollzieht die weitesten und reichsten und verborgensten Voraussetzungen, und gerade darin besteht das Anfangende; nicht etwa darin, daß es vermeintlich mit dem Geringsten und Leeren anhebt.

Die Voraussetzung, der Vorausentwurf des einstmaligen Einzuholenden ist: *die Grundlosigkeit der unbefragten Wahrheit des Seyns*.

Aber das Einholen dieser Voraussetzung, das ausarbeitende Setzen derselben, ist nicht Vollendung des Anfangs, sondern wieder Anfang und damit *voraussetzender* als der erste: das Seyn selbst als Abgrund; das Seiende und seine Erklärbarkeit fortan nicht mehr die Zuflucht, Schutz und Stütze.

20. Rückblick

Versuch einer *Auseinandersetzung* mit Hegel, der abendländischen Metaphysik. Auseinandersetzung – Hegel – abendländische Metaphysik – *und uns in das Eigene und das je Einzige setzen*. Darüber wäre noch mehr zu sagen (vgl. »Die Selbstbesinnung«¹), zuvor aber – eine Strecke weit vollziehen.

Hinsicht (nach bestimmten Forderungen): *die Negativität*.

Das vorige Mal verdeutlicht an der Unterscheidung von Etwas und Anderem; frei herausgenommen und behandelt. Das ist möglich, weil Hegel selbst weiß und es oft sagt, daß nicht der Buchstabe seines Textes das Absolute selbst ist. Negativität und Anderssein; vgl. dort².

Negativität: die sich unterscheidende Unterschiedenheit – in sich unterschiedene Unterscheidung. – »Bewußtsein«.

»Negation« immer in diesem Sinne, nicht als »Verneinung«, sondern »Synthesis« – Elevation, sondern Bestimmen.

¹ Anm. d. Hg.: In den Unterlagen zur »Negativität« nicht vorhanden.

² Vgl. oben Nr. I, 5, S. 18.

21. Die geschichtliche Auseinandersetzung und der Rückgang
auf »Voraussetzungen«

»Voraussetzung« – von wo aus gesprochen? »Praemissen«, Vorausgeschicktes – für das rechnende Denken. *Oberste Sätze*, die Grund-sätze sein können, aber nicht müssen; selbst dann aber »Sätze«? *In welchem Sinne stets ein Nachtrag?*

Das Voraus – wie und wohin und wann? Inwiefern das »einfache« Denken, ja jedes Verhalten ihm selbst *voraus ist*, sofern es Offenes und Offenheit in Anspruch nimmt. Was aber ist dieses?

Voraus-nahme und Voraus-habe – und das »Als«. Voraus-nahme und Voraus-habe als Innestehen im Offenen. Das Offene des Da (Da-heit). *Voraus-setzen als unerkanntes Wesensmoment des Da-seins.*

Da-sein aber nichts *Vorhandenes*, bloßes ὑποκείμενον, das einfach durch Zurück-fragen vorhandlich wäre, sondern: Menschwesen verwandelnde *Er-sprungung*, und diese nur aus und im Fragen des Fragwürdigsten.

II. DER FRAGEBEREICH DER NEGATIVITÄT

1. Zur Begriffssprache

»Negativität« für Hegel: der in sich fraglose dreifache Unterschied des unmittelbaren, mittelbaren, unbedingten *Bewußtseins* (*Ich* stelle vor – etwas).

»Negativität« für uns der Name eines *Fragebereichs*: nach der herkömmlichen Meinung, aber schon im Vorblick auf das andere Fragen gegliedert, der Zusammenhang von *Neinsagen*, *Verneinung*, *Verneintheit*, *Nicht*, *Nichts* und *Nichtigkeit*. (Wie der »Wert«gedanke, selbst im Wesen bodenlos, sich noch einmischt in die Frage nach dem *Nichts*.)

Das Nichts als der Ab-grund, das Seyn selbst. Aber hier das Seyn nicht metaphysisch, auf das Seiende zu und von ihm her, sondern aus seiner Wahrheit.

Allein, ist nicht die Bestimmung *Ab-grund* ganz vom Seienden her? Nein, nur im Anschein der ersten Hinleitung.

2. Die Negativität

1. Hegels *Negativität* ist für ihn keine Frage; der »Ursprung«, und das heißt zugleich: der Wesensbestand dessen, was dieser Name umschließt, wird nicht fragwürdig und nicht *fragbar*, weil die Negativität mit dem vorausgesetzten »Bezirk« seines Fragens schon gesetzt ist – gesetzt mit dem Denken, das hier besagt: »Ich stelle etwas vor im allgemeinen« – in seinem »Begriff«, in seiner Gedachtheit, als der Gedanke. Worauf alles einzig ankommt, ist, die Gedachtheit unbedingt zu denken und so-

mit das Denken selbst.¹ Dieses hinterläßt damit auch nichts, was in seinem Sinne unbewältigt, unentschieden wäre; das unbedingte Denken ist die Fraglosigkeit selbst.

2. Abgesehen von der Fraglosigkeit der *Hegelschen* Negativität ist aber überhaupt und durchgängig das *Negative* solches, was einer Befragung nicht bedürftig werden kann; denn das Negative, Verneinte und Verneinende gehört zur Verneinung. Nein-sagen, Ja-sagen sind Urformen des urteilenden Denkens. Am Verneinten als solchen läßt sich dann die Verneintheit »abstrahieren« und als das »Nicht« benennen; und wendet man dieses Nicht, d. h. die vorstellende Verneinung, an auf alles Verneinbare überhaupt – d. h. auf das zuerst Bejahte, das Seiende im Ganzen –, dann ergibt sich als das Nicht des Seienden im Ganzen *das Nichts*; und dieses ist eben *Nichts* – wobei sich überhaupt aufzuhalten schon die größte Mißdeutung ist. Denn das Nichts ist doch das schlechthin »Nichtige«, das noch weiter denken und durchdenken zu wollen die Vernichtung, ja Selbstvernichtung des Denkens bedeutet. Aus der Selbstverständlichkeit des Denkens und daß es immer »etwas« zu denken haben muß, um es selbst zu sein, ergibt sich die völlige Fraglosigkeit der Negativität, wobei jetzt »Negativität« besagt: jener selbstverständliche Zusammenhang zwischen Nein, Verneinung, Verneintheit, Nicht, Nichts und Nichtigkeit.

3. Das Denken aber *ist selbstverständlich*, weil es die Wesensauszeichnung des Menschen verbürgt und der Mensch – wir selbst – *das denkende Tier* (animal rationale).² Man kann dieses Denken dieses jederzeit irgendwo antreffbaren Tieres näher in seinen Formen und Weisen beschreiben und aufzeichnen und

¹ Bewußtsein als Selbstbewußtsein und die dem sich eröffnende Unendlichkeit. Vgl. Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (1791). WW Bd. XX (Akademieausgabe), S. 270.

² Vgl. Kant über den Unterschied zu allem »Vieh«. Kant, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. (S. oben Anm. 1.) Ibid. (»... die gänzliche Absonderung von allem Vieh«).

dabei verschiedene Ansichten entwickeln und unterschiedliche Grade der Durcharbeitung erreichen. Dieses bleibt jedoch selbst in seiner höchsten metaphysischen Systematik immer nur die *nachträgliche* Erörterung dessen, was in seinem wesentlichen Bestand klar und bekannt ist. Deshalb entspricht es der Ordnung, wenn die Negativität als fraglos gilt.

4. Wozu also und wodurch getrieben versuchen wir bei diesem Fraglosen zu verweilen, um doch noch eine Frage herauszuzaubern? Weil das Fraglose und gerade es noch zweideutig und deshalb fragwürdig sein kann.

Das Fraglose ist einmal das Unfragwürdige, was durchaus entschieden keinen möglichen Anhalt einer Befragung zu bieten vermag. Das Fraglose ist zum anderen das im Grunde *Unentschiedene*, aber in der Besinnungsflucht für Entschiedenes *Ausgegebene*. Die Besinnungsflucht wiederum kann gleichlaufen mit einer Unwissenheit hinsichtlich der Entscheidungen, kann aber auch bereits die Folge eines *gewollten Ausweichens* vor Entscheidungen sein, ja es kann in ihr beides zusammenkommen. Dann hat das Fraglose jene fast unangreifbare Gestalt des durchaus Selbstverständlichen.

5. Die Negativität ist sowohl im System der *Vollendung* der abendländischen Metaphysik fraglos, als auch überhaupt innerhalb der Geschichte der Metaphysik. Die Fraglosigkeit der Negativität zieht sich zurück auf die Fraglosigkeit des Denkens als des Grundvermögens des Menschen, dessen Wesenssetzung zuvor außer Frage steht. Was bedeutet und umschließt dieses Fraglose im Ganzen?

Das Denken »sagt« über das Seiende, was es je und wie es jeweils *ist*. Das Denken unterhält den maßgebenden Bezug zum Sein des Seienden. Das Denken gibt daher auch und zuvor schon die *Anweisung auf den Gesichtskreis*, innerhalb dessen das Sein als ein solches sich bestimmt. Das Denken ist somit nicht nur Vollzugsweise der vorstellenden Bestimmung des jeweilig Seienden, sondern es ist zugleich und *vor* allem die Gesichtskreisvorgabe für die Wesensfestsetzung des Seins. Sein ist die

für das Vernehmen und im Vernehmen unverborgene Anwesenheit und Beständigkeit. Sofern sich das Vernehmen (νοῦς) zum Denken (λόγος – ratio, Vernunft) bestimmt, ist Sein die Gedachtheit, – eine Bestimmung des Seins, die sowohl der »idealistischen« als auch der »realistischen« Auslegung des Bezugs zum Seienden *im voraus zugrundeliegt*.³ Die Selbstverständlichkeit des Denkens bedeutet daher im Grunde die Fraglosigkeit dessen, daß das Denken der maß- und gesichtskreisgebende Bezug zum Sein ist.

Weil nun das Denken das Grundvermögen des Menschen ausmacht, das Wesen des Menschen aber in eins mit dem Gesagten für selbstverständlich gilt, besagt die Selbstverständlichkeit der Negativität und somit die des Denkens nichts Geringeres als die Selbstverständlichkeit *des Verhältnisses »zwischen« Mensch und Seyn*. Daraus entspringt das Seltsame, was sich durch die ganze Geschichte der Metaphysik in den verschiedensten Gestalten hindurchzieht: daß zwar das Verhältnis des Menschen zum Seienden, das er selbst nicht ist, in vielfacher Weise bezweifelt, befragt, gedeutet und begründet wird und daß gleichwohl allem zuvor das Verhältnis des Menschen zum Sein außer jeder Frage steht und dies so »entschieden«, daß es gar nicht eigens bedacht, sondern als das Selbstverständlichste des Selbstverständlichen in Anspruch genommen wird. Was man »Ontologie« zu nennen pflegt, ist nur die gelehrtenhafte Besiegelung dieser Selbstverständlichkeit.

6. Die Fraglichkeit des Denkens in seinem Wesen und in seiner Rolle als Anweisung des Gesichtskreises der Seinsauslegung umschließt aber noch ein anderes Fragloses. Weil das Denken zunächst als unmittelbares Bedenken des jeweilig eröffneten und begegnenden Seienden zugleich der Leitfaden der Bestimmung des Seins ist, kommt das, was wir den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein nennen, gar nicht eigens *als* Unterschied in den Blick; und deshalb bleibt voll-

³ Vgl. Kants »Technik« der »Natur«. [Kant, Kritik der Urteilskraft. § 23.]

ends jede Frage nach dem Wesen und dem Grund dieses Unterschiedes im Bereich des völlig Gleichgültigen und Unbekannten.

7. Was bedeutet daher die metaphysische Fraglosigkeit der Negativität als Fraglosigkeit des Wesens und der Rolle des Denkens? Daß unentschieden geblieben: 1. das Verhältnis des Menschen zum Sein; 2. der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden. Dieses gedoppelt Unterschiedene gehört in die Einheit zusammen, in die Einheit der einzigen Frage: Woraus, wenn niemals aus dem Seienden, jemals das Sein seine Wahrheit habe und worin diese zu gründen sei. Wie es mit dem Seyn stehe, wenn es nicht ein Seiendes und nicht das Seiendste, aber auch kein bloßer Nachtrag zum Seienden »sei«.

Nach der Negativität als der »Energie« des unbedingten metaphysischen Denkens fragen, heißt, *dieses Unentschiedene* zur Entscheidung stellen. Diese Entscheidung erst einmal aufzustellen, sicht- und erfahrbar, d. h. zur Not zu machen, ist der einzige Gedanke eines Denkens, das die Seinsfrage fragt. Im Wesen einer Aufstellung dieser Entscheidung liegt, daß sie wie keine vor ihr zu einer geschichtlichen (nicht historischen) Auseinandersetzung werden, zugleich aber den Sprung in das Ungegründete, ja vielleicht Abgründige vollzogen haben muß. Daher kann dieses Denken – noch weniger als irgendeine wesentliche Metaphysik – nicht mundgerecht und nie lehrmäßig eingelöffelt werden, wie Erkenntnisse einer Wissenschaft. Möglich, aber auch in gewissen Grenzen nötig, ist die ständige und lange Vorbereitung zum Sprung in das Fragen jenes Unentschiedenen; dabei trägt schon solche Vorbereitung leicht die Gefahr in sich, über den Sprung zu schwatzen statt zu springen.

3. Rückblick

Wir haben das vorige Mal die Fraglosigkeit der Hegelschen Negativität uns erneut klar gemacht in ihrer Verwurzelung in der geläufigen Ansicht des Denkens. Wir versuchten dann zuletzt das Wesen des Denkens einheitlich zu sehen und damit schon dieses Fraglose in ein Fragwürdiges aufzulockern. Wie sehr wir uns sogleich in einen Bezirk des Fragwürdigen gestellt sehen, zeigte sich daran, daß die Frage nach dem einheitlichen Wesensgrund dessen, was wir als Kennzeichen des Denkens anmerkten, ohne Antwort blieb und ohne Hinweis auf die Richtung, aus der eine Antwort zu gewinnen, d. h. in der ursprünglicher zu fragen sei.

Und vielleicht standen wir schon an einer Stelle, von der nur noch ein Sprung ins »Weitere« und Freie trägt und jedes scheinbar weiterführende Zergliedern oder Zusammensehen immer nur ein Nachträgliches bleibt.

Aber zunächst und vielleicht auf lange hinaus handeln wir denkend immer noch echter, wenn wir *nicht* springen und die Besinnung im Vordergrund halten. Dieser ist zwar nicht Vordergrund eines bloßen Hintergrundes (solches, zu dem man auf derselben Ebene gelangen könnte), sondern Vordergrund eines *Abgrundes*. Wobei doch dieses kaum zu sagende Wort »Abgrund« ein sehr Nüchternes und Einziges denkt und nicht mißbraucht werden darf, um als leerer Titel eine nur sentimentale Ergriffenheit und Scheintiefe bloß schweifender, eben eingefallener halber Einfälle als Ernst des Denkens vorzutäuschen.

III. DIE UNTERSCHIEDUNG VON SEIN UND SEIENDEM¹

1. Die Unterscheidung als Ent-scheidung

Ent-scheidung – hier, was aus dem bloßen *Scheiden* und Unterscheiden von Vorgebbarem heraus *nimmt*.

Das Seyn selbst ist die *Entscheidung* – nicht ein gegen das Seiende *Unterschiedenes* für eine vorstellende, dazugekommene, vergegenständlichende und sie einebnende Unterscheidung.

Das Sein ent-scheidet als Er-ignis in der *Er-ignung* des Menschen und der Götter in die Not zum Wesen des Menschentums und der Gottschaft. – Welche Er-ignung den Streit von Welt und Erde zur Erstreitung entspringen läßt, – in welchem Streit sich erst das Offene *lichtet*, in dem das Seiende zu ihm selbst zurückfällt und ein *Gewicht* empfängt.

2. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem

Diese »Unterscheidung«, d. h. die Kennzeichnung des so Benannten mit Hilfe von *Unterschied*, ist Vordergrund, ist *noch* metaphysisch, – die äußerste Aufhellung des Grundes der Metaphysik innerhalb ihrer und deshalb jederzeit für das gewöhnliche Meinen ein Hinweis und Anhalt und gleichwohl eine *Mißleitung*.

Unter-schied – Auseinandertrag – Einsprung in dies »Nicht«, das aus der *Nichtung* kommt, *die das Seyn ist*.

¹ Nur als vordergründliche, in Wahrheit verderbliche Fassung des Verhältnisses von Sein und Seiendem.

Der *Unterschied* setzt (vgl. frühere Überlegungen) die Unterschiedenen gleich, macht das Sein zu »etwas« Seiendem. Und *wenn nicht* – was heißt *dann* Unterschied?

Das Seyn – das »Inzwischen«
und »das Seiende«??

(kein Platonismus; keine
Umkehrung desselben,
keine Umkehrung der
Metaphysik, sondern *Ver-*
-richtung)

Einzig – Einmalig
der Irrtum? des *Allzu-Sei-*
enden, d. h. *Seinsverlasse-*
nen und so gerade *Wirken-*
den;
oder aber – ganz anders:
Würdigung der Verweige-
rung als Streit von Welt
und Erde.

Unterscheiden:

1. *auseinander tragen?* oder *nur nachträglich feststellen*, und zwar den Durchgang und Übergang über??, »*das Zwischen*«
2. *das Gleichmachen*
3. *das Absehen und Hinwegsehen* (besinnungslos)

IV. LICHTUNG – ABGRUND – NICHTS

1. Die Lichtung (*das Seyn*)

Aus dem »Seienden« und dem vorstellenden Verhalten zu ihm herkommend und scheinbar nur zergliedernd und dieses nach schon gewohnten Hinsichten und Auslegungen – sagen wir z. B. Vorstellen ist Vorstellen von einem »Ding« (etwas) »als« etwas im »Lichte« von Seiendheit (z. B. Gebrauchsding – oder »Tier«, »Lebewesen«, »Zeug«, »Werk«).

Dieses Vorstellen *von* etwas *als* etwas im *Lichte* von . . . ist bereits ein Gefüge von jenem, was in sich einig das »von«, das »als«, und das »im Lichte« fugbar macht; es ist die »*Lichtung*« des *Gelichteten*, darin das Vorstellende (der Mensch) steht, so zwar, daß dieses »*Stehen*« zuvor schon überhaupt das Wesen des Menschen bestimmt und die Wesenskennzeichnung *leiten* und tragen muß. Nicht mehr: der Mensch und dazu und dabei dieses Stehen, sondern dieses und das Wesen des Menschen als Frage! Inständig in der Lichtung – ist der Mensch im Grunde des *Da-seins*¹. *Inständigkeit* aber ursprünglich: *Stimmung*.

Diese Lichtung aber ist nicht erklärbar aus Seiendem, sondern sie ist das »*Zwischen*« und *Inzwischen* (im zeit-räumlichen Sinne des ursprünglichen Zeit-Raumes). Das »von«, »als«, das »im Lichte« sind nicht ein »Seiendes«, sind Nichts und doch nicht *nichtig*, im Gegenteil: »wichtig« *schlechthin*, von *schwerstem Gewicht*, das eigentliche Schwerkgewicht und das Einzige, worin alles Seiende (und zwar nicht nur als Seiendheit, Gegenständlichkeit, Zuständigkeit) als Seiendes »ist«.

Die Lichtung ist der Ab-grund als Grund, das Nichtende zu allem Seienden und so *Gewichtigste* und damit der nicht »vor-

¹ Vgl. Da-sein [s. oben I, 2, S. 15].

handene«, nie vorfindliche, sondern sich in der Nichtung als Lichtung verweigernde »Grund« – der *tragend-stiftend Entscheidende*, Er-eignende – das Er-eignis.

Die Nichtung: die Einräumung der Reinheit der Not der Gründung (Ver-sagung des Grundes).

Die Lichtung: der überallhin offene Ab-grund 1. des /»zu«/ Seiendem, auch /zu/ uns selbst und unseresgleichen, 2. des »als«, was jedes zuletzt und d. h. hier zuerst das *Als des Seyns ist*.

Der Ab-grund: das *Nichts*, das Ab-gründigste – das Seyn selbst; nicht weil dieses das Leerste und Allgemeinste, Verblasenste, letzter Rauch, – sondern das Reichste, Einzige, die Mitte, die nicht vermittelt und daher nie zurückzunehmen.

2. Das Sein: der Ab-grund

Hellsten Blickes »schon« zu ersehen in der Erfahrung des Menschen aus seiner Zugewiesenheit zum »Sein«.

Dabei dieses noch als Seiendheit, etwa im Sinne des transzendentalen Apriori, und all das innerhalb des Verhaltens des »Erkennens«, des »bloßen« Vorstellens *von* etwas *als* etwas aus dem Hinblick auf . . . Sein.

Hier steht der Mensch (?) im Offenen *zu* etwas, und dieses im Freien des »als«; und das Ganze in der Eröffnung des Seyns, das selbst nicht »Gegenstand«, sondern es »ist« gerade schon dieses alles, nämlich dieses Offene, *Ab-gründige* und doch Gründende. *Der Grund – als Ab-grund* (und zugleich Verweigerung!). Gefügt als Da und Daheit in der Inständigkeit des Menschen, welche Inständigkeit nicht Eigenschaft »am« Menschen, sondern *Wesensgrund* für ihn (genitivus essentialis).

3. *Seyn und Nichts*

Hegels Negativität ist keine, weil sie mit dem Nicht und Nichten nie ernst macht, – das Nicht schon in das »Ja« aufgehoben hat.

Das Gegenständliche – Zuständliche in der Seiendheit des unbedingten Denkens.

Das Nichten: Ver-sagen des »Grundes«, *Ab-grund*.

Das Seyn »ist« das »Nichts«, – nicht weil sie gleichwenig unbestimmt und unvermittelt, sondern »grund«*verschieden* das Eine sind! Jenes, was erst »Ent-scheidung« eröffnet

Die »Endlichkeit« des Seins – ein sehr mißdeutbarer und zunächst nur ab-setzender Ausdruck (weder »endlich« noch unendlich). Gemeint ist die Wesenszugehörigkeit des »Nichtens«.

4. *Ab-grund und Nichts und Nein*

Der Ab-grund ist der Grund der *Not des Nichts und der Notwendigkeit der Nichtung*, und diese ermöglicht, in weiter Folge freilich, die *Unterscheidung*.

Das Nichts der Ab-grund: Versagung des Grundes, jeder Stütze und jedes Schutzes im Seienden; doch diese Versagung ist die höchste Gewährung der Not der Entscheidung und Unterscheidung.

Das Nichts ist niemals das »Nichtige« im Sinne des bloß Unvorhandenen, Unwirksamen, Unwertigen, Un-seienden, sondern Wesung des Seyns selbst als des *ab-gründig-abgrundhaft Nichtenden*.

Der Ab-grund aber wesentlich als das Inzwischen der *Entscheidungsnot* für das Gotthafte und das Menschentum – und damit für Da-sein, In-der-Welt-sein, Welt und Erde, Streit.

Das Da-sein als das »Ja« (nicht Bei- und Zustimmung zum Seienden) zur Wahrheit des Seyns, das Ja zur Nichtung und zur Notwendigkeit des »Nein«.

Das »Nein« ist das *Ja zur Nichtung*. Das Ja zur Nichtung als Ja zum Ab-grund ist die Erfragung des Frag-würdigsten. Die Wächterschaft der Wahrheit des Seyns ist das Fragertum als Er-würdigung des Frag-würdigsten.

Was aber ist die Unterscheidung von Sein und Seiendem? Ist jetzt noch *diese* Kennzeichnung haltbar und als Anweisung des Fragens möglich?

5. *Seyn und Nichts*

Woher das »Nicht« und *Nichthafte* in allen seinen Gestalten und Stätten? Wie aber verstehen wir das »Woher«? Das *Warum* – als *weshalb* und in welcher Weise! Wir meinen den »Grund«!

Allein – wie fragen wir da, wenn wir nach dem *Grund* fragen? Ist er *dem*, nach dessen Grund wir fragen, dem »Nicht«, *überlegen*? Oder? Gehören beide zusammen und wie?

Der Ab-grund: *das Seyn. Seyn als Ab-grund* – das Nichts und der Grund *zumal*. Das Nichts ist das *ab-gründig Verschiedene vom Seyn als Nichtung und deshalb?* – *seines Wesens*. Der Ab-grund ist nichthafter Grund, kein stützend-schützend Seiendes, und deshalb vom Wesen des Seyns.

6. *Die »Negativität«*

Das Seyn als Abgrund ist das Nichts. Das Nichts ist das äußerste Gegenteil zu allem Nichtigen. Das *Nichts* nichtet und ermöglicht den Entwurf des *Nicht*; – dieses faßbar als Verneintheit, und diese das Vorstellbare der Verneinung, und diese?

Was ist *jetzt* der Mensch? – *Da-sein*.

Im Vorigen keine *Umkehrung des Früheren*, weil das Sein wesentlich anders, nicht mehr als Seiendheit erfragt.

7. Das Nichts

Das Nichts ist in aller Metaphysik, für die das Sein als Seiendheit schon der Nachtrag zum Seienden, nur noch ein Nachtrag zum Sein. Das will sagen: Je nachdem die Seiendheit begriffen wird, bestimmt sich das Nichts. (Vgl. die Tafel des Nichts bei Kant, Kritik der reinen Vernunft A 290 ff., B 346 ff.)

V. HEGEL

1. Wesentliches bezüglich der Begriffssprache

Was wir Sein nennen, gemäß dem Anfang der abendländischen Philosophie, das heißt für Hegel *Wirklichkeit*; und diese Benennung ist nicht zufällig, sondern bei Aristoteles am ersten Ende des Anfangs vorbestimmt: ἐνέργεια – ἐντελέχεια.

Was Hegel »Sein« (und Wesen) nennt, bzw. wir »Gegenständlichkeit«: Auch diese Bezeichnung Hegels nicht zufällig, sondern bestimmt durch die *Überführung der Metaphysik* und durch die Kantische Prägung derselben. Denn jetzt hat das Sein des Seienden (Wesen) als Kategorie die Bestimmung der *Objektivität*: »Gegenständlichkeit«.

Sein und Werden. Sein *als* Werden; vgl. Nietzsche.

Was Hegel das Sein nennt, ist für ihn nur eine einseitige Bestimmung des *Seins* in *unserem* und (der *Wirklichkeit*) in *seinem* Sinne.

Warum aber das eigentlich Seiende das Wirkliche (das Mögliche und das Notwendige)? Weil – griechisch – darin die volle Anwesenung des Anwesenden, die *vollendete Anwesenheit*.

Die Umdeutung des »Wirklichen« (der ἐντελέχεια in »actus«): *Wirksame*, *Erfolge*.

Wenn daher Hegel das »Nichts« mit dem »Sein« in *seinem* Sinne zusammenbringt, dann scheint er das Nichts nur »abstrakt« einseitig zu fassen, und nicht und nicht einmal als *das Nichts der Wirklichkeit*. Oder doch? Weil eben das Sein selbst nichts anderes ist als das *Nichts der Wirklichkeit*, deshalb ist das Nichts im absoluten Sinne mit dem »Sein« dasselbe – und es besagt das für die »Wirklichkeit« (das *Seyn*).

Sein in unserer Redeweise («Sein und Zeit«):

1. Seiendheit (ὄν ἢ ὄν), und dieses in seiner ganzen Geschichte bis zur »Wirklichkeit« Hegels und dem »Willen zur Macht« («Leben») Nietzsches.

2. Seyn – als Grund und Zulassung der Seiendheit, die anfängliche φύσις.

3. Nur für (1.) gebraucht. (Sein und Seyn.)

Entsprechend die Seinsfrage: 1. als Frage nach der Seiendheit, 2. als Frage nach der Wahrheit des Seyns.

»*Sein*« für Hegel: Seiendheit im Sinne des unmittelbaren Vorstellens des Gegenstandes in seiner Gegenständlichkeit als Vor-gestelltheit. *Gegenständlichkeit*.

»*Sein*« für Nietzsche unterschieden zum »Werden«; auch Hegel!?

2. Hegel

1. Thesis – Antithesis – Syn-thesis: Urteil – ich verbinde.

2. Bewußtsein – Selbstbewußtsein – Vernunft (*Objektivität*; »das Kategoriale« – Gegenständlichkeit); Einheit und Seiendheit – *Da*.

3. Unmittelbarkeit – *Vermittlung* – »Aufhebung«; (Verbinden?) Koppelung von 1. und 2. (*Descartes*) und *Absolutheit*.

Ursprung des »Nicht« aus dem »Absoluten«, dieses als Bewußtsein (Denken). Einheit als Sammlung in die Gegenwart des Beständigsten.

Denken als unbedingter Wechselbezug von Subjekt und Objekt. Kategorien zumal objektiv *und* subjektiv.

Die Betrachtung der Geschichte – »dreifach«: 1. Der absolute Gedanke. 2. Das *Bei-sich-selbst-sein als Freiheit*; wissen, was er ist und sich als solchen darstellen. 3. »*Sein*« (*als Freiheit*) ist »*Wissen*« – unbedingtes (nicht »Wissen« zum Sein gehörig!).

Absoluter Begriff = Freiheit.

Bewußt-sein / Da-sein.

3. »Werden«

»Werden« – (d. h. etwas wird, was es »ist« – geht in sich, seinen Grund zurück = zu Grunde gehen) *zu sich selbst, seinem Wesen kommen; bestimmendes Vermitteln.*

Hegel fängt mit dem *Werden des Werdenden*, d. h. Absoluten, an; innerhalb dieses »Anfangs« beginnt er mit dem »*Sein*«, das als *Seiendheit* das *Nichts* des *Seienden* ist, d. h. des absolut Wirklichen und seiner Wirklichkeit.

Anfang – *wovon* etwas ausgeht als dem, worin es bleibt und wovon es, ausgehend, sich gründet.

Beginn – womit das Ausgehen anhebt und was als solches verschwindet, fort- und weggesetzt, übergangen wird und d. h. zugleich, aufgehoben wird.

Hegel fängt mit dem *Anfang* an, welcher Anfang die absolute Fassung des *ego cogito* ist – eine eigentlich neuzeitliche Auslegung des $\epsilon\nu\ \alpha\rho\chi\eta\ \eta\nu\ \acute{o}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. »*Sein*« (Wirklichkeit) als Bewußtsein, d. h. *sich* etwas, eines Gegenstandes, bewußt sein, als Bewußtes für sich haben.

4. Das reine Denken des Denkens

Das *reine Denken des Denkens* und seines *Gedachten* in der *Unmittelbarkeit*. Daß und wie Denken als Leitfaden und Entwurfsgrund der Wahrheit des Seins.

Dieses ein Denken aus dem *absoluten Denken*. (Vgl. *Sein* und *Werden*, *Sein* und *Negativität*, *Sein* und *Vernunft*.)

5. »Der höhere Standpunkt«

»Der höhere Standpunkt, den das Selbstbewußtsein des Geistes . . . über sich erreicht hat, . . .«¹ (seit der »Kritik der reinen Vernunft«, durch Fichte, Schelling, Hegels »Phänomenologie des Geistes«). Das *Sich als solches* Wissen – Selbstbewußtsein als Wissen des Bewußtseins des Gegenstandes. Das »Sichwissen« die »Grundbestimmung« der »Wirklichkeit« des Geistes.

Die vormalige *Metaphysik* gewandelt. *Metaphysik* jetzt: die »Beschäftigung« des (absoluten) Geistes »mit seinem reinen Wesen«.² »Die substantielle Form des Geistes hat sich umgestaltet.«³ Die frühere *metaphysica generalis* wird jetzt die »*eigentliche Metaphysik*«⁴ (bzw. die Spitze der eigentlichen *Metaphysik* wird zur absoluten *metaphysica generalis*), weil in der *Wissenschaft der Logik* der absolute Geist, »Gott«, schlechthin bei sich selbst ist. Vormalig war die Theologie die höchste Stufe der eigentlichen *Metaphysik* und die *metaphysica generalis* nur ein leerer Vorhof.

»Die Ungeduld der einfallenden Reflexion.«⁵ Wenn der Einfall *nicht* Einfall, – wenn das Ganze als solches *angefallen* in seinem ihm ungefragten und unfragbaren Grunde.

Bis zur Vollendung des deutschen Idealismus bleibt die Philosophie noch gestützt und geschützt durch die Fraglosigkeit ihrer Grundstellung (Gewißheit) und durch die allgemeine Zielsetzung und Deutung des Seienden im Ganzen (Christlichkeit). Seitdem bereitet sich, wiewohl alles noch trotz mehrfacher Abwandlungen beim alten bleibt, eine Wandlung vor – ungestützt und ungeschützt. Eine andere Geschichtlichkeit des Den-

¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1923. Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 3.

² Vgl. *ibid.*

³ a. a. O., S. 5.

⁴ *Ibid.*

⁵ a. a. O., Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 21.

kens beginnt; der erste, noch übergängliche Denker ist Nietzsche. Dazwischen Gelehrsamkeit, Historismus.

6. Hegels »Wirkung«

Hegel und der deutsche Idealismus überhaupt ist in seiner eigentlichen Systematik wirkungslos geblieben, – weil unbegriffen und überdies selbst sich als Vollendung setzend; also nur eine historische Merkwürdigkeit, um die sich das sogenannte »Leben« nie gekümmert hat und kümmern wird. Ohne »Wirkung«.

Aber was heißt »Wirkung«? Wie »wirkt« eine Philosophie? Ob das überhaupt wesentlich?

1. Die Wirkung durch *Auslösung der Gegnerschaft* und d. h. der Verneinung der Philosophie, des Sichberufens auf das Gegenteil: So auch Schopenhauer – »Leben« – Nietzsche. Die Tatsache, der Fortschritt, das Greifbare, *unmittelbar* Bestätigende.

2. Daß dabei Begriffe und Vorstellungsweisen übernommen und abgewandelt werden, erst eine Folge.

3. Die Hervorbringung der Schule und »Philologie« und Gelehrsamkeit der betreffenden Philosophie ist das Gleichgültige. »Hegelianismus« und dergleichen.

Die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des Hegelschen Standpunktes und Prinzips und zugleich die vollständige Langweiligkeit desselben; – daß nichts mehr geschieht und geschehen kann.

Hegel ist im Recht, wenn er das »Seiende« und Wirkliche des unmittelbaren (lebensnahen) Vor- und Herstellens für das »Abstrakte« erklärt (das *Einseitige*, Abgezogene, Unwahre). Aber sein *Allseitiges*, Beigebrachtes, Wahres ist doch »nur« die (scheinbar) unbedingte Rechtfertigung des Abstrakten, – das Abstrakteste, weil die Wahrheit des Seyns das schlechthin Ungefragte und Unfragbare.

Wo hat Hegels »Negativität« ihren Ursprung? Zeigt Hegel diesen Ursprung und wie? Die »Negativität« und das »Denken« als

Leitfaden der metaphysischen Seinsauslegung. Das $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu^1$ – die »Privation« – der Gegensatz – das Nicht.

Die Fülle und Ganzheit des Absoluten als Bedingung des *Ein-seitigen*. Woher die Ein-seitigkeit? Ein-seitigkeit und »Subjektivität«. Subjektivität und Denken. Inwiefern die Subjektivität mehr-seitig ist? Die »Seiten« (Richtungen) des Vor-stellens (Ding, Ich, Ich-Ding-*Bezug* selbst; weshalb nicht ins Endlose?).

7. Metaphysik

Das Sein als Seiendheit (Vor-gestelltheit).

Die Seiendheit als Ausgesagtsein (das Kategoriale); vgl. das Sein – eingefaßt im Zuspruch (das Kategoriale).

Die Kategorien – sowohl »objektiv« als auch »subjektiv« – als »objektiv« oder »subjektiv« – absolut.

Das »Subjektive« als Gedachtheit des endlichen ego oder des *absoluten* (subjektiv-objektiven) *Geistes*.

Die *Gedachtheit* als solche des »Denkens« im Dienste »des *Lebens*« (Nietzsche).

Denken als Vollzugsform – Denken als Leitfaden; vgl. »Sein und Zeit«. Die Einheit beider.

Der erste Anfang und sein Ende. Hegel – Nietzsche.

¹ [Handschriftliche Beilage aus der Überarbeitung 1941:] Das $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ Platons; inwiefern die Negativität gesehen und wie diese Sicht mit der $\text{\textit{\iota}}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ zusammenhängt. Die »Entdeckung« des *Privativen* – des $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ als $\delta\upsilon\nu$. Geschichtlich: Heraklit und »Parmenides«.

Wenn Platon das Nicht-seiende als Seiendes erkennt und so das Sein reicher faßt, dann bleibt immer noch die entscheidende Frage, wie er das Sein begreift – alles $\text{\textit{\iota}}\delta\acute{\epsilon}\alpha$; ob nicht so trotz allem Erkennen des *Privativen* das Sein *und* erst recht das »Negative« verkannt wird.

8. Zu Hegel

1. Nicht etwa einen »noch höheren Standpunkt« als Hegel, d. h. einen solchen des Geistes und damit der neuzeitlichen Metaphysik.

2. Überhaupt keinen solchen des Geistes, sondern des Daseins, – und d. h.:

3. Überhaupt keinen metaphysischen bzw. Seiendheit des Seienden, sondern des Seyns; »Metaphysik« im weitesten und zugleich eigentlichen Sinn.

4. Ob dieses überhaupt ein »Standpunkt«, – vielmehr ein Übergang als (Er-stehen) Entgegengang zum (Ereignis).

Die Auseinandersetzung darf nie zu einer bloß »einfallenden Reflexion«¹ werden; d. h. der Standpunkt muß, als metaphysische Grundstellung begriffen, aus dem Grunde ihres eigenen Fragens verfolgt werden, und d. h., die Grundstellung als metaphysische muß zugleich zurückgenommen werden aus der Leitfrage (Entfaltung im »System der Wissenschaft«²) in die Grundfrage.

9. »Der logische Anfang« (»das reine Sein«)

Dieser soll »im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden«.¹ Reines Wissen – *Unmittelbarkeit*. Das »reine Wissen« ist »die letzte absolute Wahrheit des Bewußtseins«² – reines Wissen als »Bewußtsein« (und als Wahrheit) – *Vermittlung*.

Hegel fängt an »mit« dem »absoluten Wissen« (*auch* in der »Phänomenologie des Geistes«). Was heißt hier Anfang (des

¹ G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik (ed. Lasson, 1923). Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 21.

² a. a. O., Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 7.

¹ G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik (ed. Lasson, 1923). I. Buch, S. 53.

² Ibid.

Denkens)? Nicht Beginn – Ausgang hier Fortgang –, sondern *woran* sich das Denken hält, *worin es im voraus sich aufgefangen hat*. Weshalb aber dieser Auffang notwendig.

Das reine Wissen – »die zur Wahrheit gewordene Gewißheit«³. Gewißheit: das Sich-selbst-Wissen als Wissen, Selbst der Gegenstand und Gegenständlichkeit zu sein. »Das Wissen« gleichsam verschwunden – »das reine Sein«⁴; das Zusammengegangensein⁵ als solches. Wahrheit hier als transzendente genommen!

Das reine Wissen hat sich alles »Anderen«, was nicht es selbst sein könnte, *entäußert*, d. h. es gibt kein Anderes, keinen Unterschied zum Anderen – »das Unterschiedslose«⁶. »*Das Leere*«⁷ ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.

Inwiefern liegt es in der Natur des Anfangs (des Denkens) (*als des Denkens des Denkens*), daß er *das Sein* sei?

Anfang und Vollendung – Unbedingtheit des Denkens.

³ Ibid.

⁴ a. a. O., S. 54.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ a. a. O., S. 66.

ANHANG

Beilage zum Titelblatt

[Anm. d. Hg.: Die folgenden Verweise sind eine handschriftliche Notiz Heideggers auf dem Titelblatt der Abschrift Fritz Heideggers; vgl. Nachwort der Herausgeberin.]

- Vgl. *Besinnung* Typoskript S. 431 ff.¹
- Vgl. *Die Metaphysik als Geschichte des Seyns*.²
- Vgl. *Überwindung der Metaphysik und Fortsetzung I*.³
- Vgl. *Geschichte des Seyns und Fortsetzung*.⁴

¹ Unveröffentlichte Abhandlung aus der III. Abteilung der Gesamtausgabe.

² Martin Heidegger, *Nietzsche II*, S. 399–454. Verlag Günter Neske, Pfullingen 1961.

³ Unveröffentlichte Abhandlung aus der III. Abteilung der Gesamtausgabe.

⁴ Unveröffentlichte Abhandlung aus der III. Abteilung der Gesamtausgabe.

Beilage zu I, 1 (S. 3)

Nicht die Übungen – in ihrem eigenen Gang – stören und ablenken, auch nicht von außen im Fragen an Hegels Philosophie hinzwingen, sondern aus ihrem eigenen Standpunkt und ihrem »Prinzip«.

Ob dazu eine Notwendigkeit und Not, ob Hegel noch etwas »Wirkliches«, ob Hegel je etwas Wirksames gewesen. »Abseitig« – jede »Philosophie«.

Welcher »Standpunkt« des Denkens? *Absoluter* Idealismus; gegen Reflexionsphilosophie und gemäß dem »Prinzip«. Wie Philosophie bestimmt? Welches Prinzip?

Grund des Systems: Substanz ist Subjekt!; »Sein« ist »Werden«, aber gemäß dem Standpunkt sein Anfang. Vorrede: Substantialität ist Subjektivität (das *Ich* denke); Sein ist Werden – Seiendheit und Denken.

Wie zur Herausstellung der »Negativität«? (Vgl. Einleitung und *Vorrede* zur »Phänomenologie des Geistes«). Substanz als Subjekt.

Denken als Vollzugsform; Vorgabe des Leitfadens der Auslegung. Denken der Leitfadens; Seiendheit – Gedachtheit; Denken aber Aussagen (vgl. »Sein und Zeit«).

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister, 1937). Vorrede, S. 20.

ERLÄUTERUNG DER »EINLEITUNG« ZU HEGELS
»PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES«

(1942)

VORBETRACHTUNG

Zur verschiedenartigen Rolle und Stellung der »Phänomenologie des Geistes« innerhalb der Metaphysik Hegels

Das Werk, das man kurz Hegels »Phänomenologie des Geistes« nennt, erschien im Jahre 1807 unter dem Titel, der vollständig lautet: »System der Wissenschaft. Erster Band. Die Phänomenologie des Geistes.« Der eigentliche Körper des Werkes beginnt mit einer Überlegung, die bei seinem nächsten Wiedererscheinen innerhalb der Gesamtausgabe der Werke¹ knapp dreizehn Seiten umfaßt und hier ausdrücklich mit dem Titel »Einleitung« versehen ist (WW II, 59–72)². Mit gewissen Vorbehalten dürfen wir diese Überlegung »Einleitung« nennen, wengleich in der Erstausgabe dieser Titel fehlt. Der »Einleitung« ist schon in der Erstausgabe eine umfangreiche »Vorrede« vorangestellt (WW II, 3–58), die dort XLI Seiten einnimmt. *Nach* der Vorrede und *vor* der »Einleitung« steht in einigen Exemplaren der Erstausgabe³ ein Titelblatt für das *ganze* Werk mit der Überschrift »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Während der Drucklegung hat Hegel diesen Titel ersetzt durch folgenden: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. In der unmittelbar nach Hegels Tod begonnenen und von seinen Schülern besorgten Gesamtausgabe seiner Werke erschien 1832 dieses Werk unter dem Titel »Phänomenologie des Geistes«. (Bereits dieser Ti-

¹ G. W. F. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. I–XIX. Berlin 1832–45 u. 1887.

² a. a. O., Bd. II. Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Johannes Schulze. Berlin 1832, 2. Aufl. 1845.

³ System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807.

tel ist von Hegel selbst gebraucht in der Einleitung zur »Logik« 1812, S. X⁴). Der bestimmte und bestimmende Artikel »die« ist weggelassen. Da Hegel kurz vor seinem Tode begonnen hatte, dieses Werk zu überprüfen, darf angenommen werden, daß diese Titeländerung, insgleichen die Einfügung der Überschrift »Einleitung«, auf ihn selbst zurückgehen.

Die Titeländerung hat ihren gewichtigen Grund. Die »Phänomenologie des Geistes« mußte ihre »Rolle« als »Erster Teil« des Systems einbüßen, weil das »System« selbst unterdessen in Hegels Denken sich gewandelt hatte. Für *das* »System der Wissenschaft«, dessen ersten Teil »die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« ausmachte, war nach der *von Hegel* selbst verfaßten und am 28. Oktober 1807 in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung erschienenen Anzeige ein zweiter Teil vorgesehen: »Ein *zweiter Band* wird das System der *Logik* als spekulativer Philosophie, und der übrigen zwei Teile der Philosophie, die *Wissenschaften der Natur* und des *Geistes* enthalten.«⁵

In der Tat begann fünf Jahre später die angekündigte »spekulative« Logik zu erscheinen und zwar unter dem Titel »Wissenschaft der Logik«. Dieser Titel entspricht dem Titel des »Ersten Theils« des »Systems der Wissenschaft« von 1807: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. Allein, die »Wissenschaft der Logik« erscheint 1812 bereits *nicht* mehr unter dem übergreifenden Titel »System der Wissenschaft«. Die »Wissenschaft der Logik« wird auch nicht mehr der Selbstanzeige von 1807 entsprechend als der »*zweite Band*« oder der »*zweite Teil*« des Systems ausgegeben. In den Jahren 1812 und 1813 erscheint der erste Band der Logik in zwei Büchern, in denen die »objektive Logik« enthalten ist; 1816 erscheint der zweite Band,

⁴ Wissenschaft der Logik. Von D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel. Nürnberg, bey Johann Leonhard Schrag, (2 Bände) 1812/13 u. 1816.

⁵ G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1937. Verlag von Felix Meiner. *Einleitung des Herausgebers*, S. XXXVIII.

der mit der »subjektiven Logik« oder der »Lehre vom Begriff« das Werk abschließt. Die in der Selbstanzeige 1807 für den zweiten Teil des »Systems« mit vorgesehenen »Wissenschaften der Natur und des Geistes« erscheinen überhaupt nicht. Zwar wissen wir, daß Hegel während seiner Lehrtätigkeit in Jena (1801–1806) mehrfach die Philosophie der Natur und des Geistes eingehend vorgetragen hat.⁶ Stücke aus diesen Vorlesungen sind, wenngleich in gewandelter Funktion, in die »Phänomenologie des Geistes« eingegangen. Die Veröffentlichung der »Wissenschaften der Natur und des Geistes« im zweiten Teil des Systems von 1807 unterbleibt also nicht deshalb, weil Hegel diese Gebiete noch nicht bearbeitet hat, sondern aus einem andern wesentlichen Grunde.

In der Zeit zwischen 1807 und 1812 muß sich das »System«, dessen ersten Teil die »Phänomenologie des Geistes« ausmacht, geändert haben. Wir nennen das von der »Phänomenologie des Geistes« her bestimmte System kurz das »Phänomenologie-System«. Ein Jahr nach der Vollendung der »Logik«, die für sich ohne ausdrückliche Zuweisung in ein System als eigener Systemteil zwischen 1812 und 1816 erschienen war, veröffentlichte Hegel im Jahre 1817 ein Werk des Titels »Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen«.⁷

Hegel hat im Wintersemester 1816/17 seine Lehrtätigkeit in Heidelberg mit der Vorlesung über die »Encyclopädie« begonnen. Die fast gleichzeitige *Veröffentlichung* der »Encyclopädie« hat zwar ihre »nächste Veranlassung« in dem »Bedürfnis«, den

⁶ Vgl. G.W.F. Hegel, Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie). I. Die Vorlesungen von 1803/04. Aus dem Manuskript herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. Verlag von Felix Meiner.

G.W.F. Hegel, Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie). II. Die Vorlesungen 1805/06. Aus dem Manuskript herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1931. Verlag von Felix Meiner.

⁷ Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Heidelberg. Verlag August Oßwald, 1817.

»Zuhörern einen Leitfaden« »in die Hände zu geben«. ⁸ Aber der *innere* Grund der Veröffentlichung ist die Wandlung des Systems zu *der* Gestalt, die Hegel für die *endgültige* hielt und *als* diese auch festhielt. Im Vorwort der »Encyklopädie« heißt es denn auch: »Bey einem Grundrisse kommt aber dann mehr bloß eine *äußerliche Zweckmäßigkeit* der Anordnung und Einrichtung in Betrachtung, wenn es ein schon vorausgesetzter und bekannter Inhalt ist, der in einer absichtlichen Kürze vorgetragen werden soll. Indem gegenwärtige Darstellung nicht in diesem Falle ist, sondern eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhaftige, mit dem Inhalte identische, anerkannt werden wird, so hätte ich es derselben, dem Publicum gegenüber für vorteilhafter halten können, wenn mir die Umstände erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die anderen Theile der Philosophie vorangehen zu lassen, dergleichen ich über den ersten Theil des Ganzen, die *Logik*, dem Publicum übergeben habe.« ⁹

Aus diesen Bemerkungen wird Entscheidendes klar:

1. Die »Encyklopädie« ist im Grunde kein Schulbuch, sondern die Gestalt des neuen und endgültigen Systems. Wir nennen es kurz das »Encyklopädie-System«.

2. Für dieses System wird jetzt als sein erster Teil die »Logik« in Anspruch genommen und nicht mehr die »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«.

3. Hegel nimmt im Vorwort der »Encyklopädie« *ausdrücklich* auf die im Jahr vorher vollendete »Wissenschaft der Logik« Bezug, die damit nach außen eine *zweideutige* Stellung erhält. Sie schien zunächst noch der zweite Teil des Phänomenologie-Systems zu sein und ist bei ihrem Erscheinen in Wahrheit bereits der erste und grundlegende Teil des neuen, des Encyklopädie-Systems.

⁸ Vgl. a. a. O., Beginn der Vorrede (zur ersten Ausgabe). WW VI, hrsg. v. Leopold v. Henning, Berlin 1840, S. III.

⁹ a. a. O., Vorrede. WW VI, S. IVf.

4. Hegel erwähnt im Vorwort zur »Encyklopädie« *nicht mehr* die »Phänomenologie des Geistes«; denn sie ist jetzt nicht nur nicht mehr der erste Teil des Systems, sie ist überhaupt nicht mehr ein Hauptteil des Systems.

Daß beim Erscheinen der »Logik« 1812, fünf Jahre nach der »Phänomenologie«, das »Phänomenologie-System« schon aufgegeben ist, läßt sich aus dem Fehlen des Gesamttitels »System der Wissenschaft« und dem Fehlen der Kennzeichnung als des »Zweiten« Teils vermuten. Aus der »Philosophischen Propädeutik«, die Karl Rosenkranz in Band XVIII der Werke 1840 herausgegeben hat¹⁰, ist zu entnehmen, daß schon in der Zeit zwischen 1808 und 1811 das Encyklopädie-System feststand. Überdies verrät Hegels Verteilung des Lehrstoffes der »Philosophischen Propädeutik«, die er als Lehrer am Nürnberger Gymnasium vortrug, ganz deutlich den Vorrang des Encyklopädie-Systems:

Erster Cursus. Unterklasse: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre.

Zweiter Cursus. Mittelklasse: Phänomenologie des Geistes und Logik.

Dritter Cursus. Oberklasse: Begriffslehre und philosophische Encyklopädie.¹¹

Hier erscheint sogar die eigentliche Vollendung der Logik als Beginn und Grundlage des Encyklopädie-Systems. In diesem System ist nun aber die Phänomenologie des Geistes nicht ausgelöscht. Sie wird in abgewandelter Funktion in das Encyklopädie-System aufgenommen. Dieses hat drei Teile:

- A. Die Wissenschaft der Logik.
- B. Die Philosophie der Natur.
- C. Die Philosophie des Geistes.

¹⁰ G.W.F. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. XVIII. Philosophische Propädeutik, herausgegeben von Karl Rosenkranz. Berlin 1840.

¹¹ WW XVIII, S. 1, 77, 121.

Dieser III. Teil ist wieder dreifach gegliedert:

1. Teil: Der subjektive Geist.
2. Teil: Der objektive Geist.
3. Teil: Der absolute Geist.

Der 1. Teil des III. Hauptteils des Systems, die Philosophie des subjektiven Geistes, ist wiederum dreigliedrig angelegt:

- A. Die Seele.
- B. Das Bewußtsein.
- C. Der Geist.¹²

Im einleitenden § 307 zum 1. Teil des III. Hauptteils des Systems heißt es: »der subjektive Geist [ist]

a) der unmittelbare, der *Naturgeist*, – Gegenstand der gewöhnlich so genannten *Anthropologie* oder die *Seele*;

b) der Geist als identische Reflexion in sich und in Anderes, *Verhältniß* oder *Besonderung*; – *Bewußtsein*, der Gegenstand der *Phänomenologie* des Geistes;

c) *der für sich seyende Geist*, oder er als *Subjekt*; – der Gegenstand der sonst so genannten *Psychologie*. – In der *Seele erwacht* das *Bewußtseyen*; das *Bewußtseyen setzt sich* als *Vernunft*; und die subjektive *Vernunft* befreit sich durch ihre Thätigkeit zur Objektivität.«¹⁵ Diese dreifache Unterscheidung des subjektiven Geistes läßt sich geschichtlich erläutern durch die Unterscheidung von *anima*, *animus sive mens*, und *ratio*.

Jetzt ist die »Phänomenologie des Geistes« zum Mittelstück des ersten Teils des dritten Hauptteils des Systems geworden. Statt wie vormalig die Systematik des Systems als erster Teil zu tragen und zu bestimmen, verschwindet jetzt die »Phänomenologie« innerhalb der Systematik des endgültigen Systems in eine Ecke desselben. Die »Phänomenologie des Geistes« ist in ihrem Lehrgehalt dieselbe geblieben, aber sie hat eine andere und sehr eingeschränkte systematische Funktion im neuen System.

¹² WW VI, Inhaltsanzeige, S. XI–XVI.

¹⁵ a. a. O., S. 209.

Das Encyklopädie-System hat Hegel in den folgenden Jahren inhaltlich ausgebaut. Gegenüber der ersten Gestalt von 1817, der sogenannten Heidelberger Encyklopädie, ist die zweite Auflage 1827 wesentlich umfangreicher, die dritte von 1830 ist noch einmal erweitert. In die zweite Auflage hat Hegel die Anrede aufgenommen, die er bei der Eröffnung seiner Berliner Lehrtätigkeit am 22. Oktober 1818 an seine Zuhörer richtete. Der *Schlußsatz* dieser Anrede kennzeichnet die *Grundhaltung* des Encyklopädie-Systems und damit der Hegelschen Metaphysik überhaupt: »Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.«¹⁴

Das Encyklopädie-System zeigt in seinem Bau ein entschiedenes Zurückschwenken in das Grundgefüge der bisherigen Metaphysik. Der *Metaphysica generalis* entspricht die Vorrangstellung der »Wissenschaft der Logik«. Dem Abschluß der *Metaphysica specialis* (der *eigentlichen* Metaphysik im Sinne Kants), d. h. der *Theologia rationalis*, entspricht die Philosophie des absoluten Geistes. Der *Kosmologia rationalis* entspricht die Philosophie der Natur und der *Psychologia rationalis* die Philosophie des subjektiven und objektiven Geistes. Zwar ist auch schon für das Phänomenologie-System dieses überlieferte Grundgefüge festgehalten, aber doch nur für den zweiten Teil des Systems.

Der *Wandel* des Phänomenologie-Systems zum Encyklopädie-System ist mit solchen Hinweisen allerdings nur äußerlich gekennzeichnet. Die Frage nach der *inneren* Notwendigkeit dieses Wandels und seiner metaphysischen Bedeutung, die

¹⁴ Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zweite Ausgabe. Heidelberg, Verlag August Oßwald, 1827. – Die genannte Antrittsrede ist in der Werkausgabe des Vereins von Freunden in den Band XIII aufgenommen worden. Vgl. a. a. O., Bd. XIII, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band, hrsg. von Karl Ludwig Michelet. Berlin 1833. S. 6.

Frage nach der verborgenen Gleichberechtigung und der Zusammengehörigkeit beider Systeme innerhalb der Metaphysik Hegels, die Fragen nach dem Wesen und der Entfaltung des Systemcharakters, der die neuzeitliche Metaphysik überhaupt als solche auszeichnet, alle diese Fragen erfordern eine Besinnung, die außerhalb des Gesichtskreises der »historischen« Hegelforschung liegen. Die jetzt versuchte Erläuterung der »Phänomenologie des Geistes« möchte aber in den Umkreis solcher Besinnungen vordeuten und damit andeuten, daß uns diese Metaphysik jetzt und künftig gleich unmittelbar angeht wie der älteste Spruch des abendländischen Denkens.

Wenn Hegel am Schluß der genannten Rede vom »Universum«, und d. h. für ihn zugleich vom Absoluten, sagt, es habe in sich keine Kraft des Widerstandes, sein verschlossenes Wesen dem erschließenden Mut des metaphysischen Erkennens gegenüber zu behaupten, dann erhebt sich die Frage, *warum* dem Absoluten diese Widerstandskraft fehle. Die Antwort lautet: Weil das Absolute seinem Wesen nach der Erschließung nicht widerstehen kann, sondern umgekehrt, sich offenbaren *will*. Dieser Wille zum Sichzeigen ist sein Wesen. Das Erscheinen ist der Wesenswille des Geistes. Aus dem Blick auf diesen Wesenswillen des Absoluten ist jener Satz Hegels gesprochen. Diese Wesensbestimmung des Absoluten ist also die Voraussetzung des Encyklopädie-Systems. Wie steht es aber mit dieser Voraussetzung selbst? Kann das System den Anspruch erheben, das absolute System zu sein, wenn es auf einer Voraussetzung ruht, die es selbst nicht begründet und zwar absolut begründet? Hegel hat die Begründung dieses Wesens des Absoluten in der Tat ausgeführt und diese Ausführung hinter sich gebracht in der »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. *Wenn* das Absolute sich offenbaren will, weil es selbst der Wille der Manifestation ist, dann *muß* zum Wesen des Absoluten das Sichoffenbaren, d. h. das Erscheinen gehören. Wesen und Erscheinen sind hier identisch. Das Absolute ist Geist. Der Geist ist das sich selbst wissende und in solchem Wissen sich selbst wollende

Wissen seiner selbst als des Wesensgrundes alles Seienden. Der Geist ist das absolute Wissen. Weil aber zu seinem Wesen das Erscheinen gehört, muß sich das absolute Wissen als erscheinendes Wissen darstellen. Nur so gewährt das absolute Wissen *von sich* aus dem Mute des menschlichen Erkennens die Möglichkeit, *für* dieses Erkennen offen und überhaupt *beim* Erkennen dieses Erkennens zu sein. Umgekehrt muß das menschliche Erkennen, sofern es das Absolute weiß, allem zuvor das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens zur Ausführung bringen. Diese Ausführung des Sichdarstellens des erscheinenden Absoluten kann aber nur, *wenn sie dem Absoluten gemäß sein soll*, selbst *absolut* sein. Die Wissenschaft muß dieses absolute Sichdarstellen ihrerseits zur absoluten Ausführung bringen. Wenn die »Phänomenologie des Geistes« diese Ausführung ist, dann hat das Werk dieses Titels eine metaphysische Aufgabe gewagt, wie sie vorher nie gestellt zu werden brauchte und nachmals nie mehr gestellt werden konnte. Dieses »Werk« ist deshalb ein einziger und in einem besonderen Sinne ausgezeichnete Augenblick der Geschichte der Metaphysik. Und wir meinen mit dem »Werk« nicht die denkerische Leistung des Menschen Hegel, sondern das »Werk« als Geschehnis einer Geschichte, innerhalb deren und für die allem menschlichen Vollbringen eine eigene Beständigkeit und Bestimmung (die Inständigkeit des Da-seins) abgefordert ist.

Hegel hat in seiner Weise von der Einzigartigkeit der Aufgabe der »Phänomenologie des Geistes« wohl gewußt und über die wesenhafte Schwierigkeit sich nicht getäuscht. Sonst hätte er diesem Werk nicht eine »Einleitung« von besonderem Gehalt und dieser »Einleitung« wiederum eine »Vorrede« vorausgeschickt, die nichts ihresgleichen in der Geschichte des abendländischen Denkens hat.

»Vorreden« und »Einleitungen« sollen doch, wenn sie überhaupt etwas sollen, in das Werk einführen, für die »Außenstehenden« den Übergang zum Eingang in das Werk darbieten. In den »Einleitungen« zu Werken der Wissenschaften ist diese

Aufgabe ohne Schwierigkeit zu leisten, weil das alltägliche Vorstellen und das wissenschaftliche Denken in der geradehin gerichteten Haltung zum Seienden bleiben. Eine »Einleitung« in das *philosophische* Denken ist unmöglich; denn hier gibt es *kein* stetiges und unversehentliches Hinübergleiten vom alltäglichen Denken in das denkerische Denken, weil dieses vom Sein handelt und das Sein nie und nirgends unter dem Seienden als ein Seiendes sich antreffen läßt. Hier gibt es *nur* den Sprung und den Einsprung. Eine »Einleitung« kann hier nur dazu dienen, den Sprung vorzubereiten, d. h. den Graben zwischen dem Verhalten zum Seienden und dem Denken des Seins, der übersprungen werden muß, ins Gesichtsfeld zu bringen und den Anlauf zum Sprung nicht zu kurz zu nehmen. (Warum ist dieses möglich? Das vorphilosophische Seinsverständnis.) Jede Einleitung »in« »die Philosophie« muß sich aber mit den Nicht-darinnen-Stehenden doch verständigen und auf *deren* Verständnis-horizont sich einlassen. Damit handelt die »Einleitung« stets und notwendig gegen ihre eigene Absicht.

Trotzdem braucht sie nicht vergeblich zu sein – als Vorbereitung des Sprunges in das Denken, das das Sein des Seienden denkt. Nun gilt es aber in der Metaphysik Hegels – und in der Metaphysik des *deutschen Idealismus* überhaupt – nicht nur, das Sein zu denken, sondern hier wird notwendig, das Seiende in seinem Sein *als* das Absolute absolut, in *absoluter Weise*, zu denken. Hier ist ein Sprung gefordert, der sich selbst noch einmal überspringen muß: der absolute Einsprung in das Absolute. Diesen Einsprung zu vollbringen, wagt die Darstellung der »Phänomenologie des Geistes«.

Aus diesen Bemerkungen wird klar, daß unser Versuch, zu erläutern, was die »Phänomenologie des Geistes« ist, in aller Hinsicht bedenklich bleibt. Wie sollen wir vorgehen, wenn wir jetzt überdies weder die Kenntnis des Werkes selbst noch die der »Vorrede« und der »Einleitung« voraussetzen? Wir nehmen die Hilfe in Anspruch, die Hegel selbst mit der »Einleitung« zu seinem Werk dargeboten hat. Dabei müssen wir diese wenigen

Seiten allerdings im voraus als das festhalten, als was sie endlich erkannt und begriffen werden müssen. Sie sind nämlich die Erklärung *des* Titels, der *vor* dem ganzen Werk steht, und der lautet: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Nun hat Hegel während der Drucklegung gerade *diesen* Titel gestrichen. Er ist nur in einigen Exemplaren der Erstausgabe (1807) stehen geblieben. An die Stelle des ausgestrichenen Titels setzt Hegel die endgültige Fassung: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. In der Ausgabe der »Phänomenologie« innerhalb der gesammelten Werke (1832), die meistens benutzt wird, fehlt der gestrichene Titel, so daß die auf ihn bezogene »Einleitung« ohne ausdrückliche Angabe *der* Hinsicht bleibt, in der sie spricht. Gegenüber der wuchtigen »Vorrede« erscheint die »Einleitung« überdies als geringfügig, so daß man ihr höchstens zuweilen die eine oder andere Stelle als »Zitate« – und es sind immer dieselben unverstandenen – entnimmt. Die »Einleitung« legt auseinander, *warum* die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« notwendig ist und was sie aus dem Grunde ihrer Notwendigkeit selbst ist. Halten wir den *zweiten* Titel »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« daneben, dann sehen wir sogleich, wenn zunächst auch nur formell, dieses: »Die Phänomenologie des Geistes« ist »die Erfahrung des Bewußtseins«. Die »Phänomenologie des Geistes« erläutern, heißt demnach: auf Grund der »Einleitung« darlegen, was Hegel denkt, wenn er hier, nämlich im Bereich der absoluten Metaphysik und »Spekulation«, von »der Erfahrung« spricht, heißt darlegen, wie das zu verstehen ist, was »die Erfahrung des Bewußtseins« genannt ist, heißt darlegen, in welchem Sinne die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« gedacht werden muß (vgl. unten S. 101 ff.). Damit wir hier ins Klare kommen, bedarf es zunächst einer Erläuterung dessen, was in der neuzeitlichen Metaphysik der Titel »Bewußtsein« sagt.

»Bewußtsein« ist der nicht ganz deutliche Name für *conscientia*, d. h. für *das* Wissen, das alle Verhaltensweisen des Menschen mitweißt, sofern sie nämlich auf die *mens*, den »Geist«

bezogen sind. Der »Geist« spricht sich, d. h. sich selbst *als Selbst* aus, indem er »ich« sagt. Sofern das Bewußtsein als Mitwissen des Gewußten und seines Wissens die Beziehung auf das Selbst »ist«, *ist es Selbstbewußtsein*. Das Wesen des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein; jedes cogito ist ein ego cogito me cogitare. Auch das videre und ambulare ist ein cogitare, sofern sie nur wahrhaft sind, d. h. in Gewißheit sind, in der Weise des cogitatum im cogito me videre, cogito me ambulare. Daher sagt Descartes in §9 des ersten Teils der Principia philosophiae 1646: Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae/nobis consciis/in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.¹⁵ »Unter dem Namen ›Denken‹ (›Bewußtsein‹) verstehe ich all jenes, was in uns, die wir *uns mitwissen*, geschieht und zwar geschieht, *insofern* von all jenem in uns eine Mitwissenschaft ist.«

Das Bewußtsein ist nicht bloße perceptio, fassendes Vorstellen, sondern apperceptio, ein *uns* mitfassendes Auf-*uns*-zu-stellen. Aber das so mitvorgestellte Selbst rückt dem Wesen nach nicht nachträglich, außer dem sonst Bewußten, noch in das Bewußtsein, das sonst unmittelbar auf die Dinge gerichtet bleibt. Das Selbstbewußtsein ist nicht ein in seinem Inhalt nur um die Vorstellung des Selbst *bereichertes* Bewußtsein, sondern das Bewußtsein von den Dingen ist *wesentlich* und *eigentlich Selbstbewußtsein*, obzwar meist ein solches, das das Selbst nicht eigens vorstellt und so in gewisser Weise vergißt. Das Selbst im Selbstbewußtsein ist *zumal* eine *Seite* des Verhältnisses des Bewußtseins zum Bewußten und ist *zugleich* und d. h. *eigentlich* dieses ganze Verhältnis selbst. Dieses Verhältnis enthält die Grundverfassung des Bewußtseins. Hegel nennt es die »Reflexion«, versteht aber diesen Titel nicht psychologisch als Verhalten, sondern ontologisch als das strukturelle Verhältnis der wesenhaften Beugung und des Rückscheins jedes Bewußten als solchen und somit des Bewußtseins in das Selbst. Hegel versteht die »Refle-

¹⁵ Descartes, Principia philosophiae. §9. Œuvres de Descartes. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1897–1910. Vol. VIII, 1, p. 7.

xion« nicht als Rückwendung des *Blickes*, sondern als Rückbeugung des Scheinens und Erscheinens, d. h. des *Lichtes* selbst. (Die »Reflexion«, vgl. schon Kant in der »Amphibolie der Reflexionsbegriffe«, ist metaphysisch ontologisch gedacht, nicht subjektiv-psychologisch.) (Die Wesenseinheit von »Reflexion« und Negativität; das Bewußtsein ist der Geist als die identische Reflexion in sich und Anderes.)

Weil das Bewußtsein im Wesen Selbstbewußtsein ist und vom Selbst her begriffen werden muß, das Selbst aber *aus* sich *zum* Gegenstand *heraustritt* und so heraustretend sich zeigt und erscheint, ist das Bewußtsein als Selbstbewußtsein das *erscheinende* Wissen. Das Bewußtsein, in seinem Wesen genommen, ist so das *Element* und der *Aether des Erscheinens* des Wissens, das selbst nur *ist* als Sichwissen, d. h. als mens sive animus, d. h. Geist.

Daß der Mensch er selbst ist und »ich« sagen kann und von sich selbst weiß und ein »Selbstbewußtsein« hat, war dem abendländischen Denken immer bekannt. Heraklit sagt (Frg. 101): ἔδιζήσάμην ἑμεωυτόν.¹⁶ »Ich habe – meinem Selbst nachgehend – in dieses hineingehorcht.« Aber diese »Selbstgespräche« der Seele im Griechentum und im Christentum, auch die »Soliloquien« Augustins, sind grundverschieden von dem »Bewußtsein«, das als Selbstbewußtsein, und d. h. Selbstgewißheit, das Wesen der neuzeitlich begriffenen Wahrheit, und d. h. Gegenständlichkeit und Wirklichkeit, ausmacht. Hegel sagt in seiner Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie, nachdem er über Francis Bacon und Jakob Böhme gehandelt hat: »Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das *Selbstbewußtsein* wesentliches Moment des Wahren ist. Hier,

¹⁶ Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. 5. Auflage, hrsg. von Walther Kranz. Erster Band, Berlin 1934. S. 173.

können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ›Land‹ rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neuen Zeit an.«¹⁷ – »In dieser neuen Periode ist das Prinzip *das Denken*, das von sich ausgehende Denken.«¹⁸

In unserer Sprache können wir auch sagen: Das Bewußt-sein ist jetzt das Wesen des Seins alles Seienden. Alles Sein ist Gegenständlichkeit des »Bewußtseins«. Die neuzeitliche Metaphysik ist, was sie ist, im Element des Bewußtseins. Wenn daher Hegel für einen Augenblick dies Werk, in dem sich die neuzeitliche Metaphysik vollendet, überschrieben hat: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«, dann dürfen wir die Helle dieses Augenblicks nicht vorbeilassen, sondern müssen aus ihr das Werk zu erhellen versuchen. Dieser Notwendigkeit ist vor allem deshalb nicht auszuweichen, weil trotz des Wiederverschwindens des genannten Titels überall im Gang des Werkes an den entscheidenden Stellen von der »Erfahrung« die Rede ist. Wir fragen also: Was heißt hier im Bereich der absoluten Metaphysik und ihrer unbedingten Spekulation »Erfahrung«? Was heißt »Erfahrung des Bewußtseins«?

Die Erläuterung des Titels »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« anhand der Einleitung kann bei der jetzigen Gelegenheit freilich nicht so, wie es sein müßte, durch eine förmliche, fortlaufende Auslegung des Einleitungstextes vollzogen werden. Ein Überblick und d. h. ein Einblick in den Aufbau der »Einleitung« muß behelfsweise genügen. Die »Einleitung« besteht aus sechzehn Abschnitten (1–16), die wir in fünf Hauptstücke (I–V) gliedern. Hier seien nur die ersten vier Hauptstücke (1–15) erläutert.

¹⁷ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. WW Bd. XV, hrsg. von Karl Ludwig Michelet. Berlin 1836. S. 328.

¹⁸ Ibid.

I. DIE BEGRÜNDUNG FÜR DEN VOLLZUG
DER DARSTELLUNG DES ERSCHEINENDEN WISSENS
(ABSCHNITT 1-4 DER »EINLEITUNG«)

In der Philosophie, und d. h. in der Metaphysik, handelt es sich um die Erkenntnis dessen, was wahrhaft ist, oder dessen, was das Seiende in Wahrheit ist. Das wahrhaft Seiende ist für die Metaphysik des deutschen Idealismus das Absolute. Soll in dieser Metaphysik das Absolute erkannt werden, dann steht dieses Vorhaben im Schatten der Philosophie Kants, dessen »Kritik der reinen Vernunft« zur Absicht hat, über das Wesen der spekulativen Erkenntnis des Absoluten durch wohlgegründete Grenzziehungen Klarheit zu schaffen. Die Selbstsicherung des Vorgehens und jeder Haltung ist überhaupt ein Grundzug der Philosophie der Neuzeit. So entspricht es in diesem Zeitalter einer »natürlichen Vorstellung«, dem Erkennen des Absoluten eine prüfende Betrachtung über das Erkennen selbst *vorauszuschicken*.

Weil Hegel »einleiten« will, muß er an eine »natürliche Vorstellung« anknüpfen. Solche Anknüpfungen ziehen sich daher durch die ganze »Einleitung« hindurch dergestalt, daß Hegel jeden neuen Schritt der »Einleitung« mit einer solchen »Anknüpfung« beginnen läßt, um dann aber zu zeigen, inwiefern die gängigen Vorstellungen im Recht zu sein *scheinen*, es in Wahrheit aber nicht sind. Deutlicher und im Sinne Hegels gesprochen: Was die gängigen Vorstellungen hinsichtlich einer voraufgehenden Prüfung des Erkennens vor dem Erkennen meinen, bedeutet in Wahrheit etwas anderes.

Hegel leugnet also keineswegs, daß der vollendeten Erkenntnis des Absoluten eine »Prüfung« des Erkennens voraufgehen muß. Allein, die Art dieser Prüfung und das Wesen des der Prüfung unterworfenen Erkennens des Absoluten kann sich, wenn überhaupt, nur aus dem Absoluten selbst bestimmen.

Wenn wir uns in der gängigen Weise an das Prüfen des Erkennens und seines Vermögens machen, haben wir dabei schon einen Begriff vom Erkennen. Dieses gilt als ein »Werkzeug«, durch dessen Anwendung wir uns an dem zu erkennenden Gegenstand zu schaffen machen. Um aber über die Tauglichkeit des Werkzeuges oder seine Untauglichkeit entscheiden zu können, müssen wir ja schon den zu erkennenden Gegenstand erkannt haben. Das erkennende Verhältnis zum Absoluten ist schon vorausgesetzt. Das Gleiche gilt, wenn das Erkennen nicht als »Werkzeug«, sondern als »Medium« gefaßt wird, durch das hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt. »Werkzeug« und »Medium« haben beide den Charakter des Mittels. Nehmen wir aber das Erkennen des Absoluten als ein Mittel, dann *verkennen* wir das Wesen und den Sinn des absoluten Erkennens und des Absoluten. Denn es ist das Wesen des Absoluten, alles Relative und jedes Verhältnis zum Relativen und somit auch jedes Verhältnis des Relativen zum Absoluten in sich einzuschließen; denn anders wäre es nicht das Absolute. Das Absolute kann also niemals etwas sein, was wir uns überhaupt durch irgendeine Art von »Werkzeug« erst näher bringen könnten, gleich als könnte es zunächst *nicht* bei uns sein. Das Absolute *ist* als Absolutes »an und für sich schon bei uns«, ja sogar: »es will bei uns sein«. (WW II, 60).¹ Ingleichen ist das Erkennen nicht ein Medium zwischen uns und dem Absoluten, dergestalt, daß das Erkennen einem Brechen des Erkenntnisstrahles durch das Medium gleichkäme. Vielmehr ist das Erkennen »der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt« (ibid.).

Einleitungsweise und fast beiläufig, in Nebensätze versteckt, spricht Hegel im ersten Abschnitt der »Einleitung« das aus, was seine Metaphysik trägt: Das Absolute ist schon bei uns und will bei uns sein. Das Erkennen ist der Strahl des Absoluten, der uns

¹ Anm. d. Hg.: Die Zitate aus der »Phänomenologie des Geistes« werden im folgenden nach der Werkausgabe (vgl. oben S. 65, Anm. 1 und 2) in Kurzform unmittelbar nach der zitierten Textstelle nachgewiesen.

berührt, nicht ein Vorhaben, das wir »hinterher« in Richtung auf das Absolute bewerkstelligen. Aus der echten Erinnerung in die Geschichte der Metaphysik sollten wir wissen, daß diese seit Platon und Aristoteles das Seiende als Seiendes nur denkt, indem sie zugleich das höchste Seiende (τιμιώτατον ὄν = τὸ θεῖον) denkt und zwar dieses als den Grund und die Ursache (ἀρχή – αἴτιον) alles Seienden und damit des Seins. Indem das Seiende als Seiendes gedacht wird (ὄν ἢ ὄν), ist die Metaphysik ontologisch. Indem das Seiende als Seiendes aus dem höchsten Seienden gedacht wird, ist die Metaphysik theologisch. Die Metaphysik ist in ihrem Wesen ontotheologisch. Das gilt nicht nur von der Metaphysik Platons und von der Metaphysik des Aristoteles oder gar nur von der christlichen Metaphysik. Auch die neuzeitliche Metaphysik ist von Descartes bis Nietzsche Ontotheologie. Die Begründung und Evidenz des Prinzips der Selbstgewißheit des ego cogito hat ihr Fundament in der idea innata substantiae infinitae, d. h. Dei. Jede Monade erblickt in bestimmter Perspektive das Universum und damit die Zentralmonade Gottes. Alle Vernunft des Menschen als das Grundverhältnis seines Wesens zum Seienden ist nach Kant bestimmt durch die Postulate der praktischen Vernunft, in denen die Existenz des höchsten Gutes als des Unbedingten gesetzt ist. Und das Sein als der »Wille zur Macht« ist auch nach Nietzsche nur möglich auf dem Grunde *des* Unbedingten, das er nur noch als »die ewige Wiederkehr des Gleichen« aussprechen kann.

Sofern Hegel sagt: Das Absolute ist schon bei uns, und: das Erkennen ist der Strahl des Absoluten, der uns berührt, sagt er dasselbe. Aber er sagt dieses Selbe zugleich anders – nämlich aus einer letzten Unbedingtheit, die er als das Erste ansetzt. Diese ausdrückliche und erste wissende Setzung der ersten Voraussetzung aller ontotheologisch bestimmten Metaphysik müssen wir endlich begreifen als das, was sie ist. Sie ist höchste Entschiedenheit der kritischen, mit Descartes anhebenden, durch Kant erst in ihren Bereich gebrachten (transzendentalen) Selbstbesinnung. Sie ist das Gegenteil einer schrankenlosen,

die Grenzpfähle der Kritik hinter sich lassenden Spekulation. Das Wissen vom Wesen des absoluten Wissens weiß sich selbst schon als absolutes Wissen. Es ist das Wissen in seiner Wesentlichkeit, »die« Wissenschaft schlechthin, die allein ihr eigenes Wesen wissen kann und wissen muß. Sie ist »die Wissenschaftslehre«. So lautet nach Fichte der deutsche und neuzeitliche Name für die absolute Metaphysik. Diese Metaphysik ist nicht der Abfall von der »Kritik«, sondern sie begreift die »Kritik« selbst in ihrer Unbedingtheit. Sie bedenkt dieses, daß die höchste Bedachtsamkeit hinsichtlich des Erkennens des Absoluten darin liegt, mit *dem* im vorhinein ernst zu machen, was hier erkannt ist. Wenn nun aber »die Wissenschaft« so geradehin über das Absolute und das Erkennen des Absoluten sich ausspricht, dann tritt sie doch einfach gleichsam inmitten des alltäglichen Meinens und unter den erscheinenden Tatsachen auf als eine unter anderen. Das bloße Auftreten und Sichvordrängen ist aber doch keine Ausweisung. Deshalb sagt Hegel gegen Schluß des I. Hauptstücks der »Einleitung« (Abschnitt 4): »Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet.« (WWII, 62)

Ein bloßes Auftreten wäre dem Wesen des absoluten Wissens entgegen. Wenn es schon erscheint, dann muß dieses Erscheinen sich so darstellen, daß das Absolute in dieser Darstellung sein eigenes erscheinendes Wesen absolut zum Erscheinen bringt. Absolut erscheinen besagt aber: im Erscheinen das volle Wesen vollständig zeigen, so zwar, daß in solchem Erscheinen allererst auch und zugleich der Raum und der Äther, d. h. das »Element« des Erscheinens zum Erscheinen kommt. Das Element aber, worin der absolute Geist als das absolute Wissen sich zeigt, ist »das Bewußtsein«. Es ist das erscheinende Wissen in seinem Erscheinen.

Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist notwendig, um das Auftreten »der Wissenschaft«, d. h. der systematischen Erkenntnis des Absoluten, über das bloße Auftreten in einem

unbestimmten Element hinaus zu bringen und so das Erscheinen des Absoluten seinem Wesen gemäß, d. h. selbst absolut, sein zu lassen.

Das Erkennen des Absoluten ist jetzt weder Werkzeug noch Medium außerhalb und losgelöst vom Absoluten, sondern das Erkennen des Absoluten ist als Bewußtsein das im Absoluten selbst gründende und von ihm entfaltete Element seines Erscheinens und *ist* dieses Erscheinen in seinen verschiedenen Gestalten. Das Erkennen des Absoluten ist nicht ein »Mittel«, sondern ist der Gang des erscheinenden Absoluten selbst durch seine Erscheinungsstufen hindurch zu sich selbst. Hier handelt es sich weder um eine Kritik des Erkenntnisvermögens noch um eine zufällige Beschreibung von Erkenntnisarten, sondern um das Sichdarstellen des Absoluten selbst in dem dabei erst sich eröffnenden Element seines Erscheinens.

Das Absolute ist und erscheint nie im bloßen Auftreten unter anderem und irgendwo und d. h. relativ auf etwas, was es nicht selbst ist. Das Absolute erscheint wesentlich nur absolut, d. h. im Absolvieren der Vollständigkeit seiner Erscheinungsstufen, durch welches Absolvieren es die Absolution, die Lossprechung vom bloßen Anschein des bloßen Auftretens vollbringt. Dieses befreiende Vollbringen (»Absolvieren«) seines Erscheinens sei die Absolvanz des Absoluten genannt. Das Absolute »ist« nur in der Weise der Absolvanz. Das Erkennen des Absoluten macht sich nie als ein Mittel, d. h. als etwas Relatives, am Absoluten zu schaffen, sondern es ist, wenn es ist, selbst absolut, d. h. absolut, d. h. ein Gang und Weg des Absoluten zu ihm selbst.

Deshalb wird nun auch in den folgenden Hauptstücken immer wieder vom »Weg« gesprochen und das Sichdarstellen des erscheinenden Geistes als *Gang* gekennzeichnet.

II. DAS SICH DARSTELLEN DES ERSCHEINENDEN
WISSENS ALS GANG IN DIE WAHRHEIT
SEINES EIGENEN WESENS
(ABSCHNITT 5–8 DER »EINLEITUNG«)

Verstehen wir nun aber nach der Art des alltäglichen Vorstellens das Erkennen als Gang, und hören wir da vom Gang des Bewußtseins zu seiner Wesenswahrheit, d. h. zum Geist, dann können wir in der Tat dies alles »vom Standpunkt« des natürlichen Bewußtseins aus auffassen als einen »Weg der Seele« zum absoluten Geiste. Der Gang ist dann ein Itinerarium mentis in Deum (Bonaventura). In der Tat haben bisher auch alle Versuche, die Hegelsche »Phänomenologie des Geistes« zu deuten, diese im Sinne eines solchen Ganges aufgefaßt, den das »natürliche Bewußtsein« durchläuft. Allein, Hegel sagt ja ausdrücklich (Abschnitt 5), man »kann« die Phänomenologie des Geistes vom Standpunkt des natürlichen, d. h. nichtphilosophischen Bewußtseins aus so auffassen. Damit ist aber gerade gesagt, daß diese Auffassung philosophisch unwahr ist. Denn es handelt sich nicht um einen Weg, der vor dem natürlichen Bewußtsein liegt und den es als Wanderer in der Richtung auf das Absolute durchwandert. Vielmehr ist der von Hegel gemeinte Gang *der* Gang, den das Absolute selbst geht, so zwar, daß es in diesem Gang seinen Weg und sein Ziel, die Wahrheit seines vollständigen Erscheinens, erwandert. Dabei zeigt sich das natürliche Bewußtsein als ein Wissen, das noch nicht die Wahrheit des Wissens in sich verwirklicht hat und deshalb seinen Eigensinn aufgeben muß. Hier drängt sich aber erneut das alltägliche Meinen vor und faßt diesen Weg des Bewußtseins zu seiner Wahrheit und Gewißheit nach der Art des Descartes als einen Weg des Zweifels. Aber der Zweifelsweg geht, wenn es hochkommt, nur darauf aus, nach dem Durchlaufen des Bezweifel-

baren die Sache wieder so in die Hand und in die Sicherheit zu bekommen, wie sie vor dem Auftauchen des Zweifels war. Der Zweifelsweg versteift sich einfach auf *die* Gewißheit, die der Zweifel, als Glaube an sich selbst und sein Recht, schon voraussetzt. Der Gang des erscheinenden Wissens aber zu seiner Wesenswahrheit ist ein Gang, in dem schon der erste Schritt auf das *Wesen* des Bewußtseins hinausdenkt, dabei aber erkennen muß, daß das zuerst gefaßte Wesen, für sich genommen, keine Hoffnung gibt, das Absolute in seiner Wahrheit, d. h. absolviert und absolvent in Erscheinung zu bringen. Der erste Schritt im Gang des sich zur Erscheinung bringenden Absoluten fordert einen nächsten, von dem dasselbe gilt, und dies solange, als das Ganze der Wesensgestalten des Bewußtseins nicht absolviert und in der Absolvierung allein absolut ist. Der Gang des erscheinenden Wissens ist also von Schritt zu Schritt eher ein »Weg der Verzweiflung« (Abschnitt 6, WW II, 63). Obzwar die vorausgehenden Stufen aufgegeben werden müssen, so müssen sie doch zugleich aufbewahrt werden, soll das Absolvieren kein Verlieren, sondern die einzige Form des Erlangens des Absoluten sein. »Der Weg der Verzweiflung« aber wäre nur ein Weg in das Aussichtslose, auf dem gerade nichts und nie mehr etwas erscheint. Das ständige, absolvierende Aufgeben der vorausgehenden Stufen ist daher notwendig ein Eingehen auf sie, damit die jeweilige Wesensgestalt des Bewußtseins aufgenommen werden kann; denn erst als überhaupt Aufgenommene können sie im Fortgang aufbewahrt werden. Der Gang des erscheinenden Wissens ist ein Aufheben der zum Erscheinen kommenden Gestalten seines Wesens. Und »Aufheben« ist ein dreifaches: Die durchlaufenen Gestalten des Bewußtseins werden nicht nur jeweils aufgenommen im Sinne eines tollere (vom Boden aufheben), sie werden zugleich aufgehoben im Sinne eines conservare (aufbewahren). Dieses Aufbewahren ist eine Überlieferung, in der sich das Bewußtsein seinen durchlaufenen Gestalten selbst übergibt, indem es sie in der Wesensfolge ihres Erscheinens aufgreift und aufbewahrt und so in einem gedop-

pelten Sinne »aufhebt«. Das Bewußtsein führt so, sich darstellend, sein Erscheinen aus in einer Geschichte, die der Ausbildung seines Wesens gilt dergestalt, daß es sich in dieser Ausbildung selbst in der Vollständigkeit seines Erscheinens weiß. »Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft.« (Abschnitt 6, WW II, 64 Mitte)

Wiederum drängt sich jetzt das alltägliche Meinen mit einer Frage vor. Wenn das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens ein Gang ist im Sinne der gekennzeichneten Bildungsgeschichte der Bewußtseinsgestalten, woher nimmt dann dieser Gang das Prinzip der Vollständigkeit der Gestalten und woher nimmt er überhaupt sein Ziel und damit die Regel der Schrittfolge des Fortgangs? Hegel antwortet auf diese Fragen in Abschnitt 7 und 8. Die Beantwortung dieser Fragen, die das nicht-philosophische Meinen stellt, kann jedoch, wie überall in dieser »Einleitung«, nur darin bestehen, daß die Fragen selbst »richtig gestellt« werden. Das geschieht durch den Hinweis darauf, daß jene Fragen des gewöhnlichen Meinens nicht aus dem Hinblick auf *dasjenige* fragen, was allein in Frage steht: das Absolute und das Erkennen des Absoluten.

Der Gang ist der Gang des erscheinenden Absoluten zu seinem bei sich selbst seienden Wesen. Das Ziel des Ganges ist weder überhaupt außerhalb desselben noch auch nur an seinem Ende. Das Ziel ist der Anfang, aus dem her der Gang in jedem seiner Schritte beginnt und geht. Die Gestalten des Bewußtseins folgen nicht so aufeinander, daß zuletzt die Zielgestalt erscheint, sondern schon die erste Gestalt ist als solche eine Gestalt des Absoluten; sie ist in die Absolutheit des Absoluten im vorhinein hinaufgehoben (*elevare*). Anders gewendet: Was als erste Stufe des Erscheinens des Wesens des Absoluten erscheint, das wird durch das Absolute bestimmt. Wenn also die »Phänomenologie des Geistes«, was äußerlich das Inhaltsverzeichnis des Werkes anzeigt, mit der *sinnlichen Gewißheit* »be-

ginnt« und mit dem *absoluten Geist* »endet«, dann ist dieser Beginn mit der sinnlichen Gewißheit nicht mit Rücksicht auf den Menschen gesetzt, der zunächst in dieser Art von Wissen sich aufhält. Vielmehr beginnt die »Phänomenologie des Geistes« mit dem Erscheinen des *Wesens* der sinnlichen Gewißheit deshalb, weil diese Gestalt des Wissens die äußerste Entäußerung ist, in die das Absolute sich loslassen kann. Läßt es sich aber dahin los, dann ist es hinsichtlich der Gestalten seines Wesens bei der leersten und ärmsten und so am weitesten von der Vollständigkeit seiner selbst entfernt. Diese Wesensentfernung von sich selbst ist aber die Grundbedingung dafür, daß das Absolute die Möglichkeit des Durchlaufens eines Ganges der Rückkehr zu sich selbst, und zwar aus sich selbst für sich selbst, sich gibt. Wenn der Gang des absoluten Wissens zu sich selbst als Durchgang durch die Wesensgestalten seines Erscheinens den Grundzug der Aufhebung hat, dann ist diese Aufhebung ihrem eigentlichen und tragenden Wesen nach zuerst Elevation – Hinaufgehobenheit in das Absolute. Vergessen wir nicht die anscheinend nur beiläufigen Bemerkungen des ersten Abschnittes: Das Absolute ist schon bei uns, d. h. ist schon in der untersten Gestalt des Bewußtseins, und unser Erkennen ist der Strahl, der als die absolute Wahrheit uns berührt.

In Abschnitt 8, der das Ziel des Ganges des Bewußtseins kennzeichnet, sagt Hegel: »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*.« (WW II, 66) Das Bewußtsein ist seinem Wesen nach Selbstbewußtsein. Aber es ist dieses sein Wesen nur, d. h. es ist *für* sich selbst das, was es ist, indem es als Selbstbewußtsein sich selbst in der Vollständigkeit seines Wesens weiß. Dieses sichselbstwissende Wissen seiner selbst ist nach Hegel »der Begriff«.

Weil das Bewußtsein nur ist, indem es sein Begriff ist, ist es als dieses Sich-selbst-vor-sich-selbst-Bringen in seinen Wesensgestalten ein ständiges Hinausgerissenwerden über sich selbst durch sich selbst zu sich selbst. »Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben

[d. h. verzweifelnd je über seine Stufe hinausgehen zu müssen], von ihm selbst.« (ibid.)

Als dieses Herausgerissenwerden in den Bezirk der Wahrheit seines eigenen Wesens kommt das Bewußtsein selbst »heraus« als das, was es in seinem Erscheinen ist. Es stellt sich selbst dar. Es ist Darstellung und »ist« als diese. Der Gang des Sichdarstellens des Bewußtseins in den gestuften Zusammenhang seiner Gestalten hat den Grundzug der *Aufhebung* in dem gekennzeichneten dreifachen Sinne des Aufnehmens (tollere), Aufbewahrens (conservare) und Hinaufhebens (elevare). Nun ist aber die an dritter Stelle genannte Weise der Aufhebung, die Hinaufhebung in das vollendete Wesen des Bewußtseins (d. h. in seine Wahrheit und »Wirklichkeit«), der Sache und dem »Wesen« nach das Erste und Tragende im Ganzen der Aufhebung. Das Bewußtsein west als Selbstbewußtsein zum voraus in der Elevation zum Absoluten. Und immer nur aus der Elevation nimmt es je sein Bewußtes auf, um innerhalb der Elevation das Bewußtsein dieses Bewußten als eine Gestalt aufzubewahren.

Aus einer andern Sicht kennzeichnet man das bloße Aufnehmen und Feststellen des Bewußten als Thesis, die Rücknahme des so Gesetzten als eines Bewußten für das Bewußtsein in das Selbstbewußtsein als Antithesis und die Zusammennahme beider in die sie überhöhende Einheit als Synthesis. Denkt man in der Folgeordnung des alltäglichen Meinens, dann geht der Gang des Bewußtseins aus von der Thesis, geht über zur Antithesis und geht hinauf zur Synthesis. Man richtet nun aber angesichts dieses Fortgangs an Hegel die Frage, wie denn überhaupt ein Leitfaden für den Fortgang von der Thesis zur Antithesis und von beiden zur Synthesis auszumachen sei. Man findet im alltäglichen Vorstellen dieses Ganges in der Tat und mit Recht keinen Leitfaden für den Fortgang. Man kommt also zu Bedenken und schließlich zu dem Einwand und Vorwurf gegenüber Hegel, daß er den Fortgang zu diesem Dreischritt aus reiner Willkür inszeniere, ja sogar inszenieren müsse. Denn wenn erst nur die Thesis gesetzt ist, fehlt ja doch jede Anwei-

sung auf die Richtung und den Bereich, aus denen die Antithesis genommen werden soll. Und wenn diese gesetzt ist, bleibt immer noch fraglich, nach welcher Hinsicht die Entgegensetzung als eine Zusammensetzung und Einheit zu begreifen sei.

Aber diese oft genug auch von »philosophischer« Seite vorgebrachte Kritik an Hegels Denken denkt gar nicht philosophisch. Sie übersieht völlig, daß die Synthesis das Tragende und Leitende ist, daß aus der Gewalt der vor allem waltenden Elevation schon der Bereich dessen umschrieben ist, was das conservare verdient und was deshalb ein tollere fordert. Um den Gang des Bewußtseins in seinem Erscheinen zur Darstellung bringen zu können, muß das darstellende Denken allem voraus die Synthesis denken und aus ihr her erst die Thesis und Antithesis denken. Diese Synthesis wird aber als die absolute nicht durch uns »gemacht«, sondern nur vollzogen. Denn die Synthesis und die absolute Elevation ist schon als das, was Hegel im ersten Abschnitt der »Einleitung« nennt, wenn er das Zweifache sagt: Das Absolute ist schon bei uns; das Erkennen ist der Strahl, als welcher die Wahrheit (das Absolute) selbst uns berührt. Läßt man dies außer acht, indem man »die (absolute) Gewalt« (WW II, 60) verkennt, die im Wesen des Bewußtseins schon waltet, dann ist jeder Versuch vergeblich, den Gang des Bewußtseins nachzudenken und das innere Gesetz des Fortgangs des Ganges zu wissen.

Umgekehrt gilt aber auch dies: Denken wir im vorhinein aus der ursprünglichen Elevation und Synthesis des Bewußtseins, dann ist für die Art des Fortgangs und damit für die Vollständigkeit der zu durchlaufenden Gestalten schon der Bestimmungsgrund gegeben. Das Bewußtsein ist durch die Gewalt seines absoluten Wesens zum Fortgang solange genötigt, als es nicht sich selbst unbedingt in seiner Wahrheit weiß und so an sich und für sich selbst es selbst ist. Durch dieses Ziel des Ganges ist nun auch jede Gestalt des Fortgangs und der Übergang von der einen zur anderen bestimmt: Es sind die aus dem inneren Hinblick auf das absolute Selbstbewußtsein sich bestimmenden

Gestalten und Stufen des Selbstbewußtseins. Die im Fortgang sich vollziehende Negation der vorausgegangenen Gestalt ist kein leeres Negieren. Weder wird nach der Richtung der aufgehobenen Stufe diese nur beiseite gestellt und aufgegeben, noch geht die Negation in Richtung des Fortgangs in das leere Unbestimmte. Die Negation im Fortgang und somit dessen Wesen ist »bestimmte Negation«. Dies erörtert Hegel im Abschnitt 7 der »Einleitung«.

Weil nun aber der Gang durch die Elevation getragen und geleitet ist, liegt im Fortgang ein Höhersteigen von einer je niederen zur je höheren Stufe. Und weil dieser steigende Fortgang in sich ein unterscheidender Übergang von einer Stufe zur andern ist, zeigt sich, daß der Niederes aus Höherem scheidende und unterscheidende Gang des Sichdarstellens des erscheinenden Wissens den Charakter der *Prüfung* hat.

Prüfung – das hört sich im Zeitalter Kants an wie »erkenntniskritische« Betrachtung des Erkennens, das zu solcher Absicht wie ein »Mittel« für sich isoliert wird. Vor allem aber stellt das gemeine Denken sogleich die Frage, woher denn der Maßstab für dieses »Prüfen« genommen sei. Indem Hegel wiederum auf das gewöhnliche Meinen über Maß-Nehmen und Prüfen sich einläßt, erläutert er im folgenden Hauptstück der »Einleitung« Wesentliches über den Gang des Sichdarstellens des erscheinenden Wissens.

III. DER MASS-STAB DER PRÜFUNG UND
DAS WESEN DER PRÜFUNG
IM GANG DES ERSCHEINENDEN WISSENS
(ABSCHNITT 9–13 DER »EINLEITUNG«)

1. *Das Maßstab-bildende Bewußtsein und die dialektische
Bewegung der Prüfung*

Die Fragen, wie es mit dem Maßstab für die Prüfung des Bewußtseins stehe und welcher Art die Prüfung selbst sei, lassen wir uns durch zwei Sätze Hegels beantworten, die wir aus diesem III. Hauptstück der Einleitung herausgreifen. Es sind zwei Sätze über das Bewußtsein, die mit dem schon angeführten Satz (vgl. oben S. 87) aus Abschnitt 8, daß das Bewußtsein für sich selbst sein Begriff sei, *in einem inneren Zusammenhang* stehen. Der eine Satz findet sich am Beginn von Abschnitt 12: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst . . .« (WW II, 68).

Inwiefern ist das Bewußtsein als Bewußtsein und sonach in sich maßstäblich, so zwar, daß es den seinem Wesen gemäßen Maßstab schon dadurch gibt, daß es Bewußtsein ist, d. h. daß es »seinen Maßstab an ihm selbst gibt«? Hegel sagt mit Bedacht »an ihm selbst«, nicht: an sich selbst, um dadurch auszudrücken, daß das Bewußtsein sich nicht erst nachträglich und außerdem aus sich entwickeln muß. Hegel denkt das Bewußtsein nicht nur im Sinne Descartes' überhaupt als Selbstbewußtsein, so daß alles Bewußte ist, was es *ist* für ein Ich, d. h. ein dem Vorstellen Entgegenstehendes (Gegenstand). Hegel denkt das Selbstbewußtsein im voraus zugleich im Kantischen Sinne »transzendental«, d. h. im Hinblick auf die Gegenständlichkeit des Bewußtseinsgegenstandes. Das Gegenständliche des Gegenstandes aber gründet sich in und bestimmt sich aus den ursprünglich einigenden (synthetischen) Funktionen des Selbstbewußtseins. Sie machen die Gegenständlichkeit des Gegen-

standes aus, so daß jeder Gegenstand als solcher, d. h. hinsichtlich seiner Gegenständlichkeit, sich am Selbstbewußtsein, d. h. am Wesen des Bewußtseins, messen muß. Das ist der einzige Sinn des oft angeführten und gleich oft mißdeuteten und gleich oft nur stückhaft angeführten Gedankens, den Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner »Kritik der reinen Vernunft« (B XVI) ausspricht, indem er seine transzendente Fragestellung mit dem Fragen des Kopernikus vergleicht. Die Sätze lauten: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des *Kopernikus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht so gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.«

Dieser Vergleich klingt durchaus nicht nach »Subjektivismus« im Sinne des gemeinen Denkens. Der Zuschauer soll sich um die Sterne, nicht diese um den Zuschauer drehen. Das erwähnt Kant, um durch den Vergleich mit der kopernikanischen Wendung seine eigene Fragestellung zu erläutern. Aber Kant sagt doch, die Gegenstände sollen sich nach unserer Erkenntnis richten, also die Sterne nach dem Zuschauer? Nein – lesen wir genau. Kant sagt: Die Gegenstände sollen sich »nach unserem Erkenntnis«, d. h. nach dem *Wesen* des Bewußtseins richten. Das will sagen: Kant läßt das Seiende an sich in Ruhe und bestimmt

es gleichwohl so, daß er das Erscheinen und damit den das Erscheinende vorstellenden Beobachter sich um das Ding selbst drehen läßt. Kant will *nicht* sagen: Dieser Baum da als Baum müsse sich nach dem richten, was ich hier von ihm meine, sondern der Baum als Gegenstand hat das Wesen seiner Gegenständlichkeit in dem, was im vorhinein zum Wesen von Gegenständlichkeit gehört. *Diese* ist das Maß für den Gegenstand, d. h. die ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseins und seines einigenden Vorstellens ist *der* im Wesen des Selbstbewußtseins gegebene Maßstab für das Bewußte als solches. Hegel sagt: Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, weil es schon immer über die Gegenständlichkeit seiner Gegenstände und d. h. über sich selbst sich ausspricht. Hegel bleibt aber nicht wie Kant beim menschlichen Selbstbewußtsein stehen, sondern macht auch das Selbstbewußtsein noch ausdrücklich selbst zum Gegenstand seiner selbst und läßt so in ihm selbst die ursprünglicheren Maßstäbe sich entfalten. Der Tat nach verfährt auch Kant schon so, sofern er über das Wesen des Selbstbewußtseins Aussagen macht, die am Wesen der Vernunft überhaupt gemessen werden. Hegels Satz: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst«, sagt aber nicht nur, daß der Maßstab unmittelbar mit dem Wesen des Bewußtseins gegeben sei und *in* dieses falle; er sagt mit dem »gibt« zugleich, daß das Bewußtsein in seinem Gang zu *seinem Wesen* jeweils den Maßstab seiner selbst erscheinen lasse und so in sich *maßstabbildend* sei. Von Stufe zu Stufe ändert sich der Maßstab, insofern von Schritt zu Schritt die ursprüngliche Elevation in das Absolute und damit dieses selbst als die Vollständigkeit des Wesens des Bewußtseins erscheint. Das Bewußtsein verhält sich als solches zu seinem Bewußten (dem »Gegenstand«), und indem es diesen auf *sich* als *es selbst* bezieht, verhält es auch schon *sich zu sich* selbst. Danach ist der Gegenstand, was er ist, *für* das Selbstbewußtsein. Aber auch dieses ist, was es ist, indem es für es selbst, nämlich als das, was die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ausmacht, erscheint. Das Selbstbewußtsein *ist* in sich der Maßstab

für seinen Gegenstand. Indem es sich zu diesem, dem Gegenstand, als dem Zu-Messenden, zugleich aber zu sich selbst, als dem Messenden, sich verhält, vollzieht es bei diesem zwiefältigen Verhalten in sich selbst die Vergleichung des Zu-Messenden mit seinem Maßstab. Für es als dasselbe sind zugleich das Zu-Messende und das Messende. Das Bewußtsein ist in sich selbst wesenhaft *diese Vergleichung*. Und sofern es in sich diese Vergleichung ist, ist es wesentlich Prüfung. Das Bewußtsein vollzieht nicht gelegentlich in kritischen Lagen, sondern jederzeit, sofern es als Selbstbewußtsein auf sein Wesen und d. h. die Gegenständlichkeit des Gegenstandes denkt, die Prüfung seines Wesens. Hegel sagt daher: Das Bewußtsein prüft sich selbst (vgl. Abschnitt 13, WW II, 69). Sowenig der Maßstab der Prüfung erst an das Bewußtsein irgendwoher hinzugebracht wird, sowenig wird das Prüfen erst von uns aus und gelegentlich an ihm vollzogen. Der Gang des Bewußtseins in sein eigenes erscheinendes Wesen ist in sich Maßstab bildend und prüfend zugleich. Also ist das Bewußtsein *in sich eine Auseinandersetzung mit sich selbst*.

Der Gang des Bewußtseins hat aber den Grundzug der *Aufhebung*, in der das Bewußtsein sich selbst in die Wahrheit seines Wesens heraussetzt und seine Wesensgestalten einheitlich als Wesensgeschichte zum Erscheinen bringt. Das Bewußtsein ist Auseinandersetzung in einem gedoppelten Sinne. Es ist einmal streitendes, prüfendes Sichauseinanderlegen, Streitgespräch mit sich selbst. Als dieses Auseinanderlegen ist es und legt es sich heraus und aus und ist das Sichdarlegen in der Einheit des in sich Gesammelten. Das Wesen der herausstellenden offenbar machenden Sammlung ist griechisch gesprochen das λέγειν. Das Wesen des λόγος ist δηλοῦν, ἀποφαίνεσθαι, ἐρμηνεύειν. Deshalb trägt die Aristotelische Abhandlung über den λόγος den Titel Περί ἐρμηνείας (d. h.: Über das auseinanderlegende Erscheinenlassen). [Der innere Bezug zu ἰδέα und ἰδεῖν und zum εἰδέναι ist klar.] Das auseinanderlegende Herausstellen in der Einheit des sich auseinandersetzenden Gesprächs ist der

διάλογος – das διαλέγεσθαι. Der mediale Ausdruck nennt in einer gedoppelten Bedeutung des διά als »hindurch« und »zwischen« das einen Sachverhalt durchlaufende und ihn so zum Erscheinen bringende Zwiegespräch eines Sichaussprechens. Für Platon bereits ist das Sichaussprechen über das Sein des Seienden ein Zwiegespräch der Seele mit sich selbst. Das dialogisch-agonische Wesen des διαλέγεσθαι kehrt in gewandelter, neuzeitlicher und unbedingter Gestalt wieder in Hegels Bestimmung des Wesens des Bewußtseins. Der Gang des Bewußtseins ist als das dreifach aufhebende und thetisch-antithetisch-synthetische, Maßstab bildende Prüfen im ursprünglichen Sinne »dialektisch«. Der Gang des Bewußtseins, den es an ihm selbst ausarbeitet, ist eine »dialektische Bewegung«. Jetzt hat sich in den bisherigen 13 Abschnitten das Wesen des Ganges des sich darstellenden Bewußtseins so weit und einheitlich geklärt, daß Hegel mit dem Abschnitt 14, der für sich das IV. Hauptstück ausmacht, zum entscheidenden Wort der »Einleitung« übergehen kann.

2. Rückblick auf die bisherige Erläuterung (I–III)

Weil Hegel in den drei folgenden und letzten Abschnitten der »Einleitung« den Grundzug des Wesens der »Phänomenologie des Geistes« ausspricht, ist es ratsam, in einem Rückblick zuvor die bisherige Erläuterung der »Einleitung« zusammenzufassen. Am Beginn der Darlegungen über Hegels »Phänomenologie des Geistes« wurde auf die verschiedenartige Rolle und Stellung der »Phänomenologie« innerhalb der Metaphysik Hegels hingewiesen. Im ersten System, das sich selbst »System der Wissenschaft« nennt, bildet die »Phänomenologie des Geistes« unter dem Titel »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« den ersten Teil des Systems. »Die Wissenschaft«, schlechthin gesagt, bedeutet hier: »die Philosophie«. Und der Titel »System der Wissenschaft« meint »die Philosophie« in der

ihr allein gemäßen Gestalt des entfalteten »Systems«. Die Philosophie ist als das unbedingte, alles bedingende Wissen in sich selbst »systematisch«, ist nur, was sie ist, als »System«. (Dieser Name nennt den Wesensbau *der* Wissenschaft selbst, nicht etwa die hergebrachte Form einer nachträglichen Ordnung der philosophischen Erkenntnisse.) Das erste, zweiteilige System sei im Hinblick auf die alles bestimmende Rolle der »Phänomenologie« das »Phänomenologie-System« genannt. Das zweite, dreiteilige System, das alsbald nach Erscheinen der »Phänomenologie des Geistes« den Vorrang erlangt haben muß, kennt die »Phänomenologie des Geistes« nur als ein untergeordnetes Bestandsstück des dritten Hauptteils. Was nun das Verschwinden der »Phänomenologie des Geistes« aus der Rolle des ersten Teils des Systems für das System selbst und somit für die Metaphysik des deutschen Idealismus bedeutet, kann nur abgeschätzt, ja überhaupt erst klar gefragt werden, wenn das Wesen der »Phänomenologie des Geistes« hinreichend geklärt ist. Wir versuchen hier in dieser Hinsicht einige Schritte zu tun und zwar auf einem einfachen Weg.

Was ist »die Phänomenologie des Geistes«? Die Antwort auf diese Frage entnehmen wir der »Einleitung«, die Hegel nach der umfangreicheren »Vorrede« dem Werk voraufgehen läßt. Was leitet und wie leitet die »Einleitung« ein? Sie ist die Vorbereitung des Anlaufs zum Sprung in das Denken, das im Werk denkt. Die Vorbereitung des Sprunges vollzieht sich als die Erläuterung des Titels »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Dieser Titel fehlt nun aber im veröffentlichten Werk von 1807, desgleichen in der Veröffentlichung von 1832. Deshalb liegt die eigentliche Bestimmung der »Einleitung« nicht sogleich am Tage. Daß Hegel einen wesentlichen Teil des »Systems der Wissenschaft« selbst »Wissenschaft« nennt, ist nach dem Vorgang von Fichtes »Wissenschaftslehre« verständlich. Insgleichen kann nicht befremden, daß für das System der neuzeitlichen Metaphysik, die im »Bewußtsein« ihren Grund und Boden gefunden hat, »das Bewußtsein« im Thema steht. Die

Kennzeichnung der Metaphysik als »Wissenschaft des Bewußtseins« leuchtet ein. Dagegen überrascht uns, daß im Titel eines Werkes der absoluten spekulativen Metaphysik das Wort »Erfahrung« auftaucht; denn das »Empirische« ist doch gerade dasjenige, was in aller Metaphysik, nicht erst in der neuzeitlichen, das Unwesentliche und der Wesentlichkeit des Wesens erst Bedürftige bleibt.

Die Klärung des Begriffs der »Erfahrung« innerhalb des Titels »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« muß in die Mitte der Aufhellung dieses Titels und damit in den Kern der Erläuterung des Wesens der »Phänomenologie des Geistes« treffen. Das Einmalige dieses Werkes entspringt aus der Grundstellung, die inzwischen die abendländische Metaphysik erreicht hat. Die Metaphysik ist die Erkenntnis des Seienden als solchen im Ganzen aus seinem Grunde. Sie erkennt das wahrhaft Seiende in seiner Wahrheit. Das wahrhaft Seiende ist zufolge des onto-theologischen Wesens der Metaphysik das Seiendste alles Seienden (*ens entium*), das allein von sich her und durch sich Seiende, das Absolute. Die metaphysische Erkenntnis ist in ihrem »Endzweck« (Kant) die Erkenntnis des Absoluten. Erst die Metaphysik des deutschen Idealismus hat klar und entschieden erkannt, daß die Erkenntnis »des« Absoluten eine solche nur sein kann, wenn sie zugleich in absoluter *Weise* erkennt. Der Anspruch der Metaphysik auf das absolute Wissen ist jetzt in seiner Wesensnotwendigkeit zu begreifen. Billigerweise muß sich daher dieser Anspruch in seinem Recht ausweisen, da er doch wesentlich über die Grenzen des alltäglichen Erkennens der endlichen Dinge hinausgreift. Das Erkennen muß geprüft werden, ob und wie es ein *absolutes* Erkennen sein kann. Diese Prüfung ist vollends innerhalb des neuzeitlichen Denkens gemäß der ihm eigenen Erkenntnishaltung sogar unumgänglich; denn für das neuzeitliche Denken bedeutet »Wahrheit« die sich selbst ausweisende zweifellose Gewißheit. Daher kann sich auch nicht die *absolute* Metaphysik, und sie am wenigsten, der Forderung der »Prüfung« und Ausweisung

entziehen. Die entscheidende Frage ist jedoch, welcher Art diese Prüfung des absoluten Erkennens allein sein kann und wie sie vollzogen werden muß. Wird nämlich das Erkennen geprüft, dann besteht bereits vor allem Vollzug des Prüfens für dieses eine Vormeinung über das Wesen des zu prüfenden Erkennens. Und die geläufige Vorstellung von Erkennen geht dahin, daß dieses entweder ein »Werkzeug« oder aber ein »Medium« sei und somit in jedem Fall ein »Mittel«, das zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten liegt und weder das eine noch das andere ist. Wäre nun aber in der absoluten Erkenntnis das Erkennen ein bloßes »Mittel«, dann bliebe es »außerhalb« des Absoluten und wäre so nicht absolut. Aber als »Relatives« steht das Erkennen je in der Relation zu . . . , im Bezug zum Absoluten. Daher ist es in jedem Falle notwendig, sogleich und im vorhinein *diesen Bezug* zum Absoluten in den Blick zu fassen und ihn als das Wesen des Erkennens zugrunde zu legen. Der Bezug des Erkennens zum Absoluten kann aber, gesetzt daß wir das Absolute als das Absolute denken, *nur* der Bezug *des* Absoluten *zu uns*, den Erkennenden, sein. Es gehört zur denkerischen Kunst der denkerischen Darstellungskraft Hegels, daß er dieses Wesen des absoluten Erkennens in der »Einleitung« fast nur beiher gegen das Ende des ersten Abschnittes in Nebensätzen nennt. In der Form von Leitsätzen gesprochen sagt Hegel über das Absolute und über das Erkennen des Absoluten dieses:

1. Das Absolute ist an und für sich schon bei uns und will bei uns sein (vgl. WW II, 60).

2. Das Erkennen ist »der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt«. (ibid.)

Im Hinblick auf die Notwendigkeit des Prüfens muß aber jetzt gefragt werden: Was ist das absolute Erkennen, wenn es nicht »Mittel« sein kann? Und: Welcher Art ist das Prüfen, wenn es nicht ein »Mittel« auf seine Tauglichkeit zu untersuchen braucht?

Ist das Erkennen, unser Erkennen, in seinem Wesen der

Strahl selbst, als welcher das Absolute uns berührt, dann erweist sich das Erkennen von uns aus gesehen als ein Strahlen, das wir als die vom Strahl berührten zurückstrahlen, um in diesem Rückstrahl dem uns berührenden Strahl in seiner Gegenrichtung zu folgen. So aber ist das Erkennen nicht mehr ein »Mittel«, sondern es ist »Weg«. Dieser Grundzug des Erkennens, der seit dem Beginn des abendländischen Denkens als ὁδός (μέθοδος) sich ankündigt, wird in der »Einleitung« zur »Phänomenologie des Geistes« immer wieder genannt. Im Dienste der Aufgabe der »Einleitung«, stets von geläufigen Vorstellungen auszugehen, sie aber zugleich als *ungemäße* sichtbar zu machen, bestimmt Hegel, in welchem Sinne das Erkennen des Absoluten den Grundzug des »Weges« hat. Zunächst freilich könnte man auch jetzt noch sagen: Die Kennzeichnung des Erkennens als Weg nimmt das Erkennen gleichfalls als Mittel. Wir reden ja doch in derselben Wendung von »den Mitteln« und »Wegen«.

Wenn jedoch das Erkennen der Strahl ist, dann kann der Weg nicht eine für sich bestehende, zwischen dem Absoluten und uns liegende und so von beiden unterschiedene »Strecke« sein. Zwischen uns und dem Absoluten ist nichts, es sei denn das Absolute, das *als Strahl* zu uns kommt, welches Kommen wir nur so fassen, daß wir das Kommen als einen Gang selbst gehen, indem wir ihm entgegenkommen. Dieser Gang ist aber nie zunächst noch weg vom, d. h. außerhalb vom Absoluten, um es dann einmal zu erreichen, sondern der Gang ist zuvor schon beim Absoluten im Sinne der ursprünglichen, d. h. hier vom Strahl bestrahlten Synthesis der Elevation. Aus dieser allein bestimmen sich die Schritte des Ganges und somit der Fortgang und die Vollständigkeit seiner Stadien. Der Gang hat als Entfaltung jener Synthesis den Charakter der thetisch-antithetischen Schrittfolge, d. h. des »dialektischen« Weges.

Das *absolute* Erkennen muß geprüft werden. In der Prüfung muß sich das Erkennen ausweisen als das, was es zu sein beansprucht. Wenn aber das Erkennen des Absoluten der Strahl ist,

als welcher das Absolute uns berührt, dann kann sich das Absolute, falls diese Rede jetzt überhaupt noch erlaubt ist, *nur so* ausweisen, daß es selbst, und zwar von sich aus, erscheint und dabei dieses sein Erscheinen als sein Wesen manifestiert. Das Absolute ist der Geist, neuzeitlich gedacht das unbedingte Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein ist das unbedingte Sichselbstbegreifen. Der erste Satz »des« Bewußtseins lautet: »Das Bewußtsein . . . ist für sich selbst sein *Begriff*« (Abschnitt 8, WW II, 66). Im Sichselbstbegreifen bringt sich das absolute Wissen seinem Wesen nach zum Vorschein. Das Absolute *ist* als Bewußtsein wesenhaft *das* erscheinende Wissen. Unsere Prüfung des absoluten Erkennens kann also nicht mehr eine Werkstellung sein, die sich »am« Erkennen als einem irgendwo vorhandenen Mittel zu schaffen macht. Weil das Erkennen selbst der bestrahlte Gang zum Strahlenden ist, erfüllt sich das hier allein mögliche Wesen der Prüfung darin, *selbst* dieser Gang und zwar in einer bestimmten Weise zu sein. Dieser Gang muß das erscheinende Wissen in seinem Erscheinen, d. h. es in seiner eigenen Wahrheit, sich zeigen lassen. Auf diesem Gang kommt das Absolute als das erscheinende, in der Wahrheit seines Wesens sich entfaltende Bewußtsein zu uns. Es weist sich *aus*, indem es *sich aufweist* und so zeigt, daß es *in* diesem Erscheinen seinem durch dieses Erscheinen sich zeigenden Wesen entspricht. Darin liegt: Die Prüfung braucht den Maßstab, dessen sie bedarf, nicht herzubringen.

Der zweite Satz »des« Bewußtseins heißt: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab [d. h. die Wahrheit seines Wesens] an ihm selbst.« (Abschnitt 12, WW II, 68) Und sofern das Bewußtsein wesenhaft erscheint und dieses Erscheinen das Prüfen im Sinne solchen »Aufzeigens« ist, gilt der dritte Satz »des« Bewußtseins: Das Bewußtsein prüft sich selbst (Abschnitt 13, WW II, 69). Uns dagegen bleibt nur »das reine Zusehen« bei diesem Erscheinen des Bewußtseins, das eine Bewegung ist, die das Bewußtsein an ihm selbst ausübt. Es gilt zu sehen, in welcher Weise wir, als die

Prüfenden, der Vollzug der Ausübung dieser Bewegung selbst sind. Es gilt zu begreifen, was Hegel unter der »Erfahrung des Bewußtseins« versteht.

3. Das Er-fahren des Bewußtseins

Wenngleich Kant erst das als »Erfahrung« bezeichnet, was nach Aristoteles sich wesentlich von der ἐμπειρία abhebt, die Kenntnis des διότι (d. h. Kantisch der Kausalität), so kommen doch beide *darin überein*, daß die »Erfahrung« und die ἐμπειρία sich auf das unmittelbar und alltäglich zugängliche *Seiende* selbst beziehen und so Weisen der Kenntnisnahme und Erkenntnis sind.

Was Hegel in der »Phänomenologie des Geistes« »Erfahrung« nennt, bezieht sich weder auf das alltäglich vernehmbare Seiende, noch überhaupt auf Seiendes, noch auch ist die »Erfahrung« strenggenommen eine Weise des Erkennens.

Wenn für Hegel »die Erfahrung« all dies *nicht* ist, was ist sie dann? Erfahrung ist für Hegel »die Erfahrung des Bewußtseins«. Aber was meint dies? Wir versuchen jetzt in einer dem Anschein nach äußerlichen Aufreihung die Momente des Wesens der Erfahrung zu nennen bei ständiger Bezugnahme auf die bisher gegebene Erläuterung der »Einleitung«.

Die Erfahrung ist »die dialektische Bewegung«. Die Erfahrung ist ein *Fahren* (pervagari), das einen »Weg« durchmißt. Aber der Weg liegt nicht an sich für das *Fahren* vor. Der Weg ist ein *Gang* in dem zwiefachen Sinne des *Gehens* (Gang auf Land) und des *Durchgangs* (unterirdischer Gang). Genauer gesprochen, im *Gang* als *Gehen* wird der *Gang* als *Durchgang* erst *er-fahren*, d. h. *er-gangen*, und das will sagen: *eröffnet*, so daß sich *Offenbares* zeigen kann. Das *Gehende* dieses *Gehens* und der *Durchlaß* des *Durchgangs* ist das *Bewußtsein* als *Vor-stellen*. Das *Vor-sich-stellen* geht vor und *eröffnet* und *präsentiert* und wird so erst der *Äther* des sich *Zeigens* und *Erscheinens*.

Die Erfahrung als der so charakterisierte Gang (pervagari) ist zugleich Erfahrung im ursprünglichen Sinne der $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha$. Diese bedeutet das Sicheinlassen auf etwas aus dem Absehen auf das, was dabei herauskommt. Dieses Sicheinlassen auf das Noch-nicht-Erschienene als das noch nicht Entschiedene hat seinen Wesensort im Bezirk des Wettkampfes und meint hier: das Sicheinlassen auf den Gegner, das »Annehmen« desselben. Die Erfahrung als probare ist Prüfung, die es absieht auf das, wessen sie sich auf ihrem Gang als Gang zu versehen hat.

Die Erfahrung als dieser Gang der Prüfung erprüft das Bewußtsein auf das, was es selbst ist, auf sein Wesen, an dem es sich als Selbstbewußtsein ständig mißt. Dieses wägende Erfahren geht nicht auf Seiendes, sondern auf das Sein, nämlich das Bewußtsein. Die Erfahrung ist nicht ontisch, sondern ontologisch, oder Kantisch gesprochen: transzendente Erfahrung.

Allein, dieses transzendente Messen und Wägen (librare) ist als probare und pervagari ein Gang, der prüfend die Wesensfolge der Gestalten des Bewußtseins durchgeht und d. h. durchmacht. Die Erfahrung ist ein »Durchmachen«; und dies einmal in dem Sinne des *Ertragens und Erleidens*, nämlich der im Bewußtsein wesenden Gewalt seines eigenen absoluten Wesens. Das *Durchmachen* ist ein Hinausgerissenwerden in die Wesenshöhe der verborgenen und unbedingten »Elevation«; dieses Durchmachen ist aber zugleich »durchmachen« im Sinne des Absolvierens, des Durchganges durch die Vollständigkeit der aus der Elevation vorbestimmten Stufen und Gestalten des Seins des Bewußtseins.

Die Erfahrung des Bewußtseins ist als dieses doppelsinnige Durchmachen der Durchgang durch die dreisinnige Aufhebung. Zur Aufhebung gehört aber die Verneinung der Thesis durch die Antithesis, so zwar, daß das Verneinte in dieser Verneinung aufbewahrt und die Verneinung der Antithesis ihrerseits durch die Synthesis verneint wird. Das Durchmachen hat den Grundzug dieser ursprünglichen gedoppelten Negation, die ein ständiges Aufgeben des vermeintlich Erreichten verlangt.

Der Gang der Erfahrung ist ein »Weg der Verzweiflung« und daher ist die Erfahrung eine wesenhaft »schmerzliche Erfahrung«. Hegel denkt denn auch den »Schmerz« immer metaphysisch, d. h. als eine Art von »Bewußtsein«, das Bewußtsein des Andersseins, der Zerrissenheit, der Negativität. Die Erfahrung des Bewußtseins ist als transzendental-dialektische Erfahrung immer die »böse« Erfahrung, in der sich das jeweils Bewußte anders herausstellt, als wie es jeweils zunächst erscheint. Die Erfahrung ist der transzendente Schmerz des Bewußtseins. Die Erfahrung des Bewußtseins ist als »der Schmerz« zugleich das Durchmachen im Sinne des Herausarbeitens der Wesensgestalten des erscheinenden Selbstbewußtseins. Die Erfahrung ist »die Arbeit des Begriffes«, will sagen das Sichherausarbeiten des Bewußtseins in die unbedingte Vollständigkeit der Wahrheit seines Sichselbstbegreifens. Die Erfahrung ist die transzendente Arbeit, die sich im Dienste der unbedingten Gewalt des Absoluten abarbeitet. Die Erfahrung ist die transzendente Arbeit des Bewußtseins.

Die Erfahrung des Bewußtseins ist als Gang, als Prüfung, als Durchmachen (Austragen und Vollenden), als Schmerz, als Arbeit immer auch und überall eine Kenntnisnahme und Kundnahme. Aber diese Kundnahme ist nie ein bloßes Vernehmen, sondern das Erscheinenlassen, das als Gang und Fahren je eine Wesensgestalt des Bewußtseins erfährt, d. h. erlangt.

Das Erfahren als Erlangen aber ist nur die Entfaltung des Bewußtseins in die Wahrheit seines Seins. Die Erfahrung des Bewußtseins ist nicht nur und nicht zuerst eine Art von Erkenntnis, sondern ist ein Sein, und zwar das Sein des erscheinenden Absoluten, dessen Wesen selbst im unbedingten Sichselbster-scheinen beruht. Das Absolute ist für Hegel »der Begriff« im Sinne des unbedingten Sichselbstbegreifens der Vernunft. Und dieser unbedingte Begriff ist das Wesen des Geistes. Der Geist ist an sich und für sich »die absolute Idee«. »Idee« besagt: das Sichzeigen, aber neuzeitlich gedacht: als Sichvorstellen dem Vorstellenden selbst – unbedingte Repräsentation, Manifesta-

tion seiner selbst in der unbedingten Wahrheit des eigenen Wesens, welches Wesen, neuzeitlich bestimmt, die Gewißheit und das Wissen ist. Der Geist ist das absolute Wissen. Die Erfahrung des Bewußtseins ist das Sichdarstellen des Wissens in seinem Erscheinen. »Die Erfahrung des Bewußtseins« ist das Wesen der »Phänomenologie«. Die Phänomenologie aber ist »die Phänomenologie des Geistes«.

Wenn es glückt, die genannten Momente des Wesens der Erfahrung aus dem Grund ihrer Einheit einheitlich zu denken, dann sind wir erst in den Stand gesetzt, den Wortlaut der Titel »die Erfahrung *des* Bewußtseins«, »die Phänomenologie des Geistes« wahrhaft, d. h. metaphysisch spekulativ zu denken.

Beide Titel enthalten in ihrer sprachlichen Fassung einen Genitiv. Wir fragen: Ist der Genitiv nun ein *genitivus objectivus* oder ein *genitivus subjectivus*? Meint »die Erfahrung des Bewußtseins« nur dieses, daß das Bewußtsein das Objekt und der Gegenstand der Erfahrung sei? Offenbar nicht, denn die Erfahrung ist ja selbst in ihrem Wesen als Gang und Zusichselbstkommen das Sein des Bewußtseins. »Erfahrung« voll begriffen, sagt erst, was in dem Wort Bewußtsein das Wort »sein« bedeutet. Das Bewußtsein ist das »Subjekt« der Erfahrung, es ist das, was die Erfahrung mit sich selbst durchmacht. Also muß der Genitiv als *genitivus subjectivus* verstanden werden. Allein, das Wesen des Subjektes als des Selbstbewußtseins besteht gerade darin, daß das Bewußtsein nicht nur Bewußtsein von etwas ist und sein Objekt hat, sondern selbst für sich selbst Objekt ist. Also ist die Erfahrung, die das Bewußtsein durchmacht, zugleich die Erfahrung, die es »mit sich selbst« als Objekt macht. Der Genitiv ist somit auch zugleich ein *genitivus objectivus*. Aber der Genitiv ist nun gleichwohl nicht einfach nur beides zusammen, sondern er ist ein Genitiv, der die Einheit des Subjekts und des Objekts und den Grund ihrer Einheit nennt, d. h. die Elevation und Synthesis im metaphysischen Wesen des Bewußtseins. Der Genitiv in den Titeln »die Erfahrung des Bewußtseins«, »die Phänomenologie des Geistes« ist der spekula-

tiv-metaphysische Genitiv. Alle Genitive der Sprache der »Phänomenologie des Geistes« sind von dieser Art. Ja, nicht nur die Genitive, sondern auch die übrigen Casus und alle Beugungen der Worte haben spekulativen Sinn. Nur wenn wir dieses bedenken und d. h. einüben, können wir das Gewebe dieser Sprache verfolgen, d. h. den Text verstehen.

Dieser Anweisung zu folgen ist nötig, um auch nur den vollständigen Titel des Werkes recht zu denken: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«, »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. Der Genitiv »Wissenschaft der . . .« ist spekulativ, d. h. die Wissenschaft handelt nicht nur *von* der Erfahrung des Bewußtseins, sondern sie hat das Bewußtsein zu ihrem Subjekt, das sie trägt und bestimmt. Wissenschaft ist Erkennen. Aber das Erkennen ist nach dem Wort des ersten Abschnitts der Einleitung »der Strahl, wodurch die Wahrheit uns berührt«. Unser Erkennen, das spekulative Denken des Absoluten, ist nur, wenn es und sofern es der Strahl ist, und d. h., sofern es von diesem Strahl bestrahlt selbst strahlt.

Durch die wesentlichen Wandlungen der neuzeitlichen Metaphysik hindurch erscheint dasselbe, was im Beginn der Metaphysik von Platon ausgesprochen wird: daß das Auge sein muß ἡλιοειδές. Die Sonne ist das Bild für die »Idee des Guten«, d. h. für das Unbedingte.

Weil das Bewußtsein das Wesen seines Seins in der gekennzeichneten »Erfahrung« hat, prüft es sich selbst und entfaltet aus sich selbst die Maßstäbe dieser Prüfung. Deshalb bleibt uns bei der Ausführung dieses Sichdarstellens des Bewußtseins nur das reine *Zusehen*, und »eine Zutat von uns wird überflüssig.« (Abschnitt 13, WW II, 69)

IV. DAS WESEN DER ERFAHRUNG DES BEWUSSTSEINS UND IHRE DARSTELLUNG (ABSCHNITT 14–15 DER »EINLEITUNG«)

1. Hegels »ontologischer« Begriff der Erfahrung

Der Abschnitt 14 beginnt: »Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.« (WW II, 70) Wenn durch das Voraufgehende das Wesen des dialektischen Ganges als das Erscheinenlassen der Wesensgestalten des Bewußtseins bestimmt ist, in der »dialektischen Bewegung« also das Absolute erscheint, und *wenn* dieses Wesen der »dialektischen Bewegung« das Wesen der »Erfahrung« ausmachen soll, dann *kann* Hegels Begriff der »Erfahrung« nicht mit dem geläufigen der »Empirie« zusammengeworfen werden. (»Bewegung« als μεταβολή ἔκ τινος εἰς τι. Ἐνέργεια. Vgl. für »sinnliche Gewißheit« Abschnitt 8.) Und dennoch wird sich zeigen, daß Hegels Begriff der Erfahrung und er allein und zum ersten Mal in die verborgenen Wesensmomente der Erfahrung zurückdenkt, die auch, wengleich zufällig und uneinheitlich, im Erfahrungsbegriff des alltäglichen »Lebens« sich zuweilen ankündigen. Um das Eigentümliche des Hegelschen Begriffs der Erfahrung mit der nötigen Schärfe abheben zu können, müssen wir den überlieferten Begriff der »Erfahrung« wenigstens in zweien seiner Hauptgestalten im Gedächtnis haben. Deshalb sei eine kurze Erinnerung an den aristotelischen Begriff der ἐμπειρία und an Kants Begriff der »Erfahrung« vorausgeschickt.

Was die ἐμπειρία ist, bestimmt Aristoteles im ersten Kapitel des ersten Buches der Metaphysik, das mit dem Satz beginnt:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Alle Menschen haben die aus dem Grunde ihres Wesens aufgehende Vor-liebe (alles, wozu sie sich verhalten) sich zu Gesicht zu bringen, um es in seinem Aussehen anwesend zu haben (εἰδέναι – ἰδεῖν). [Unausgesprochen und auch unausgedacht liegt dem Satz zugrunde, daß der Mensch sein Wesen darin hat, das Seiende als das Anwesende sich gegenwärtig zu halten.] Der Weisen, nach denen der Mensch das Anwesende im Gesicht hat, sind mannigfaltige. Eine derselben ist die ἐμπειρία. Haben wir z. B. die Kunde, daß jedesmal, wenn einer an der und der Krankheit erkrankt ist, jeweilig das und das Mittel hilft, dann ist das im vorhinein Vor-sich-haben dieses Sachverhalts, nämlich das »wenn das . . . , dann das . . . « eine ἐμπειρία. Ihr Wesen besteht darin, τὸ ἔχειν ὑπόληψιν – das Verfügen über die Vorhabe des »wenn dies . . . , dann das . . . «. Für die ἐμπειρία ist aber kennzeichnend, daß sie nur die Kunde bleibt vom Bestand dieses »Wenn dies . . . , dann jeweils das . . . «. Der Kundige hat im Blick, *daß* es so ist, aber er sieht nicht hinein in das, was es macht, *warum* es so ist, wie es ist. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν.¹ Die Erfahrenen haben das Daß im Gesicht, (das) Warum aber haben sie nicht im Gesicht (es fehlt die Einsicht). Das Im-Gesicht-Haben des Warum hinsichtlich eines Sachverhalts kennzeichnet dagegen die τέχνη, sie ist das Wesen der ἐπιστήμη – der Wissenschaft.

(Dem wesentlichen Ereignis, daß im Beginn der abendländischen Metaphysik bei Platon und Aristoteles das Wesen der »Wissenschaft« (ἐπιστήμη) sich aus dem Wesen der τέχνη entfaltet, entspricht in einer verborgenen und notwendigen Entsprechung das andere, daß im Ende der abendländischen Metaphysik (seit dem 19. Jahrhundert) das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft sich als eine Wesensform der neuzeitlichen Maschinenteknik herausstellt und einrichtet.)

¹ Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1886. 981 a 28 sqq.

Was nun aber für Aristoteles die ἐμπειρία ist, die kundige Vorweggabe des »Wenn... so...«, (Wenn... dann...)-Sachverhalts, das ist für Kant noch *keine* »Erfahrung«, sondern eine »Wahrnehmung«. Als Beispiel für solche Kenntnisse bringt Kant in den »Prolegomena« die Kunde davon, daß jedesmal, wenn die Sonne scheint, dann der Stein warm wird. Eine »Erfahrung« im Kantischen Sinne liegt erst vor, wenn diese Kunde sich wesentlich gewandelt hat in die Erkenntnis: *Weil* die Sonne scheint, deshalb erwärmt sich der Stein. Der Satz: »Die Sonne erwärmt den Stein« gibt über die Wahrnehmung hinaus die neuartige Kunde von einem sinnlich wahrnehmbaren, aber zugleich objektiven, für jedermann gültigen Sachverhalt, nämlich von einer Ursache-Wirkungsbeziehung. Kant sagt: »Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welche [Einheit] das Wesentliche einer Erkenntnis der *Objekte* der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht.« (Kr. d. r. V., B 218f.) Was Kant als »Erfahrung« begreift, ist verwirklicht als die mathematische Naturwissenschaft im Sinne Newtons.

Hegels Begriff der »Erfahrung« ist nun aber sowohl von der ἐμπειρία des Aristoteles als auch von der »Erfahrung« Kants wesentlich und d. h. unendlich, also nicht nur in irgendeiner Hinsicht, verschieden. Wenngleich Kant im Unterschied zu Aristoteles gerade erst das als »Erfahrung« begreift, was nach Aristoteles sich wesentlich von der ἐμπειρία unterscheidet, nämlich die Kenntnis des *δύοτι* (Kantisch gesprochen die Vorstellung der Ursache-Wirkungs-Synthesis), so kommen doch Aristoteles und Kant *darin überein*, daß die »Erfahrung« und die ἐμπειρία sich auf das unmittelbar alltäglich zugängliche Seiende beziehen. Was dagegen Hegel »Erfahrung« nennt, bezieht sich weder auf das alltäglich vernehmbare Seiende, noch überhaupt

auf Seiendes, noch auch ist die »Erfahrung« streng genommen eine »Erkenntnis« im Sinne eines nur vorstellenden Verhaltens des Menschen. Was ist also die »Erfahrung« für Hegel? Was ist ihr »Gegenstand«, sofern die Erfahrung überhaupt auf »etwas« geht?

Nach dem ersten Satz des Abschnitts 14 und vor allem nach den in diesem Satz gesperrten Worten ist »Erfahrung« das Entspringenlassen des »neuen wahren Gegenstandes«. Dieses Entspringenlassen vollzieht das Bewußtsein. Das Entspringenlassen erweist sich so als eine am Bewußtsein ausgeübte Bewegung des Bewußtseins selbst. In dieser Bewegung wird der aus dieser Bewegung entspringende Gegenstand dem Bewußtsein als ein ihm verborgenerweise schon zugehöriger ausdrücklich als sein Wesensbesitz zurückgegeben. Der Schlußsatz des Abschnittes sagt sogar: »Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.« (WW II, 70)

Zunächst ist zu fragen: Was meint hier die Rede von »dem neuen wahren Gegenstand«? Aus dem einleitenden Satz ergibt sich, daß die Erfahrung als »dialektische Bewegung« am Bewußtsein ausgeübt wird. Das Bewußtsein aber ist in sich das Bewußthaben eines Gegenstandes, auf den das Bewußtsein unmittelbar bezogen ist. Sofern jedoch von einem »neuen wahren Gegenstand« die Rede ist, der »dem Bewußtsein« allererst entspringt, »hat« das Bewußtsein in dieser Erfahrung eigentlich »zwei Gegenstände«. Hegel sagt: »Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste *Ansich*, den zweiten, das *Für-es-sein dieses Ansich*.« (ibid.) Betrachten wir z. B. das Bewußtsein in der Gestalt einer sinnlichen Anschauung, z. B. diese sinnliche Anschauung dieses Buches hier. Der Gegenstand dieser sinnlichen Anschauung (im weiten Sinne) ist dieses Buch hier, und es ist in der sinnlichen Anschauung gemeint, als dieser sinnliche Gegenstand. Dieses Buch hier, nach der Meinung der sinnlichen Anschauung das an sich Seiende, ist aber »auch« angeschaut und »ist« daher *als* angeschautes zu-

gleich doch »für es«, nämlich für das anschauende Bewußtsein. In dem »Ansich« als dem durchaus rechtmäßig so Gemeinten liegt gleichwohl das »Für-es(das Bewußtsein)-sein« des Ansich. Dieses Für-es-sein aber ist nichts anderes als das Gegenstandsein des Gegenstandes »Buch«. Das Gegenstandsein und alles, was zu ihm gehört, heißt die Gegenständlichkeit dieses Gegenstandes. Die Gegenständlichkeit ist selbst nicht nichts, sondern solches, was bisher und ständig dem sinnlichen Anschauen nur unbekannt geblieben. Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist, sofern sie über den sonst allen bekannten und gewohnten Gegenstand hinaus hervorkommt, etwas »Neues«. Wird gar die Gegenständlichkeit selbst eigens vorgestellt und gemeint, dann ist *sie* »der neue Gegenstand«. Das Gegenstandsein des Gegenstandes (Buch) bestimmt sich durch das Für-das-Bewußtsein-sein des Buches und scheint eben nichts anderes zu sein als *das Wissen vom Buch* in der Weise des Anschauens des Buches. Allein, genau besehen ist die Gegenständlichkeit des Gegenstandes nicht etwas, was dem Gegenstand nur angeheftet wird, ohne ihn sonst »etwas« anzugehen. Der erste Gegenstand (Buch) wird jetzt vielmehr selbst ein anderer; denn er ist jetzt *als* der Gegenstand erst in das gekommen, was er ist, d. h. in sein Wesen, nämlich in die Gegenständlichkeit. Das Wesen von etwas aber ist das »Wahre« »an« einem Gegenstand. Die Gegenständlichkeit als das Wesen des Gegenstandes ist deshalb nicht nur »der neue«, sondern zugleich und allererst »der wahre Gegenstand«. Und dieser neue wahre Gegenstand enthält nach dem Schlußsatz des Abschnittes »die Nichtigkeit des ersten«. Das will heißen: Der erste Gegenstand ist »an sich« *nicht* das Wahre, und zwar eben deshalb, weil er *nur* »an sich« ist, so daß seine Gegenständlichkeit, d. h. seine Wahrheit, noch nicht hervorkommt. Der erste Gegenstand (das Buch z. B.) ist, so gesehen, das Un-wahre, Nicht-eigentlich-Wahre, das vom Wesen her gesehene »Nichtige«. Der neue Gegenstand jedoch als die Gegenständlichkeit des Gegenstandes »ist« dessen Wahrheit. So aber »enthält« er

das, was der unwahre *als unwahrer* in Wahrheit ist; er enthält seine Nichtigkeit. Der neue Gegenstand »ist« die über den ersten gemachte Erfahrung.

Was ist das in solcher Erfahrung Erfahrene? Es ist ein Neues, und es ist das Wahre, nämlich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Der Gegenstand der »Erfahrung des Bewußtseins« ist die Gegenständlichkeit.

Damit tritt der erste und alle weiteren Momente tragende Grundzug des Hegelschen Begriffes der Erfahrung im Unterschied zum Aristotelischen, aber auch zum Kantischen heraus. Die ἐμπειρία geht auf das alltäglich allenthalben zugängliche Seiende. Die Kantische »Erfahrung« ist die mathematische Naturwissenschaft und als diese richtet sie sich auf den vorliegenden Gegenstand »Natur«. Allein, gerade Kant ist es, aber auch er zum erstenmal innerhalb des neuzeitlichen Denkens, der das Fragen nach dem Sein des Seienden klar vollzogen und dieses Fragen eigens zur Fragestellung entfaltet und diese selbst gekennzeichnet hat. Für das neuzeitliche Denken ist das Seiende das im Bewußtsein für dieses ihm Vor- und Zugestellte. Das Seiende ist jetzt erst Gegenstand oder Objekt. »Gegenstand« ist der neuzeitliche Name für das dem sich selbst wissenden Vorstellen wirklich Entgegenstehende, das »Objekt« für das Subjekt. Neuzeitlich gedacht ist das Wirkliche, d. h. das Seiende, wesentlich Gegenstand. Im griechischen Denken findet sich der Begriff des Gegenstandes und des Objekts nirgends, weil er da unmöglich ist, da der Mensch sich nicht als »Subjekt« erfährt. Wohl allerdings wird durch Platons Ideenlehre in entscheidender Weise die Auslegung des Seins des Seienden als Gegenständlichkeit des Gegenstandes vorbereitet. Sofern nun nach Kant die Metaphysik ganz im Sinne der Griechen nicht nach dem Seienden, sondern nach dem Sein fragt, zugleich aber im Sinne Descartes' die Wahrheit des Seienden, also das Sein, in der Gewißheit der Vorgestelltheit beruht, ist Kantisch gedacht die Frage nach dem Sein des Seienden die Frage nach der Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Dieses Erfassen der

Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist eine ganz eigene und im Verhältnis zum unmittelbaren Erkennen des Seienden, »der Natur«, neuartige Erkenntnis. Und daher sagt Kant: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl *mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendentalphilosophie heißen.« (Kr. d. r. V., Einleitung, B 25) Die Erkenntnis, die sich mit den Gegenständen selbst beschäftigt, ist nach Kant die Erfahrung. Die Erkenntnis aber, die auf die Gegenständlichkeit der Gegenstände denkt, fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung. Dieses Erfassen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes der Erfahrung im Kantischen Sinne ist die transzendente oder ontologische Erkenntnis. Und eben dieses Entspringenlassen des neuen wahren Gegenstandes im Unterschied zum alten, unwahren, das transzendente Erfassen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes, nennt Hegel »Erfahrung«. Also ist für Hegel »die Erfahrung« *nicht* wie für Kant die ontische Erkenntnis, sondern die ontologische. Diese transzendente Erfahrung läßt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes »dem Bewußtsein« entspringen, allererst entstehen, so zwar, daß nun diese Gegenständlichkeit selbst der erst entstandene und daher *neue* Gegenstand ist. Dieser, der transzendente Gegenstand, ist wesentlich, nicht nur beiläufig, »der neue« Gegenstand. Seine Gegenständlichkeit besteht in der »Neuheit«, in der Entstandenheit des Entstehens durch die Erfahrung. »Entstehen« aber heißt hier nicht: dinghaft angefertigt werden, sondern: zu stehen kommen innerhalb des Vorstellens und für dieses, d. h. erscheinen, Platonisch gedacht: »sichtsam« werden. Sofern aber nach dem fundamentalen von Descartes her bestimmten Schritt Kants die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung »im Bewußtsein« liegen, d. h. nichts anderes sind als das »Selbstbewußtsein«, ist der wesentlich neue, d. h. der transzendente Gegenstand, d. h. der Gegenstand der Hegelschen »Erfahrung«, nichts anderes denn das

Selbstbewußtsein als solches. Sofern aber dieses das Wesen des Bewußtseins ausmacht, ist die transzendente Erfahrung wesentlich »Erfahrung des Bewußtseins« und dies in dem dreifachen Sinne: Das Bewußtsein ist das in dieser Erfahrung Erfahrene, nämlich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Das Bewußtsein ist aber zugleich das Erfahrende, die Erfahrung Ausübende. Und das Bewußtsein ist daher jenes, dem das Erfahrene und das Erfahren angehört, dergestalt, daß das Bewußtsein selbst diese Erfahrung »ist«.

Kant sagt: Die transzendente Erkenntnis beschäftigt sich mit den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der (naturwissenschaftlichen) Erfahrung, d. h. mit der Gegenständlichkeit. Also ist es doch im Sinne Kants, zu sagen, die transzendente Erkenntnis hat als Erkenntnis auch ihren Gegenstand, nur sei dieser Gegenstand nicht die Natur selbst, sondern das Bewußtsein. Warum soll nun aber nicht auch bezüglich dieses transzendentalen Gegenstandes dieselbe Frage, die nach *seiner* Gegenständlichkeit, gestellt werden? Warum soll nicht das endliche Selbstbewußtsein des Menschen selbst, worin Kant die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes, also die Gegenständlichkeit, findet, daraufhin befragt werden, wodurch es, das Selbstbewußtsein, a priori möglich sei? Warum soll die transzendente Frage vor dem *ersten* neuen Gegenstand, der Gegenständlichkeit der Gegenstände der ontischen Erkenntnis der mathematischen Naturwissenschaft, Halt machen und mit ihrem Fragen aufhören? Ist hier nicht allererst der Beginn eines Fragens, dem seinem Wesen gemäß immer wieder ein neuer Gegenstand entspringen muß, die Bedingungen der Bedingungen der Möglichkeit des Naturgegenstandes und so fort bis zum ersten alles bedingenden und nicht mehr bedingten Unbedingten?

Mit diesem Fragen wird über Kants eigene Fragestellung »hinaus« gefragt, aber wohlgermerkt nur auf der von Kant selbst allererst eröffneten Bahn. Ja, wir müssen noch mehr sagen, wenn wir auf die immer wieder antreffbaren Spuren des Ab-

gründigen im Denken Kants aufmerksam bleiben und die »Kritik der reinen Vernunft« nicht zu einem Schulbuch herabwürdigen. Kant begriff das Bewußtsein als Selbstbewußtsein, das Selbst aber als »Ich«; und im Wesen des Ich, d. h. darin, daß es zu sich selbst »ich« sagen kann, sieht Kant den Grund dieses Wesens: die Vernunft. In einer »Retraction« seiner »Kritik der reinen Vernunft« schreibt Kant: »Wie es möglich sei, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifelbares Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, [...] in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinauszieht.« (Über die Fortschritte der Metaphysik. Akademieausgabe XX, 270; Meiner S. 95)²

Die Erfahrung als das transzendente Entspringenlassen des neuen wahren Gegenstandes ist notwendig auf eine Unendlichkeit, d. h. auf das Bewußtsein als das Un-endliche, d. h. nicht Endlose, sondern ursprünglich Eine, d. h. auf das Bewußtsein als das *Unbedingte*, alles Bedingende bezogen. Der Bezug der transzendentalen Erfahrung auf das Unbedingte des Bewußtseins ist aber derart, daß *diese* »Erfahrung des Bewußtseins« dieses in seiner unbedingten Wahrheit erscheinen und *es sich zeigen* läßt in seiner vollständigen, alle Gegenstände einheitlich in ihrer Möglichkeit bestimmenden Bedingnis. Hegels Begriff der »Erfahrung« ist demnach nicht nur überhaupt, im wesentlichen Unterschied zum Kantischen Begriff, statt ontisch onto-

² Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Preisschrift). Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XX, S. 270. Vgl. Op. cit. in: Kant, Zur Logik und Metaphysik. Dritte Abteilung. Die Schriften von 1790–93. Zweite Auflage, herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig 1921. S. 95.

logisch, Kantisch gesprochen transzendental, sondern die in sich transzendente Erfahrung geht auf das Unbedingte aller Bedingnis und so auf den *ganzen* Bedingniszusammenhang. Die »Erfahrung« ist unbedingt transzendentales Entspringenlassen des Bewußtseins, das Erscheinenlassen seiner Gestalten in der Unbedingtheit ihres Bedingens aller bedingten Gegenstände als solcher. Hegel, und die Metaphysik des deutschen Idealismus überhaupt, macht Ernst damit, in jene »Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinauszusehen«. Ernst machen heißt hier aber, dieses »Hinaussehen« nicht als Ergänzung zu Kants transzendentaler Fragestellung dieser nur anfügen und erst bei ihr das Ende sehen, sondern mit diesem Hinaussehen in das Unbedingte beginnen und alles »Sehen« von hier bestimmt sein lassen.

Hieraus wird klar, daß Hegel das Wort »Erfahrung« als Name für das unbedingt transzendente »Erkennen« in Anspruch nimmt. Diese Art von Erfahrung wird sich daher auch von der gewöhnlich so genannten Erfahrung wesentlich unterscheiden. Hegel nimmt im Beginn des folgenden Abschnittes 15 auf *einen* solchen Unterschied ausdrücklich Bezug, um mit Hilfe dieses Hinweises den Schritt einzuleiten zu derjenigen Bestimmung des Wesens der »Erfahrung«, die seinen innersten Kern zu fassen sucht. Die Erfahrung berichtigt (führt zur Wahrheit). Hegel sagt: »An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Übergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem anderen Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für-das-Bewußtsein* des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem andern* Gegenstande machen, den wir zufälligerweise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das

reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle.« (Hoffmeister S. 73)⁵

Wie steht es mit der »sonstigen« Erfahrung, die wir gewöhnlich machen? Die übliche Erfahrung ist auf das Seiende gerichtet. Wir machen über etwas an etwas unsere Erfahrungen. Dabei gehen wir von dem, worüber wir die Erfahrung machen und was wir in gewisser Weise kennen, für das Richtige halten und so festhalten und zunächst »haben«, *über* zu dem anderen, *an* dem wir die Erfahrung machen. Die Erfahrung ist so ein Übergang. Wir haben z. B. unsere Vorstellung von dem, was ein Baum ist, und wir haben diese Vorstellung genommen aus der Anschauung von Birken und Buchen. Nun tritt uns auf unserem Gang und bei unserer Fahrt durch das Seiende ein Gegenstand in den Weg, der anders ist als Birke und Buche. An diesem »anderen« Gegenstand, der Tanne nämlich, wird uns die bisherige Vorstellung »Baum« (z. B. hinsichtlich der Art der Blätter, die ein Baum haben kann) zuschanden. Die zunächst gehabte Vorstellung von Baum, dieser erste Gegenstand, wird uns durch den uns zufallenden anderen Gegenstand in seiner Unangemessenheit und d. h. als unwahrer Gegenstand erwiesen. Die Erfahrung der Unwahrheit des ersten Gegenstandes wird an einem anderen gemacht, und zwar so, daß wir jetzt nur auf den schon vorhandenen anderen – die Tanne – hinzusehen brauchen, um unsere Kenntnis vom Baum durch das Erfahren zu berichtigen. Der erste Gegenstand wird in der neuen Erfahrung nicht benötigt, sofern ja die Erfahrung jetzt *nicht* an ihm gemacht wird. Die Erfahrung bleibt in ihrer Richtung auf die Gegenstände, nur geht sie jetzt innerhalb des Bereiches dieser Richtung statt auf den ersten auf den anderen. Das Erfahren ist

⁵ Anm. d. Hg.: Ab hier zitiert Heidegger die »Phänomenologie des Geistes« nach der Ausgabe von Johannes Hoffmeister: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Der Philosophischen Bibliothek Band 114. Leipzig 1937. Verlag von Felix Meiner. – Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

so das Aufnehmen eines Befundes, der an einem anderen vorfindlichen d. h. gleichfalls schon vorhandenen Gegenstand aufgefunden wird. Bei diesem Erfahren ist unser Teil, so scheint es uns zu sein, lediglich das reine Auffassen und Zusehen; denn der andere Gegenstand wurde eben in der gleichen Blickrichtung vorgefunden; er ist uns zugefallen.

Wie steht es nun aber mit dem Übergang in der transzendentalen Erfahrung? Sie läßt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes zu Gesicht und zur Ansicht kommen. Was der erste Gegenstand ist, also das, was wir über ihn als Gegenstand erfahren, seine Gegenständlichkeit, das zeigt sich hier *nicht* an einem »anderen« Gegenstand, sondern *gerade* an diesem *ersten* selbst und nur an ihm. Wir lassen hier den ersten Gegenstand nicht fahren, sondern *er*-fahren *ihn*, fahren *durch ihn* gleichsam hindurch. Und zwar zeigt sich das, was wir erfahren, also die Erfahrung, die wir machen, dergestalt am ersten, daß er *selbst* zu einem anderen *wird*, d. h. in seiner Gegenständlichkeit herauskommt. Dieser andere Gegenstand, an dem wir das zu Erfahrende jetzt in der Ansicht haben, ist aber durch das Erfahren erst als dieser andere Gewordene entstanden. In der gewöhnlichen Erfahrung gehen wir vom ersten Gegenstand zu einem schon vorhandenen anderen Gegenstand in der geraden Richtung des gewohnten Bewußtseins von etwas weg, um diesen anderen nur aufzufassen. In jener transzendentalen Erfahrung dagegen *bleiben* wir gerade beim *ersten* Gegenstand des Bewußtseins dergestalt, daß das Bewußte als das Bewußte eines Bewußtseins von ihm sich zeigt. Der erste Gegenstand und nicht ein anderer, sondern er selbst, zeigt sich jetzt selbst, aber in der Richtung seines Ent-gegenstehens zum Vorstellen. In dieser Richtung, in der der Gegenstand dem Bewußtsein entgegensteht, kommt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, d. h. der neue andere Gegenstand zur »Ansicht«. Deshalb sagt Hegel in Bezug auf jenes, was in der transzendentalen Erfahrung zur Ansicht kommt, von dieser Ansicht: »In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden durch eine

Umkehrung des Bewußtseins selbst.« (S. 73f.) Damit ist gesagt: 1. Die Gegenständlichkeit des neuen Gegenstandes ist die Entständigkeit. 2. Die transzendente Erfahrung, in der sich dieses Entstehen begibt, ist eine Selbstumkehrung des Bewußtseins. Die transzendente Erfahrung, in der sich der andere neue Gegenstand selbst zeigen soll, ist demnach kein reines Auffassen und kein bloßes »Zusehen«. Die in der transzendentalen Erfahrung waltende und sie tragende Umkehrung des Bewußtseins ist ein Hinsehen eigener Art, und zwar von so »eigener« Art, daß Hegel von dieser Art der Betrachtung folgendes sagen muß: »Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.« (S. 74)

Also ist die »Erfahrung«, d. h. das Sichzeigenlassen des Gegenstandes in seiner Gegenständlichkeit, doch kein bloßes Zusehen und Aufnehmen, sondern »Zutat«. Jetzt erinnern wir uns aber, daß Hegel in den voraufgehenden Abschnitten, die auf den Wesensbegriff der Erfahrung und seine Umgrenzung am Beginn des Abschnittes 14 zugehen, alles daran wendet, um zu zeigen, daß die Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem Erscheinen ein »reines Zusehen« bleiben müsse. Ausdrücklich vermerkt Hegel am Ende des Abschnittes 12: »Das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstsein*, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiemit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.« (S. 71f.) Und der unmittelbar anschließende Beginn des Abschnittes 13 fährt noch deutlicher fort: »Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir

werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.« (S. 72)

Wenn nun aber zum Wesen der Erfahrung des Bewußtseins die transzendente Umkehrung gehört, und wenn diese Umkehrung »unsere Zutat« ist, dann kann die Erfahrung kein »reines Zusehen« sein. Doch haben wir uns schon hinreichend klar gemacht, was in dem fraglichen Bereich dergleichen wie »das reine Zusehen« ist? Keineswegs. Wenn wir dies noch nicht in seinem Wesen kennen, läßt sich auch nicht geradehin entscheiden, daß »das reine Zusehen« jede Zutat von sich ausschließe. Es könnte ja sein, daß das »reine Zusehen« in einem ausgezeichneten Sinne die »Zutat« fordert und ohne diese nicht sein kann, was es ist. Es gilt, das Wesen dieser »Zutat« zu klären und nachzusehen, ob sie und inwiefern sie zum »reinen Zusehen« gehört.

Unsere Zutat ist die »Umkehrung des Bewußtseins«. Indem wir transzendental fragen, d. h. unser Absehen darauf richten, daß sich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes zeige, drehen wir die Blickrichtung des Bewußtseins, das sonst auf die Gegenstände geht, in die Gegenrichtung, nämlich auf das *Bewußtsein von* den Gegenständen. Der in dieser transzendentalen Wahrnehmung sich zeigende Gegenstand, nämlich der vormalige im Wie seiner Gegenständlichkeit, und d. h. diese selbst, ist der so erst entstehende und somit neue Gegenstand. Hegel nennt diesen neuen, transzendentalen Gegenstand in der entscheidenden Bestimmung des Wesens der Erfahrung aber zugleich den »wahren Gegenstand«. Die Wahrheit des Gegenstandes liegt in dem, was seine Gegenständlichkeit in ihrem Wesen bedingt und sie ausmacht. Nun zeigte sich aber, daß Hegels transzendente Erfahrung nicht beim Selbstbewußtsein als der Bedingung der Gegenständlichkeit des Naturgegenstandes stehen bleibt, sondern – nach dem Vorgang Fichtes und Schellings – auch das endliche transzendente Selbstbewußt-

sein Kants als den ersten neuen Gegenstand auf dessen Gegenständlichkeit hin befragt und so in einen jeweils über sich hinaus bis zum Unbedingten weisenden Zusammenhang von Bedingungen und ihrer Bedingnis hineinfragt. Die Neuheit des neuen Gegenstandes und die Wahrheit des wahren Gegenstandes bestehen in der *Vollständigkeit* seines Hervorkommens, d. h. seiner Entständigkeit. Diese Vollständigkeit des Erscheinens ruht jedoch ursprünglich im unbedingten, absoluten Selbstbewußtsein. Das absolute Bewußtsein »ist« die Wahrheit des wahren Gegenstandes. Das absolute, d. h. wesenhaft absolvierende Bewußtsein »ist« die Entständigkeit, d. h. die Neuheit des neuen Gegenstandes, d. h. sein ständiges Erscheinen. Das Erscheinen ist ja eben das Neu-sein. (Ein »neues Buch« ist uns »neu« als erscheinendes, im Erscheinen begriffenes.)

Die Mannigfaltigkeit dieser Bedingungen ist eine aus dem Unbedingten her entfaltete und gegliederte Einheit. Die Mannigfaltigkeit dieser sich zeigenden Bedingungen wird durchstrahlt und so im voraus und allenthalben geeinigt durch das Sichzeigende, d. h. die Idee, die der absolute Geist selbst ist. Kant sagt am Ende der »Kritik der reinen Vernunft« im Abschnitt über die Architektonik der reinen Vernunft (A 832, B 860): »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee.« Demnach ist die Einheit der Mannigfaltigkeit der transzendentalen Bedingungen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes eine *systematische*. Und *daher* spricht Kant auch sogleich an der genannten Stelle, die das Wesen der transzendentalen Erkenntnis erläutert, von einem »System von Begriffen«. Für Hegels transzendente Erfahrung ist die Wahrheit des neuen Gegenstandes das absolute Bewußtsein selbst. Und demgemäß muß auch die Einheit als systematische eine solche des absoluten Systems sein. In der »Vorrede« zur »Phänomenologie des Geistes« heißt es: »Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.« (S. 12) Das System als der unbedingt gewisse Zusammenhang der Bedin-

gungen in der Einheit des Unbedingten setzt in sich die Mannigfaltigkeit der Bedingungen in die Ordnung einer »Reihe«. Im Entstehenlassen der je eine Bedingung ursprünglicher bedingenden Bedingungen der Gegenständlichkeit eröffnet die Erfahrung als das Entspringenlassen des neuen wahren Gegenstandes im voraus den systematischen Bereich der *Reihe* der Erfahrungen. Die transzendente Erfahrung ist als unbedingt transzendente in sich systematisch. Und erst aus dem vollen Wesen der unbedingt-systematischen transzendentalen Erfahrung läßt sich ersehen, welche Bewandnis es hat mit der zum Wesen der Erfahrung gehörigen »Umkehrung des Bewußtseins« als einer »Zutat« von unserer Seite.

Die transzendente Umkehrung des Bewußtseins macht als unbedingte und systematische im voraus den Blick fest im Unbedingten aller Bedingnis und deren Reihenfolge. Für das Entstehenlassen des neuen wahren Gegenstandes steht das Unbedingte als das alles Bedingende im Vorblick. Wie aber kommt das Bedingende als Bedingendes, in seiner Bedingnis, allein zum Vorschein? Nur so, daß am Bedingten das Bedingende sich zeigt. Wenn aber nicht nur irgendein Bedingendes, sondern das Unbedingte in der Weise, wie es alles bedingt, erscheinen soll, muß von dem ausgegangen werden, was das *Bedingteste* ist. Dieses aber ist vom Unbedingten am *weitesten entfernt*. Also muß sich zuerst die Gegenständlichkeit *jenes* Gegenstandes zeigen, der von der Wahrheit des unbedingten Selbstbewußtseins, d. h. dem nichtsinnlichen absoluten Geist, am weitesten entfernt ist und am äußersten, entgegengesetzten Ende zu ihm steht. Die Gegenständlichkeit des am meisten bedingten Gegenstandes kann aber, da sie als Bedingung am meisten vom Unbedingten entfernt ist, nur die leerste und ärmste sein. Sofern aber auch diese leerste und ärmste Gegenständlichkeit eines Gegenstandes noch Bedingung ist, ist auch sie vom Wesen des Absoluten und zu ihm gehörig. In der transzendentalen Drehung liegt daher, sofern sie eine unbedingte und systematische ist, die Notwendigkeit, daß sich das absolute Bewußtsein,

um sein unbedingtes Bedingen in aller Bedingnis erscheinen zu lassen, selbst von sich und seiner Fülle und seinen Rechten entfernt. Das absolute Bewußtsein wendet sich von sich ab und hin in seine äußerlichste und leerste Gestalt.

Das absolute Bewußtsein muß sich in seine äußerlichste Gestalt entäußern. Weil es aber bei dieser *Abwendung von sich selbst* in seiner Fülle doch nur wieder zu sich selbst, obzwar in seiner Leere, sich hinwendet, ist diese Abwendung *nur* eine *Umwendung*, in der sich das absolute Bewußtsein nicht aufgibt und sich nicht verläßt. Erst durch diese Umwendung in die Entäußerung öffnet sich dem Bewußtsein die Erstreckung einer Entfernung von sich selbst. Diese geöffnete Strecke der eigenen Entfernung von sich innerhalb seiner selbst ist als Erstreckung die freie Bahn für das Fahren der Erfahrung. Dieser offene Durchgang wird im Gang der Erfahrung erst eröffnet, d. h. er-gangen und auf der Fahrt er-fahren. Und erst in diesem sich öffnenden Durchgang hat das absolute Bewußtsein die Möglichkeit der Rückkehr zu sich selbst. In dieser Rückkehr zu sich selbst als der unbedingten Wahrheit kommt aber diese als das unbedingt Bedingende in seiner Bedingnis gerade zum Erscheinen. Die Wendung zur Entäußerung ist notwendig um des Absoluten willen, damit es selbst eine Möglichkeit der Rückkehr zu sich selbst hat. *Deshalb* beginnt die »Phänomenologie des Geistes« mit der Darstellung der ärmsten und unwahrsten Gestalt des Bewußtseins, mit der »sinnlichen Gewißheit«, und endet mit der Gestalt des absoluten Sichselbstwissens des Geistes, d. h. der absoluten Metaphysik. Die »Phänomenologie des Geistes« beginnt mit der »sinnlichen Gewißheit« keineswegs etwa zufolge einer pädagogischen Rücksicht auf den Menschen, um so mit einer Gestalt des Bewußtseins den Gang einzuleiten, die dem Menschen am ehesten verständlich ist. Die erste Gestalt des Bewußtseins in der »Phänomenologie des Geistes«, die sinnliche Gewißheit, ist ja, was unser Verstehenkönnen angeht, in Wahrheit am schwersten zu verstehen, weil in ihr schon das Absolute, aber es in seiner Armut und Unwahrheit (noch nicht

vollendeten Wahrheit) gedacht werden muß. Nicht unseretwegen, sondern um des Absoluten willen und nur seinetwillen ist der Gang der »Phänomenologie des Geistes« so, wie er ist. Und wie sollte es auch anders sein, wenn das Erkennen des Absoluten der Strahl ist, als welcher das Absolute uns berührt, damit wir nach seinem Willen und nicht nach unserem denken, gesetzt nämlich, daß wir denken!

In dem, was Hegel die »Umkehrung des Bewußtseins« nennt, liegt also, genau besehen, eine zweifache Umkehrung: *einmal* die zum Wesen des Transzendentalen überhaupt gehörige Drehung des Gegenstandes in seine Gegenständlichkeit; *zum anderen* die aus der Unbedingtheit und der Systematik des absoluten transzendentalen Bewußtseins notwendig geforderte Umwendung in die Entäußerung, welche Umwendung als dem Unbedingten zugekehrte Abkehr den Gang der Rückkehr erst eröffnet. Diese in sich zweifache »Umkehrung des Bewußtseins«, die transzendente Drehung und die absolute Umwendung in die Entäußerung, ist nun aber nach dem angeführten Satz Hegels »unsere Zutat«. Als diese scheint sie das »reine Zusehen« zu stören, wenn nicht gar zu vernichten. Allein, das Gegenteil trifft zu. Denn erst *wenn* überhaupt durch die zweifache Umkehrung der Blick auf das Unbedingte und in die Bahn der Rückkehr zu ihm offen und gebahnt ist, gibt es auf dieser offenen Bahn die Möglichkeit des Sichzeigens des »neuen wahren Gegenstandes«. Erst diese *Zu-tat* der Umkehrung gibt dem *Zu-sehen* die Möglichkeit der Sicht und Ansicht. Das »reine Zusehen« aber ist auch sonst nie ein bloßes passives Hinnehmen, sondern jedes *Zu-sehen* ist in sich ein mitgehendes Verfolgen, ein Blickwurf, der im vorhinein eines eröffneten Durchgangs bedarf. Auch ist das Weglassen und Nichtapplizieren unserer »Einfälle« nicht nichts. Das Weglassen macht sich nicht von selbst. Das Weglassenkönnen des Ungemäßen ist wesentlich bestimmt durch das ständige vorausgehende Sicheinlassen auf den neuen wahren Gegenstand und seine unbedingte Wahrheit als den erscheinenden Maßstab selbst.

Die Reinheit des reinen Zusehens besteht keineswegs in der Entblößung von allem Tun, vielmehr im höchsten Vollzug der Tat, die für dieses Sehen und seine Möglichkeit wesensnotwendig ist. Das Hinzugetane dieser Tat ist hier das Voraussehen auf das Unbedingte. Das Voraussehen als Zutat zum Zu-sehen erweist sich somit als reines Aufsichnehmen dessen, was im Zusehen als seine Wesensbedingung schon liegt und vom neuen wahren Gegenstand als dem Strahl uns zugestrahlt und von uns gefordert wird, daß wir es eigens dazubringen. Einzig die in der Umkehrung waltende Zu-tat ermöglicht das reine, wesensgerechte Zusehen. Das so begriffene Wesen dieses Zusehens ist das Wesen jenes »Sehens« (speculari), das in der absoluten Metaphysik des Bewußtseins »Spekulation« heißt. Das spekulative Denken läßt das Bewußtsein in seiner transzendentalen unbedingten Wahrheit sich systematisch zeigen und ist so ein »Aufzeigen«, das Wort in dem strengen Sinne genommen, den es in Hegels Sprache hat. (»Aufzeigen« = »nicht unmittelbares Wissen«; vgl. sinnliche Gewißheit, Abschnitt 19) Das Aufzeigen ist ein voraufgehendes Aufschließen (die Umkehrung) dergestalt, daß im Offenen dieser Aufschließung erst die Gestalten des Bewußtseins in ihrer Gegenständlichkeit »aufgehend« sich zeigen können. Das Aufzeigen ist ein Sichzeigen und ein Entspringen-(Entstehen-)lassen zugleich. So hat das »reine Zusehen« als transzendentales Aufzeigen in gewisser Weise den Charakter der »Aktivität« (Aufschließen), zugleich aber auch den der »Passivität« (Sichzeigenlassen und Aufnehmen). Die ursprüngliche Einheit des vorstellenden Vermögens, das in seinem Vorstellen zumal »activ« und »passiv« ist, offenbart sich in dem, was Kant und mit ihm der deutsche Idealismus die transzendente Einbildungskraft nennen. Die »Umkehrung des Bewußtseins« ist das Wesen der »Erfahrung des Bewußtseins«. Die Erfahrung ist das transzendental-systematische Aufzeigen, das den »neuen wahren Gegenstand« entspringen läßt. Dieses Entspringenlassen geht dem auf dem Wege der Rückkehr zu sich selbst gerade entstehenden Gegenstand nach. Dessen Ge-

genständlichkeit ist diese in solchem Nachgehen sich zeigende Entständnis. Die Entständnis »ist« und west nur im Entstehen für das Aufzeigen, d. h. im und als Erfahren. Die Erfahrung ist wesenhaft ein »Gang«, d. h. ein Weg, auf dem und durch den und in dem die Gegenständlichkeit des Bewußtseins selbst *er*gangen und *er*fahren wird. Die so »gemachte« Erfahrung geht nicht verloren; denn indem sie wesenhaft berichtet, d. h. zum wahren Gegenstand führt, ist sie als diese wesenhafte Berichtigung die Gegenständlichkeit des wahren Gegenstandes. Dieser Weg ist als Gang die Bewegung des Werdens der Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Dieser ist aber das Bewußtsein selbst, und seine Gegenständlichkeit ist das Entstehen seiner in die Wahrheit seines Wesens. Der Weg ist das Bewußtsein selbst als Entstehung seiner Wahrheit. Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist das »Formelle« im strengen Sinne des Bestimmenden. (Vgl. z. B. Kants Unterscheidung der Natur in »formaler« und »materialer« Hinsicht. Die Form meint das »Dasein der Dinge« als das Sein des Seienden. Das Materiale betrifft den Umfang des Seienden selbst.) Das »Formelle« ist nicht die äußere nichtssagende Form, sondern das wesende Wesen des Bewußtseins, sofern es in sich das Selbsterscheinen ist, in welchem Erscheinen es seine Gegenständlichkeit manifestiert. Die Erfahrung als transzendental-systematischer Gang in die Wahrheit des Bewußtseins ist als Aufzeigen zugleich die Darstellung des erscheinenden Wissens. Als transzendente Systematik ist diese Darstellung in sich selbst »wissenschaftlich«, d. h. sie entspricht dem Wesen des sich selbst wissenden absoluten Wissens. Deshalb sagt Hegel unmittelbar nach dem entscheidenden Hinweis auf die »Umkehrung des Bewußtseins« von ihr das folgende: »Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.« (S. 74) Dem durch die Umkehrung des Bewußtseins bestimmten Wesen der Erfahrung zufolge besteht in der Erfahrung notwendig und ständig

der Unterschied zwischen dem, was »für uns« und was »für es«, d. h. für das Bewußtsein ist.

Diese Unterscheidung des »für uns« und »für es« kehrt ständig auf dem Gang des ganzen Werkes wieder. Das »für uns«, das ist der Gegenstand für die transzendental-systematisch Erfahrenden, die auf die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, d. h. die Entständigkeit seines Entstehens hinaussehen. »Für uns« meint *nicht* »uns«, die wir alltäglich so daher leben und gerade zum erscheinenden Wissen herzugeraten, sondern *uns*, die in der Weise der Umkehrung zu-sehen. »Für es« aber meint das Bewußtsein, das als Selbstbewußtsein geschichtlich seine Gestalten frei entfaltet und im Gedächtnis der Historie aufbewahrt und so sich in der Fülle seines Inhalts weiß. Sowohl das, was »für es«, das Bewußtsein, ist, als auch das, was »für uns« ist, deckt sich nicht mit dem gewöhnlich von uns gemeinten Bezirk der Gegenstände. Vielmehr betrifft diese Unterscheidung jedesmal den absoluten Geist, und zwar im »für es« den absoluten Geist in seiner Geschichte, im »für uns« den absoluten Geist in der Geschichtlichkeit der Geschichte seines Erscheinens. Die Geschichtlichkeit ist die entfaltete Systematik, d. h. die Organisation der Arbeit des Begriffs. (Vgl. den Schlußsatz des ganzen Werkes.)

Das aber, was in der Erfahrung des Bewußtseins »für uns« ist, die Wesenswahrheit seiner Gegenständlichkeit, zeigt sich nur zufolge der Umkehrung. In dieser nehmen wir den Gegenstand nicht nach dem, was inhaltlich an ihm uns anzieht, so daß wir, so auf ihn zugehend, ihn von vorne nehmen. In der Umkehrung des Bewußtseins, d. h. im Hinsehen auf die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, gehen wir nicht auf diesen zu, sondern um ihn herum und nehmen ihn gleichsam von hinten. Die Gegenständlichkeit, auf die es die umkehrende Erfahrung absieht, ist aber das Bewußtsein selbst. Daher sagt Hegel von der Entstehung des neuen Gegenstandes, daß sie »gleichsam hinter seinem [nämlich des Bewußtseins] Rücken vorgeht«. (ibid.) Für das Bewußtsein, d. h. »für es«, ist alles in ihm Entste-

hende nur als das Entstandene selbst. »Für uns« ist der entstandene Gegenstand als der »neue wahre Gegenstand«, d. h. in seinem Entstehen, d. h. der Gegenstand »zugleich als Bewegung und Werden«. (ibid.) Aber dieses Entstehen in seiner Entständigkeit ist ja das Wesen und die Wahrheit des Bewußtseins. Dieses Entstehen ist als dieses Wesen somit ein *notwendiges* Hervortreten, eine Notwendigkeit des Bewußtseins selbst, wenn anders seine Wahrheit die unbedingte Gewißheit seiner selbst in der Vollständigkeit des wesenhaft zu Wissenden ist.

Nunmehr werden die Sätze verständlicher, mit denen Abschnitt 15 schließt und zugleich zu einem kurzen Zwischenabschnitt überleitet, der die Brücke zum Abschnitt 16 als dem V. Hauptstück bildet:

»Nur diese Notwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des *Ansich-* oder *Fürunsseins*, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist *für es*, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; *für es* ist dies Entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden.« (ibid.)

Hieraus erhellt, daß die transzendente systematische Darstellung nicht als Zugabe der Erfahrung des Bewußtseins angetragen wird, sondern daß die Erfahrung selbst als das Entspringenlassen des »neuen wahren Gegenstandes« ein Aufzeigen und somit eine Darstellung ist. Dieses Darstellen geht der Rückkehr der Bedingungen in die Bedingnis des Unbedingten nach und ist dadurch ein Gang, der seine Notwendigkeit aus dem Wesen der Gegenständlichkeit des neuen Gegenstandes empfängt. So ergibt sich für Hegel der Satz, in dem er die bisherige Erörterung der »Einleitung« zusammenfaßt, um durch ihn die Auslegung des Titels des Werkes auszusprechen: »Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst

schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*.« (ibid.)

Mit anderen Worten *und* im Rückblick auf den Beginn der »Einleitung« gesagt heißt dieses: Die »Erfahrung des Bewußtseins« ist der zu seinem Wesen gehörige und zu ihm als Selbstbewußtsein führende Gang. Weil das Erkennen des Absoluten wesenhaft Gang und d. h. Weg ist, kann die Prüfung, die das absolute Erkennen prüft, dieses Erkennen niemals als ein »Mittel« nehmen, weder als verfügbares »Werkzeug« noch als ein vorhandenes »Medium«. Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist als die unbedingte transzendental-systematische Wissenschaft das, wohinaus sich die Erfahrung des Bewußtseins selbst entfaltet: der ihr gemäße Äther. Das Erscheinen dieser Wissenschaft verfällt nicht dem Anschein des beliebigen, aus der Pistole geschossenen Auftretens in einem unbestimmten Bezirk. Das Erscheinen der Wissenschaft ist das Sichdarstellen der Erfahrung, die – aus ihrem Wesen her, nämlich aus der Umkehrung – den Bereich des Erscheinens des Bewußtseins für dieses eröffnet, zugleich aber auch den Beginn des Ganges, den Fortgang des Ganges und allem zuvor das Ziel des Ganges des Erscheinens notwendig bestimmt. (Vgl. Vorrede über die »Erfahrung«, S. 32). In der selbst schon transzendental gewendeten Rückkehr des absoluten Bewußtseins aus der Entäußerung zu ihm selbst vollzieht sich gerade das Erscheinen der Bedingnis des Unbedingten. Das Bewußtsein erscheint, d. h. es tritt aus sich in die »Ansicht« heraus, indem es in sich zurückgeht. Es manifestiert sich in der Einkehr in seinen Begriff (λόγος), der es für sich selbst ist. Das Bewußtsein ist φαίνόμενον, das Erscheinende, als λογία in der Weise solcher Wissenschaft. Das Bewußtsein *ist* das Bewußtsein als die »Phänomenologie«. Weil aber das Bewußtsein das *erscheinende* Wissen, das absolute Sichselbstwissen aber der *Geist* ist, ist die Phänomenologie wesentlich »die Phänomenologie *des Geistes*«. Im Gang seines Erscheinens ist das Bewußtsein, weil sich hervorkehrend in der Rückkehr, wesentlich eine »Umkehrung«. Wenn nun aber die

Umkehrung unsere »Zutat« zum »Zusehen« ist, dann »tut« diese Zu-tat nichts Fremdes zum Bewußtsein hinzu. Die Zutat bringt nur das Zu-sehen zu dem Vollzug seines innersten Wesens. Die Zutat ist der erste und höchste Akt des Zu-sehens, das so im vorhinein zusieht, d. h. darauf sieht und achtet, daß das Absolute als das Absolute geachtet wird und so nur das Absolute und nicht irgend etwas anderes zum Erscheinen kommt. Die »Erfahrung des Bewußtseins« ist die »Phänomenologie des Geistes«. Die »Erfahrung« ist aber nur als die sich darstellende, d. h. als die Wissenschaft. Die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« ist die »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«.

Jetzt erst sind wir imstande, auf den verborgenen Gehalt dieser beiden Titel aufmerksam zu werden. Zunächst und geradehin bezeichnet uns der Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« eine Wissenschaft »von der« Erfahrung, welche Erfahrung »über das« Bewußtsein gemacht wird. Wir denken die beiden Genitive als genitivus objectivus und fassen den Titel, indem wir seinen Bedeutungsgehalt in dem erstgenannten Wort »Wissenschaft« festmachen. Wenn wir jetzt aber die gegebene Erläuterung der »Einleitung« im Gedächtnis haben, dann wissen wir, daß das Bewußtsein selbst die »Erfahrung« von sich aus fordert und vollzieht, so zwar, daß diese sich vollziehende Erfahrung sich notwendig als Wissenschaft darstellen muß. Wir müssen demzufolge den Titel von seinem letzten Wort her in der Gegenrichtung verstehen. Diese »Umkehrung« besagt zugleich, daß die Genitive nicht als genitivus objectivus, sondern als genitivus subjectivus gedacht werden müssen. Das Bewußtsein ist das Subjekt, das Tragende der Erfahrung; diese ist das Subjekt der Wissenschaft. Dieser genitivus subjectivus ist hier aber, wo das Wort »Bewußtsein« nicht nur grammatisch logisch, sondern seinem metaphysischen Wesensgehalt nach das »Subjekt« ist, ein genitivus subjectivus im »emphatischen Sinne«; denn das Bewußtsein ist wesentlich »Subjekt« in der Bedeutung des »Selbstbewußtseins«; dessen Wesen aber be-

steht darin, daß es sich selbst weiß, indem es zugleich sein Anderes, d. h. das Objekt weiß. In bezug auf die im Titel durch das Wort »Bewußtsein« wesenhaft genannte Subjektivität kann darnach der *genitivus subjectivus* kein solcher im gewöhnlichen Sinne sein, sondern er ist, da das Subjekt stets objektbezogen bleibt, zugleich auch ein *genitivus objectivus*. Der Titel muß daher so gedacht werden, daß die Genitive zuerst, d. h. in maßgebender Weise, als *genitivus subjectivus* verstanden sind, was jedoch einschließt, sie zugleich als *genitivus objectivus* zu verstehen. Allein, wir träfen immer noch nicht den Kern der Wahrheit des Titels, wollten wir meinen, die Genitive müßten sowohl als »subjektive« als auch als »objektive« gedacht werden. Das Entscheidende liegt darin, zu erkennen, daß weder die zunächst liegende »thetische« Deutung des Titels (im Sinne des *gen. obj.*) noch die »antithetische« (im Sinne des *gen. subj.*) ausreicht. Der hier zu denkende Genitiv ist der »synthetische«, der aber die beiden genannten nicht nachträglich zusammenrückt, sondern ursprünglich den Grund der Einheit beider denkt. Und dieser Grund ihrer Einheit ist das Wesen der »Erfahrung« selbst, in der das erscheinende Wissen, das Bewußtsein, sich selbst in seinem Erscheinen als »Wissenschaft« sich erscheint. Der hier zu denkende »Genitiv« ist der ursprünglich synthetische, d. h. der »dialektisch-spekulative« Genitiv, nach dessen Weise überall die Sprache dieses Werkes spricht.

Streng genommen hat die Sprache für diese Bezüge des Wesens des Bewußtseins, und d. h. für die neuzeitlich metaphysisch gedachte Wirklichkeit des Wirklichen, überhaupt keine »grammatischen« Formen. Die Sprache, die nach Hegel immer nur unmittelbar das Allgemeine »ausspricht« und so von sich wegsagt, vermag so das nicht zu sagen, was in der Gegenrichtung zu aller Äußerung des Geistes, nämlich im Hinblick auf seine Rückkehr zu sich selbst, zu denken ist. Die Sprache muß daher gegenüber dem in Wahrheit zu denkenden »Bewußtsein selbst« verschwinden, genau so, wie sie als Aussprechen in der

Verlautbarung des Lautes mit diesem verklingt. Hegel sagt einmal in seinen »Jenenser Vorlesungen«, die in wesentlichen Stücken die Ausarbeitung der »Phänomenologie des Geistes« vorbereiten: »Die Sprache muß, wie sie nach außen verhält, im Bewußtsein selbst verhalten.«⁴

Also verstehen wir die erste, maßgebende Verlautbarung der »Phänomenologie des Geistes«, d. h. ihren zuerst gewählten und in der »Einleitung« ausgelegten Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« erst dann, wenn uns der Wortlaut und das von diesem zunächst nahegelegte Verständnis im Wissen wahrhaft verschwunden ist. Dieses Verschwinden muß sich aber vollziehen im Verschwindenlassen. Dies geschieht in der »Erfahrung«, daß keine Deutung der »Genitive«, seien sie für sich oder zusammen genommen, zureicht, das Wesentliche zu fassen. Aber *weil* es so mit der Sprache des denkerischen Denkens steht, ist sie nicht der Beliebigkeit überlassen, sondern in eine Strenge gebunden, hinter der alle bloße Anmessung an die Gegenstände des Beschreibens und Erzählens unendlich zurückbleibt.

Warum hat nun aber Hegel den Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« verschwinden lassen? War ihm das Wort »Erfahrung« doch zu stark belastet in der Richtung des nichtspekulativen, d. h. »empirischen« Gebrauchs? Allein, das Wort »Erfahrung« und »Erfahren« kehrt ständig – und zwar im Sinne der »Einleitung« – auf dem Gang der »Phänomenologie des Geistes« im Werk wieder, desgleichen in der *nach* der Einleitung geschriebenen Vorrede (Hoffmeister S. 32) kursiv gedruckt. (Das Unmittelbare als das Unerfahrene.) Also kann dieses Wort und das, was es bedeutet, dem Geist selbst und seiner »Phänomenologie« nicht entgegen sein. Und es ist ihm auch

⁴ G. W. F. Hegel, Jenenser Realphilosophie I. Aus dem Manuskript herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. Hegels Philosophie des Geistes von 1803/04. Vgl. S. 255.

Vgl. ferner a. a. O., Bd. II (1931). Jenenser Philosophie des Geistes. S. 183.

nicht entgehen. Denn was ist der »Geist«? Hegel schließt sein zweites und endgültiges System, das »Encyklopädie-System«, nicht mit einem eigenen Wort ab, sondern mit einem griechischen Text, dessen Sätze aus Buch Λ der »Metaphysik« des Aristoteles (Kap. 7) entnommen sind. In den Sätzen spricht der Beginn der abendländischen Metaphysik, als deren Vollendung Hegel sein eigenes Werk versteht. In den Sätzen läßt Hegel den Geist der abendländischen Metaphysik aus ihrem Beginn her selbst sagen, was der Geist ist. Der Geist ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Und von der »Wirklichkeit« des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sagt Aristoteles an der von Hegel angeführten Stelle: $\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \nu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \zeta\omega\eta$ (Λ 7, 1072 b 27). »Das von sich her im Werke sein, d. h. das Anwesen des Vernehmens der Anwesenheit alles Anwesenden, ist Leben.« Neuzeitiglich übersetzt: »Die Wirklichkeit des Geistes nämlich ist Leben.«

2. Leitsätze zu Hegels Begriff der Erfahrung

Nun wissen wir: Das Bewußtsein ist der erscheinende Geist, mithin »das Leben« in seinem Sich-Erscheinen. Wenn aber die »Erfahrung« sich aus dem Wesen des Bewußtseins bestimmt, entspringt ihr Wesen aus dem Wesen »des Lebens«. Zum Leben gehört die »Erfahrung«. Das »Leben« leben heißt nichts anderes, als in der Erfahrung des Lebens erfahren sein. Denken wir diesen Zusammenhängen nach, dann kann nicht mehr befremden, daß in Hegels Begriff der »Erfahrung«, gerade weil er transzendental genommen ist und so das nichtempirische, spekulative Erfahren des Geistes meint, die verborgenen und verstreuten Wesenselemente der »Erfahrung« ans Licht kommen. Es sei versucht, in der Folge knapper Leitsätze die Wesensmomente zu nennen, die in Hegels Erfahrungsbegriff zum Vorschein kommen.

1. Die Erfahrung ist pervagari – ein hindurchfahrendes Durchmessen von Gängen.

2. Dies durchmessende Erfahren hält sich aber nicht an die ausgefahrenen Wege, sondern im Durchfahren öffnet es erst die Gänge zu Durchgängen.

3. Das durchmessend-eröffnende Erfahren ist Erfahrung in dem ursprünglichen Sinne der $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha$. Diese meint das Sicheinlassen auf etwas aus dem Absehen auf das, was dabei herauskommt, d. h. erscheint. Das Sicheinlassen auf . . . , gleichsam das »Annehmen« des Gegenüber zum Wettkampf, bringt jedesmal so oder so eine Entscheidung. Die Erfahrung ist die Auseinandersetzung mit etwas, sie ist »dialektisch«, sofern die Auseinandersetzung wesentlich das *Aus-einander-Gesetzte* ins Licht setzt, d. h. erscheinen läßt.

4. Als dieses erscheinenlassende Sicheinlassen auf etwas setzt das Erfahren das dabei Herauskommende (Neue) in ein Verhältnis zum Bisherigen. Die Erfahrung ist ein Wägen, Erproben und Prüfen. Die $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ ist das Fahren und Gehen und Stehen in der $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha$, das sich einlassende prüfende Zusehen.

5. Weil jedoch das Sicheinlassen jedesmal durch eine Entscheidung hindurchgeht, ist die Erfahrung jeweils in irgendeiner Hinsicht eine Berichtigung; und damit erweist sich das in der Erfahrung liegende Entscheiden als der Bescheid über Richtiges und Unrichtiges, über das Wahre und Unwahre. Die Erfahrung läßt, weil sie Berichtigung ist, je einen neuen wahren Gegenstand entspringen.

6. Erfahrungen machen sich nicht von selbst. Erfahrungen machen stets *wir* selbst in der Weise eines Vorgehens und Vornehmens. Das Erfahren tritt selbst eigens in seinen Bereich hinaus und ist als solche Veranstaltung kein zufälliges Zur-Kennntnis-Nehmen, sondern ein *experiri*, ein *experimentum*. Wo das Vorgehen des Erfahrens den Charakter des selbstmächtigen Angriffs auf die Erscheinungen nimmt, erzeugt die Erfahrung das »Experiment« im neuzeitlichen Sinne des technischen Eingriffs. Indem das Erfahren sich auf etwas einläßt, läßt es auch das Vorgenommene jeweils »auf etwas ankommen«. Das Erfah-

ren ist nicht nur ein Wägen und Prüfen, sondern zugleich ein Wagen.

7. Im Wagen und Sicheinlassen greift das Erfahren in das Erscheinende ein, und zwar in der Weise, daß dieses Eingreifen das Erscheinende in seinem Erscheinen gerade herstellt. Das ein- und zugreifende Herstellen, das sich in den Dienst des Erscheinens stellt, ist das Wesen der Arbeit. Die Erfahrung ist wesentlich Arbeit. Sofern die Erfahrung die Erfahrung des Bewußtseins ist und dieses für sich selbst sein Begriff ist, muß der Begriff selbst »Arbeit« sein. Hegel spricht daher mehrfach von der »Arbeit des Begriffs«. Er meint damit nicht die leiblich-seelische Anstrengung und Mühsamkeit des Denkens, sondern die wesentliche Art des Vorgehens im Begreifen, der zufolge dieses die Tat der Zutat auf sich nimmt und im Dienst der »Umkehrung« steht.

8. Der Arbeitscharakter der Erfahrung schließt nicht aus, sondern ein, daß in allem Erfahren und Erfahrungen-machen ein »Durchmachen« liegt im Sinne des Erleidens und Ertragens. Das Erfahren erträgt die Gewalt dessen, wohin es erhoben und in jedem Falle eingelassen ist. Der Reichtum der Erfahrung bestimmt sich aus der Kraft zum Leiden.

9. In eins mit diesem Moment des »Durchmachens« der Erfahrungen ist die Erfahrung »schmerzlich«. Der Schmerz der Erfahrung ist nicht eine Folge ihrer selbst nach der Art einer Auswirkung auf unseren leiblich-seelischen Zustand. Der Schmerz ist vielmehr das innerste Wesen der Erfahrung, in dem alle vorgenannten Momente ihre Einheit und Bestimmtheit haben. Der Schmerz ist wesentlich Bewußtsein und Wissen. Der Schmerz ist das Wesen des Wissens, sofern dieses ständig ein Durchgang ist durch die Berichtigungen, die jede Erfahrung enthält. Jede Erfahrung ist, wesentlich verstanden, eine Ent-täuschung. Sie läßt das zuvor Festgehaltene als das Nichthaltbare herauskommen. Auch die sogenannte »gute Erfahrung«, die wir mit etwas machen, ist eine Ent-täuschung. Wir sind in solchen Fällen »angenehm« ent-täuscht. Aber dann kann doch

nicht jede Erfahrung »schmerzlich« sein? Und dennoch, *jede* Erfahrung ist ein Schmerz, der Schmerz im Sinne des Bewußtseins der Versetztheit in die Notwendigkeit des Durchmachens der Ent-täuschung als des einzigen Weges der Wahrheit des Bewußtseins zu sich selbst. Weil das Bewußtsein Selbstbewußtsein ist, ist es nie die gleichgültige Unterscheidung seiner selbst von sich selbst, sondern in diesem unterschiedenen Selbstsein ist es nur sich selbst gleich als das Anderssein zum anderen. Diese vielfach einige Unterschiedenheit des Bewußtseins in sich selbst, das Selbstsein in der Weise des absoluten Andersseins, ist der Wesensgrund der Zerrissenheit, die auf jeder Stufe des Bewußtseins erscheint, sofern sie nicht im absoluten Sinne absolut ist. Weil nun aber die Erfahrung in der Umwendung zur Enttäü-berung und aus ihr zurück die Zerrissenheit des Bewußtseins durchmacht, ist sie als das Wissen dieser der Schmerz selbst. (Über die Zerrissenheit, den Schmerz und die Arbeit der Negativität vgl. die Vorrede, S. 29, besonders S. 20 über das Wesen des Absoluten. – »Schmerz« vgl. auch Schluß von »Glauben und Wissen« I, 157. – Erfahrung als Tapferkeit – der wissende Mut.)

Jede Erfahrung ist als Erfahrung schmerzlich, weil sie als Erfahrung eine »böse Erfahrung« ist, d. h. eine solche, in der sich die Bösartigkeit (nicht die moralische Schlechtigkeit) der Gewalt des Negativen manifestiert. Auch die scheinbar »gute« und »angenehme« Erfahrung ist, wesentlich verstanden, eine »böse«.

So abgründigen Wesens ist die Erfahrung. Hegel mußte, wenn anders er das Erscheinen des Bewußtseins als einen Gang der wesenhaften Ent-täuschung begriffen hatte, diesem Wesen der Erfahrung, das das Wesen des Lebens selbst ist, begeben sein.

Diesem erfüllten Begriff der Erfahrung gegenüber ist der Erfahrungsbegriff der Empirie und der Empiriker nur der schale und vertrocknete Bodensatz eines vormals lebendigen Trankes.

Und dennoch hat Hegel den Titel »Wissenschaft der Erfah-

rung des Bewußtseins« verschwinden lassen. War ihm doch das volle Wesen der »Erfahrung« nicht einheitlich gegenwärtig genug, damit es sich als Leitwort des Titels zur Geltung zu bringen vermochte? Warum ist der Titel weggefallen?

Wir wissen es nicht.

Genug, daß er uns erhalten geblieben ist als der befremdende Anstoß zu einem Nachdenken, das sich dadurch in die Auseinandersetzung mit der absoluten Metaphysik gestoßen sieht und so auf den Schmerz der Entzweiung mit ihr vorbereitet wird.

V. DIE ABSOLUTE METAPHYSIK
(ENTWÜRFE ZU ABSCHNITT 16 DER »EINLEITUNG«)

1. *Wesentliches. Gegenständlichkeit und »die Wissenschaft«*

Die »Phänomenologie des Geistes« ist die *begriffene Geschichte* des erscheinenden Absoluten, die Geschichte des Geistes »nach [...] ihrer begriffenen Organisation« (vgl. Schlußsatz des Werkes) – d. h. ihrer Systematik – das System. Das *Zusammenstehen* in einem Einzigem Bewußtsein, das unbedingtes Selbstbewußtsein *ist* und in diesem für sich Zusammenstehen besteht.

Die »Formen« der Systematik aber sind nicht dem Bewußtsein aufgezwungene Fächer (»leere Organisation« – das gibt es gar nicht), sondern diese Formen sind selbst die verborgenen Wesensgestalten des Bewußtseins, d. h. seine Gegenständlichkeit für es selbst (der neue wahre Gegenstand).

Und in dieser *Gegenständlichkeit* kommt eben nicht die Form *des* Bewußtseins heraus, sondern *es selbst* in seinem innersten Wesen als »Form« – als »ich denke«.

Die Form der Organisation und die *Negativität*. Die Negation der Negation.

Das Entscheiden liegt hier tief verborgen: daß überhaupt »Bewußtsein« und Gegenstand und Gegenständlichkeit im *Vor*rang des Absoluten west.

Die Wahrheit als Gewißheit. Das Sein als Idee und Kategorie. *Sein* als Gegenständlichkeit und »Idee«. – Sein und Denken.

2. Durchblick 1

»Die sinnliche Gewißheit selbst« »ist« »nur diese Geschichte ihrer Erfahrung«.

Ihre Wahrheit, d. h. ihre Gewißheit, d. h. die ihr entsprechende Selbstgewißheit des Bewußtseins, besteht in der »Bewegung« (μεταβολή) des Entspringenlassens des neuen wahren Gegenstandes (Einleitung, Abschnitt 14).

(»Bewegung« ist hier vor-stellenderweise vorstellenshaft, d. h. ein vorstellendes Umschlagen (ἐκ – εἰς) des Vorstellens als eines Sich-zu-stellens. – »Bewegung« nicht »Ortsveränderung«.)

Gegenstand 1. der neue, 2. der wahre.


Erfahrung – nicht an einem »anderen« Gegenstand, sondern an demselben, so zwar, daß dieser in der Erfahrung als ein anderer sich herausstellt.

Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit als des unmittelbaren Wissens ist *Vermittelung*.

Die Gegenständlichkeit des neuen wahren Gegenstandes ist *Vermitteltheit* (Negation der Negation).

Die Gegenständlichkeit (unbedingt transzendental) ist die »Negativität«. Wie verhält sich die »Negativität« zu der zunächst von Kant bestimmten *Gegenständlichkeit*:

Gegenständlichkeit und »Reflexion« »Denken«	Negativität und »Negation« »Denken«
---	--



Gegenständlichkeit und Gewißheit. Gewißheit und »die Wissenschaft«. »Die Wissenschaft« und ihre Rechtfertigung: als Erscheinenlassen ihres Begriffes. Die Wissenschaft und das System.

3. Der Strahl des Absoluten. Durchblick 2

Das »System« und der »Gegenstand« – (das »Zusammenbestehen«), Transzendente Deduktion § 16.

Die »Phänomenologie des Geistes« und die Logik (vgl. »Logik« 1812, S. X).¹

»Einleitung« – Prüfung des Erkennens. – Erkennen als »Werkzeug und Mittel«. – Erkennen als »Weg«, als Gang, als »*Bewegung*«.

Jetzt deutlich: Erkennen als die »*Bewegung* der Erfahrung«. Diese aber ist als Gewißheit – selbst die »Wahrheit« des Absoluten. Der Weg ist die Wahrheit selbst – das erscheinende Wahre in seinem Erscheinen und Scheinen. Dieses Scheinen ist das Strahlen des Absoluten selbst. Der Strahl, der »uns« berührt – »uns«, die transzendental unbedingt Fragenden, d. h. *Zuschauenden* – in der »Zu-tat« der Aussicht auf den neuen wahren Gegenstand.

Die »Tat« ist nur Vollzug des schon Geschehenen.

4. Die Phänomenologie des Geistes

Hegel – Descartes (Gegenständlichkeit und Wahrheit in ihrer Einheit).

Vgl. »Phänomenologie«, »Einleitung«, Schlußabschnitt und »Logik« 1812, »Einleitung«, S. Xf.² Hier sagt Hegel: »In der Phänomenologie des Geistes [beachte den verkürzten Titel] (Bamberg und Würzburg 1807) habe ich das Bewußtseyn in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des *Verhältnisses* des

¹ Zur Ausgabe vgl. oben S. 66 Anm. 4. – In der von Georg Lasson besorgten Ausgabe (Leipzig 1923) Bd. I, S. 29.

² Ibid.

Bewußtseyns zum Objekte durch, und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner anderen Rechtfertigung fähig als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtseyn, dem sich seine eigenen Gestalten alle in denselben [den Begriff] als in die Wahrheit auflösen.«

Hier wird klar, daß *trotz* allen Resten der Gestalten des Geistes in der transzendentalen Wandlung, ja *zufolge* dieser, erst recht und eigentlich Descartes' Fragen sich vollendet. »Die Wissenschaft« = das Wissen des absoluten Wissens: die unbedingte Gewißheit als die Wirklichkeit selbst. Diese Wirklichkeit aber ist die *Gegenständlichkeit* des unbedingten Denkens (Ich denke).

5. Die Bewegung

Wichtig die Klärung des Begriffs »Bewegung«

1. von μεταβολή her
2. im Hinblick auf Vorstellen, Zusehen-Zutat, Umkehrung
3. mit Einschluß des Aufhebens
4. im Hinblick auf das Erkennen als »Weg«, der Geist – Gang
5. als Bestimmung des »Werdens«

6. Das Bei-her-spielen

Vereinzelung im *Wesen* des *Anschauens*: *unmittelbar Einzelnes vorgestellt*, a) vom *Gegenstand* her, b) aus der Weise der *Loslassung*.

Die Besonderung in allem Bewußtsein wesenhaft – aus der »Reflexion« und dem Erscheinen.

Kants oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile und Hegels Formel aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie sagen beide in ihrer Weise, daß Sein ist Wirklichkeit – Gegenständlichkeit, daß Wahrheit ist – Gewißheit.

7. Das Prüfen

»Das Prüfen« – der Erfahrung – die unbedingte transzendente Umkehrung.

Hegel leugnet nicht das Voraufgehen einer *Prüfung* des absoluten Erkennens vor der vollendeten absoluten Erkenntnis des Absoluten. Aber ihr Wesen ist anderer Art, *nämlich* das Sichberührenlassen durch den Strahl – dem Strahl folgen.

Also umgekehrt: Ihm, von ihm getroffen und geleitet, nachgehen. *Die Umkehrung*.

8. Der onto-theologische Charakter

Worin der onto-theologische Charakter der Metaphysik gegründet ist (der Strahl). Wie eine Herkunft aus dem τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

*

Die absolute Metaphysik des deutschen Idealismus nicht ein voreiliges Übersteigen der Grenzen, sondern der Ernst des Ernstmachens mit dem Aufgebenen. Nicht *voreilig*, sondern die höchste Bedachtsamkeit, die zuerst und entschieden das Bedenken in allem festhält, was es hier gibt (das Unbedingte).

Noch ganz anders bedachtsam ist das seynsgeschichtliche Denken, von dem aus erst das Wesen der absoluten Metaphysik aufleuchtet.

9. Die Umkehrung

Der Denker (Mensch) ist vom Strahl berührt und aus dieser Berührung, ihr gemäß ganz allein, kann er das Absolute denken.

Der Denker denkt von sich aus auf das Absolute zu, und in *solcher* Gestalt gibt sich sein Erkennen.

Aber dieses ist ja umgekehrt das Strahlen der Wahrheit auf den Denker.

Also muß dieser, um wahrhaft zu erkennen, diesem Strahlen folgen.

Also er muß eine Umkehrung vollziehen –; und inwiefern wird er so dem gemäß, was das Absolute selbst fordern muß, um sich in seinem Gang zu zeigen?

10. Die Deutschen und die Metaphysik

Für die Deutschen könnte der geschichtliche Augenblick kommen, in dem sie aufmerksam werden müßten für das, was als ihr Eigenes auf sie wartet. Dieses Eigene läßt sich nur aneignen in der wesentlichen Auseinandersetzung, die das Wesenhafte fragwürdig sein läßt. Bis heute verbleibt das deutsche Verhältnis zur Metaphysik des deutschen Idealismus in einem Entweder-Oder verstrickt, dessen geschichtliche Gründe hier übergangen sein mögen. Entweder blinde = verstandlose Ablehnung der absoluten Metaphysik oder gleich blindes Nachreden und das in der schlechten Form der Zurechtmachung für Zeitbedürfnisse.

Das Versinken in diesem Entweder-Oder enthält die Gefahr des Untergangs.

11. Das Absolute und der Mensch

Das Absolute wird nicht in Mühsal und Schmerz der Erkenntnis hereingezogen. Vgl. Schelling VII, 135¹.

Nicht etwas *geben*, sondern das Zu-fällige wegnehmen. Das Übrige – das Wesen des Menschen selbst.

Was ist dies? Und woher und wie zu bestimmen? *Wie* ist der Mensch und ist er je *in* seinem Wesen oder auch nur unterwegs dazu? Woher und welche Kennzeichen?

12. Die Reflexion – der Gegenstoß – die Umkehrung

Die »Umkehrung des Bewußtseins« unsere Zutat, wodurch sich die *Reihe* der Erscheinungen umkehrt.

Die *Reihe* ist nicht *für* das Bewußtsein, das wir betrachten, sondern »für uns«.

Aber *wer* wir? Die philosophisch Denkenden. Die Philosophie – nichts außerhalb und nichts Auftretendes.

Die *Umkehrung* der *Reihe der Erscheinungen* (»die ganze Folge der Wesensgestalten des Bewußtseins«); die Erfahrungen nicht von uns »gemacht«, sondern aufgenommen – aber in der Umkehrung.

Doch auch diese Umkehrung von der Erfahrung als transzendentaler gefordert, d. h. aus dem Wesen der *Reflexion notwendig*.

Nur diese *notwendige* Umkehrung – ihre Notwendigkeit selbst ist das »für uns«.

Aber doch nicht eigentlich rein »durch« uns.

¹ F.W.J. Schellings Sämtliche Werke. Hg. v. K.F.A. Schelling. Stuttgart, Augsburg 1856–61.

13. Entwurf und Umkehrung

Der Philosoph gibt sich nicht erst ein Verhältnis zum Absoluten, sondern vergißt *sich* in diesem Verhältnis, das schon ist. Das Sichvergessen aber seine Zutat – und nicht nichts.

Sichvergessen – d. h. Waltenlassen des Strahls. *Bestrahlt*, ein *Strahl sein*, – dieser aber das *sich zeigende Erleuchten*.

Mit diesem Strahl auf sich, den Denker, zugehen. Also außer sich sein und auf sich zukommen und zubringen.

Außer sich – im *Entwurfe*. Was zu entwerfen? Das *Erscheinende* – »Gegenstand«. *Wie, woraufhin?* Seine *Gegenständlichkeit*.

Das Was aufweisen – das Wie dazutun. Aber das *Wie* nur in der Weise und Folge seines Erscheinens.

14. Die Erfahrungen als transzendente

Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Erfahrungen des Bewußtseins liegt in diesem selbst als »Reflexion«, in der das Absolute sich selbst in seiner Wahrheit offenbaren *will*. Dieser Wille seine – Wirklichkeit.

Diese »Reflexion« ist das Zurückwerfen des eigenen Lichtes in sich selbst und so das *sich Zeigen* – das *Strahlen*. *Der Strahl* ist Reflexion.

Unser Erkennen – eine »Umkehrung«, die von der »Reflexion« selbst gefordert wird.

Die »Erfahrung« ist Bewegung, ist *Bewußtwerden* des Wesens des erfahrenden Geistes, ist die *Philosophie* selbst als *Geschichte* der Wesenserfahrung des Absoluten.

Die Erfahrung ist die *Gegenständlichkeit* des Gegenstehens des Geistes, die *Erschienenheit des Erscheinens selbst*.

Das Willentliche des Willens – die Wirklichkeit des Wahren.

»Das Bewußtsein selbst« ist in dieser Erfahrung »begriffen« und »der Inhalt«. *Das Erfahrene ist für es*.

Welches unbedingte Wissen (Darstellen) fordert die Erfahrung des Bewußtseins für sich selbst damit – die *Erfahrung* des Bewußtseins.

15. Die Metaphysik Schellings und Hegels

Die Metaphysik Schellings und Hegels als der durch Kants Transzendentalphilosophie geprägte [?] und wesentlich geklärte Rückgang zu Leibniz, so zwar, daß dessen Metaphysik jetzt als im transzendental-ontischen Sinne metaphysisch begriffen wird.

16. »Phänomenologie« und Absolutheit

Schluß: vgl. Abschnitt 13.

Frage: Was bedeutet das Verschwinden der »Phänomenologie des Geistes« aus der maßgebenden Rolle im System?

Wenn System das Absolute selbst ist, – das Absolute so noch nicht in seiner *vollendeten Absolvierung*! Diese Absolutheit aber wird entscheidend, weil sich die Seinsvergessenheit in der *absoluten* Gewißheit vollendet hat! Alles zu Wege, d. h. nichts mehr.

Bezug auf den »Menschen«. In *welchem* Sinne? (Vgl. zu Schelling, Anthropomorphismus). Das absolute Wesen der Relation.

Der Mensch und das Sein.

17. Auseinandersetzung mit Hegel

1. Bewußtsein, daher
2. Das Transzendente – Sein als Gegenständlichkeit, der alte unwahre Gegenstand – Wirklichkeit als Idee.
3. Die Wahrheit als Gewißheit.

4. Der Mensch als Subjekt – Selbstbewußtsein.
5. Das Seiendste – das Absolute;
Subjektivität als unbedingtes Subjekt-Objekt.
6. Das System und die Organisierung der Geschichte.
Absolute Metaphysik und Technik.
7. Der neue wahre Gegenstand, d. h. Seiendheit als Bewußtsei-
endheit ist Gegenstand des Vorstellens.
Vor-sich-stellen – wissender Wille – Sein als Wille. Das Abso-
lute *will* bei uns sein.
8. Die Negativität und die Wahrheit des Seienden als Sein.

18. Hegel (Schluß)

Absolute Metaphysik, unbedingte Spekulation und »*Erfahrung*«.

Erfahrung (vgl. »Enzyklopädie« § 7/8) das *Prinzip* der Neuzeit. Das Dabei-sein des Menschen; nicht nur »auch« dabei, sondern wesentliche Instanz der Ausweisung – vor der Einsicht – Evidenz. Vgl. § 37 ff. »Empirismus«.

Subjektivität. Die absolute Metaphysik als neuzeitliche. *Erfahrung* nicht »Positivismus« und blinde Sinnlichkeit und »Tatsache«, sondern im wesentlichen Sinne der *Gewißheit*.

Der Mensch – *Anthropomorphismus* vgl. *Schelling*.

Der Mensch und »das Seiende«.

ANHANG



Beilagen zu I–IV (Abschnitte 1–15 der »Einleitung«)

1. Dialektik

Dialektik (vgl. als Beispiel »Die sinnliche Gewißheit«, Abschnitt 20) als Name für die *Gegenständlichkeit* (d. h. Wahrheit) des *Bewußtseins* in seinem Erscheinen, *die sich aussprechende Durchgesprochenheit*, λόγος – διά. *Platonisch-transzendental*, nicht Kants transzendente Dialektik.

2. Unsere Zu-tat (vgl. S. 118 ff.)

Unsere Zu-tat ist der ausdrückliche Vollzug des Zu-sehens, nämlich des es tragenden und leitenden und öffnenden *Hin-aus-sehens auf*. . . , der *ausdrückliche Vollzug* des im Bewußtsein selbst wesenden transzendentalen *Ich einige, Ich verbinde*.

Das Transzendente aber ist in sich umkehrhaft gemeint – *Re-flexion* (in sich schon). Das Re- nicht *dazu*, sondern im *re-praesentare* schon verborgen.

3. Die Umkehrung –
eigentlich vier Wesensmomente

als *Drehung* – transzendente

als *Wendung* in die Entäußerung

als *Rückkehr* aus dieser in die *transzendental* erblickte *Unbedingtheit*

als *Rückkehr* die *Hervorkehr* des Transzendentalen

4. Die Erfahrung als Wesensmitte des Bewußtseins

»Die Erfahrung« nicht als Verfahren, sondern als Wesensmitte des Bewußtseins: sie ist die »Reflexion« in und als »Bewegung«, Leben, Geist.

»Die Erfahrung«, die das Bewußtsein mit sich selbst macht, ist der *Übergang* vom »für es« zum »für uns« und wieder zurück; aber das Zurück findet einen anderen Gegenstand. (Die »wir« im »für uns« »sind« das Wesen des Bewußtseins in seiner transzendentalen Wahrheit.)

Die Ent-täuschung – das Verschwinden.

Der »Übergang« – das ständige Durchmachen dieses Hin und Her als Bewegung »ist« das Wesentliche.

Diese Bewegung aber ist nicht eine Verfahrensweise unter anderen, sondern ist das eigentliche Wesen des Bewußtseins, das in sich ontisch-ontologisch ist.

Deshalb erst ein erster Schritt: der Schritt zum Bewußtsein als Selbstbewußtsein. Der zweite und eigentliche ist: das »Ich denke« als transzendentales zu *begreifen*. *Der Rückgang zum Selbstbewußtsein* als die *transzendente Drehung*.

Und die transzendente Drehung als die verborgene Wahrheit und der Grund jeder Rückkehr des Bewußtseins zu sich selbst in seiner zufälligen Geschichte.

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Die beiden vorliegenden Abhandlungen wurden von Martin Heidegger für die Gesamtausgabe zu einem eigenen Hegel-Band zusammengestellt. Beide gehören zeitlich und inhaltlich zusammen. Trotz ihres teilweise fragmentarischen Charakters und obgleich beide Texte in einigen wenigen Passagen Anreden an ein Publikum enthalten, die auf die Ausarbeitung für den mündlichen Vortrag hinweisen, hat Heidegger sie bei der Ordnung seines Nachlasses ausdrücklich als *Abhandlungen* der III. Abteilung der Gesamtausgabe zugewiesen.

Bei der Abhandlung über die »Negativität« von 1938/39 handelt es sich um Aufzeichnungen, in Stücken gereiht, die einen durchgehenden Nachvollzug erlauben. Es sind unterschiedlich ausgearbeitete Entwürfe, sie wechseln von ausführlicheren Teilen, in denen bisweilen ein Rederhythmus noch herauszulesen ist, über »Durchblicke« mit klar beziffertem gedanklichen Aufbau bis zu »Denkskizzen«, wie ich sie nennen möchte, d. h., es sind knappe Auffaltungen eines Begriffes oder einfach verschiedene Ansätze des Fragens und bisweilen tastenden Antwortens. So bieten diese Aufzeichnungen einen vorzüglichen Einblick in die Werkstatt von Heideggers Denken, Fragen und Erhellen.

Ein anderes Bild zeigt die Abhandlung zur Erläuterung der »Einleitung« von Hegels »Phänomenologie des Geistes« von 1942. Hier haben wir einen durchlaufenden Text, der die 16 Abschnitte der »Einleitung« Hegels in fünf größere Teile gliedert und – nach einer Vorbetrachtung – weitgehend dem Text folgend ausdeutet. Nur der letzte Teil unter dem Titel »Die absolute Metaphysik« wurde nicht ausgearbeitet, sondern besteht aus gedanklichen Entwürfen in der oben geschilderten Art.

Obgleich die Ausarbeitung der Texte für den mündlichen Vortrag in einigen Textpassagen unübersehbar ist, bleibt zumindest für den Text über die »Negativität« unklar, aus welchem

konkreten Anlaß und für welchen Hörerkreis Heidegger die Ausarbeitung unternommen hat – ja, ob der Text *in dieser Form* überhaupt je vorgetragen worden ist. Die Dokumente über die Seminarveranstaltungen Heideggers (Vorlesungsverzeichnisse, eigenhändige Auflistungen, Seminarbücher) geben keinen Hinweis. Im Wintersemester 1938/39 hat Heidegger kein Oberseminar gehalten, sondern nur ein Seminar für Anfänger über einen Nietzsche-Text.

Die Aufzeichnungen zur »Negativität« mögen vor einem kleineren Kreis von Kollegen, dem sogenannten philosophischen »Kränzchen« vorgetragen sein. Offensichtlich gelten die Anreden einem Publikum, das mit der Philosophie Hegels einigermaßen vertraut war und sich mit Hegels »Logik« befaßte.

Vielleicht war ein Vortrag vor diesem Kollegenkreis auch der Anlaß für die »Erläuterung der ›Einleitung‹ zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes««. Einen Hinweis darauf finden wir in den »Holzwegen«, die Heidegger 1950 selber herausgegeben hat. Sie enthalten unter dem Titel »Hegels Begriff der Erfahrung« ebenfalls eine Erläuterung, wenn auch in ganz anderem Duktus, über die Einleitung zur »Phänomenologie des Geistes«. In den »Nachweisen« schreibt Heidegger: »Der Inhalt der Abhandlung wurde in einer mehr didaktischen Form in Seminarübungen über Hegels Phänomenologie des Geistes und die Metaphysik des Aristoteles (Buch IV und IX) 1942/43 durchgesprochen und gleichzeitig in zwei Vorträgen vor einem engeren Kreise dargelegt.« (GA 5, S. 375)

Beide Handschriften wurden von Fritz Heidegger, wie viele andere auch, abgeschrieben. Heidegger hat im Winter 1941/42 die Abschrift zur »Negativität« vorgenommen, vermutlich für die oben genannten Zwecke, und mit handschriftlichen Zusätzen versehen. Meistens sind es abgekürzte Verweise, die hier, um bibliographische Angaben ergänzt, in den Fußnoten abgedruckt sind. In der »Erläuterung der ›Einleitung‹ zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes«« gerieten, wohl durch ein Versehen, drei volle Seiten der Handschrift unter die Beilagen, so daß

Fritz Heidegger sie wie jene nicht mit abgeschrieben hat. Es handelt sich um das Kapitel »Das Er-fahren des Bewußtseins«, das gut an das Ende von Teil III paßt und mit großer Wahrscheinlichkeit dafür geschrieben wurde.

Für die Veröffentlichung wurden beide Handschriften sorgfältig gelesen, bzw. entziffert, und mit den Abschriften, soweit vorhanden, verglichen. Auslassungen wurden ergänzt, Lesefehler korrigiert und die späteren Zusätze als Fußnoten eingefügt.

Die Gliederung ist in beiden Handschriften vorgegeben. Die einzelnen Stücke der »Negativität« wurden innerhalb der fünf Teile durchnummeriert und – sofern ausnahmsweise nicht vorhanden – noch mit einer Überschrift (einem inhaltlichen Stichwort) versehen, ebenso die Beilagen.

Mit diesem Band erscheint nach den »Beiträgen zur Philosophie« (GA 65) jetzt aus der III. Abteilung der zweite Band. Anders als bei den Vorlesungen der II. Abteilung, wo nach dem Wunsch des Verfassers kleine Nachlässigkeiten des mündlichen Vortrags zugunsten eines sorgfältig gestalteten Textes auszugleichen waren, ist für die Texte der III. Abteilung die Bindung an die handschriftliche Vorlage enger. Für die vielen Denkskizzen bedeutet dies, daß jede Unterstreichung, jedes Anführungszeichen in den Satz übernommen wurde, auch wenn Doppelungen in der Hervorhebung dabei entstehen. Die Fülle der Unterstreichungen und Anführungszeichen gehört zum Arbeitsstil des Verfassers.

Die Quellenhinweise stammen in den meisten Fällen von Heidegger selber, für die notwendigen bibliographischen Ergänzungen wurden die von Heidegger benutzten Handexemplare aus seiner eigenen Bibliothek und die des Philosophischen Seminars der Universität Freiburg zugrunde gelegt. In einzelnen Fällen wurden Zitate vervollständigt.

Herzlich Dank sagen möchte ich den Herren Dr. Hermann Heidegger, Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann und Dr. Hartmut Tietjen für ihre immer freundliche und bereitwillige Hilfe bei Entzifferungsfragen, Gestaltungsproblemen und Quellensuche sowie für ihre kritische Durchsicht. Für den Nachweis einiger schwer auffindbarer Zitate danke ich auch Herrn Prof. Dr. Klaus Jacobi und Herrn cand. phil. Mark Michalski.

Stuttgart, im Juni 1993

Ingrid Schüßler



