

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 32

HEGELS PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

HEGELS
PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31
herausgegeben von Ingtraud Görland

3. Auflage 1997

2. Auflage 1988

© Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main · 1980

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

ISBN 3-465-02922-4 Kt · ISBN 3-465-02923-2 Ln

INHALT

EINLEITUNG

<i>Die Aufgabe der »Phänomenologie des Geistes« als erster Teil des Systems der Wissenschaft</i>	1
§ 1. Phänomenologie- und Enzyklopädiesystem	2
§ 2. Hegels Fassung eines Systems der Wissenschaft	13
a) Die Philosophie als »die Wissenschaft«	13
b) Absolutes und relatives Wissen; die Philosophie als das System der Wissenschaft	19
§ 3. Die Bedeutung des ersten Teils des Systems in der Kennzeichnung seiner beiden Titel	24
a) »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«	25
b) »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«	33
§ 4. Der innere Auftrag der »Phänomenologie des Geistes« als erster Teil des Systems	37
a) Das Zusichselbstkommen des absoluten Wissens	37
b) Mißdeutungen der Absicht der »Phänomenologie«	40
c) Bedingungen der Auseinandersetzung mit Hegel	43

Vorbetrachtung

§ 5. Die Voraussetzung der »Phänomenologie«, ihr absoluter Beginn mit dem Absoluten	47
a) Die Stufen des Zusichselbstkommens des Geistes	48
b) Philosophie als die Entfaltung ihrer Voraussetzung; die Frage nach der Endlichkeit und Hegels Problematik der Unendlichkeit	52
c) Kurze Vorbemerkung zur Literatur, zur Terminologie der Worte »Sein« und »Seiendes« und zur inneren Haltung beim Lesen	57

ERSTER TEIL

Bewußtsein

Erstes Kapitel

<i>Die sinnliche Gewißheit</i>	63
--	----

§ 6. Das Unmittelbare der sinnlichen Gewißheit	64
a) Das unmittelbare Wissen als notwendiger erster Gegenstand für uns als absolut Wissende	64
b) Das Anundfürsichsein der Sache selbst und das Zusehen des absoluten Wissens; das »absolvente« absolute Wissen	69
c) Die Unmittelbarkeit des Gegenstandes und des Wissens der sinnlichen Gewißheit; das »reine Sein«, die Vorhandenheit	75
d) Unterschiede und Vermitteltheit im reinen Sein des Unmittelbaren der sinnlichen Gewißheit – die Vielheit der Dieses-Beispiele, das Dieses als Ich und als Gegenstand	82
e) Die Erfahrung des Unterschiedes von Unmittelbarkeit und Vermittlung, Wesen und Unwesentlichem an der sinnlichen Gewißheit selbst; das Dieses als das Wesen, seine Bedeutung als Jetzt und Hier, das Allgemeine als das Wesen des Dieses	84
f) Die Sprache als Ausdruck des Allgemeinen und das gemeinte Einzelne – ontologische Differenz und Dialektik	89
§ 7. Die Vermitteltheit als das Wesen des Unmittelbaren und die dialektische Bewegung	94
a) Das Meinen als das Wesen der sinnlichen Gewißheit; die Jeweiligkeit und die Allgemeinheit des Meinens	94
b) Die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit als Ununterschiedenheit von Ich und Gegenstand; das aufgezeigte einzelne Jetzt in seiner Bewegung zum Allgemeinen	98
c) Die Unendlichkeit des absoluten Wissens als Aufgehobensein des Endlichen, als Dialektik; der Ansatz der Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik – Unendlichkeit oder Endlichkeit des Seins	101
d) Richtpunkte in bezug auf das Problem der Unendlichkeit des Seins: die Absolvanz des Geistes aus dem Relativen; die logische und die subjektive Begründung der Unendlichkeit	107

Zweites Kapitel

<i>Die Wahrnehmung</i>	115
§ 8. Das Wahrnehmungsbewußtsein und sein Gegenstand	115
a) Die Wahrnehmung als Vermittlung und Übergang zwischen sinnlicher Gewißheit und Verstand	115
b) Das Ding als das Wesentliche der Wahrnehmung; die Dingheit als Einheit des Auch der Eigenschaften	120
c) Die ausschließende Einheit des Dinges als Bedingung der Eigenschaftlichkeit; die Eigenschaftlichkeit des Wahrnehmungsgegenstandes und die Möglichkeit der Täuschung	124

§ 9. Die vermittelnde Widersprüchlichkeit der Wahrnehmung	127
a) Die Täuschungsmöglichkeit als Grund des Widerspruchs der Wahrnehmung in sich als Nehmen und Reflexion	127
b) Die wechselweise Verteilung des widersprüchlichen Eins und Auch des Dinges an das Wahrnehmen als Nehmen und Reflexion	130
c) Der Widerspruch des Dinges in sich – Fürsichsein und Sein für Anderes – und das Scheitern der Reflexion der Wahrnehmung	135

Drittes Kapitel

<i>Kraft und Verstand</i>	140
§ 10. Die Absolutheit der Erkenntnis	140
a) Die absolute Erkenntnis als Ontotheologie	140
b) Die Einheit der Widersprüchlichkeit des Dinges in seinem Wesen als Kraft	146
c) Endliche und absolute Erkenntnis – »Erscheinung und übersinnliche Welt«	152
§ 11. Der Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein	162
a) Die Kraft und das Spiel der Kräfte; das Fürsichsein im Füranderessein	162
b) Die Erscheinung des Spiels der Kräfte und die Einheit des Gesetzes	168
c) Die Unendlichkeit des Ich; der Geist als λόγος, Ich, Gott und öv	180

ZWEITER TEIL

Selbstbewußtsein

§ 12. Das Selbstbewußtsein als die Wahrheit des Bewußtseins	185
a) »Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst«	185
b) Die Bedeutung des Überganges vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein	189
§ 13. Das Sein des Selbstbewußtseins	196
a) Die Gewinnung des Selbstseins des Selbst in seiner Selbstständigkeit	196
b) Der neue Seinsbegriff des Insichständigen, das Leben; Sein und Zeit bei Hegel – »Sein und Zeit«	203
<i>Schluß</i>	215
<i>Nachwort der Herausgeberin</i>	217

EINLEITUNG

DIE AUFGABE DER »PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES« ALS ERSTER TEIL DES SYSTEMS DER WISSENSCHAFT

Die nachstehende Vorlesung ist eine Auslegung des Werkes von Hegel, das wir unter dem Titel »Phänomenologie des Geistes« kennen. Auf dem Wege einer Erläuterung des Titels und seiner verschiedenen Fassungen verschaffen wir uns die unumgängliche vorläufige Verständigung über das Werk, um dann sogleich mit der Auslegung zu beginnen, und zwar dort, wo die Sache selbst anfängt, also mit Übergehung der großen Vorrede und der Einleitung.

Der geläufige Titel des Werkes: »Phänomenologie des Geistes« ist freilich nicht der ursprüngliche; wohl aber kam er für das Werk ausdrücklich literarisch zur Geltung, seitdem es in die vollständige Ausgabe von Hegels Werken übernommen wurde, die Hegels Freunde 1832 ff., gleich nach seinem Tod, veranstalteten. Die »Phänomenologie des Geistes« macht den II. Band der Sämtlichen Werke aus und erschien 1832. Der Herausgeber Johannes Schulze berichtet in seinem Vorwort, daß Hegel selbst vor seinem plötzlichen Tod dabei war, eine neue Ausgabe des Werkes vorzubereiten. In welcher Absicht und Weise, das kann dort nachgelesen werden¹.

Zum erstenmal erschien das Werk im Jahre 1807, und zwar unter dem Titel: »System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes.« Das Werk hatte demnach einen Ober- und Haupttitel: »System der Wissenschaft«. Diesem System ist das Werk zu- und eingeordnet. Der Gehalt des Werkes kann daher nur aus dieser seiner inneren Aufgabe be-

¹ Hegels philosophische Arbeiten werden, soweit sie dort erschienen sind, nach der Gesamtausgabe von 1832 ff. nach Band und Seitenzahl zitiert. Diese sind im Neudruck der Jubiläumsausgabe oben am inneren Rand eingeklammert mit abgedruckt.

griffen werden, und die besteht — äußerlich genommen — darin, das Erste im System und für dieses zu sein.

§ 1. Phänomenologie- und Enzyklopädiestem

Inwiefern verlangt das System der Wissenschaft als ersten Teil die »Phänomenologie des Geistes«? Was meint dieser Untertitel? Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir daran erinnern, daß nun auch dieser Untertitel des Werkes, der später der alleinige wurde, nicht vollständig ist. Der volle Titel des Werkes lautete vielmehr zuerst: »System der Wissenschaft. Erster Teil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.« Dieser Untertitel — »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« — wird sodann gefaßt in der Form: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. Erst aus diesem erwächst der verkürzte und üblich gewordene: »Phänomenologie des Geistes«.

Wir müssen uns bei der Erläuterung des Titels offenbar an die vollständigste Fassung halten, die in zwei Formen auftritt, welche zwei Formen in verschiedener Weise dasselbe sagen. Wir entnehmen daraus zunächst: Der erste Teil des Systems der Wissenschaft ist selbst Wissenschaft, d. h. er macht »den ersten Teil der Wissenschaft«¹ aus. Das Eigentümliche dieses ersten Teils muß uns näherkommen, wenn wir ihn gegen den zweiten Teil abheben. Allein, über diesen ersten Teil hinaus ist kein zweiter vom System der Wissenschaft erschienen.

Aber Hegel begann doch bald nach dem Erscheinen der »Phänomenologie des Geistes« 1807 ein neues Werk zu veröffentlichen, das wir unter dem Titel »Logik« kennen, deren erster Band 1812/13 und deren zweiter 1816 erschien. Gewiß — aber die »Logik« erscheint nicht *als zweiter* Teil des Systems der Wissenschaft. Oder ist diese Logik doch der Sache nach der ausstehende zweite Teil des Systems? Ja und nein. Ja,

¹ Phän. Vorrede, II, 28.

insofern der vollständige Titel auch der Logik auf den Zusammenhang mit dem System der Wissenschaft zurückweist. Der wirkliche Titel lautet: »Wissenschaft der Logik« – für uns, und auch damals, ungewohnt und befremdlich. Aber das ist er nicht, wenn wir an den vollständigen Untertitel des *ersten* Teils denken: »*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*«. Das System *der* Wissenschaft ist also 1. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes, und 2. Wissenschaft der Logik. Das besagt: Als System *der* Wissenschaft ist es 1. dieses System *als* Phänomenologie, und 2. *als* Logik. Das System tritt also notwendig in zwei Gestalten auf. Beide in ihrer gegenseitigen Vertretung und als Zusammenhang ihrer Vertretung sind das Ganze des Systems im Ganzen seiner Wirklichkeit.

Außerdem wird, abgesehen von dem sachlichen inneren Zusammenhang der »Phänomenologie« mit der »Logik«, an mehreren Stellen der »Phänomenologie des Geistes« ausdrücklich auf die »Logik« verwiesen². Doch wir finden nicht nur Vorweisungen der »Phänomenologie« auf die »Logik«, sondern umgekehrt auch Rückweisungen von dieser auf die »Phänomenologie«³. Vor allem aber schreibt Hegel ausdrücklich in der Vorrede zum ersten Band der »Logik«, 1. Auflage 1812: »Was das äußerliche Verhältnis [der ›Logik‹ zur ›Phänomenologie des Geistes‹] betrifft, so war [!] dem ersten Teil *des Systems der Wissenschaft*, der die Phänomenologie enthält, ein zweiter Teil zu folgen bestimmt, welcher die Logik und die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes, enthalten sollte, und das System der Wissenschaft beschlossen haben würde.«⁴

Hier wird deutlich: Das Ganze des Systems war ursprünglich, bei Erscheinen der »Phänomenologie« 1807, auf zwei Teile berechnet. Aber der zweite Teil sollte nicht die Logik allein enthalten, sondern die Logik in eins mit den realen

² Vgl. II, 29, 37, 227.

³ Vgl. z. B. III, 33 f., 35, 41, 61.

⁴ III, 8.

Wissenschaften der Philosophie. Dieses Ganze aber, das den zweiten Teil des Systems bilden sollte, ist nichts anderes als der gewandelte Begriff der überlieferten Metaphysik, dessen systematischer Gehalt auch die Kantische Problematik durch und durch bestimmte: *Metaphysica generalis* — Ontologie; *metaphysica specialis* — spekulative Psychologie, spekulative Kosmologie, spekulative Theologie.

Der genannte zweite Teil, der folgen sollte, befaßt in sich das Ganze der überlieferten Metaphysik, freilich in der gewandelten Form, wie sie sich für Hegels grundsätzliche Stellung ergeben hat. Die Wandlung ist kurz so zu bezeichnen: Das Ganze der Metaphysik ist zweiteilig — I. Logik, II. Reale Philosophie. Diese hat aber bei Hegel nur zwei Teile: Philosophie der Natur (Kosmologie) und Philosophie des Geistes (Psychologie). Der dritte, für die überlieferte Philosophie entscheidende Teil, fehlt bei Hegel — in der *realen* Philosophie, aber nicht im Ganzen seiner Metaphysik, sondern wir finden die spekulative Theologie in ursprünglicher Einheit mit der *Ontologie*. Diese Einheit von spekulativer Theologie und Ontologie ist der eigentliche Begriff der Hegelschen Logik.

Spekulative Theologie ist nicht identisch mit Religionsphilosophie, auch nicht Theologie im Sinne der Glaubenslehre, sondern Ontologie des *ens realissimum*, der höchsten Wirklichkeit als solcher, die für Hegel in eins sich schließt mit der Frage nach dem Sein des Seienden überhaupt — warum, werden wir im Verlauf der Interpretationen ersehen.

Wenn aber der zweite Teil des geplanten Systems die Metaphysik darstellen sollte, dann ist der erste Teil, d. h. die »Phänomenologie des Geistes«, nichts anderes als die Begründung der Metaphysik, d. h. deren Grundlegung — nicht im Sinne einer »Erkenntnistheorie«, die Hegel ebensowenig kannte wie Kant, auch nicht im Sinne leerer methodischer Reflexionen darüber, wie es gemacht werden müßte, *wenn* man an die Arbeit ginge, sondern Grundlegung als Bereitung des Bodens,

d. h. als der »Beweis der Wahrheit des Standpunkts«⁵, den die Metaphysik einnimmt.

Warum ist nun aber die »Wissenschaft der Logik« nicht ausdrücklich unter dem Titel des zweiten Teils des Systems der Wissenschaft erschienen? Hegel sagt: »Aber die notwendige Ausdehnung, welche die Logik für sich erhalten mußte, hat mich veranlaßt, diese besonders ans Licht treten zu lassen; sie macht also in einem erweiterten Plane die erste Folge zur Phänomenologie des Geistes aus. Späterhin werde ich die Bearbeitung der beiden genannten realen Wissenschaften der Philosophie folgen lassen.«⁶

Doch — so fragen wir uns — ist das eine Begründung für die Weglassung des Haupttitels »System der Wissenschaft«? Ganz und gar nicht. Gerade *wenn* das System einen erweiterten Plan erhalten hat, dann bedarf es erst recht der Kennzeichnung der einzelnen weitläufigen Teile in ihrer Zugehörigkeit zum System. Es wäre weder dem ursprünglichen noch dem erweiterten Plane zuwider gewesen, wenn das Ganze in seiner literarischen Form etwa so geordnet worden wäre: System der Wissenschaft — 1. Teil: Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes; 2. Teil, 1. Folge: Wissenschaft der Logik, 2. Folge: Wissenschaften der realen Philosophie. (Vgl. Vorlesung Jena, W. S. 1802/3: *Logica et metaphysica secundum librum mundinis instantibus proditurum* (zur Messe)).

Warum bleibt schon 1812 der Titel »System« weg? Weil sich in der Zwischenzeit (1807–1812) bereits eine Wandlung vorbereitet hat. Das Anzeichen für die beginnende Wandlung der Idee des Systems zeigt sich darin, daß für die »Logik« nicht nur der Obertitel wegbleibt, sondern daß diese jetzt auch selbst gesondert für sich steht; nicht weil sie zu weitläufig ausfiel, sondern weil im schwankenden Plan des Systems auch Funktion und Stelle der »Phänomenologie« bereits eine andere werden will. Weil sie nicht mehr der erste Teil ist, des-

⁵ III, 61.

⁶ III, 8 f.

halb ist die »Logik« nicht mehr der zweite. Die »Logik« steht gesondert, weil sie freibleiben muß für die Übernahme einer anderen Stellung im anderen, heranreifenden Plan des Systems.

In die Zwischenzeit zwischen dem Erscheinen der »Phänomenologie« 1807 und dem Erscheinen des ersten Bandes der »Logik« 1812 bzw. des zweiten Bandes 1816 gewinnen wir einen Einblick, wenn wir uns, wenngleich nur roh, Hegels »Philosophische Propädeutik« vergegenwärtigen.

Als 1807 die »Phänomenologie des Geistes« erschien, war Hegel bereits nicht mehr in Jena, wohin er 1801 von seiner Frankfurter Hauslehrerstelle weggegangen war, um sich bei Schelling zu habilitieren. Zwar wurde Hegel 1805 außerordentlicher Professor, aber mit einem so kläglichen Gehalt, daß es nicht erst der Katastrophe bedurfte, die 1806 Preußen traf, um ihn zu veranlassen, sich anderswo und anderswie seinen Unterhalt zu verschaffen. Schon 1805 hatte er sich vergeblich um eine Professur in Heidelberg beworben. Hegel fand ein Unterkommen in Bayern, wohin damals viele — u. a. Schelling selbst — auswanderten, und zwar in Bamberg als Redakteur einer Zeitung. Diese Stelle konnte er 1808 mit der etwas angemesseneren eines Rektors des Nürnberger Gymnasiums vertauschen, die er bis 1816 innehatte, in welchem Jahr der zweite Teil seiner »Logik« erschien und zugleich die Berufung nach Heidelberg erfolgte. Hier hielt er am 28. Oktober 1816 seine vor allem durch ihren Schluß berühmt gewordene und für die Grundhaltung Hegels charakteristische Antrittsrede (vgl. XIII, 3). Es heißt dort: »Wir Ältere, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie sie der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht, und es ist mir erfreulich nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehnteren Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des

höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken, und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Vertrauen zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken; und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart sein, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun, und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.«⁷

Bereits Ende 1817 kam die Wiederholung des schon 1816 erstmals erfolgten Angebots der Fichteschen Professur an der Universität Berlin. Was ihn schließlich zur Annahme des Rufes bewegte, war freilich nicht die Aussicht, eine ausgebreitete Tätigkeit als Professor der Philosophie zu entfalten, sondern das Gegenteil. In seinem Abschiedsgesuch an die badische Regierung schreibt Hegel, er hoffe, »bei weiter vorrückendem Alter von der prekären Funktion, Philosophie auf einer Universität zu dozieren, zu einer andern [heute würden wir sagen: »kulturpolitischen«] Tätigkeit übergehen und gebraucht werden zu können.«⁸ Das deutet darauf hin, daß Hegel in seiner Heidelberger Zeit bereits mit der Philosophie im Ganzen ins reine gekommen und fertig war; das System stand fest. Am 22. Oktober 1818 eröffnete Hegel seine Vorlesungstätigkeit in Berlin. Er blieb freilich bis zu seinem nach 13 Jahren, 1831, erfolgten Tode Professor der Philosophie.

⁷ XIII, 5 f.

⁸ Haym, Hegel und seine Zeit, S. 356.

Außer der Rechtsphilosophie (1821) und einigen Rezensionen hat Hegel in der Berliner Zeit nichts mehr veröffentlicht, was von grundsätzlicher Bedeutung für seine Philosophie war. Seine Vorlesungstätigkeit arbeitet das System aus, das bereits 1817 in der Heidelberger Enzyklopädie die entscheidende und endgültige Gestalt bekam. (Die Berliner Vorlesungen machen dem Umfang nach den Hauptteil der Werke aus.) Aber die Enzyklopädie hatte sich schon in der Zwischenzeit, 1807–16, vorbereitet, während der Redakteur- und Gymnasiallehrertätigkeit, in welcher Zeit er auch sein eigentliches philosophisches Werk, die »Logik«, schuf.

Ich sagte: In die Arbeit dieser Zwischenzeit gewinnen wir einen Einblick durch Hegels »Philosophische Propädeutik«, die er als Gymnasiallehrer in den Oberklassen vorgetragen hat. Hegel selbst hat diese Propädeutik nicht veröffentlicht; einer seiner Schüler, Karl Rosenkranz, fand diese Manuskripte sieben Jahre nach Hegels Tod, 1838, bei einer Durchreise durch Berlin im Nachlaß und veröffentlichte sie 1840 als Band XVIII der Gesamtausgabe.

Der Philosophieunterricht am Gymnasium ist auf drei Kurse verteilt: 1. Kursus. Unterklasse. Rechts-, Pflichten- und Religionslehre; 2. Kursus. Mittelklasse. Phänomenologie des Geistes und Logik; 3. Kursus. Oberklasse. Begriffslehre und philosophische Enzyklopädie. Wichtig zu beachten ist, daß wir hier die Logik in einer Doppelstellung vor uns haben. Im 2. Kursus folgt sie auf die Phänomenologie — also entsprechend dem ursprünglichen Plan des Systems, in dem und für den die Phänomenologie geschaffen wurde. Im 3. Kursus aber ist die Logik das Fundament der philosophischen Enzyklopädie, sie geht allem voran, und es folgt auf sie die Wissenschaft der Natur und die Wissenschaft des Geistes.

Diese Enzyklopädie, deren ersten grundlegenden Teil die Logik jetzt ausmacht, hat Hegel dann weiter ausgearbeitet und 1817 in Heidelberg veröffentlicht unter dem Titel: »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grund-

risse«. Es ist die neue und endgültige Form des Systems und umfaßt drei Teile: A Die Wissenschaft der Logik, B Die Philosophie der Natur, C Die Philosophie des Geistes — also nach Obigem das Ganze der Metaphysik.

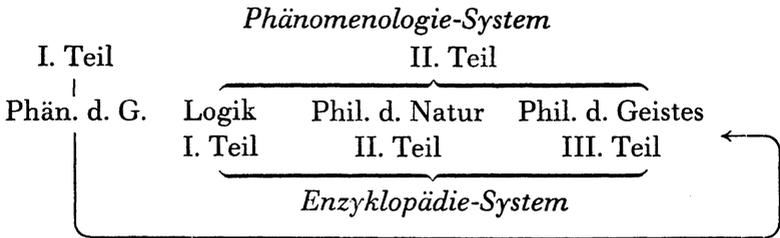
Und die Phänomenologie? Sie ist zu einem Stück eines Stückes des dritten Teils des Systems, nämlich der Philosophie des Geistes, geworden. Diese zerfällt wieder in drei Teile: 1. Der subjektive Geist; 2. Der objektive Geist; 3. Der absolute Geist. Der zweite Abschnitt des ersten Teils (Der subjektive Geist) ist die Phänomenologie. Sie hat ihre fundamentale Stelle und Funktion im gewandelten System der Philosophie eingeübt.

In seinen letzten Lebensjahren, um 1830, mußte Hegel eine Neuausgabe der längst vergriffenen »Phänomenologie« sowohl als auch der »Logik« vorbereiten. In der zweiten Ausgabe der »Logik«, deren Vorrede er 1831 redigierte, schreibt Hegel in einer Anmerkung zu der schon erwähnten Stelle der Vorrede der ersten Ausgabe, wo er das äußerliche Verhältnis der Phänomenologie des Geistes als ersten Teils des Systems zur Logik bespricht: »Dieser Titel [nämlich der ursprüngliche Obertitel der »Phänomenologie des Geistes«: »System der Wissenschaft«] wird in der zweiten Ausgabe, die auf nächste Ostern erscheinen wird, nicht mehr beigegeben werden. — An die Stelle des im Folgenden erwähnten Vorhabens eines zweiten Teils, der die sämtlichen andern philosophischen Wissenschaften enthalten sollte, habe ich seitdem die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, voriges Jahr in der dritten Ausgabe, ans Licht treten lassen.«⁹

Diese Bemerkung Hegels bedarf einer Verdeutlichung. Was heißt es, die Enzyklopädie sei an die Stelle des zweiten Teils des von der Phänomenologie her entworfenen Systems getreten? Das trifft zu und gibt doch nicht den eigentlichen Tatbestand der neuen Form des Systems wieder. Es trifft zu, daß sich die Enzyklopädie deckt mit dem geplanten zweiten Teil

⁹ III, 8 Anm.

des Systems, der auf die Phänomenologie als ersten Teil folgen sollte. Aber diese Enzyklopädie fungiert nicht mehr *als zweiter Teil* des alten Systems, auch nicht als ein Teil des neuen, sondern sie ist selbst das *Ganze* des neuen Systems. Dieses kennt die Phänomenologie weder überhaupt als selbständigen Teil, noch gar als den grundlegenden, sondern nur als Stück eines Stückes des dritten Teils. Wir nennen künftig das zweiteilige, von der Phänomenologie her bestimmte aber nicht mit ihr erschöpfte System kurz das *Phänomenologie-System* im Unterschied zu dem als Enzyklopädie sich gebenden, das wir als das *Enzyklopädie-System* bezeichnen. In beiden hat die Logik eine verschiedene Stelle und Funktion. Im Schema können wir das Gesagte so darstellen:



Der Wandel der Stellung der Logik ist nichts anderes als die Wandlung der Idee des Systems. Aber diese Wandlung ist keine Änderung des Standpunktes als eines unhaltbaren, als was die berufsmäßigen Philosophieschriftsteller und Sachverständigen dergleichen in ihrer Geschichte der Philosophie zu verbuchen pflegen, sondern es ist die Verwandlung des Systems, die gerade in der anfänglichen Durchführung des Phänomenologie-Systems erzwungen wird und so der »Phänomenologie des Geistes« selbst dadurch ihre Bedeutung gibt, daß sie überflüssig wird.

Wir unterscheiden die beiden Systeme nicht als erstes und zweites, weil dem Phänomenologie-System noch ein anderes vorausgeht, ein System, das man das Jenenser System genannt hat. Das ist freilich nur ein Sammelname, sofern wir aus ver-

schiedenen Anzeichen vermuten müssen, daß in der Jenenser Zeit erst und gerade die spezifisch Hegelsche Systemidee in der Ausbildung begriffen und demgemäß die Entwürfe vielgestaltig waren. Obwohl die Quellen bis heute noch spärlich sind, spricht manches dafür, daß Hegel schon vor der Jenenser Zeit — in Frankfurt — das Ganze der Philosophie — also das System — bei sich entwarf, und zwar im inneren Zusammenhang einer systematischen und bohrenden Auseinandersetzung mit dem Griechentum, das ihm selbst in jener Zeit — und zumal in der Freundschaft und damaligen nächsten Nachbarschaft mit Hölderlin — nahekam. Die Wirkung der Auseinandersetzung mit dem Griechentum, d. h. philosophisch mit Platon und Aristoteles, ist im Jenenser System so grundlegend und nachhaltig, daß niemand, der ein Ähnliches auch nur versucht hat, glauben kann, dergleichen ließe sich in einem Semester erledigen, selbst wenn man Hegels Geist und Kraft dafür ansetzt. Diese Auseinandersetzung muß schon in Frankfurt begonnen haben und zu einer wesentlichen Klärung gediehen sein. Man darf daher nicht ohne Grund von einem Frankfurter System sprechen, zumal auch nicht anzunehmen ist, nach allem, wie wir Hegels philosophische Existenz beurteilen müssen, daß er von Frankfurt weg nach Jena ging, lediglich um Privatdozent zu werden und eine akademische Karriere einzuschlagen. Er *wußte*, als er von Frankfurt kam, was er in Jena als Philosoph wollte; er wußte es, so wie mit 31 Jahren gewußt werden kann, was die Philosophie mit einem vorhat, wenn man Hegel ist.

So haben wir im Ganzen diese Folge von Systementwürfen und Systemen: Frankfurter System — Jenenser System — Phänomenologie-System — Enzyklopädie-System. Das letzte und eigentliche System Hegels, das Enzyklopädie-System, zeigt denn auch viel stärker eine Verwandtschaft mit den früheren Systementwürfen als mit dem Phänomenologie-System. Dieses steht innerhalb der ganzen Hegelschen Philosophie vereinzelt und gehört doch notwendig zu deren innerer Form.

Denn die »Phänomenologie des Geistes« bleibt — um schon Angedeutetes zu wiederholen — doch das Werk und der Weg, der nicht nur einmal, sondern jederzeit für das Enzyklopädie-System in einem bestimmten und notwendigen Sinne den Boden — besser den Raum, die Dimensionalität, den Erstreckungsbereich — bereitet. Daß die Phänomenologie aus diesem Enzyklopädie-System als grundlegender Teil wegbleibt, ist kein Mangel dieses Systems, sondern das Wegbleiben der Phänomenologie — nachdem mit ihr einmal das System angefangen hatte — kennzeichnet den Anfang dieses Systems, den Anfang mit der Logik, als den einzig angemessenen. Denn das System des absoluten Wissens muß, wenn es sich selbst recht versteht, auch absolut anfangen. Weil nun die Phänomenologie nicht so absolut anfängt wie die Logik und deshalb aus dem Anfang und Beginn des Systems wegbleibt, weil aber andererseits gerade die Phänomenologie die Sphäre des möglichen absoluten Anfangens bereitet hat, spricht sich in ihrem Wegbleiben aus dem Enzyklopädie-System gerade ihre unumgängliche Zugehörigkeit zu diesem aus. Dieser Zugehörigkeit wird aber nicht dadurch genügt, daß die Phänomenologie in ein Stück eines Stückes des dritten Teils des Enzyklopädie-Systems zusammenschrumpft, obwohl auch das wiederum vom System gefordert ist. Die Phänomenologie des Geistes hat deshalb im Enzyklopädie-System eine Doppelstellung: Sie ist in gewisser Weise *grundlegender Teil für* das System und ist doch wieder selbst nur *zugehöriger Bestandteil innerhalb* des Systems.

Diese Doppelstellung der Phänomenologie des Geistes entspringt keineswegs etwa daraus, daß Hegel mit der Phänomenologie und ihrer Funktion nicht ins reine gekommen wäre, sondern sie ergibt sich aus dem System. Daher werden wir künftig im Zusammenhang der Auslegung des Werkes zu fragen haben:

1. Wie ist die Doppelstellung der Phänomenologie des Geistes systematisch begründet?

2. Wie weit kann Hegel überhaupt auf seinem Boden diese Begründung leisten?

3. Welches grundsätzliche Problem der Philosophie kommt in der Doppelstellung der Phänomenologie des Geistes an den Tag?

Diesen Fragen werden wir nicht ausweichen können. Sie lassen sich jedoch erst stellen und beantworten, wenn wir zuvor den *primären* Charakter der Phänomenologie des Geistes klar erfaßt und in den wesentlichen Dimensionen begriffen haben.

§ 2. *Hegels Fassung eines Systems der Wissenschaft*

a) Die Philosophie als »die Wissenschaft«

Der primäre Charakter der Phänomenologie läßt sich nur entnehmen aus dem inneren Auftrag, den das Werk als Ganzes im Dienste der Hegelschen Philosophie und zu deren Ausführung anfänglich und eigens erhielt. Dieser innere Auftrag für das Ganze der Philosophie aber meldet sich uns an im vollständigen Titel des Werkes: *System der Wissenschaft*. Erster Teil. *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* (*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*). Die Erläuterung dieses Titels, die nur vorläufig sein kann, verschafft uns das erste und rohe Verständnis des Auftrags und damit einen Blick auf die Bahn dessen, was im Werk geschieht.

So wiederholen wir die anfängliche Frage: Inwiefern verlangt das *System der Wissenschaft* als seinen ersten Teil die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* bzw. die *Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*?

Was heißt »*System der Wissenschaft*«? Beachten wir wohl: Der Obertitel lautet nicht: *System der Wissenschaften*. Es handelt sich also nicht um eine Zusammenstellung und ordnende Gliederung der Mannigfaltigkeit vorhandener Wissenschaften, etwa der Natur, der Geschichte. Darauf ist das

System ganz und gar nicht orientiert. Es geht um *die* Wissenschaft und *deren* System. Unter *der* Wissenschaft ist wiederum nicht die wissenschaftliche Forschung überhaupt und im allgemeinen verstanden, in dem Sinne wie wir etwa sagen: Die Barbarei bedroht den Fortbestand *der* Wissenschaft. *Die* Wissenschaft, um deren System es sich handelt, ist das Ganze des höchsten und eigentlichen Wissens. Dieses Wissen ist die Philosophie. Wissenschaft wird hier in derselben Bedeutung genommen wie im Fichteschen Begriff der »Wissenschaftslehre«. Diese Lehre handelt nicht von den Wissenschaften — sie ist weder »Logik« noch »Wissenschaftstheorie« —, sondern von *der* Wissenschaft, d. h. der Selbstentfaltung der Philosophie als des absoluten Wissens.

Warum wird aber die Philosophie »*die* Wissenschaft« genannt? Wir sind geneigt — weil gewohnt —, das so zu erklären: Die Philosophie verschafft den bestehenden oder möglichen Wissenschaften die Grundlagen, d. h. die Umgrenzung und Möglichkeit ihrer Gebiete — Natur und Geschichte z. B. — und die Begründung ihres Verfahrens. Als Grundlegung *aller* Wissenschaften muß die Philosophie erst recht Wissenschaft sein, denn sie kann nicht weniger sein als das, was aus ihr entspringen soll: die Wissenschaften. Rechnet man zum Bereich, dessen Grundlegung die Philosophie in solcher Aufgabenstellung übernimmt, nicht nur das Wissen in der Weise des theoretischen Wissens der Wissenschaften, sondern auch alle anderen Formen des Wissens — das technisch-praktische und das moralisch-praktische — dann ist es erst recht einleuchtend, die Grundlegung von all dem »*die* Wissenschaft« zu nennen.

Diese Auffassung der Philosophie ist seit Descartes lebendig und mehr oder minder klar und vollständig entwickelt. Sie hat die nachkommenden Jahrhunderte bestimmt und hat sich rückgreifend aus der antiken Philosophie zu rechtfertigen versucht, für die doch Philosophie auch als ein Wissen, als das höchste Wissen galt. Diese Vorstellung von der Philosophie

als *der* Wissenschaft hat sich dann im neunzehnten Jahrhundert bis in die Gegenwart noch mehr zur Herrschaft gebracht, und zwar nicht aus innerer Fülle und aus ursprünglichen Antrieben des Philosophierens, sondern — wie im Neukantianismus — aus der Ratlosigkeit über die eigene Aufgabe der Philosophie, die ihr genommen zu sein schien, da die Wissenschaften alle Gebiete des Wirklichen besetzt haben. So blieb nur die Aufgabe, Wissenschaft von diesen Wissenschaften zu werden. Man ergriff diese Aufgabe um so zuversichtlicher, als es schien, daß sie sich bei Kant und Descartes, ja sogar bei Platon ihr Recht holen könnte.

Diese Fassung des Wesens der Philosophie — »im Geiste radikalster Wissenschaftlichkeit«¹ — erlangte aber erst für Husserl eine positive, eigenständige und radikale Gestalt: In diesem Begriff der Philosophie »restituiere ich die ursprünglichste Idee der Philosophie, die, seit ihrer ersten festen Formulierung durch Platon, unserer europäischen Philosophie und Wissenschaft zugrunde liegt und für sie eine unverlierbare Aufgabe bezeichnet.«²

Und doch, von diesem Zusammenhang zwischen der Philosophie und den Wissenschaften und von der so als Wissenschaft gefaßten Philosophie her begreifen wir nicht, warum für den Deutschen Idealismus die Philosophie *die* Wissenschaft ist. Wir begreifen von da aus auch nicht die antike Bestimmung des Wesens der Philosophie. So gewiß auch für Fichte und Schelling und überhaupt für den Deutschen Idealismus die Tradition der neuzeitlichen Philosophie lebendig war, so wird gleichwohl für sie und insbesondere für Hegel die Philosophie nicht deshalb *die* Wissenschaft, weil in ihr die letzte Rechtfertigung der Wissenschaften und alles Wissens geschehen soll, sondern weil es — aus radikaleren Antrie-

¹ Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung XI, Nachwort zu »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«, S. 549.

² Ebd.

ben als dem der Wissensbegründung — gilt, *das endliche Wissen zu überwinden in der Gewinnung des unendlichen Wissens*. Denn jene erstgenannte Aufgabe der Grundlegung der Wissenschaften bzw. die Verwirklichung einer Idee strengster Wissenschaftlichkeit des Wissens und Erkennens ist möglich auch ohne diese spezifische Problematik der Selbstentfaltung der Philosophie als des absoluten Wissens, wie sie der Philosophie des Deutschen Idealismus eigen ist. Wenn die Aufgabe der Grundlegung der Wissenschaften — mehr oder minder sich selbst klar über das, was sie will — zugleich in die Richtung des absoluten Wissens drängt, dann bringt sie sich selbst um und gibt ihren eigenen Grundzug auf; denn dann ist sie nicht absolutes Wissen, weil sie Grundlegung der Wissenschaften ist, sondern sie kann diese Grundlegung in ihrem Sinne nur sein, sofern sie versucht, sich als absolutes Wissen zu begründen. Das aber ist eine Aufgabe, die mit der einer Grundlegung der Wissenschaften nichts zu tun hat. Was positiv dazu erfordert wird, welche Entscheidungen hierfür von Anfang an gefallen sein müssen — das werden wir aus der Interpretation der Hegelschen Phänomenologie des Geistes kennen und verstehen lernen.

In jedem Fall muß gleich zu Anfang der heute besonders leicht aufkommenden Verwirrung begegnet werden, als ließen sich etwa heutige Versuche, die Philosophie als die erste und eigentliche Wissenschaft zu begründen, mit Hegel zusammenbringen und so bestätigen. Wenn Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie schreibt: »Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme — dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein —, ist es, was ich mir vorgesetzt«³, — wenn Hegel dieses und ähnliches schreibt, dann hat das Wort »Wissenschaft« einen ganz anderen Klang und der Begriff der

³ II, 6

Wissenschaft eine ganz andere Bedeutung. Und zwar erwächst diese Bedeutung des Begriffs der Wissenschaft aus einer ganz bestimmten und im Grunde letzten Fortführung *des Ansatzes*, den der Sachgehalt des Leitproblems der abendländischen Philosophie bereits in der Antike empfangen hat. Gegenüber dieser innersten Absicht, das *Leitproblem der antiken und abendländischen Philosophie zu seiner vollendeten Ausgestaltung zu bringen*, bleibt die Tendenz zu einer Grundlegung der Wissenschaften und einer von daher orientierten Ausbildung der Philosophie als strenger Wissenschaft von unter- und nachgeordneter Bedeutung.

Dieses abendländische Leitproblem aber ist die Frage: »Was ist das Seiende?« Der Ansatz dieser Frage steht in innerem sachlichem Zusammenhang mit dem *λόγος*, dem *νοῦς*, der ratio, dem Denken, der Vernunft, dem Wissen. Das besagt nicht etwa nur und zuerst, die Frage, was das Seiende sei, werde durch ein denkendes *Verfahren* behandelt und in einem Wissen theoretisch gewußt; sondern die These, wonach die Frage nach dem Seienden im Zusammenhang mit dem *λόγος* stehe, sagt etwas über den *Sachgehalt* dieser Frage, nämlich daß das Seiende als Seiendes, d. h. hinsichtlich seines Seins, aus dem *λόγος* und *als λόγος* begriffen wurde. Es sagt, daß die Ansetzung des Zusammenhangs zwischen dem Seienden, dem *ὄν*, und dem *λόγος* bereits eine entscheidende und zwar nicht zufällige *Antwort* auf die Leitfrage der Philosophie darstellt.

Diese im Ansatz der antiken Philosophie notwendig sich vorbereitende Antwort hat Hegel radikal vollzogen, d. h. die in der antiken Philosophie angelegte Aufgabe zur wirklichen — die Antwort wirklich *durchführenden* — Vollendung gebracht. (Danach ist das *Seiende als solches*, das Wirkliche in seiner wahren und vollen Wirklichkeit, die Idee, *der Begriff*. Der Begriff aber ist die Macht der Zeit, d. h. der *reine Begriff tilgt die Zeit*⁴. Mit anderen Worten: Das *Seinsproblem* kommt erst da und nur da zu seiner eigentlichen Fassung, wo die *Zeit*

⁴ Vgl. II, 604.

zum Verschwinden gebracht ist.) Daß dieses in der Hegelschen Philosophie geschieht, bringt sie u. a. dadurch zum Ausdruck, daß die Philosophie *die* Wissenschaft, d. h. das absolute Wissen ist.

Wenn ich nun behaupte, die Philosophie ist *nicht* Wissenschaft, dann heißt das — aus dem Sachgehalt des Problems der Philosophie verstanden —: Ihr Leitproblem kann nicht im Stadium der antiken Fragestellung und demzufolge auf dem Boden der Hegelschen Problematik stehenbleiben. Damit ist freilich zugleich einschlußweise gesagt: Die Philosophie kann erst recht nicht zu ihren Grundproblemen zurückfinden, wenn sie sich primär als Grundlegung des Wissens und der Wissenschaften am Leitfaden der Idee strengster Wissenschaftlichkeit versteht.

Wenn ich die Aufgabe der Philosophie unter die These stelle: *Philosophie ist nicht Wissenschaft* — eine Aufgabenbestimmung, die so nur negativ ist, in ihrer Positivität aber durch den Titel meines Buches »Sein und Zeit« klar vor Augen steht —, dann heißt das nicht, die Philosophie solle der Schwärmerie und irgendeinem weltanschaulichen Gutdünken und dessen Verkündigung ausgeliefert werden — was jetzt den vornehmen Namen »Existenzphilosophie« trägt —, für die alles Begriffliche und jede Sachproblematik zur bloßen Technik und Schematik herabsinkt. Es ist mir nie eingefallen, eine »Existenzphilosophie« zu verkünden. Es handelt sich vielmehr darum, daß das innerste Problem der abendländischen Philosophie, die Frage nach dem Sein — die auf den *lógos* bezogen ist nicht nur als *Mittel*, sondern als *Gehalt* —, daß das Problem der *Ontologie* neu gestellt wird. Ob die Philosophie *die* Wissenschaft und überhaupt Wissenschaft sei, läßt sich nicht aus irgendeinem Erkenntnisideal her entscheiden, sondern allein aus dem Sachgehalt und den inneren Notwendigkeiten ihres ersten und letzten Problems, der *Frage nach dem Sein*. Wenn die Philosophie nicht *die* Wissenschaft sein und bleiben darf, dann ist sie damit nicht der Willkür ausgeliefert, sondern nur *frei* geworden für die Aufgabe, die ihr jederzeit aufge-

geben ist, wo sie zum Werk und zur Wirklichkeit kommen will: Sie ist frei geworden, das zu sein, was sie ist — Philosophie.

Es gilt weder den Bund mit dem Wissenschaftlichen in der Philosophie noch den mit dem Unwissenschaftlichen, sondern allein den Bund mit der Sache selbst, die eine und dieselbe ist von Parmenides bis zu Hegel. Und wie steht es mit Kierkegaard und Nietzsche? Wir dürfen nicht ohne weiteres sagen, sie seien keine Philosophen, ebensowenig gleich eifertig: sie seien es und gehörten in die eigentliche Geschichte der Philosophie. Vielleicht ist in diesen beiden, die wir nicht ernst genug nehmen können, etwas wirklich geworden, was in der Tat *nicht* Philosophie ist, wofür wir noch keinen Begriff haben, so daß es für ihr Verständnis und ihre Auswirkung entscheidender ist, danach zu suchen, als sie so im Handumdrehen gegen die Philosophie auszuspielen. Die Möglichkeit muß doch offenbleiben, daß die künftige Zeit und unsere weiterhin ohne wirkliche Philosophie bleibt. Dieser Mangel würde ihr gar nicht schlecht anstehen.

Das heutige Treiben der Philosophie, das in seinen wirklichen Bezügen zur Überlieferung der Philosophie — d. h. zur wirklichen Gegenwart ihres Geistes — verwirrt und entleert ist, dieses heutige Treiben mußte im Vorangehenden erwähnt werden lediglich um zu sagen, daß wir es, so sehr es uns auf Schritt und Tritt in den Weg kommt, beiseite stoßen müssen, wenn wir etwas von der Problematik der Hegelschen Phänomenologie des Geistes begreifen wollen.

b) Absolutes und relatives Wissen; die Philosophie als das System der Wissenschaft

Mit dem bisher Gesagten ist mindestens negativ deutlicher geworden, was der Obertitel der Phänomenologie des Geistes — »System der Wissenschaft« — besagt. Positiv meint er: System des absoluten Wissens. Und was heißt ›absolutes Wissen‹? Das werden wir gerade und allein durch eine Interpretation der

Phänomenologie des Geistes erfahren. Wir können aber auch schon — und müssen es sogar — in einem Vorbegriff uns diesen Terminus ›absolutes Wissen‹ erläutern.

›Absolut‹ — das sagt zunächst: ›nicht relativ‹. Und was bedeutet ›relativ‹, vom Wissen ausgesagt? Ein relatives Wissen ist zunächst offenbar ein Wissen, das dieses *oder* jenes weiß und dabei anderes *nicht* weiß. Relativ ist es, weil die Relation auf das eine und *nicht* auf das andere besteht. Nur relativ ist ein Wissen, für das — ohne daß es dieses weiß — immer noch anderes ist, was es *nichtwissend* nicht weiß. Das relative Wissen ist jenes, das *nicht alles* Wißbare weiß. Doch dieser Begriff des relativen Wissens wäre nur ein quantitativer: nicht alles; entsprechend wäre die Vorstellung des absoluten Wissens nur eine quantitative: *alles Wissen*. Allein, die Begriffe des Relativen und des Absoluten als Charaktere des Wissens sind für Hegel nicht quantitativ, sondern qualitativ zu verstehen. Es kann ein Wissen, das dem Umfang nach alles weiß, quantitativ absolut ist, gleichwohl seiner Wissensart (quale, qualitas) nach relativ sein. Inwiefern? Was heißt dann ›relativ‹ als Charakter des *Wie*, der Art und Weise des Wissens? Ist nicht jedes Wissen gerade seiner eigensten Weise nach relativ, d. h. in sich eine Relation, eine Beziehung auf das Gewußte? Ist nicht das Wissen als solches ein Wissen von . . .? Gerade das ist es, was Hegel bestreitet und bestreiten muß, wenn er ein qualitativ *nicht* relatives absolutes Wissen behauptet. Freilich haben wir auch den Hegelschen Begriff der *Relativität* des Wissens noch nicht gefaßt, wenn wir darunter nur verstehen, daß es *in sich* eine Beziehung auf . . . ist. Was Hegel eigentlich und ständig mit absolutem bzw. relativem Wissen als qualitativen Charakteren meint, versuche ich aus der Wortbedeutung dieser Bezeichnungen — vorläufig freilich — zu klären.

Relativa ist eine scientia als scientia *relata*, d. h. nicht einfach als *bezogen auf*, sondern als ein Wissen, das in seinem wissenden Verhalten *relatum* — hingetragen — ist zu dem, was es weiß, und das, hinübergetragen dazu, *wissend bei dem*

Gewußten bleibt, es gerade in der Weise weiß, daß es sich von dem Gewußten *festhalten läßt* — das Gewußte wissend, es wissend in ihm *aufgeht*, an es sich hingibt und in ihm sich so — wissend — verliert. Auch wenn ein solches Wissen *alles* Wißbare weiß, quantitativ keinen Mangel hat, also absolut ist, ist es qualitativ, der Art des Wissens nach, relativ. Wenn wir z. B. alles vorhandene Seiende denken und dieses vorhandene Seiende als geschaffen durch einen vorhandenen seienden Gott, dann ist diese Allheit des so gewußten Seienden *gleichwohl* nur relativ gewußt. Dieses relative Wissen — das in seinem Gewußten befangene und gefangene Wissen — nennt Hegel »das Bewußtsein«.

Doch — so werden wir fragen — gibt es denn noch eine qualitativ andere Möglichkeit des Wissens? Diese Frage kann offenbar nur — wenn sie sachgemäß entschieden wird — aus der Qualität des Wissens entschieden werden, d. h. wir müssen fragen: Läßt die Qualität des relativen Wissens als solche etwas anderes zu? Qualitativ anders als das relative Wissen, d. h. das zum Gewußten hingetragene und dort verhaftete Wissen, wäre ein solches, das nicht verhaftet bleibt, sondern sich losmacht, sich ab-löst von seinem Gewußten und als abgelöstes — absolutes — gleichwohl noch ein Wissen wäre. Das Sichloslösen aus und von dem Gewußten weg ist kein Verlassen des Gewußten, keine »Verlassung«, sondern »erhaltende Aufhebung«⁵, ein *wissendes* Sichloslösen; das heißt: das Gewußte wird noch gewußt, aber so, daß es jetzt in seiner Gewußtheit sich *ändert*.

Ein solches Losmachen setzt offenbar die *Bindung* des relativen Wissens voraus, und das Losmachen als *wissendes* *Sichlosmachen* muß gerade zunächst ein Wissen im Sinne des relativen Wissens sein. Eine solche Möglichkeit, das genannte relative Wissen selbst gleichsam zu befreien, haben wir darin, daß wir dieses relative Wissen, d. h. das Bewußtsein von Vor-

⁵ Vgl. Enzyklopädie, III. Teil. Die Philosophie des Geistes, Einleitung. VII, 21.

handenem im weitesten Sinne, selbst noch wiederum wissen können. Das Bewußtsein, aufgehend bei den Dingen, löst sich in gewisser Weise von ihnen, sobald es von sich selbst weiß — als Bewußtsein, und sich selbst wissend zu dem wird, was wir entsprechend bezeichnen als das *Selbstbewußtsein*. Hier liegt im Wesen des relativen Wissens eine Möglichkeit der Ablösung, und es ist nun die Frage — und es ist eine der entscheidenden Fragen Hegels in der Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit und der Philosophie Kants —, ob in diesem Wissen diese Ablösung sich wirklich vollzogen hat, oder ob auch dieses Wissen noch *Bewußtsein* ist, wenngleich *Selbstbewußtsein*.

Ist nicht auch dieses Wissen, das sich vom Bewußtsein wissend ablöst und es, das Bewußtsein, weiß, seinerseits ein relatives Wissen, verhaftet jetzt freilich nicht am einfach im Bewußtsein Gewußten, sondern am Bewußtsein als seinem Gewußten? So begreifen wir auch ganz angemessen dieses sich ablösende Wissen vom Bewußtsein als *Selbstbewußtsein*. Gewiß, aber daraus folgt zunächst nur, daß das *Selbstbewußtsein*, obzwar sich ablösend, doch noch relativ, also *nicht das absolute Wissen ist*. Was das Wissen in dieser Ablösung zu wissen bekommt, ist, daß es selbst ein Wissen ist. Es weiß sich selbst, es ist ein *Selbstbewußtsein*. Im *Selbstbewußtsein* also liegt ein Doppeltes: Erstens liegt darin, daß das Wissen sich loslösen kann; zweitens liegt darin eine neue Form des Wissens, die aber nur *Bewußtsein sein* kann, so daß sich jetzt das Wissen auf das *Ich* versteift und bei sich selbst haften bleibt — so daß es *an das Selbst und Ich* sich bindet und nun eine doppelte Bindung und Relativität hat: Es weiß sich als das Selbst und dieses Selbst als unterschieden von den vorhandenen Dingen. So ist auch das *Selbstbewußtsein*, obzwar eine Ablösung sich geltend gemacht hat, trotzdem noch relativ.

Indes bekundet gerade dieses *Selbstbewußtsein*, als relativ und doch wieder nicht relativ, die Möglichkeit einer Losmachung, Befreiung. Und zwar einer Loslösung, die das, wo-

von sie sich loslöst, nicht einfach beiseite wirft, sondern im wissenden Sichablösen — es wissend — mit sich, an sich nimmt, an sich bindet — an sich als das sich Befreiende. Dieses selbstbewußte Wissen vom Bewußtsein ist gleichsam ein freies relatives, aber als relatives doch nicht absolut, d. h. nicht eigentlich frei.

Die *reine* Art und Weise des nicht-relativen Wissens wird nun offenbar erst jenes Wissen sein, das sich auch noch ablöst vom Selbstbewußtsein, an dieses nicht gefesselt ist, sondern dieses selbst noch weiß, aber nicht als *für sich* vorhandenes, *neben* dem es noch das einfache Bewußtsein gibt, sondern als das Selbstbewußtsein vom Bewußtsein. *Das Sichwissen als der nicht gebundene Ursprung der Einheit und Zusammengehörigkeit beider*, des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins, dieses Wissen ist *das rein nicht gebundene, rein losgelöste, das absolute Wissen* — in der vorläufigen Benennung: die Vernunft. In seiner Absolutheit, Abgelöstheit, ist es das Wissen, das, nicht relativ wissend, gerade das relativ Gewußte wissend an sich bindet, es wissend eigentlich besetzt und behält.

Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft — alle drei bezeichnet Hegel nun auch als Bewußtsein. »Bewußtsein« hat also eine dreifache Bedeutung: 1. Jede Art von Wissen; 2. Auf die Dinge bezogen, ohne sich selbst als Wissen zu wissen; 3. Bewußtsein im Sinne des Selbstbewußtseins.

Alles relativ Gewußte ist — qualitativ, nicht nur quantitativ — ein Beschränktes. Alles Beschränkte aber ist in seiner Mannigfaltigkeit in sich bezogen auf das Absolute, das Schrankenlose. Deshalb sagt Hegel in seiner Abhandlung über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems (1801): »Weil aber diese Beziehung des Beschränkten auf das Absolute ein Mannigfaltiges ist, da die Beschränkten es sind: so muß das Philosophieren darauf ausgehen, diese Mannigfaltigkeit als solche in Beziehung zu setzen. Es muß das Bedürfnis entstehen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produzieren. Hierdurch erst befreit sich die Mannig-

faltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit; indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten und ihre objektive Vollständigkeit zustande gebracht wird. Das Philosophieren, das sich nicht zum System konstruiert, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen — mehr ein Ringen der Vernunft nach Freiheit, als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher und über sich klar geworden ist. Die freie Vernunft und ihre Tat ist Eins, und ihre Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst.«⁶

Das absolute Wissen ist das reine eigentliche Wissen, *die* Wissenschaft. Die Wissenschaft, die als solche absolut erkennt, »erkennt das Absolute«⁷. Die Wissenschaft als absolutes Wissen ist *in sich* ihrem innersten Wesen nach *System*. Das System ist kein beliebiger Rahmen, keine nachträgliche Ordnung, die erst zum absoluten Wissen hinzukäme, sondern das absolute Wissen ist nur begriffen, weiß sich selbst nur, wenn es sich entfaltet und darstellt im System und als System. Wir dürfen also den Obertitel für die Phänomenologie des Geistes, den Titel »System der Wissenschaft«, nicht etwa umschreiben in »System der Philosophie«, sondern *Philosophie* selbst heißt nichts anderes als *die Wissenschaft im System: System der Wissenschaft* (als absolutes Wissen). (Hieraus wird von selbst klar, wie sinnlos es wäre, angesichts dieses Hegelschen Begriffes der Philosophie davon zu reden, daß er eine »wissenschaftliche Philosophie« im landläufigen Sinne des Wortes anstrebe.)

§ 3. Die Bedeutung des ersten Teils des Systems in der Kennzeichnung seiner beiden Titel

Das System der Wissenschaft verlangt als seinen ersten Teil die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins bzw. die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes. Was heißt das?

⁶ I, 199.

⁷ Phän. Einleitung, II, 61.

Zunächst dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren: der erste Teil ist Wissenschaft. Das kann jetzt nicht heißen: irgendeine wissenschaftliche Disziplin neben anderen, sondern Wissenschaft ist das absolute Wissen und dieses ist in sich das System. Der erste Teil des Systems der Wissenschaft ist als Wissenschaft selbst das System, das System in seiner ersten Darstellung.

Wie muß diese erste Darstellung des Systems sein? Das sagen uns die beiden Titel für die Kennzeichnung des ersten Teils des Systems der Wissenschaft. Diese Titel lauten verschieden, sagen Verschiedenes und meinen doch dasselbe. Wir versuchen zuvor, jeden für sich aufzuklären, um dann das Selbige und Einheitliche zu bestimmen und so von hier aus zu fassen, was dem ersten Teil der Wissenschaft eigentümlich ist¹. Daraus ergibt sich aber schon ein Vorblick auf das Eigentümliche des zweiten Teiles des Phänomenologie-Systems, und das besagt nach Früherem: auf den ersten grundlegenden Teil des endgültigen Enzyklopädie-Systems.

a) »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«

Der erste Titel für die Kennzeichnung des ersten Teils des Systems der Wissenschaft lautet: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Die Worte, aus denen der Titel zusammengestellt ist — sofern wir ihn von außen nehmen —, sind uns geläufig, insbesondere wenn wir die philosophische Terminologie kennen. Und doch hilft uns diese Geläufigkeit nichts; im Gegenteil, sie führt irre. Und wir sind bereits hoffnungslos in die Irre gegangen, wenn wir nicht von vorneherein und für alles Weitere festhalten, daß ›Wissenschaft‹ hier heißt: ›absolutes Wissen‹. Nur so wird verständlich, was ›Erfahrung‹ heißt, was ›Bewußtsein‹, ›Erfahrung des Bewußtseins‹ und schließlich ›Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins‹.

Gewiß läßt sich jeder wirkliche, d. h. nicht aus irgendeiner Verlegenheit oder in Absicht auf Zugkraft und dergleichen

¹ Vgl. Vorrede, II, 28.

entstandene Titel nur aus der vollen Aneignung des betitelten Werkes verstehen. Diese Aneignung ist auch schon für das Verständnis der Einleitung des Werkes notwendig; wenn wir daher jetzt bei der Erläuterung der Titel vor allem Bezug nehmen auf die Einleitung zur Phänomenologie², aber auch auf die große Vorrede³, so gewinnen wir auch so nur ein bedingtes und vorläufiges Verständnis der Titel. Vor allem aber müssen wir auf eine geschlossene Interpretation der genannten Stücke verzichten.

»Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« — da die Begriffe »Wissenschaft« und »Bewußtsein« im Hegelschen Sinne vorläufig geklärt sind, fragen wir: Was heißt »Erfahrung«?

Wir kennen den Ausdruck als Terminus z. B. aus Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Eine der Formulierungen des Problems der »Kritik« ist die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung. Erfahrung heißt hier das Ganze der theoretischen Erkenntnis des vorhandenen Seienden (Natur). In diesem Sinne heißen auch heute noch die Naturwissenschaften Erfahrungswissenschaften. Diese Erfahrung ist hinsichtlich ihres Wesens Gegenstand und Thema der philosophischen Erkenntnis. Daher konnte man die »Kritik der reinen Vernunft« als Wissenschaft der Erfahrung, »Theorie der Erfahrung« auffassen, als eine Theorie, die über die Erfahrung — über das, was sie sei — aufgestellt wird.

Wenn aber Hegel die Phänomenologie des Geistes als Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins bezeichnet, so ist 1. Erfahrung nicht im Kantischen Sinne genommen; 2. ist die Phänomenologie als *die* Wissenschaft überhaupt nicht Wissen *von* der, d. h. *über* die Erfahrung, auch nicht und gerade nicht, wenn wir den Ausdruck in Hegels Weise verstehen. Was heißt *für Hegel* Erfahrung? Steht der Hegelsche Begriff zum mindesten in *Zusammenhang* mit dem Kantischen und dessen Problem? Und wenn selbst das nicht, *woher* nimmt Hegel seinen dann offenbar ganz eigenen Begriff der Erfahrung?

² II, 59–72.

³ II, 3–58.

Was bedeutet denn überhaupt gemeinhin, vor allem terminologischen philosophischen Gebrauch, das Wort ›Erfahrung‹? Das gilt es zu überdenken, um zu sehen, daß Hegel nicht willkürlich und grundlos das Wort an dieser zentralen Stelle einsetzt.

Wir sagen z. B.: Ich habe erfahren, daß das und das passiert ist — daß der Blitz in ein Haus einschlug. Ich habe *erfahren* — nicht überhaupt nur sagen hören, sondern gehört von einem, der es weiß, selbst *dabei war*, oder es von solchen weiß, die dabei waren; ich habe gehört, vernommen. Oder wenn einer, der ausgeschickt wurde, sich über etwas — den Zustand eines Kranken — zu erkundigen, zurückkommt mit dem Bescheid: »Es war beim besten Willen nichts *zu erfahren*«, dann heißt das: herauszubringen, *festzustellen, wie es steht*. ›Erfahren‹ heißt hier und in ähnlichen Fällen: vernehmen, feststellen, wie es mit etwas bestellt ist, was vor sich geht und gegangen ist. ›In Erfahrung bringen‹ meint, in irgendeiner Weise *der Sache selbst* nachgehen und dabei prüfen, ob sich bewährt, was man sagt und meint. ›In Erfahrung bringen‹: eine Meinung sich an der Sache selbst bewähren lassen. Erfahrung ist dann eine durch das Selbst-Hingehen und Sehen bewährte Erkenntnis. Solche Erkenntnisse machen einen Menschen, wenn er sich von ihnen leiten läßt, zu einem *erfahrenen* Menschen. Weil er das ist, kann er ein *bewährter* sein, z. B. ein bewährter Arzt. Jemand »hat Erfahrung«, d. h. er kennt sich aus, übersieht, wie man »verfahren« muß, damit man jeweils »gut fährt« und die Sache nicht »verfahren« wird.

Es kann sich für uns nicht darum handeln, alle Bedeutungsunterschiede und Schichten im Begriff der Erfahrung anzuführen, in ihren Abstufungen und vor allem in ihren Zusammenhängen zu klären. Vielmehr sollen wir nur sehen, in welcher Richtung der Hegelsche Gebrauch des Wortes geht. Und da ist zu sagen: nicht in der Richtung der bis jetzt angeführten Bedeutungen. Wir fassen diese in eine erste Gruppe zusammen. Danach meint Erfahrung die unmittelbare Ausweisung

einer Meinung und Erkenntnis an den Dingen und Sachen im weiteren Sinne, den Rückgang auf die Anschauung von etwas als das Bewährende. Eine zweite Gruppe meint nicht nur und nicht in erster Linie das Moment des Selbst-Sehens, Selbst-in-Augenschein-Nehmens — um so eine Meinung zu bewähren und nun von der bewährten Meinung sich leiten zu lassen —, sondern ist das Erfahren im Sinne des Erfahrungsmachens, darin sich die erfahrene Sache selbst bewähren und es sich bewahrheiten soll, wie es um sie steht, inwiefern es mit ihr etwas ist oder nichts ist, bzw. wie sie sich einfügt in anderes; das Erfahren ist hier das Erproben der Sache selbst innerhalb des Zusammenhangs, in den sie gehört, und für diesen. »Seine Erfahrungen machen — und machen müssen! — bei . . .«, »um Erfahrungen reicher geworden sein« — darin liegt für uns immer ein Doppeltes: Zunächst schwingt mit ein gewisses Enttäuscht- bzw. Überraschtwordensein. Die Sache hat sich doch anders herausgestellt als erwartet. Zugleich aber liegt darin das Hinzulernen von Neuem und jetzt mehr und eigentlich Bewährtem.

Wir unterscheiden kurz die beiden Gruppen und Begriffe von »Erfahrung«:

1. Eine Erfahrung machen — eine Meinung über etwas anschaulich *an* der Sache selbst ausweisen und bewähren;
2. Eine Erfahrung machen — die Sache selbst, wie es mit ihr in Wahrheit ist, *sich* bewähren, d. h. bewahrheiten lassen.

Im Sinne der ersten Bedeutung von Erfahrung sprechen wir von Wissenschaften der Erfahrung, von »*Erfahrungswissenschaften*«. Je nachdem man nun den Begriff der ausweisenden Anschauung enger oder weiter nimmt, ändert sich der Begriff der Erfahrung. Beschränkt man die ausweisende Anschauung nicht auf die sinnliche — und hiermit meint man zunächst die durch Sinnesorgane vermittelte —, sondern faßt man Anschauung einfach als die Weise der Bewährung einer Meinung an der gemeinten Sache selbst, dann kann der Begriff der *Wesensanschauung* erwachsen. Z. B. ist die Bestimmung des

Strukturverhältnisses von Subjekt und Prädikat in einem Satz überhaupt weder mit den Augen zu sehen noch mit den Ohren zu hören; aber ebensowenig werden wir uns darüber irgendetwas Beliebiges ausdenken, sondern es gilt, das in einem lebendig gesetzten Satz selbst liegende Satzverhältnis als solches aufzuzeigen, das, was es ist, sein Wesen *aus dem Verhältnis selbst herauszusehen*, ›evident‹ zu machen. Die das Wesen selbst gebende Anschauung in diesem ersten Sinne ist die *phänomenologische Anschauung*. Weil ein solches Anschauen sich ausweist an den Sachen selbst, an dem, wie es mit ihnen steht, kann dieses Anschauen auch Erfahrung genannt werden. In diesem grundsätzlich erweiterten Sinne hat Scheler in seinen ersten großen Arbeiten vor zwanzig Jahren den Ausdruck ›phänomenologische Erfahrung‹ gebraucht. Auch Husserl scheint neuerdings diesen weiten Begriff der Erfahrung in den Gebauch des Wortes aufzunehmen⁴, gemäß der von ihm seit langem vertretenen und oft ausgesprochenen Auffassung, wonach die Phänomenologie den recht verstandenen reinen Empirismus und Positivismus darstellt.

Der *Hegelsche Begriff der Erfahrung* in dem Titel seiner »Phänomenologie« — Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins — geht nun gerade nicht in der Richtung des genannten heutigen phänomenologischen Erfahrungsbegriffs. Der Ton liegt *nicht auf dem Bedeutungsmoment der Bewährung durch Anschauung*. Damit ist zugleich gesagt — was im Grunde von vornherein zu bemerken überflüssig ist —, daß ›Wissenschaft der Erfahrung‹ schon ganz und gar nicht ›Erfahrungswissenschaft‹ im heutigen Sinne etwa der Biologie oder Historie heißt. Hegel will mit dem Ausdruck ›Wissenschaft der Erfahrung‹ nicht betonen, daß diese Wissenschaft in der Erfahrung — sei es der sinnlichen oder unsinnlichen Anschauung — sich ausweisen und bewähren soll. Deshalb ist es ganz abwegig, von hier aus und überhaupt einen Zusammenhang heutiger Phänomenologie und der Hegels herzustellen.

⁴ Vgl. Formale u. transzendente Logik, 1929.

len, als handle es sich bei Hegel um eine Analyse von Bewußtseins- und Erfahrungsakten, wie es Nicolai Hartmann will.

Der Hegelsche Begriff der Erfahrung geht vielmehr in der Richtung der zweiten Gruppe von Bedeutungen des Wortes »Erfahrung«: *mit etwas seine Erfahrung machen* — und zwar im negativen und positiven Sinne —, *so daß dieses Etwas sich bewahrheitet*, erfahren, daß es so nicht ist, wie es zunächst schien, sondern in Wahrheit anders. Aber dieses, was es nicht ist, wird nicht auf die Seite geworfen, sondern das So-Scheinen gehört gerade zu dem, wovon die Erfahrung gemacht wird, und es gehört mit zu dem, um was die Erfahrung reicher wird. Diese Art des Erfahrung-Machens ist freilich bei Hegel nicht bezogen auf irgendwelche Vorkommnisse, Gebrauchsdinge und Menschen. Sondern worauf? Das ist doch im Titel gesagt: Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins. Also werden die Erfahrungen am Bewußtsein gemacht, dieses ist das Objekt des Erfahrens. Allein, so sehr die vulgäre Bedeutung des Titels dafür spricht, »Erfahrung *des Bewußtseins*« als genetivus obiectivus zu nehmen, so fragwürdig ist eine solche Interpretation. Erfahrung des Bewußtseins heißt nicht zuerst, daß die Erfahrungen über das Bewußtsein und an ihm gemacht werden, sondern daß das Bewußtsein selbst es ist, das die Erfahrungen macht. Es — das Bewußtsein — ist »in der Erfahrung selbst begriffen«⁵. Woran macht das Bewußtsein seine Erfahrungen, womit »muß« es sie machen? An ihm selbst, mit sich selbst. Also ist ja doch das Bewußtsein das Objekt der Erfahrung und die erste Interpretation die richtige? Ganz und gar nicht, sondern nur, weil das Bewußtsein Subjekt der Erfahrung ist, und dies in einem ganz bestimmten Sinne als absolutes Wissen, einzig deshalb ist es Objekt der Erfahrung, kann mit ihm eine Erfahrung gemacht werden und nicht umgekehrt. Sofern das Bewußtsein als Subjekt die Erfahrung macht — Bewußtsein und Erfahrung im Hegelschen Sinn verstanden —, kann es sie gar nicht anders machen als an sich

⁵ II, 72.

selbst. Nimmt man dagegen Bewußtsein zuerst als Objekt, dann ist es sehr wohl möglich, daß es auch in anderer Weise erfahren, beschrieben werden kann: phänomenologische Erfahrungen *am* Bewußtsein, die gar nichts zu tun haben mit der ›Erfahrung des Bewußtseins‹, die Hegel meint.

Erfahrung des Bewußtseins ist daher »die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht«⁶. Welche Erfahrung muß es denn mit sich machen? In den Grundzügen haben wir es schon verfolgt. Das Bewußtsein ist zunächst relatives Wissen, und zwar so sehr, daß es von *ihm selbst*, von dem, was es da ist, gar nichts weiß. Es weiß nur von seinem *Gegenstand*, und zwar von diesem an ihm selbst, nicht einmal vom Gegenstand *als solchem*, d. h. daß er *gegensteht*, nämlich für ein Wissen von ihm. Sobald das Wissen von seinem Gegenstand als solchem weiß, weiß es schon davon, daß das Ansich der Gegenstand *für* das Bewußtsein ist: *Für-das-Bewußtsein-Sein*, Gewußtsein — dieses Sein für . . . ist das *Wissen*. Sofern das Bewußtsein dieses von sich weiß, daß es als Wissen von . . . den Gegenstand *gegensteht* läßt, verliert der Gegenstand seinen Charakter des Ansich und wird etwas anderes, wird *für das Bewußtsein*, zu einem Wissen; und dieses Wissen selbst als gewußtes wird dabei anderes als es vordem war, da das Bewußtsein in diesem Wissen vom Gegenstand einfach *aufging*. Es taucht eine andere Weise des Wissens auf, und das vordem Gewußte, das Ansich des Gegenstandes, wird anders.

Wenn so das Bewußtsein an sich, d. h. an ihm als Wissen vom Gegenstand und damit auch an diesem *seine Erfahrung macht*, dann muß es erfahren, daß es sich selbst zu einem anderen wird. Es *bewahrheitet* sich, was es eigentlich ist, nämlich schon in dem unmittelbaren, nicht weiter gewußten Wissen vom Gegenstand. In dieser Bewahrheitung verliert es erst seine erste Wahrheit, das, was es zuerst und zunächst von sich hielt. Allein, in dieser Bewahrheitung verliert es nicht nur, sondern es macht ja eine Erfahrung, es wird um eine Erfah-

⁶ Ebd.

rung reicher, es gewinnt eine Wahrheit, und zwar über sich. Es entspringt ihm »*der neue wahre Gegenstand*«⁷, und sofern es — das Bewußtsein und sein Wissen — allein Gegenstand dieser Erfahrung ist, heißt das: Das Bewußtsein wird reicher um das Wissen vom *Wissen*, davon, was dieses sei. Das Wissen kommt in dieser Erfahrung mehr und mehr hinter sich und so zu sich selbst, zu seinem eigensten Wesen.

So gibt die Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich macht, entsprechend dem im Vorhergehenden an zweiter Stelle ausinandergelegten Erfahrungsbegriff, ein Doppeltes, ein Negatives und ein Positives: In der Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich macht, wird es sich ein anderes; aber gerade dieses Sichanderswerden ist ein Zusichselbstkommen. »Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte [Relative], es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiemit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.«⁸ Die Erfahrung wird eine »Bewegung« genannt, und Hegel sagt in der Einleitung ausdrücklich, daß das *Bewußtsein* diese Erfahrung macht, diese »Bewegung . . . an ihm selbst . . . ausübt«⁹. Die Erfahrung ist die des Bewußtseins, die nur möglich ist, wenn das Bewußtsein *Subjekt* der Erfahrung ist.

In der Erfahrung, die das Bewußtsein mit *sich* macht, muß es seine *Erfahrung* mit sich machen; es erfährt sich als dieses, das solche Erfahrung mit sich machen *muß*, d. h. die Notwendigkeit seines eigenen Wesens erfährt, und es muß mit sich diese Erfahrung machen — weil es selbst als Wissen im Wesen nicht relativ, sondern absolut ist —: daß das relative Wissen nur ist, weil es absolut ist. Das absolute Wissen, das sich rein

⁷ II, 70.

⁸ II, 28 f.

⁹ II, 70.

als Wissen selbst weiß und in dieser Selbstheit sich als das *wahre* Wissen weiß, dieses absolute Wissen ist der *Geist*. Denn der Geist ist dieses zusichselbstkommende Beisichselbstsein im Sichanderswerden. Der Geist ist diese »absolute Unruhe«¹⁰, aber die rechtverstandene *absolute* Unruhe, der im Grunde nichts mehr »passieren« kann. Später heißt sie die »absolute Negativität«, »unendliche Affirmation«¹¹.

Was so in der Erfahrung des Bewußtseins über sich selbst herauskommt, zum Vorschein kommt, *erscheint*, ist der Geist. In der Erfahrung als der charakterisierten Bewegung des Bewußtseins — dem Sichanderswerden als Zusichselbstkommen — geschieht das *Zur-Erscheinung-Kommen* des Geistes, die *Phänomenologie des Geistes*.

Damit sind wir unversehens aus der Erläuterung des *ersten* Untertitels unseres Werkes — »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« — in die des *zweiten* — »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« — hineingeraten. Dadurch ist schon der innere Zusammenhang beider deutlich geworden.

b) »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«

Auch für das Verständnis des zweiten Untertitels und damit für das des ganzen Werkes ist ausschlaggebend, daß in dem Ausdruck »Phänomenologie des Geistes« wiederum der Genitiv recht bestimmt wird. Er ist kein genetivus obiectivus, zu welcher Deutung man heute — durch die heutige Phänomenologie — besonders leicht mißleitet wird, als handle es sich um eine phänomenologische Untersuchung über den Geist, etwa im Unterschied zu einer Phänomenologie der Natur oder der Wirtschaft. Hegel gebraucht den Ausdruck »Phänomenologie« *nur* vom Geist bzw. vom Bewußtsein, und zwar nicht deshalb, weil der Geist oder das Bewußtsein das ausschließliche Thema der Phänomenologie wäre — auf solche Weise spricht *Husserl*

¹⁰ II, 127.

¹¹ VII₂, 20

von der »transzendentalen Phänomenologie des Bewußtseins«, die das Bewußtsein in seiner reinen Selbstkonstitution und damit in der Konstituierung der Allheit des Bewußtseins von den Gegenständen erforscht, eine Forschung, der auf Jahrzehnte und Jahrhunderte hinaus das Arbeitsprogramm gegeben werden soll. In *Hegels* Begriff der Phänomenologie des Geistes ist der Geist nicht *Objekt* einer Phänomenologie, und »Phänomenologie« ist überhaupt nicht der Titel für eine Forschung und Wissenschaft *über* etwas — etwa den Geist, sondern die Phänomenologie ist *die*, nicht etwa nur eine unter anderen, sondern *die* Art und Weise, wie der Geist selbst *ist*. Phänomenologie des Geistes heißt das eigentliche und ganze *Auftreten* des Geistes. Vor wem? Vor ihm selbst! Phänomensein, Erscheinen heißt auftreten, und zwar so auftreten, daß dabei etwas Anderes gegenüber dem Bisherigen sich zeigt, daß das Auftretende auftritt *gegen* das Bisherige und das Bisherige dabei zum *Schein* herabsinkt.

Das Erscheinen als dieses auftretende Sichzeigen des Wissens ist als *Sichanderswerden* im Zusichselbstkommen die rechtverstandene Erfahrung im Hegelschen Sinne — das *Mit-sich-die-Erfahrung-machen-müssen*. Das Erscheinen ist das Auftreten in der Doppeldeutigkeit des *Sichzeigens* und des im *Sichzeigen* Auftretens *gegen* das, was sich schon gezeigt hat, und dieses so *als Schein Zeigens*. Erscheinen ist das *Sichanderswerden* des Bewußtseins in seinem Wissen¹². Demgemäß sagt Hegel schon 1801 — sechs Jahre vor der »Phänomenologie« — in der »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«, und zwar in einem Zusammenhang, bei dem es sich darum handelt, zu bestimmen, wie das Absolute gesetzt und begriffen werden kann: »Erscheinen und Sich-Entzweien ist Eins.«¹³ Das Sich-Entzweien ist das Auseinander- und Gegeneinander-treten, das *Sichanderswerden*.

¹² Vgl. unten S. 155 f. »Erscheinung und übersinnliche Welt«.

¹³ I, 263.

Auch das Erscheinen und die Erscheinung sind bei Hegel primär und ausschließlich bezogen auf das, was schon in seinem Erfahrungs begriff zutage kam: das Sichherausstellen eines Negativen in seinem Widerspruch zu einem Positiven. Was *erscheint*, ist dieses Nein und Ja am Selben, der *Widerspruch*. In der Erscheinungsgeschichte erscheint der Geist, das Absolute. Daher sagt Hegel schon 1801 in der Differenzschrift ganz klar: »... die rein formale Erscheinung des Absoluten [ist] der Widerspruch«¹⁴. Im Anderswerden verschwindet und entsteht zugleich etwas. Daher sagt Hegel in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«: »Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.«¹⁵ Die Wahrheit aber — so müssen wir aus dem vorher über den Begriff der Erfahrung Gesagten ergänzen —, die Wahrheit bewahrheitet sich nur in der Erfahrung des Bewußtseins als das absolute Wissen, als Geist. Das Erscheinen, d. h. das Sichoffenbaren, ist nicht ein Beliebiges und Zufälliges, das dem Geist passiert, sondern ist das Wesen seines Seins.

Jetzt erweist sich, daß der volle Untertitel — »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« — gar nicht der tautologische Ausdruck ist, als den man ihn heute nehmen möchte, da nach heutigen Begriffen die Phänomenologie Wissenschaft vom Bewußtsein ist und so der Hegelsche Titel besagt: Wissenschaft der Wissenschaft vom Geiste. Von dergleichen ist gar nicht die Rede. Wissenschaft *der* Erfahrung, Wissenschaft *der* Phänomenologie, das ist gleichfalls kein genetivus obiectivus, sondern er ist explikativ und sagt: Die Wissenschaft ist das absolute Wissen, d. h. die Bewegung, die das Bewußtsein an ihm selbst ausübt. Diese Bewegung ist das Sichbewahrheiten des Bewußtseins, des endlichen Wissens, als Geist, welches Sichbewahrheiten das Auftreten des Geistes, die Phänomenologie

¹⁴ I, 194.

¹⁵ II, 36.

ist. Die Erfahrung, die Phänomenologie ist die Weise, in der sich das absolute Wissen zu sich selbst bringt, und sie ist deshalb selbst *die* Wissenschaft. Diese ist nicht Wissenschaft *von* der Erfahrung, sondern *die Erfahrung, die Phänomenologie als das absolute Wissen in seiner Bewegung*.

Hierdurch ist nun auch ausdrücklich gesagt, wie beide Untertitel des ersten Teils des Systems der Wissenschaft sich ergänzen. Der erste sagt, *was* sich bewahrheiten, in seiner Wahrheit sich darstellen muß: das Bewußtsein — indem es die Erfahrung macht; der zweite sagt, *als was* es sich bewahrheitet: als Geist. Die Weise der Bewahrheitung ist die Erfahrung, das Mit-sich-die-Erfahrung-machen, und das ist das Geschehen der Phänomenologie. Die Erfahrung, die das Bewußtsein in der Wissenschaft, d. h. indem es sich zum absoluten Wissen bringt, macht, ist diese: daß das Bewußtsein Geist und der Geist das Absolute ist. »*Das Absolute ist der Geist*; dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, — kann man sagen — war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. —«¹⁶

Nunmehr ist der volle Titel des Werkes aufgeklärt: System der Wissenschaft. Erster Teil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins, bzw. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes. Wir sehen jetzt, daß für das Verständnis des Titels der rechte Begriff von Wissenschaft entscheidend ist, und diesen gewannen wir durch eine Umgrenzung dessen, was »Bewußtsein«, »relatives Wissen«, »absolutes Wissen« besagt. Das absolute Wissen ist in sich — und nur es — System. Danach blieb uns noch aufzuhellen, was »Erfahrung«, »Geist« und »Phänomenologie« bedeuten. Aus allem ergab sich, daß wir die Genitive der Untertitel als subjektive verstehen müssen, womit zugleich der Zusammenhang beider Untertitel aufleuchtet.

¹⁶ Enz. III. Teil, Phil. d. G., VIIe, 29.

Hegel gebraucht einmal in der Vorrede zu seinem Werk¹⁷ einen Titel, der aus den bisher besprochenen Titeln, dem Obertitel — *System* der Wissenschaft — und den beiden Untertiteln — Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins, Wissenschaft der Phänomenologie des *Geistes* — je das entscheidende Stück herausnimmt und zu einer neuen Formel zusammenbindet; er läutet: »*System der Erfahrung des Geistes*«. Das heißt: Das Werk ist das absolute Ganze der Erfahrung, die das Wissen mit sich machen muß, in welcher Erfahrung es sich als Geist offenbar wird, als das absolute Wissen, das im Grunde die Erfahrung macht.

§ 4. *Der innere Auftrag der »Phänomenologie des Geistes«
als erster Teil des Systems*

Nachdem der ganze Titel des Werkes erläutert ist, haben wir doch noch nicht auf die Frage geantwortet, deren Beantwortung uns die Titelerläuterung verschaffen sollte: Inwiefern verlangt das System der Wissenschaft als seinen ersten Teil die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins bzw. die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes? Solange diese Frage nicht beantwortet ist, haben wir streng genommen auch nicht den vollen Titel erklärt, denn solange bleibt ungeklärt, was daran »Erster Teil« heißt, oder anders gesagt: *warum* die »Phänomenologie des Geistes« unter einem Ober- und einem Untertitel zugleich steht.

a) Das Zusichselbstkommen des absoluten Wissens

Wir erwähnten schon, daß die Funktion des ersten Teils sich nur wirklich fassen läßt vom zweiten Teil her. Und doch muß, wenn in der Titelerläuterung der innere Zug des Werkes ans Licht gekommen ist, damit auch der innere Auftrag faßbar werden, den es als erster Teil des Systems hat.

¹⁷ II, 30.

Die Wissenschaft in ihrer ersten Darstellung läßt das absolute Wissen, d. h. das Absolute selbst auftreten in seinem Sichanderswerden, worin es zu sich selbst kommt, um sich als absolutes Wissen in seinem Wesen und seiner Natur zu begreifen. Daher sagt Hegel am Schluß der Einleitung: »Indem es [das Bewußtsein] zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.«¹ — Einer von den grandiosen Sätzen Hegels, wo Sprache und philosophisch geprägter Geist eins geworden sind. — Also: Die Darstellung des erscheinenden Geistes in seiner Bewegtheit kommt selbst dazu, das wirkliche absolute Wissen zu werden und zu sein. Die Darstellung wird in und durch ihre Bewegtheit *selbst das Darzustellende!* Die Darstellung fällt mit dem Dargestellten zusammen, nicht zufällig, sondern dieses Zusammenfallen ist notwendig: es soll dahin kommen, daß das absolute Wissen als das Wissen, *das es ist, ist*, d. h. aber sich absolut selbst weiß. (Das absolute Sichwissen ist kein freischwebendes theoretisches Verhalten, sondern die Weise der *Wirklichkeit* des absoluten Geistes und ist als solche *Wissen und Wille zugleich*.)

Was ist damit gewonnen? Damit ist es *bei sich*, d. h. in seinem eigenen *Element*, in dem es sich nun selbst als absolutes Wissen absolut entfaltet, um absolut das zu wissen, was es als solches wissen muß. Dieses entfaltete Wissen aber ist dargestellt im zweiten Teil des Systems, d. h. in der zweiten Darstellung des absoluten Wissens. Die erste Darstellung hat demnach den inneren Auftrag, das Element, den »Äther«, in dem das absolute Wissen als solches atmet, sich zu bereiten.

¹ II, 72.

»Was er [der Geist] in ihr [der »Phänomenologie«] sich bereitet, ist das Element des Wissens.«² Das Bewußtsein wird so erst in sein eigenstes Element versetzt. »Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.«³ Der erste Teil des Systems hat so den inneren Auftrag, das Wissen als absolutes zu sich selbst, wissend in sein Reich (Element, Äther) zu bringen, in dem es als zweiter Teil seine Herrschaft wirklich entfalten soll.

Im ersten Teil geschieht das Zusichselbstkommen des Geistes auf dem Wege, den der Charakter seiner eigenen Bewegungsmöglichkeit (Erfahrung, Phänomenologie) verlangt. Aus und in dieser Art seiner Bewegtheit entfaltet sich der *Bereich* seines Reiches. Dieser Bereich aber ist keine äußerliche Umgrenzung von Feldern, Abschnitten und Bezirken, die erst ausgefüllt werden müßten, sondern der Bereich und sein innerer Bau ist die Wirklichkeit des absoluten Geistes selbst, die sich selbst erbaut und im Erbauen das einbaut, was auf seinem Wege zur Erscheinung kommt. Das Erscheinen ist daher kein Vorbeiwandeln von Gestalten des Bewußtseins, sondern ist als die absolute Geschichte des absoluten Geistes die Bewegung, in der er sich sich selbst überliefert und die Überlieferung aufhebt — *aufhebt* in der dreifachen, bei Hegel immer mitschwingenden Bedeutung dieses Wortes: tollere — wegnehmen und den ersten bloßen Schein beseitigen, conservare — aufbewahren, mit hineinnehmen in die Erfahrung, aber als ein elevare — ein Hinaufheben auf eine höhere Stufe des Wissens seiner selbst und seines Gewußten.

Die Wissenschaft verlangt als System, daß sie als absolutes Wissen sich auch absolut weiß, um in diesem absoluten Wissen ihr Reich und ihre Wirklichkeit zu haben. Alles zielt auf das absolute Wissen und darauf, daß dieses absolut gewußt werde. Nur von diesem absoluten Wissen als *der Wissen-*

² II, 29.

³ II, 20.

schaft aus, d. h. vom Hegelschen Begriff des Geistes her ist der Charakter und die Notwendigkeit der »Phänomenologie des Geistes« verständlich.

Von hier aus können wir nun anhangsweise und mehr zur negativen Orientierung die drei hauptsächlichsten Irrmeinungen anführen, die sich heute von verschiedenen Seiten her in der Auffassung der »Phänomenologie des Geistes« breitmachen. Eine förmliche Auseinandersetzung wäre zu unergiebig, und sie geschieht vollends am besten durch den Versuch einer durchgeführten Interpretation.

b) Mißdeutungen der Absicht der »Phänomenologie«

Die »Phänomenologie« hat nichts zu tun – weder im Thema noch in der Behandlungsart, vor allem nicht in der Grundfragestellung und Absicht – mit einer Phänomenologie des Bewußtseins im heutigen Sinne, d. h. im Sinne Husserls; auch dann nicht, wenn dieser Phänomenologie des Bewußtseins nicht nur die Aufgabe der universalen Begründung und Rechtfertigung der Wissenschaftlichkeit aller erdenklichen Wissenschaften gestellt wird, sondern wenn die transzendente Phänomenologie des Bewußtseins auch die Aufgabe übernehmen soll, die bewußtseinsmäßige Konstitution der Menschheitskultur im universalen Sinne zu erforschen und zu begründen. Eine klare Scheidung ist im Interesse eines wirklichen Verstehens beider notwendig; heute um so mehr, wo sich alles »Phänomenologie« nennt. Ja, nach der neuesten Veröffentlichung Husserls, die eine temperamentvolle Absage an seine bisherigen Mitarbeiter darstellt, werden wir gut tun, künftig nur noch *das* Phänomenologie zu nennen, was Husserl selbst geschaffen hat und bringen wird. Damit bleibt bestehen, daß wir alle von ihm gelernt haben und lernen werden.

Sofern in der Phänomenologie des Geistes, d. h. im Sich-anderwerden und Zusichselbstkommen des Bewußtseins,

»Gestalten« des Bewußtseins auftreten, wie Hegel sagt, hat dieser Auftritt von Bewußtseinsgestalten nichts zu tun mit dem jetzt üblich gewordenen, aus verschiedenen Beweggründen entspringenden Verfahren, sogenannte *Typen* von Weltanschauungen, Typen philosophischer Standpunkte nach irgendeinem Schema zusammenzuordnen. Diese Typologien und Morphologien wären harmloser Zeitvertreib, wenn nicht zugleich dabei die merkwürdige Überzeugung mitspielte, durch die Einordnung einer Philosophie in das Typennetz sei über die mögliche und natürlich relative Wahrheit der betreffenden Philosophie entschieden. Dieses Treiben mit Klassifikationen u.s.f. setzt immer dann ein, wenn die Unkraft zum Philosophieren überhand genommen, d. h. wenn die Sophistik die Herrschaft an sich gerissen hat. Sie gibt sich und ihrer Unfruchtbarkeit aber dadurch ein Ansehen, daß sie alles, was an Philosophie sich vorwagt, zuerst in das Netz der Standpunkte auffängt, um es dann erst, mit einer Typenmarke versehen, unters Volk zu lassen. Diese Marke sorgt dafür, daß man sich bezüglich der betreffenden Philosophie nur für ihre Marke und d. h. für diese im Vergleich zu anderen Marken interessiert. Aus den literarischen Verhandlungen darüber entsteht dann eine Literatur, die in ihrer Art oft ganz beachtlich sein kann. Die Kantliteratur ist dann nicht nur wichtiger als Kant selbst, es ist vor allem erreicht, daß keiner mehr an die Sache kommt. Dieses Verfahren gehört zur geheimnisvollen Kunst der Sophistik, die jederzeit und notwendig mit der Philosophie entsteht und das Feld beherrscht. Heute hat sich die Macht der Sophistik »organisiert«; eines der vielen Anzeichen dafür ist die Beliebtheit der Typologien von philosophischen Standpunkten — Typologien in den verschiedensten Verkleidungen (Handbücher- und Serienwesen). Die Philosophie wurde eine Unternehmerangelegenheit — ein teuflischer Zustand, dem heute schon die ohnedies spärlichen jungen wissenschaftlichen Kräfte in ihrer besten Zeit zum Opfer fallen. Der Grund aber, warum diese

scheinbar abseitigen Dinge gerade hier erwähnt werden, ist dieser: Das Typologienunwesen beruft sich auf Hegels »Phänomenologie des Geistes«, in der Meinung und im Vorgeben, es sei bei Hegel dasselbe gewollt, nur noch nicht mit den heutigen Mitteln der Tiefenpsychologie und Soziologie.

Zu den beiden genannten Mißdeutungen gesellt sich die dritte: Man nimmt die »Phänomenologie des Geistes« als eine Einleitung in die Philosophie in dem Sinne, daß sie eine Anleitung gebe für den Übergang vom sogenannten natürlichen Bewußtsein der Sinnlichkeit zum eigentlichen spekulativen, philosophischen Wissen.

Zusammenfassend ist dagegen zu sagen: Hegels »Phänomenologie des Geistes« ist weder Phänomenologie im heutigen Sinne noch Typologie philosophischer Standpunkte noch eine Einleitung in die Philosophie. All das ist sie *nicht*. Und was *ist* sie nun? Soweit wir das jetzt schon sagen können, ist sie die aus dem *Leit- und Grundproblem der abendländischen Philosophie geforderte* und vom Deutschen Idealismus — nicht willkürlich etwa — in eine bestimmte Richtung gezwungene *absolute Selbstdarstellung der Vernunft* (ratio — λόγος), deren Wesen und Wirklichkeit Hegel im *absoluten Geist* gefunden hat.

Allein, ist diese Auffassung Hegels nicht heute schon gründlich überwunden, indem von verschiedenen Seiten her gezeigt wird, daß bei Hegel nicht die ratio und der Rationalismus allein herrscht, sondern daß bei ihm der stärkste Irrationalismus am Werke ist und positiv sich auswirkt? Gewiß; weil man in Hegel den absoluten Rationalismus gesehen hat, kann man mit Bezug auf diese Auslegung mit Recht, ja muß man darin auch den Irrationalismus finden. Aber das ist nur ein Beweis mehr dafür, daß mit der Deutung als Rationalismus so wenig gewonnen ist wie mit der als Irrationalismus. Beides sind gleich äußerliche standpunktliche Abstempelungen der Hegelschen Philosophie, denen es nicht gelingt, diese aus dem Grundsachproblem zu entfalten.

c) Bedingungen der Auseinandersetzung mit Hegel

Die Phänomenologie bewegt sich ihrer Absicht und ihrem inneren Auftrag nach von Anfang an *im* Element des absoluten Wissens, und nur deshalb kann sie es wagen, dieses Element zu »bereiten«.

Aber muß man dann nicht sagen, daß Hegel schon im Anfang seines Werkes voraussetzt, d. h. vorwegnimmt, was er erst am Ende gewonnen haben will? Allerdings, das *muß* man sagen, ja — jeder, der überhaupt etwas von diesem Werk begreifen will, muß sich das immer wieder sagen. Es zeugt vollends von wenig Verständnis des Werkes, wenn man versucht, diese »Tatsache« — wie wir sie einmal nennen wollen — abzuschwächen. Man *muß* sich immer wieder sagen: *Hegel setzt schon am Anfang das voraus, was er am Ende gewinnt.* Aber man darf das nicht als Einwand gegen das Werk sagen und vorbringen. Man darf diesen Einwand nicht deshalb nicht vorbringen, weil er Hegel nicht trifft, sondern weil er überhaupt an der Philosophie vorbeispricht. Denn es gehört zum Wesen der Philosophie, daß sie, wo immer sie aus ihren Grundfragen und für diese zum Werke geht und zum Werke kommt, gerade das schon vorwegnimmt, was sie dann sagt. Allein, das ist hier keine Erschleichung des Beweises und nicht nur ein Scheinverfahren, weil es gar nicht darum geht, etwas im landläufigen Sinne zu beweisen unter Befolgung einer formalen Beweisregel einer Logik, die nicht die der Philosophie selbst ist.

Damit stehen wir erneut bei solchem, was der Sophistik unzugänglich bleibt, bei einer Wahrheit, die der Sophistik nie angewiesen werden kann und soll. Dazu wäre gefordert, daß sie sich mit der Philosophie einließe, d. h. sich selbst aufgäbe, wodurch jenes Beweisen von selbst überflüssig würde.

Aber was heißt das: sich mit der Philosophie einlassen? Dieses, daß man sich mit ihr in ihrem Wesentlichen treffe,

um vor den dort sich zeigenden Aufgaben *über sich selbst* ins Klare zu kommen, darüber, ob wir selbst noch wesentliche Aufgaben haben und haben können, und wenn ja, welche. Dieses Sicheinlassen auf das Wesentliche ist der Kern wirklicher Auseinandersetzung, ohne die jede Auslegung blind und eine bloße Beschäftigung bleibt.

Der Wille zu wirklicher Auseinandersetzung sieht sich jedoch vor eine Forderung gestellt, der zu genügen weder durch Scharfsinn noch durch Fleiß, noch durch philosophische Richtigkeiten erzwungen werden kann. Hegel spricht darüber einmal in seiner schon mehrfach genannten Abhandlung über die »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«: »Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden. Er streift vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgendeinem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber, und offenbart sein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig sein, daß er dazu dienen muß, die übrige Kollektion von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern; denn er selbst ist dem neugierigen Sammeln von Kenntnissen unter den Händen entflohen.«⁴

Wenn wir zu einer Auseinandersetzung mit Hegel kommen wollen, dann geht an uns die Forderung, mit ihm »verwandt« zu sein. Und selbst dann, wenn wir uns nur erst *darum* bemühen können, die rechte Bereitschaft für eine Auseinandersetzung in uns auszubilden, selbst dann schon und gerade dann müssen wir *diese Forderung vor allem hören: verwandt zu sein*. Verwandt — nicht gleich und nicht dasselbe. Verwandtschaft — das ist hier nicht die Gleichheit eines sogenannten Standpunktes, nicht die Zugehörigkeit zu einer Schule und noch weniger die Übereinstimmung in Sätzen und Begriffen und schon gar nicht die Gleichmacherei des Miteinanderzustimmens zu denselben sogenannten Ergebnissen und

⁴ I, 168.

Fortschritten einer »Forschung«. Verwandt — das meint *verpflichtet* den ersten und letzten *sachlichen* Notwendigkeiten philosophischen Fragens.

Den »lebendigen Geist« der Hegelschen Philosophie, der sich uns bislang verhüllt, sollen wir ihn nicht dort finden, wo Hegel selbst die Wahrheit des Standpunktes der Philosophie zu erweisen sucht, in der Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins als der Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes, der ersten Darstellung des Systems der Wissenschaft, d. h. der Philosophie?

Wenn wir so sprechen, dann klingt das, als seien *wir* diejenigen, die nun das Heil bringen und das für alle Zeiten Richtige der Menschheit in die Hand geben wollen. Es klingt so, und doch ist etwas ganz anderes gemeint. Was wir wollen, kann nur dieses sein: verstehen lernen, daß wir alle heute allererst dorthin aufbrechen müssen, wo uns das Dasein die *Freiheit gibt*, in uns selbst wieder die Bereitschaft zur Philosophie zu wecken, d. h. die Freiheit zu einer ganzen Vorbereitung für das philosophische Werk Hegels und der Anderen vor ihm, besser gesagt: der Anderen *mit* ihm. Dabei müssen wir verstehen lernen, daß dergleichen nicht durch irgendwelche literarische Unternehmungen geschieht und durch die Berufung auf die vermeintliche Überlegenheit der Weitergekommenen. Denn in der Philosophie »gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger«⁵, das heißt nicht, daß jedem Philosophen jeder andere gleichgültig sei, sondern es besagt umgekehrt, daß jeder wirkliche Philosoph mit jedem anderen *gleichzeitig* ist, und zwar gerade dadurch, daß er im Innersten das Wort seiner Zeit ist.

Wenn es daher gilt, Bereitschaft und Vorbereitung zur Philosophie und für sie zu wecken und zu pflegen, dann sagt das: die Anstrengung übernehmen, die längst in Werken wirkliche Philosophie nicht zu mißachten. Die schärfste Mißachtung aber ist es, wenn man die früheren Philosophien in

⁵ I, 169.

beiläufigen Zitaten und Verbiegungen anführt und das Übrige den Historikern der Philosophiegeschichte überläßt. Denn es handelt sich nicht um die Geschichte der Philosophie als ein liegengebliebenes Gewesenes, sondern um *die* Wirklichkeit, von der wir Heutigen längst *ausgestoßen* sind, um uns — die mit Blindheit und Eitelkeit Geschlagenen — an den eigenen kleinen Machenschaften verkümmern zu lassen. *Wir achten dessen nicht, daß Vieles geschieht und Weniges wirkt.*

VORBETRACHTUNG

§ 5. Die Voraussetzung der »Phänomenologie«, ihr absoluter Beginn mit dem Absoluten

Die »Phänomenologie des Geistes« will von uns begriffen, und das heißt in uns wirklich sein als Wissenschaft — dieses Wort genommen in der Bedeutung *der Wissenschaft*, die das System selbst ist als *absolutes Wissen*. Dieses soll zu *sich* selbst kommen. Daher bildet das Ende des Werkes jener kurze Abschnitt DD, der überschrieben ist: »Das absolute Wissen.«¹ Wenn das absolute Wissen erst am Ende ganz es selbst, wissendes Wissen, ist und wenn es das *ist*, indem es solches *wird*, sofern es zu sich selbst *kommt*, dahin aber nur kommt, sofern das Wissen sich anders wird, dann muß es im Anfang seines Ganges zu sich selbst *noch nicht* bei sich selbst sein. Es muß noch anders sein, und zwar sogar noch ohne *sich anders geworden* zu sein. Das absolute Wissen muß anders sein am Anfang der Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich macht, welche Erfahrung ja nichts anderes ist als die Bewegung, die Geschichte, in der das *Zusichselbstkommen im Sich-anderswerden* geschieht.

Das absolute Wissen muß anders sein am Anfang denn am Ende seiner Geschichte. Gewiß, aber diese Andersheit besagt nicht, daß das Wissen am Anfang *überhaupt noch nicht* absolutes Wissen sei. Im Gegenteil — gerade im Anfang *ist* es schon absolutes Wissen, aber das noch nicht zu sich selbst gekommene, noch nicht anders *gewordene*, sondern nur das Andere. Das Andere: Es, das Absolute, ist anders, d. h. *nicht absolut*, relativ. Das Nicht-Absolute *ist* noch nicht absolut. Aber dieses Noch-nicht ist das Noch-nicht *des Absoluten*, d. h. das

¹ II, 594—612.

Nicht-Absolute ist nicht irgendwie trotzdem, sondern gerade deshalb absolut, weil es *nicht*-absolut ist: Dieses Nicht, aufgrund dessen das Absolute relativ sein kann, gehört zum Absoluten selbst, ist nicht *verschieden* von ihm, d. h. nicht abgestorben und tot *danebenliegend*. Das Beiwort »nicht« in »nicht-absolut« drückt keineswegs etwas aus, was für sich vorhanden *neben* dem Absoluten liegt, sondern das Nicht meint eine Weise des Absoluten.

Wenn nun das Wissen in seiner Phänomenologie die Erfahrung mit *sich* machen soll, darin es erfährt, was es *nicht* ist und was dabei gerade *mit ihm ist*, dann kann es das nur so, daß das Wissen, das die Erfahrung macht (vollzieht), selbst schon irgendwie absolutes Wissen ist.

Darin liegt etwas Entscheidendes für die mögliche Klarheit und Sicherheit im Nachverstehen des Werkes. Negativ gesprochen: Wir verstehen von vorneherein nichts, wenn wir nicht schon von Anfang an in der Weise des absoluten Wissens wissen. Wir müssen schon von Anfang an die Haltung des gemeinen Verstandes und alle sogenannte natürliche Einstellung nicht nur teilweise, sondern schlechthin aufgegeben haben, gerade um nachvollziehen zu können, wie das relative Wissen sich aufgibt und dabei wahrhaft zu sich selbst als absolutem Wissen kommt. Wir müssen — das liegt schon in dem eben Gesagten — dem, *was* jeweils dargestellt wird und *wie* es dargestellt wird, immer schon um einen Schritt voraussein, und zwar um den Schritt, der durch die Darstellung des Dargestellten gerade gemacht werden soll. Dieses Voraussein aber ist für Hegel möglich, weil es ein Voraussein in der Richtung des absoluten Wissens ist, welches eben schon von Anfang an das eigentlich wissende und die Phänomenologie vollziehende ist.

a) Die Stufen des Zusichselbstkommens des Geistes

Das absolute Wissen ist das, was auch schon — obzwar eingehüllt — das relative ist. Das relativste relative Wissen ist

das Bewußtsein, das sich noch nicht als Geist offenbar ist, das geist-lose Wissen. Daher beginnt die »Phänomenologie des Geistes« als Zusichselbstkommen des absoluten Wissens damit, daß das Wissen sich zunächst als *Bewußtsein* weiß und sich zu wissen gibt, was es damit weiß. Entsprechend ist der erste Hauptabschnitt bezeichnet: »A. Bewußtsein.«²

Wenn nun das Wissen *sich* als Bewußtsein zu wissen bekommt, *weiß* es von sich, und es macht so, durch verschiedene Stufen hindurch, mit sich die Erfahrung, daß es *Selbstbewußtsein* ist. Daher heißt der zweite Hauptabschnitt: »B. Selbstbewußtsein.«³

Allein, das Selbstbewußtsein ist für sich genommen innerhalb des Verhältnisses des Bewußtseins, d. h. des Ganzen des Sichbeziehens eines Ich (Selbst) auf den Gegenstand, nur die eine Seite — zunächst. Sofern das Selbstbewußtsein mit sich selbst die Erfahrung macht, daß es nicht nur die eine Seite ist, sondern *die* Seite, *in* der und *für* die sich gerade *auch die andere* Seite offenbart in dem, was *sie* ist, insofern entsteht ein Wissen, das sich als das weiß, was sowohl Selbstbewußtsein als Bewußtsein ist, d. h. der einigende Wesensgrund beider. Das Selbstbewußtsein büßt seine Einseitigkeit ein und wird *Vernunft*. Daher der dritte Abschnitt: »C. Vernunft.«⁴

»Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins alle Realität zu sein.«⁵ In diesem »alle« liegt schon, und zwar in einem qualitativen Sinne, die Ankündigung, daß in der Vernunft das absolute Wissen sich bereits irgendwie selbst erreicht hat. Gleichwohl ist das Werk mit diesem Abschnitt nicht zu Ende, die Phänomenologie ist noch nicht im Ziel. Denn der Geist, der das Wesen des Absoluten ausmacht, ist *als solcher* noch nicht erschienen. Und doch sind wir mit dem Abschnitt C schon am Ende, weil das Absolute schon *zu sich* gekommen

² II, 73–130.

³ II, 131–173.

⁴ II, 174–326.

⁵ II, 175.

ist — aber noch nicht ausdrücklich und in seiner Wahrheit. Diese Doppelung des Ja (Ende) und doch Nein drückt sich darin aus, daß der dritte Abschnitt C gezeichnet ist als »C. (AA.) Vernunft«. Dieser Abschnitt ist also unterteilt: Innerhalb des Beisichselbstseins des absoluten Wissens als Vernunft fängt die Phänomenologie noch einmal an. Dieses erste Beisichselbstsein ist noch nicht wahrhaft zu sich selbst gekommen, hat noch nicht eigentlich mit sich die Erfahrung gemacht, die Erfahrung nämlich, daß das Absolute (Vernunft) *Geist* ist. Daher folgt dem Abschnitt C. (AA.) ein Abschnitt »(BB.) Der Geist«⁶. »Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.«⁷

Mit (BB.) *beginnt* die ausdrückliche absolute Geschichte des absoluten Geistes; (BB.) ist der Anfang. Die nächste Erfahrung, die der Geist mit sich selbst macht, ist dargestellt in »(CC.) Die Religion«⁸. »Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eignes reines *Selbstbewußtsein*.«⁹ Aber es wiederholt sich hier in der Geschichte des Geistes, was wir schon aus dem Übergang des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein kennen, daß dieses sich zunächst wieder dem Bewußtsein als seinem Anderen gegenüber setzt und damit noch dieses als selbständig *neben sich* hat. Erst wenn der Geist auch noch dieses Andere als das Seinige zu sich gebracht hat und sich als dessen Wahrheit weiß, weiß er sich absolut, ist er der sich als Geist wissende Geist, ist er als das absolute Wissen *wirklich*, ist er *absolut sich wissender Wille*, der selbst *für* sich die wirkliche Macht als das allein Gewollte ist. Damit erreicht die »Phänomenologie des Geistes« ihr Ziel. Daher heißt der letzte Abschnitt: »(DD.) Das absolute Wissen.«

⁶ II, 327–508.

⁷ II, 327.

⁸ II, 509–593.

⁹ II, 511.

Von C an sind die drei folgenden Abschnitte — der Geist, die Religion, das absolute Wissen — als Unterabschnitte gezeichnet. Sie lassen sich aber zugleich, wie die Seitenüberschriften zeigen, fortlaufend zeichnen, das heißt: C nicht als C (AA.), sondern einfach als C, der folgende Abschnitt nicht als C (BB.), sondern als D, C (CC.) als E und C (DD.) als F.

Das scheinen äußerliche Dinge, technische Angelegenheiten der Anordnung im Druck zu sein. Und doch hängen sie zuinnerst zusammen mit der Bestimmung des inneren Auftrags des Werkes und der Auffassung seines Grundgehaltes. Hegel selbst schwankt hier — mit jenem Schwanken, das nicht die Folge ist einer nur vorläufigen Durchdringung der Dinge, sondern dem eigentlichen Verstehen zugehört, wenn es ans Letzte kommt; ein Schwanken, das wir so wenig mit unserm kurzen Verstand bemängeln dürfen, daß wir weit eher darum wissen sollen, wie schwer und selten es dem Menschen geschenkt wird. Denn *dieses* Schwanken ist die Weise des philosophischen Ganges, wenn er »der letzte« ist.

Dieses Schwanken über die Art der Zugehörigkeit der ausdrücklichen absoluten Geschichte des Erscheinens des Geistes zur Phänomenologie des Geistes und damit über die Auffassung dieser selbst bekundet sich bei Hegel handgreiflich darin, daß in der späteren Darstellung der Phänomenologie des Geistes im dritten Teil des Enzyklopädie-Systems die Phänomenologie mit dem Abschnitt über die Vernunft schließt. Es ist eine große Oberflächlichkeit, wenn man meint, es sei dort nur ein Abriß der früheren Phänomenologie dargestellt. Die Darstellung des Geistes (von § 440 an) gehört jetzt überhaupt nicht mehr in die Phänomenologie, sondern in die Psychologie. »Phänomenologie« hat jetzt die *ausschließliche* Bedeutung eines Titels für *eine* Disziplin innerhalb der Philosophie des Geistes. Die Phänomenologie steht jetzt zwischen Anthropologie und Psychologie.

b) Philosophie als die Entfaltung ihrer Voraussetzung;
die Frage nach der Endlichkeit und Hegels Problematik
der Unendlichkeit

Mit dem gegebenen Überblick über den Aufbau des Werkes haben wir uns freilich fast nur eine Abfolge leerer Titel vorgeführt. Und doch muß die Gliederung ständig gegenwärtig sein. Wir entnehmen aus ihr erneut: Das Ende des Werkes ist nicht von seinem Anfang weggelaufen, sondern ist die Rückkehr zu ihm. *Das Ende ist nur der andersgewordene und damit zu sich selbst gekommene Anfang.* Darin liegt aber: Der Standort des Verstehenden und Nachvollziehenden ist vom Anfang bis zum Ende, vom Ende her schon im Anfang ein und derselbe – der des absoluten Wissens, des Wissens, das schon das Absolute vor sich sieht. Dem entspricht, was Hegel bereits in der Differenzschrift so ausgesprochen hat: »... das Absolute selbst . . . ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden – wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewußtsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.«¹⁰

Daher können wir erst anfangen, wirklich zu verstehen, wenn wir schon am Ende gewesen sind. Diese erste Lesung des ganzen Werkes setze ich hier in der Vorlesung voraus. Wenn sie nicht geschehen ist bzw. im Verlauf der nächsten Wochen nicht geschieht, hat es gar keinen Sinn, hier zu sitzen; Sie beschwindeln nicht nur mich, sondern sich selbst. Allerdings ist damit nicht gesagt, wir hätten mit der ersten Lesung nun schon die Gewähr, daß wir bei der zweiten wirklich verstehen. Vielleicht muß die erste Lesung öfters wiederholt werden, was nur sagt, daß sie schlechthin unentbehrlich ist.

Ich sage »schlechthin«, weil diese Art der Lesung von jedem *philosophischen* Werk verlangt wird, und zwar in einem *grundsätzlichen* Sinne, der darin gründet, daß alle Philosophie

¹⁰ I, 177.

im Ersten und Letzten nur ihre *Voraussetzung* entfaltet. Die Voraussetzungen — das sind nicht psychologische Vorbedingungen und biographischer Klatsch, sondern der *Sachgehalt und die Sachgestalt des Grundproblems*. Die Voraussetzung der Philosophie — das ist nicht etwas, das ihr voraus- und außerhalb ihrer liegt und zuweilen und dann möglichst versteckt hereinspielt. Sondern es ist die Öffnung des Ganzen selbst, gerade das, was *zuerst und ständig und zuletzt* da ist und der Entfaltung harret. Die Voraussetzung — das ist keine Annahme, mit deren Hilfe wir versuchsweise probieren, um sie dann ebenso rasch gegen andere auszuwechseln, sondern die Voraussetzung ist die schon geschehende Geschichte der Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, in die wir uns gesetzt finden, *die Wirklichkeit*, die warten kann, ob *wir* sie ernst nehmen oder ob wir an ihr zur Lächerlichkeit herabsinken. Wer diese innerste Not der Entscheidung des Daseins, die mit der Offenbarkeit des Seienden zugleich gegeben ist, versteht, für den hat sich schon alles, auch diese *Not gewendet*. Alles *wird* Notwendigkeit im Sinne jener Notwendigkeit, in der wir das Wesen der *Freiheit* zu suchen haben.

Daher liegt alles daran, wie sich die Philosophie in die Voraussetzung einsetzt und ob diese im Einsatz festgehalten und ausgehalten wird. Nur wer sich festhält an der Sache, der kann bezüglich ihrer auch wirklich schwanken. Wer aber nirgends festmacht und alles besser wissen und schon gewußt haben will und wer sich gar für die eigene Unfruchtbarkeit ein Prinzip erfindet in der Gestalt einer sogenannten Überlegenheit gegenüber allen Standpunkten, der torkelt nur von einer Meinung zur anderen, ohne mehr recht zu wissen, ob es die eigene ist oder eine fremde, eben erst gehörte.

Bei Hegel aber und für das Verständnis *seiner* Grundabsicht und Fragestellung, die im absoluten Wissen beginnt und beginnen muß, ist das Verständnis des Endes *schlechthin* unumgänglich, weil es schlechthin schon der Anfang ist und weil die Art und Weise, *wie* das Ende der Anfang *ist* und umge-

kehrt, sich schon entschieden hat. Der Sinn *dieses Seins* bestimmt sich gerade aus und mit dem absoluten Wissen selbst.

Das sagt aber: *Die »Phänomenologie des Geistes« beginnt absolut mit dem Absoluten.* Daß dieses *geschehe* und wirklich geschehen müsse und nicht schon in weitläufigen Versprechungen und anspruchsvollen Versicherungen vollbracht sei – von dieser Notwendigkeit ist Hegels Philosophie getrieben. Und das ist wiederum keine Privatmeinung, sondern es ist ebenso die Notwendigkeit Fichtes und Schellings, das, wofür sie kämpften und rücksichtslos kämpften, das, worin das Ganze durch sie zum Wort kommen wollte.

Die »Phänomenologie des Geistes« beginnt absolut mit dem Absoluten – was das heißt, läßt sich nicht durch eine formale Erörterung zeigen. Nur das ist festzuhalten, daß das Absolute gemäß der Verschiedenartigkeit der inneren Offenheit des Systems verschieden sich darstellt. Die Unterschiedenheit der systematischen Darstellungen des Absoluten gründet im Absoluten selbst und in der Art, *wie* es gefaßt wird. Was Hegel und die mit ihm Gleichgesinnten im Grunde fordern, das hat Hegel einmal in einer kleinen kritischen Abhandlung ausgesprochen, die betitelt ist: »Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme« (1802). Hegel spricht davon, »was überhaupt im jetzigen Augenblicke zunächst Interesse der Philosophie ist, nämlich einmal wieder Gott absolut vornehin an die Spitze der Philosophie, als den alleinigen Grund von Allem, als das einzige principium essendi und cognoscendi zu stellen, nachdem man ihn lange genug *neben* andere Endlichkeiten, oder ganz ans Ende als ein Postulat, das von einer absoluten Endlichkeit ausgeht, gestellt hat«¹¹. Oder, was daselbe ist und was Hegel einmal in der gleichzeitig erschienenen Abhandlung »Glauben und Wissen« also ausgedrückt hat: »Das Erste der Philosophie aber ist, das *absolute* Nichts zu erkennen.«¹²

¹¹ XVI, 57 f.

¹² I, 133.

Aus diesem Geiste und in diesem Geiste läßt Hegel die »Phänomenologie des Geistes« geschehen. Es geht um das Problem der *Unendlichkeit*. Wie aber soll die Un-endlichkeit radikaler Problem werden als so, daß die Endlichkeit Problem wird, und d. h. zugleich das *Nicht* und das *Nichtige*, in dem das Nicht-Endliche, wenn schon, zur Wahrheit kommen soll. Die *Problematik der Endlichkeit* ist es freilich, mit der wir versuchen, uns mit Hegel zu *treffen* in der Verpflichtung zu den ersten und letzten sachlichen Notwendigkeiten der Philosophie; das heißt nach früher Gesagtem: Wir suchen durch eine Auseinandersetzung mit *seiner* Problematik der Unendlichkeit aus unserem Fragen nach der Endlichkeit *die* Verwandtschaft zu schaffen, die notwendig ist, um den Geist seiner Philosophie zu enthüllen. Unendlichkeit und Endlichkeit aber sind dabei nicht zwei verschieden große Hölzer, die wir aneinander reiben oder mit denen man so um sich werfen könnte in einer leeren Wortakrobatik, sondern Unendlichkeit und Endlichkeit *sagen* nur etwas, sofern sie ihre Bedeutung schöpfen aus der Leit- und Grundfrage der Philosophie, *der Frage nach dem Sein*.

Un-endlichkeit, Endlichkeit — das sind nicht Antworten, sondern die Voraus-setzungen in dem gekennzeichneten Sinne; also die Aufgaben, die Fragen.

Aber — möchte man sagen — ist die so angesetzte Auseinandersetzung mit Hegel nicht ein überflüssiges Problem? Er hat doch gerade die Endlichkeit aus der Philosophie ausgetrieben, und zwar in dem Sinne, daß er sie *aufhob*, also überwand, indem er sie *ins Recht setzte*. Gewiß; nur bleibt die Frage, ob *die* Endlichkeit, wie sie in der Philosophie vor Hegel bestimmend war, die *ursprüngliche und wirklich* in der Philosophie *eingesetzte Endlichkeit* war, oder nur eine beiläufige und zwangsläufig mitgenommene. Es muß gefragt werden, ob nicht gerade *Hegels Unendlichkeit* selbst dieser *beiläufigen* Endlichkeit entsprang, um sie dann rückgreifend aufzuzehren.

Es fragt sich, ob die Endlichkeit als innerste Not im innersten Sachgehalt des Grundproblems die Notwendigkeit des Fragens bestimmt. Wenn nicht, dann ist die Auseinandersetzung mit Hegel nicht eine Verteidigung der *von ihm überwundenen* Endlichkeit *gegen* ihn, sondern eine Auseinandersetzung mit ihm, und d. h. mit dem, *was* er überwunden und *wie* er es überwunden hat.

Wenn aber die Endlichkeit als innerste Not die Grundfrage der Philosophie zu ihrer Fragwürdigkeit nötigt, dann ist diese Endlichkeit am Ende kein Aushängeschild, unter dem zweifelhafteste Altertümer angeboten werden sollen, und nicht die Frisur, nach deren Schema man die Überlieferung nun einmal anders frisiert.

Diese Not des Seins selbst — nicht nur des unsrigen, menschlichen —, die wir mit unseren geläufigen und überall zu kurzen Maßstäben nicht voreilig abmessen sollen, weder als Mangel noch als Vorzug — diese Not des Seins selbst, wenn sie wirklich ist, werden wir sie einfach nur feststellen können, wie wir sagen, daß die Sonne scheint oder daß wir gut gelaunt sind. — oder wird diese Not des Seins nur offenbar, wenn wir selbst *genötigt* sind?

In dieser Nötigung haben wir nicht mehr die Wahl, ob wir uns einsetzen oder nicht. Die Notwendigkeit des Einsatzes aber ist für den Philosophen — wenn anders die Philosophie nur im Werk wirklich ist und bleibt — zugleich die Notwendigkeit des Aus-satzes, des Ausgesetztseins dem, daß die Not als ein subjektiver Standpunkt hin- und hergezerrt und in eine Sentimentalität verkehrt wird und so ihr Wesen verliert, d. h. ganz und gar nicht nötig. Daß sie nötige, heißt aber nicht, daß sie nachgemacht und auch verspürt werde, sondern in die Not des Seins weise, um vor dieser selbst das öffentlich und für die Anderen *ganz Unwesentliche* zu werden.

Daß man sich bei allem Schreiben noch nicht darauf besinnt, wie am Ende die Philosophie ihre ureigenen Forderungen, Maßstäbe und Verfügungen hat, die man nicht lernen kann

wie die Vorschriften für die Anordnung eines Experiments oder die Erledigung eines Rechtsfalles, oder daß man meint, sie sei Sache der Begabung oder dergleichen — das ist das handgreiflichste Zeugnis dafür, wie weit weg der Philosophiebetrieb von der Philosophie ist.

c) Kurze Vorbemerkung zur Literatur, zur Terminologie der Worte »Sein« und »Seiendes« und zur inneren Haltung beim Lesen

Die »Phänomenologie des Geistes« beginnt absolut mit dem Absoluten. Daraus erhellt von selbst, daß der Zugang zu dem Werk nicht zufällig schwierig ist. Es bewegt sich vom ersten Satz an, ohne jedes Zugeständnis an Einführung und Anleitung und dergleichen auf dem Niveau, das die Philosophie auf ihrem Gange von Parmenides bis zu Hegel sich errungen hat, das durch Kant und seit Kant durch Fichte und Schelling sich mehr und mehr gesichert und geklärt hat — geklärt in dem Sinne, daß das Niveau nicht mehr unbestimmt eine Standebene darstellt außerhalb und neben der Sache der Philosophie, sondern zu dieser selbst gehört und die Gliederung ihrer eigenen inneren Bereichhaftigkeit ausmacht. Dieses Niveau ist *wirklich* da und nur uns verborgen. Man spricht zwar vom Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie nach seinem Tode und sieht darin einen Zusammenbruch der bisherigen Philosophie überhaupt, der man als der vermeintlich Erledigten damit noch einen Trostpreis nachschickt, daß man sich herbeiläßt, sie die »klassische« zu nennen. Aber nicht Hegels Philosophie ist niedergebrochen, sondern seine Zeitgenossen und Nachkommen sind noch nicht einmal aufgestanden, um sich mit seiner Höhe zu messen. Man hat lediglich einen »Aufstand« inszeniert.

Statt über die Schwierigkeit des Werkes immer wieder zu klagen, gilt es vielmehr zuerst, Ernst zu machen mit dem, was es verlangt. Was es verlangt, darf jetzt nicht weitläufig

beredet werden. Wir müssen versuchen, mit Hegel selbst zu *beginnen*, aber so, daß wir auch die scheinbar äußeren Schwierigkeiten und die zu ihrer Bewältigung notwendigen Hilfsmittel nicht mißachten. In dieser Hinsicht sei noch auf Weniges aufmerksam gemacht, was die *Literatur*, die *Terminologie* und die *Haltung* beim Lesen als den Versuch des Eindringens betrifft.

Es bleibt jedem unbenommen, aus der rasch wachsenden Literatur über Hegel alles oder nichts zu lesen, je nach seiner Urteilsfähigkeit und inneren philosophischen Sicherheit. Für die Interpretation der »Phänomenologie des Geistes« insbesondere kommen allein in Betracht die Arbeiten des Gymnasiallehrers *Wilhelm Purpus*: »Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik«, Gymnasialprogramm Nürnberg 1905; und: »Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel«, I. Teil, Gymnasialprogramm Schweinfurt 1908; zusammen als Ganzes erschienen: »Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel«, Berlin 1908.

Diese Arbeiten, äußerst sorgfältig und anspruchslos, sind zu einer Zeit unternommen, als man noch verlacht wurde, wenn man Hegel philosophisch ernst nahm. Die Anlage ist die, daß aus den gesamten übrigen Werken und Vorlesungen Hegels jeweils zu den einzelnen Abschnitten der Phänomenologie entsprechende Parallelstellen zusammengetragen werden. Hegel wird aus Hegel selbst erläutert. Freilich bedarf es gerade mit Bezug auf ein Verständnis der »Phänomenologie« *in ihrem eigentlichen Entwurf* überall da großer Vorsicht in der Benutzung der erläuternden Zitate, wo diese, wie zumeist, aus den späteren Werken, der »Logik« und vor allem der »Enzyklopädie«, entnommen sind. Die Erläuterung Hegels aus seinen eigenen Werken ist freilich keine philosophische Durchdringung in dem Sinne, daß eine geschlossene Problematik lebendig würde. Doch diese Einschränkung und die vorgebrachte Warnung bezüglich der Benutzung der Zitate

möchten den Wert dieser Schriften um so weniger herabsetzen, als es heute gilt, für solche förderliche und ohne Lärm geleistete Arbeit wieder den Geschmack zu gewinnen. Eine »glänzende« Gesamtdarstellung Hegels kann dagegen heute ohne große Mühe jeder halbwegs brauchbare Professor oder Privatdozent schreiben.

Zur Terminologie Hegels zwei kurze Bemerkungen. Es wurde bereits gesagt, und zwar zunächst im Sinne einer Behauptung: Hegels »Phänomenologie« ist die aus dem Leit- und Grundproblem der abendländischen Philosophie geforderte Selbstdarstellung der Vernunft, die im Deutschen Idealismus als absolute erkannt und von Hegel als Geist ausgelegt wird. Das Leitproblem aber der antiken Philosophie ist die Frage $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$? *Was ist das Seiende?* Und diese Leitfrage können wir verwandeln zunächst in die Vorform der Grundfrage: *Was ist das Sein?* Unsere Interpretation vollzieht sich auf einer Voraussetzung mit Bezug auf den Fragebereich der genannten Grundfrage nach dem Sein. Nach der äußeren Kennzeichnung der Bedeutung des Wortes »Sein« gebrauchen wir dieses sowohl für das, was etwas ist, als auch für die Art und Weise, *wie* das und das ist, die Art seiner Wirklichkeit. Wir gebrauchen »Sein« in dieser — gar nicht selbstverständlichen — Doppelung für jegliches, das nicht Nichts ist, ja sogar als Moment des Nichts selbst.

Hegel dagegen braucht die Worte »das Seiende« und »das Sein« terminologisch nur für einen bestimmten Bezirk des Seienden in unserem Sinne und nur für einen bestimmten Modus des Seins in unserem Sinne. Was Hegel das Seiende und das Sein nennt, bezeichnen wir mit den Worten: das »Vorhandene« und seine »Vorhandenheit«. Daß Hegel nun aber die Worte »Seiendes« und »Sein« in dieser eingeschränkten und zwar ganz bestimmt eingeschränkten Bedeutung gebraucht, ist keine Willkür einer zufälligen Wortwahl oder gar ein Eigensinn der eigenen Terminologiebildung, wie der Philosophiepöbel sich das vorstellt, sondern darin liegt schon

eine *Antwort* auf das *sachliche* Problem des Seins, wie es die Antike aufrollte.

Andererseits — sofern eine solche Zusammenstellung für den Augenblick erlaubt wird — wenn *wir* die Worte ›Sein‹ und ›Seiendes‹ in der größtmöglichen Weite gebrauchen, dann liegt darin nicht ein Zurückschrauben der Problematik auf die antike Fragestellung, damit es bei dieser sein Bewenden habe oder damit sie nur auf Heutiges erweitert werde. Vielmehr liegt darin, daß die Frage nach dem Seienden, die Weise, wie sie als Frage entsprang und entspringen mußte und mit zur Aufhebung durch Hegel führen mußte — daß diese Geschichte der Frage erneut, und das heißt notwendig *ursprünglicher*, in Bewegung gebracht werde. Nicht um etwas zu verbessern, nicht um — einer Vorliebe zuliebe — die Antike in Ehren zu halten, und nicht, weil mir gerade dies als eine mögliche Beschäftigung einfiel, sondern aus Notwendigkeiten *unseres* Daseins selbst, in dem jene Geschichte des Seinsproblems *Wirklichkeit* ist.

Sein und Sein sind also für Hegel und für uns aus letzten und ersten Gründen ein Verschiedenes. Aber nicht das Verschiedene zweier nebeneinandergestellter und sich gleichgültiger Standpunkte, nicht das Verschiedene, das dahingeschieden und abgestorben ist und jetzt als toter Unterschied verhandelt werden könnte, sondern *die* Verschiedenheit, die nur möglich ist in der gleichen Abgeschiedenheit vom Belanglosen und Alleinberedeten und nur möglich ist in der Verpflichtung zum Einen, Einfachen, Einmaligen, Wesentlichen.

Die zweite Bemerkung betrifft nun etwas Allgemeines der Hegelschen Terminologie in der »Phänomenologie des Geistes«, und zwar, daß sie noch nicht *die* Festigkeit hat, wie sie dann in der »Logik« zur Anwendung und später in der »Enzyklopädie« souverän zum Ausdruck kommt. Wenn wir schon im allgemeinen warnten vor einer hemmungslosen Interpretation der »Phänomenologie« aus den späteren Werken, dann gilt das vor allem und insbesondere von der Ter-

minologie. Daß diese in der »Phänomenologie« noch lockerer ist, liegt nicht in einer Unsicherheit Hegels, sondern im Wesen der Sache selbst.

Schließlich noch ein kurzes Wort über die Haltung beim Lesen. Zunächst negativ: nicht voreilig kritisieren und stückweise, einfallsweise Einwände vorbringen, sondern mitgehen, auf langehin mitgehen und mit Geduld, d. h. Arbeit mitgehen. Wie Hegel das verstanden haben will, sagt er in der Vorrede zur »Phänomenologie«: »Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Überzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Übens derselben nötig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurteil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht imstande sei, Schuhe zu machen — jeder doch unmittelbar zu philosophieren, und die Philosophie zu beurteilen verstehe, weil er den Maßstab in seiner natürlichen Vernunft dazu besitze —, als ob er den Maßstab eines Schuhs nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße.«¹³

Nur wenn wir mit Geduld in diesem wirklich arbeitenden Sinne mit diesem Werke mitgehen, zeigt es seine Wirklichkeit und damit seine innere Gestaltung. Diese aber ist hier — wie überall in der wirklichen Philosophie — nicht eine Beigabe für den literarischen Geschmack, nicht Sache des schriftstellerischen Aufputzes und stilistischer Begabung, sondern ist die innere Notwendigkeit der Sache. Denn die Philosophie ist ein menschlich-übermenschlich Erstes und Letztes wie die Kunst und die Religion, d. h. sie steht — gerade weil klar geschieden von beiden und doch mit beiden ein *gleich Erstes* — notwendig im Glanz des Schönen und im Wehen des Heiligen.

¹³ II, 53.

ERSTER TEIL
BEWUSSTSEIN

ERSTES KAPITEL

Die sinnliche Gewißheit

Die Art der Bewegtheit im Geschehen der Geschichte des Geistes als Zusichselbstkommen zeigt alsbald eine merkwürdige Eintönigkeit und Einförmigkeit, die sich oft bis in die ständige Anwendung von bestimmten Formeln erstreckt. Aber gerade dieser Eintönigkeit gegenüber darf nicht übersehen werden, wie je jede Stufe ihre *eigene* Wirklichkeit hat. Unsere Interpretation kann sich deshalb auch nicht in einem starren Schema bewegen, in das wir der Reihe nach die einzelnen Abschnitte einzwängen; vielmehr fordert jeder Abschnitt eine *eigene* Weise der auslegenden Durchleuchtung und des Nachvollzugs — schon deshalb, weil jeder Abschnitt nicht nur in sich von je eigenem Gehalt ist, sondern weil dieser durch die schon überlieferte Geschichte des absoluten Geistes je ein anderer ist.

Nach allem, was bisher gesagt wurde, leuchtet ein, daß der I. Abschnitt der »Phänomenologie des Geistes« — A. Bewußtsein — und besonders sein erster Teil — Die sinnliche Gewißheit — eine ganz eigene Erörterung verlangt, die jedoch gerade vermeiden muß, sich in sich selbst zu verlieren. Es gilt hier zu erproben, ob es uns gelingt, das *innere Gesetz* des Werkes zu wecken und sich auswirken zu lassen für den jeweiligen Tiefgang und die Größe des Ganzen. Es wäre ein Leichtes — jedenfalls nicht das Schwierigste —, bei einzelnen

Sätzen und Begriffen die ganze Fülle geschichtlicher und systematischer Fragen beizuschleppen und die Auslegung so zu gestalten, daß dadurch gerade die *eigene* Gesetzmäßigkeit des Werkes und seines Problems aus dem Blick verschwände.

Der erste große Abschnitt des Werkes ist überschrieben: »A. Bewußtsein.« Er hat drei Teile: I. Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen; II. Die Wahrnehmung, oder das Ding und die Täuschung; III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

§ 6. Das Unmittelbare der sinnlichen Gewißheit

a) Das unmittelbare Wissen als notwendiger erster Gegenstand für uns als absolut Wissende

Hegel beginnt: »Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen* des *Unmittelbaren* oder *Seienden* ist. Wir haben uns eben so *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.«¹

Hegel beginnt mit diesem kurzen Absatz, der knapp umreißt, was »zuerst« »unser Gegenstand« ist — und zwar nicht etwa nur gerade aus irgendwelchen Gründen *ist*, sondern was zuerst unser Gegenstand sein *muß* (»kann kein anderes sein als . . .«). Darin ist schon aufgegeben zu sagen, *wie* er unser Gegenstand sein muß. Was überhaupt und durchgängig Gegenstand der darstellenden Entfaltung der »Phänomenologie des Geistes« ist, darüber sind wir im Allgemeinen aufgeklärt: es ist das *Wissen*. Daher beginnt Hegel: »Das Wissen, welches zuerst . . .« Aber welches Wissen? Was bedeutet es formal genommen? Wir »wissen« etwas, wenn dieses Etwas

¹ II, 73.

für ein Bewußtsein ist. Daher sagt Hegel in der Einleitung: Das Wissen ist die Beziehung »des Seins von Etwas für ein Bewußtsein«². Daß das Wissen und nicht irgend etwas anderes unser Gegenstand ist, das wird nicht weiter erörtert, sondern die Frage und die Antwort zielen sofort auf *das* Wissen, welches »zuerst« »unser Gegenstand« sein muß.

»Zuerst« — in welcher Abfolge innerhalb welches Weiterfolgens? Nur von daher läßt sich das »zuerst« bestimmen. Aber Hegel gibt selbst schon eine Erläuterung: »zuerst« sagt er, »oder unmittelbar«. Dieses »oder unmittelbar« ist nicht eine gleichgültige, so dahingeschriebene Überfüllung des vorangehenden Ausdrucks, sondern die Auslegung desselben. Aber was heißt »unmittelbar«? Heißt es soviel wie: was wir gerade so zufällig ohne weiteres vor uns haben? Das kann jeweils ein verschiedenes Wissen sein. Der eine hält sich gerade in einer sittlichen Entscheidung, der andere in einer religiösen Auseinandersetzung, dieser versenkt sich in ein Kunstwerk, jener philosophiert, jener zählt Knöpfe und dieser beobachtet im Teleskop die Sterne, jener lenkt einen Kraftwagen. Jeder findet sich je gerade in einem anderen Wissen. Wie soll da gesagt werden können, welches Wissen unmittelbar unser Gegenstand ist? Das kann doch offenbar in einer für alle in gleicher Weise geltenden Form überhaupt nicht ausgemacht werden. Aber: heißt hier »unmittelbar« das, worauf jeder je gerade verfällt, wenn er bei sich ein Wissen feststellen will? Es ist ja nicht gefragt nach dem Wissen, das gerade je für jeden Beliebigen sich nahe- und vorlegt, sondern es geht um »das Wissen«, das »unmittelbar unser Gegenstand« sein muß. »Unser«? Wer sind die »wir«, denen dieses »uns« gilt — »unser Gegenstand«, Gegenstand für uns? »Wir« — die wir hier so sitzen und dies und das denken und jetzt so in der »Phänomenologie des Geistes« lesen, wie wir vorher in einem mittelhochdeutschen Text oder in einem medizinischen Lehrbuch gelesen haben oder wie wir nachher

² II, 67.

im Pindar oder in der Zeitung lesen werden? Nein, sondern die »wir«, das sind die, die schon von vornherein *absolut* wissen und in der Weise *dieses* Wissens auffassen und bestimmen. Die Weise dieses Wissens ist: nicht relativ wissen, nicht bloß und ständig an einem gerade Gewußten hängen, sondern, von diesem sich ablösend, das Wissen von diesem Gewußten wissen; nicht im Gewußten aufgehen, sondern es *als solches, als Gewußtes* dahin übermitteln, wohin es als Gewußtes gehört und woher es stammt — in das Wissen von ihm; das Gewußte in das Wissen von ihm *übermitteln* und so die *Vermittlung* zwischen beiden *wissen* — das heißt: dieses vermittelnde Wissen selbst nimmt nun das, was es weiß, wiederum nur als Mittel, mit Hilfe dessen es ein ursprünglicher Gewußtes als solches weiß. Das Vermitteln übermittelt sich wiederum in das Mittel, mit Hilfe dessen es sein Gewußtes weiß u.s.f.

Der Gegenstand für uns, unser Gegenstand ist der Gegenstand für die, die wir von vornherein *so* wissen, daß wir *vermittelnd* uns verhalten, d. h. in der Weise des schon charakterisierten *Aufhebens*, welches Aufheben selbst die Geschehnisart des absoluten Wissens ist, der Charakter *der* Unruhe, die die absolute ist, und die Hegel auch die »absolute Negativität« oder die »unendliche Affirmation«³ nennt. Was das heißt, zeigt sich in der »Phänomenologie des Geistes«. Jetzt nur so viel: In diesem Wissen ist die wissende Haltung nie das einfache Ja sagen und nie das einfache, sich versteifende Neinsagen, aber auch nicht nur das Nein des Ja und das Ja des Nein, sondern das, was als inneres Gesetz in der Negation der Negation liegt.

Das Un-mittelbare ist nach dem Gesagten das, was für uns, die *Vermittelnden*, für *unser* Vermitteln *noch nicht* vermittelt ist. Sofern wir von vornherein von Grund aus und ständig *vermittelnd* uns verhalten, alles grundsätzlich und eigentlich als Vermitteltes, *Mittelbares* wissen, kommen wir zu einem

³ VII, 20.

Unmittelbaren nur, indem wir, die absolut Wissenden, gleichsam nicht ganz Ernst machen mit uns selbst, uns gleichsam herbeilassen zum nur unmittelbaren Wissen. In diesem Herbeilassen geben wir uns und die Weise unseres Wissens nicht auf. Dieses Unmittelbare, wozu wir uns, die Vermittelnden, herablassen, steht von vornherein unter der Botmäßigkeit des Vermittelns, der Aufhebung, die ihrerseits freilich nur sein kann, was sie ist, wenn sie zu einem *Un*-vermittelten sich herabläßt, eben um es zu *vermitteln*. Das *Unmittelbare* ist schon das *Unmittelbare* des Vermittelns.

Damit ist geklärt, wer die »wir« sind, die da gleich im Anfang »für uns« sagen. »Wir« — die Wissenden der Wissenschaft. »Wir« — diesen ist von Anfang an das Belieben genommen, der oder jener und so beliebig ein Ich zu sein.

Nur von hier aus kann, ja muß gefordert werden, welches Wissen für uns zuerst Gegenstand sein *muß*. Wir, die absolut Vermittelnden, müssen, gerade um das zu sein, im Sinne unseres Vermittelns uns unmittelbar verhalten; unser Nicht-Vermitteln ist am Anfang dieses, daß wir noch alles Aufheben und Vermitteln zurückstellen, uns absolut ganz relativ verhalten zum Wissen, d. h. nur aufnehmend, indem wir noch gar nicht »mannigfaltig den Gedanken bewegen«⁴. Dieses »mannigfaltig den Gedanken bewegen« heißt nicht: hin und her denken, sondern meint die Bewegtheit der absoluten Unruhe. Diese ruht sich gewissermaßen für einen Augenblick aus im Wissen des Unmittelbaren. Und nun ist zu beachten, wie sich aus dem Wissen *der Wissenden* die Art und die Notwendigkeit des möglichen ersten Gegenstandes bestimmt. Es ist ganz und gar nicht so, als würde so ungefähr nach einem Unmittelbaren gesucht, sondern der Sinn der Unmittelbarkeit ist von vornherein festgelegt und damit der Spielraum umgrenzt für das, was der erste Gegenstand dieses Wissens sein kann und muß. Wir, die Vermittelnden, haben notwendig dasjenige Wissen als ersten Gegenstand für uns zu nehmen,

⁴ II, 74.

das als solches so wißbar ist, daß es von sich aus gerade nichts weiter verlangt als das reine Auffassen. Daher muß der erste Gegenstand für uns — welcher Gegenstand überhaupt Wissen ist — »selbst . . . Wissen des Unmittelbaren« sein.

Dieses Unmittelbare als Gegenstand *des* Wissens, das der unmittelbare Gegenstand für uns, die absolut Wissenden, ist, nennt Hegel das Seiende. Wir haben demnach in unserem Wissen *zwei* Gegenstände, bzw. zweimal einen Gegenstand — und zwar notwendig und durch die ganze »Phänomenologie« hindurch ständig, deshalb, weil *für uns* Gegenstand grundsätzlich und ständig das *Wissen* ist, das in sich selbst wiederum schon, seinem formalen Wesen gemäß, seinen Gegenstand hat und mitbringt. Hegel bringt dieses Verhältnis scharf zum Ausdruck durch die Scheidung des »Gegenstandes für uns« und des »Gegenstandes für es« — für es, nämlich für das jeweilige Wissen, das Gegenstand für uns ist. Sofern aber das Wissen, das unser Gegenstand ist, nur Wissen ist, weil etwas für es gewußt ist, gehört in den Gegenstand für uns gerade mit der Gegenstand für es.

Die Erfahrung nun, die das Bewußtsein in der »Phänomenologie« über sich selbst macht, ist gerade diese, daß es zu wissen bekommt, daß der Gegenstand für es nicht der wahre ist und daß die Wahrheit seines Gegenstandes gerade in dem liegt, was er für uns ist, für uns, die wir das Wissen und sein Gewußtes schon in seiner Aufgehobenheit wissen — grundsätzlich so wissen, obzwar noch eingewickelt. Der Gegenstand für es muß sich durch uns zum Gegenstand für uns entwickeln. Durch uns — das heißt aber nicht, daß wir als beliebige Subjekte uns willkürlich daran zu schaffen machten, sondern durch uns, das heißt, daß dem Gegenstand für es aus dem Wissen selbst heraus, für das er je Gegenstand ist, die Möglichkeit gegeben wird, das zu werden, was er *ist*, nämlich absolutes Wissen. So enthüllt sich das Wissen selbst als das, was es jeweils nicht ist und was es in diesem Nichtsein zugleich in Wahrheit ist. Das Wissen *selbst* bringt als in dem

absoluten Wissen Gewußtes *den Maßstab zum Vorschein*, an dem es seine Wahrheit jeweils mißt und findet. Der jeweilige Maßstab aber geht dann selbst in das Wissen ein als die Wahrheit für es.

Allein, auch so sehen wir noch nicht ganz durch die Verhältnisse, wie sie offenbar werden, sofern für *die* Wissenschaft das Wissen erscheint und durch sie dargestellt wird, welche Darstellung das Zusichselbstkommen der Wissenschaft ausmacht.

b) Das Anundfürsichsein der Sache selbst und das Zusehen des absoluten Wissens; das »absolvente« absolute Wissen

Der Gegenstand für uns, die Wissenden der Wissenschaft, ist allemal ein *Wissen*. In diesem vergegenständlichten Wissen liegt dessen eigene Beziehung auf sein Gewußtes: den Gegenstand für es. Allein, für es, das unmittelbare Wissen, ist der Gegenstand zuerst und unmittelbar gerade auch noch nicht *für es*, sondern *an sich*. Für es, für das ganz unmittelbare Wissen, kehrt der Gegenstand gerade *in sich selbst zurück*, richtiger: er ist noch gar nicht als *Gegenstand* aus sich heraus- und dem Wissen von ihm *entgegengegangen*, um diesem Wissen von ihm entgegen-zustehen. Ganz *bei sich* verbleibend ist er das *Ansichseiende*. Der Gegenstand »steht« — aber nicht dem Wissen *entgegen*. Das unmittelbare Wissen hat gerade in sich diesen Zug und diese Art zu wissen, daß es dabei den Gegenstand ganz *ihm selbst überantwortet*. Der Gegenstand steht *an sich* als dasjenige, das gerade nicht dessen bedarf, daß es *für* ein Bewußtsein ist; als so an sich ständigen nimmt ihn gerade das Bewußtsein *unmittelbar*. So haben wir den Gegenstand des gewußten Wissens dreimal:

1. Der Gegenstand *an sich*, wie er für es, das Bewußtsein unmittelbar ist;
2. das Für-es-sein des Ansich;
3. das Für-uns-sein des Für-es-Seienden als solchen.

Und doch, das, was er als Für-uns ist, das ist nur das vorweggenommene wahre *Für-es* des Ansich. Denn das Für-es-Sein ist schon der erste Schritt der *Ablösung* aus dem unmittelbaren Aufgehen im Ansich, also schon die Weise des vermittelnden, nicht mehr unmittelbaren Wissens. In dieses vermittelnde absolute Wissen kehrt das unmittelbare Wissen zurück; es beginnt die *Rückkehr* dahin, nicht als in etwas *Fremdes*, sondern in das, was es *für sich* ist. Daher ist der Gegenstand erst absolut gewußt, wenn er nicht nur an sich, aber auch nicht nur für es (das Bewußtsein, das sich dabei weiß) ist, sondern wenn das Für-es zum *Für-sich* geworden ist und *dabei das Ansich mitnimmt*, d. h. wenn der Gegenstand *an und für sich* gewußter ist.

Oder anders gesprochen und um zugleich auf eine wichtige Terminologie Hegels vorzudeuten: Das Ansichsein und das Füreinandersein »fallen« »in das Wissen, das wir untersuchen, selbst«⁵. Sie fallen in es selbst, sofern *wir*, die absolut Wissenden, es wissen. Für das *abstrakte* Wissen dagegen fallen sie auseinander und aus dem Wissen heraus. Hegel gebraucht gern diese Rede vom Herausfallen und vom Hineinfallen des scheinbar Herausfallenden hinein in die Wahrheit des vordem noch eingewickelten absoluten Wissens.

Mit Bezug auf den Unterschied, daß etwas an sich selbst ist und für ein anderes — d. h. für ein Wissen davon — ist, gebraucht Hegel auch die Worte ›Gegenstand‹ und ›Begriff‹, ›Wesen‹ als Termini, und zwar in einer für das ganze Problem charakteristischen Vertauschung. Das Ansichselbstseiende kann der *Gegenstand* heißen, und das Für-ein-anderesein, d. h. das Gewußtsein, das Wissen, ist dann der *Begriff*. Oder aber das *Für-ein-anderesein* heißt Gegenstand, nämlich als *Gegen-stand*, und dementsprechend das, was er an ihm selbst ist: sein *Wesen* oder sein *Begriff*. Beidemale gilt es, in der Phänomenologie die Erfahrung zu machen, ob und wie der Gegenstand seinem Begriff oder der Begriff seinem

⁵ II, 68.

Gegenstand entspricht. »Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; 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 hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen, und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.«⁶

Wir lassen unsere Einfälle und Gedanken weg — darin liegt: *Wir*, die *absolut* Wissenden, werden zu solchen nicht, indem wir irgend etwas Absonderliches und Ausgefallenes *hinzunehmen* und *unternehmen*, sondern so, daß wir *weglassen*. *Wir sind* es also im Grunde schon und lassen schon das Unrige im Sinne des menschlich Relativen weg. *Wir* sind schon die absolut Wissenden, sonst könnten wir gar nicht anfangen. *Wir* bringen die Sache selbst nur in den Blick, wenn wir, die Betrachtenden, die absolut Wissenden sind.

Freilich ist diese Rede mißverständlich. Man könnte meinen, es sei gefordert, das absolute Wissen in seiner entfalteten, ausgewickelten, absoluten Fülle gegenwärtig zu haben. Nicht die absolute Fülle und deren absolute Gegenwart ist gefordert, wohl aber die *Art und Weise*, wie das Absolute ist, die *absolute Unruhe* des Vermittelns, das allein *absolut* unmittelbar, in der *absoluten Weise relativ* sein kann, d. h. so absolut, daß es das Relative ist und *darin* dessen Ablösung vollzieht. Gerade darin soll das Absolute in der Phänomenologie zum Vorschein kommen, daß es die Art und Weise zeigt, wie es als Absolutes absolut ist. Aber dieses *Wie* des *Absolutseins* ist im Absoluten zugleich sein *Was*, d. h. diese Unterscheidung des Was und des Wie — *essentia* und *existentia* — hat im Absoluten im Grunde keinen Platz. Um aber nun doch das Absolute hinsichtlich seines *Absolutseins*, das ein wissendes ist, *eigens* zu kennzeichnen, wollen wir einen Terminus einführen, der diese

⁶ II, 68 f.

Weise des absoluten Wissens schärfer zum Ausdruck bringt: Wir sprechen vom *absolventen* — in der Ablösung begriffenen — unruhig absoluten Wissen. Und wir können dann sagen: Das Wesen des Absoluten ist die un-endliche Absolvanz, und darin Negativität und Positivität zugleich als absolute, un-endliche.

Jetzt versuchen wir den kurzen einleitenden Absatz des ersten Teiles des ersten Hauptabschnittes noch einmal zu lesen: »Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden* ist. Wir haben uns eben so *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.«⁷

Nun ist klar, daß wir, versuchten wir in diesem Stil die einzelnen Sätze und Absätze des ganzen Werkes zu interpretieren, vielleicht nach Jahren einmal zum Ende kämen. Allein, wir unterlassen eine solche Form der Interpretation nicht nur, weil wir schneller zum Ende kommen wollen, sondern weil sie nicht notwendig ist. Im Gegenteil, mit dem schrittweisen Zusichselbstkommen der Wissenschaft wächst und entfaltet sich ihr eigenes Wissen, wird ihr inneres Licht leuchtender und klarer. Was freilich nicht heißt, die Aneignung des Werkes werde zu sehends leichter und selbstverständlicher. Im Gegenteil! Aber die wachsende Schwierigkeit liegt nicht im Formalen, sondern darin, daß das zu Wissende in der Weise seines Gewußtseins konkreter wird. Was besagt das? Daß schrittweise die geöffnete Gesammeltheit der Wissenden schärfer beansprucht wird. Der Einsatz des Philosophen in der Philosophie und in die Philosophie kann immer weniger hintangehalten und durch eine Scheinwahrheit verwischt werden.

Was dem absolventen Wissen der Wissenschaft als erster Gegenstand sich gibt, muß sich *notwendig* als *das* Wissen geben, das seinerseits gerade das unmittelbarste Wissen ist. Und trotzdem sagt Hegel im II. Teil von A, der vom Wissen als

⁷ II, 73.

»Wahrnehmung« handelt: »unser Aufnehmen der Wahrnehmung« — als Gegenstand des absoluten Wissens — ist »daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein notwendiges.«⁸ Aus dieser Bemerkung müssen wir zunächst herauslesen, daß das Aufnehmen des ersten Gegenstandes, der in der »Phänomenologie« zur Darstellung kommt, *kein* notwendiges ist. Andererseits wird die sinnliche Gewißheit als das unmittelbarste Wissen nicht zufällig und beliebig der erste Gegenstand; vielmehr sagt Hegel ausdrücklich, es »kann kein anderes sein« als dieses; mithin *muß* die sinnliche Gewißheit der *erste* Gegenstand sein.

Das Aufnehmen der sinnlichen Gewißheit als Gegenstand ist also einmal (nach II, 84) ein nicht notwendiges, und dann ist die sinnliche Gewißheit (nach II, 73) doch wieder notwendig der erste Gegenstand. Die sinnliche Gewißheit — nicht notwendig und doch notwendig in ihrer Gegenständlichkeit für das absolute Wissen! Oder ist die Nicht-Notwendigkeit, die der sinnlichen Gewißheit zukommt, nur eine Nicht-Notwendigkeit im Unterschied zur *eigenen* Notwendigkeit der Wahrnehmung? Die sinnliche Gewißheit wäre dann nicht in *der* Weise notwendig wie die Wahrnehmung, aber doch notwendig in *ihrer* Weise. Wir hätten dann eine zweifache Notwendigkeit. So ist es in der Tat. Aber diese zweifache Notwendigkeit ist im Grunde eine und dieselbe, vom absoluten Wissen selbst geforderte. Denn wenn es wirklich das *absolute* Wissen ist, dann kann es in keiner Weise, auch im Anfang nicht, angewiesen sein auf ein von ihm unabhängiges Sichgeben eines Gegenstandes. Vielmehr muß auch da, wo es sich um ein »Aufnehmen« handelt, dieses *Aufnehmen* ein absolutes Sich-den-Gegenstand-*selbst-nehmen und -geben* sein. Dem absoluten Wissen entspringt, sofern es absolvant in Bewegung ist, *als notwendig auftretend*, d. h. aus der ersten aufhebenden Vermittelung der sinnlichen Gewißheit sich ergebend, die *Wahrnehmung*. Aber dieselbe Notwendigkeit besteht für die

⁸ II, 84.

Vermittlung in der Richtung, daß sie zu dem *dafür* rückläufig und vorgängig *notwendig vorzugebenden* unmittelbaren Wissen *zurückgeht*. Das erscheinende Aufnehmen ist nicht weniger notwendig als der Übergang von der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung, sondern nur anders notwendig. Die Notwendigkeit des *Auftretens* und die Notwendigkeit des *Aufnehmens* entspringen in gleicher Weise aus dem Vermitteln, das, das Unmittelbare *vermittelnd*, etwas anderes notwendig auftreten läßt, das aber als das *Unmittelbare* Vermittelndes ebenso notwendig etwas Unmittelbares aufgenommen haben muß.

Hegel fängt mit dem unmittelbaren Wissen an, er muß damit anfangen. Aber dieser Anfang mit dem Unmittelbaren ist schon kein unmittelbarer mehr. Er ist es nicht nur für Hegel nicht, vielmehr kann die Philosophie als solche nie unmittelbar anfangen, sondern immer nur vermittelt; wobei dann zunächst offenbleibt, welchen Sinn hier jeweils das Vermitteln hat.

Wir haben absichtlich diese Problematik des Anfangs mit Bezug auf Hegel ausführlich entwickelt, weil es sonst unmöglich ist, sich auch nur in dem ersten knappen Teil über das unmittelbare Wissen, die sinnliche Gewißheit, zurechtzufinden. Denn diese Erörterung des unmittelbaren Wissens, bei der wir uns rein »aufnehmend« verhalten — aufnehmend im Hegelschen Sinne —, ist alles andere als eine unmittelbare Deskription des *Gegebenen*. Es ist nicht deshalb keine derartige Deskription, weil Hegel dazu nicht imstande wäre oder weil er aus irgendwelchen Gründen plötzlich der eigenen Aufgabe untreu geworden wäre, sondern weil es so etwas wie reine unmittelbare Deskription in der Philosophie überhaupt nicht gibt. Darin liegt aber wiederum nicht ausgesprochen, es sei in der Philosophie unmöglich, die *Sache selbst* zu fassen. Dies ist sehr wohl möglich; aber die Sache selbst ist nichts von der Art jener, bei denen es — wie bei Dingen und Lebewesen — einen Sinn hat, sie *unmittelbar* zu beschreiben. Solches Se-

hen ist unmittelbar darin, daß der Horizont, in dem es sieht, nicht gewußt ist, *aber gerade da ist*. Wenn es sich aber um die Sache der Philosophie — hier um den Geist, d. h. die absolute Wirklichkeit — handelt, wird eine *ureigene* Weise der Sachlichkeit gefordert werden müssen. Wenn die Sache selbst in der Philosophie keinem der nur so Hergelaufenen einleuchtet, dann ist das noch kein Einwand gegen die Philosophie. Zwar lesen wir bei Hegel immer wieder davon, daß wir — im Vollzug und Nachvollzug der Phänomenologie des Geistes — immer nur »zusehen«, nichts hineinbringen, sondern nur nehmen, aufnehmen, was wir finden. Das ist in der Tat so. Nur ist die Frage: wie steht es mit dem Zusehen? Das ist nicht das unbestimmte und willkürliche, unvorbereitete und nur von Einfällen geleitete Hingaffen, sondern das Zusehen ist das Blicken *innerhalb der Haltung des Erfahrungsmachens*, die Weise, wie *dieses* sieht. Es ist das Zusehen mit dem Auge des absoluten Wissens.

Wie wenig es sich um eine unmittelbare Beschreibung handelt, zeigt schon der Aufbau jedes Stückes und gerade der des ersten. Womit beginnt Hegel die eigentliche Darstellung der sinnlichen Gewißheit? Mit zwei Absätzen (bis II, 74 unten), die die ganze Problematik und das Ergebnis vorausnehmen. Dieses nicht allein deshalb, weil eine Disposition im Sinne einer Anordnung der kommenden Gedankenfolge gegeben werden soll, sondern weil *die* Disposition ausdrücklich geschaffen werden soll, in der *wir* disponiert sind für die Offenheit des Blickes, der im Folgenden *zusehen* soll.

- c) Die Unmittelbarkeit des Gegenstandes und des Wissens
der sinnlichen Gewißheit; das »reine Sein«,
die Vorhandenheit

Was wir mit Hegel sinnliche Gewißheit nennen, erscheint als eine *Erkenntnis*. Was das sei, wird nicht weiter gesagt. Verstanden ist darunter die Weise, in der etwas in dem, was es ist und wie es ist, nach irgendeiner Hinsicht offenbar wird.

Jede Erkenntnis — und so auch die sinnliche Gewißheit — hat ihre *Wahrheit*. Hieraus ergibt sich, daß Hegel den Ausdruck ›Gewißheit‹ nicht gebraucht zur Bezeichnung eines der Wahrheit einer Erkenntnis irgendwie gleichgeordneten Charakters, sondern Gewißheit meint jeweils das Ganze der wissenden Beziehung eines Wissenden auf sein Gewußtes, die Einheit des Wissens und des Gewußten, die Weise des Gewußtseins und Bewußtseins im weitesten Sinne von Wissen und Erkennen.

Ferner ist gleich zu Anfang bezüglich der *sinnlichen* Gewißheit bemerkenswert: Hegel gibt eine kurze Abhandlung über die *sinnliche* Gewißheit, ohne das Geringste von den Sinnen und gar den Sinnesorganen anzuführen. Zwar spricht er vom Sehen und Hören⁹, aber nicht von den Augen und gar der Netzhaut und den Nervenbahnen, nichts von Ohr und Ohrlabyrinth — all das ist gar nicht da. Ja, wir erfahren nicht einmal etwas über die Gesichts- und Gehörsempfindungen, die Geruchs- und Tastdaten (das Mindeste, was heutige Phänomenologen verlangen müßten). Und doch gibt Hegel eine Interpretation der Sinnlichkeit, die ihresgleichen nicht in der Geschichte der Philosophie hat. Zwar wäre es ein Leichtes, diese kurze Abhandlung zu zerhacken und für jedes Stück irgendwoher — von Kant bis zu Plato — aus der Geschichte der Philosophie etwas Entsprechendes und ähnlich Lautendes anzuführen. Aber damit würden wir nur den Beweis liefern, daß wir 1. von Hegel selbst nichts verstehen *wollen* und 2. auch nicht *können*, solange wir solchen exakten Interpretationsprinzipien huldigen. Das Unerhörte der Hegelschen Interpretation der Sinnlichkeit besteht darin, daß er sie — das liegt im ganzen Ansatz des Problems — *ganz aus dem Geiste und im Geiste versteht*. In diesem und für diesen kommt sie zur Erscheinung, und nur so ist die Art zu fassen, in der Hegel die Erscheinung der sinnlichen Gewißheit festhält.

Sie erscheint, und zwar als die »*reichste*« sowohl wie als die »*wahrhafteste*« Erkenntnis. Sie hat den größten Reichtum und

⁹ II, 77.

die höchste Wahrheit. So erscheint sie. Und wir wissen schon im voraus, daß im Grunde diese sinnliche Gewißheit die ärmste ist und diejenige, die am wenigsten Wahrheit hat. Sie erscheint aber zunächst — und dieser Erscheinung müssen wir nachgehen — als die reichste und wahrhafteste. Diese zweifache Kennzeichnung betrifft das, *was* in der sinnlichen Gewißheit gewußt ist, den Inhalt, und außerdem die Weise, *wie* diese Gewißheit wissend *ihr* Gewußtes *hat*.

Dem Inhalte nach erscheint sie als die reichste, so sehr, daß ihre Fülle gar kein Ende nimmt — ein end-loser Reichtum. (Dabei ist offengelassen, *wie* dieser Reichtum der sinnlichen Gewißheit zugehört und *ob* er überhaupt *ihr* als solcher gehört.) Dieser Reichtum ist »ausgebreitet«. Die Dimensionen seiner Ausbreitung sind *Raum und Zeit*. Ich sehe — und so sieht je jeder — dieses Katheder, diese Bank, dieses Fenster, diese Tafel und so fort durch das ganze Universitätsgebäude, hinaus auf die Straßen, in die einzelnen Häuser, ja durch die ganze Stadt, die Umgebung, ich sehe diesen Baum und diesen, diesen Grashalm und diesen, und so endlos fort, »hinaus« in die Weite des Vorhandenen. Und zugleich: dieses Katheder, dieses Stück, das vom Heft bedeckt ist, diese Kante, dann wieder von dieser Kante nur eine Spanne lang, dann ein Fingerbreit, und so fort bis ins Kleinste — und so wieder bei allem, was ausgebreitet ist in die Weite des Raumes — indem wir »hineingehen« in die Enge des mehr und mehr Verengten. Entsprechend verhält es sich mit der Zeit.

Jederzeit und jedenorts geht die sinnliche Gewißheit hinaus in das Weite und folgt seiner Erweiterung und hinein in die Enge und folgt ihrer Verengung. Immer steht sie irgendwo im Weiten und Engen, nicht fest, sondern mit der Möglichkeit der Erweiterung und der Verengung; aber gleichwohl immer so, daß, wohin sie blickt, sie je *dieses hier* und *dieses jetzt* vor sich hat.

Auch der Raum selbst, in dem dieses hier steht, ist dieser Raum; die Zeit selbst, in der jetzt dieses erklingt, ist diese

Zeit. So steht es mit dem Gewußten, dem *Inhalt* der sinnlichen Gewißheit.

Und mit der *Weise* ihres Wissens? Es ist das reine *Vor-sich-haben*. In welchem Sinne? Nicht etwa so, daß wir dabei mit einem Schlage vor den ganzen Reichtum im Weiten und Engen uns stellten und *ihn* ineinten, sondern so, daß je dieses vor mir ist, indem ich *dieses antreffe und sonst nichts; dieses und nur es*, bei dem es bleibt, als wäre *es alles*, dieses, das ich nur anzutreffen brauche, um es so gerade in seiner ganzen »Vollständigkeit« vor mir zu haben. Ich *treffe es nur an*, mache mir daran gar nichts zu schaffen, auch nicht so, daß ich dabei irgend etwas *weglasse*. Ich nehme dieses ganz, wie es ist, wie es vor Augen liegt und im Antreffen handgreiflich vor der Hand vorhanden ist; es, dieses, ist dieses, und das heißt: *es ist und ist eben es*, weiter nichts.

Damit hat sich die sinnliche Gewißheit auch schon ausgesprochen, ob in wirklicher Verlautbarung oder in jenem stillen Sprechen, das im sinnlichen Wissen liegt, wenn ich ein Dieses meine. Die sinnliche Gewißheit hat *sich* ausgesprochen — sich! Das heißt: ausgesprochen ist das Wissen vom Gewußten, *wie* es Gewußtes ist, und zumal ist ausgesprochen das Gewußte selbst. Aber — und es ist entscheidend, das hier schon zu beachten — die sinnliche Gewißheit spricht sich aus, indem sie über ihr Gewußtes *aussagt*. Ausgesagt wird, *was* ist, und zwar so, wie es in Wahrheit ist. Das Ausgesagte ist die Wahrheit und umgekehrt. Die Wahrheit wird nicht nur so beiläufig ausgesagt, sondern die Wahrheit ist in sich das Ausgesagte, der Satz. Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit ist je dieses Seiende, das sie meint, und sie meint es, dieses, als das Vorhandene; sie meint es, *dieses, das ist*. »Das ist« — dies ist ihre, der sinnlichen Gewißheit, Aussage, ihre Wahrheit. Die sinnliche Gewißheit sagt die Vorhandenheit des Vorhandenen aus, in Hegels Terminologie das Sein. Daher sagt Hegel: »ihre [der sinnlichen Gewißheit] Wahrheit enthält allein das *Sein* der

Sache«¹⁰. Er sagt nicht: Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit enthält das Sein der Sache, sondern: »*allein* das Sein der Sache«. Die sinnliche Gewißheit spricht *sich* aus, indem sie sich über ihre Sache, dieses Vorhandene, ausspricht, und nichts weiter über sich, das Wissende und dessen Wissen, sagt. Denn das Wissende, das »Bewußtsein«, das »Ich«, das geht ja die *Wahrheit* der sinnlichen Gewißheit nichts an. Es liegt im eigenen Interesse der sinnlichen Gewißheit, daß sie, indem sie je dieses meint, das *ist*, sich *für sich nicht* interessiert und auch nicht zu interessieren braucht. Denn für sie ist dieses, *weil es ist*, und es besteht für dieses Wissen gar keine Instanz, die gefragt werden könnte, *warum* dieses Seiende ist, sondern es ist nur, weil es ist. Es ist je das Vorhandene und nichts weiter.

Sowenig wie für sich als Wissen interessiert sich die sinnliche Gewißheit für das Dieses *als Gegenstand*. *Gegenstandsvergessen* meint sie nur das *Dieses*. Gewiß bin ich, der Wissende, eben dieser, der weiß, ich dieser; aber dieser hat bei diesem Wissen nichts weiter zu bedeuten. Ich dieser bin im sinnlichen Wissen nichts weiter als das reine Wissen seines Gewußten, des Dieses, das ist. Auch hier sagt daher Hegel: »das Bewußtsein seiner Seits ist in dieser Gewißheit nur als reines *Ich*; oder *Ich* bin darin nur als reiner Dieser«¹¹. Nicht sagt er: Das Bewußtsein ist das Ich, sondern: »nur« Ich, dieser, wie vorher bezüglich des Gegenstandes: »*allein*« das, das ist.

Hegel spricht, indem er die erscheinende sinnliche Gewißheit in ihrem Erscheinen zu fassen sucht, in diesem »*allein*« und »*nur*«, d. h. *einschränkend* und damit alles Übrige außerhalb der Schranke setzend. Und was ist das Übrige, was die sinnliche Gewißheit noch nicht ist? Sie ist, als Weise des Wissens genommen, noch nicht solches, das mannigfaltig den Gedanken bewegt und sich entwickelt. Das Wissen macht wissen-derweise noch keine Bewegung; es geschieht in ihm nichts weiter, es hat noch keine Geschichte. Die sinnliche Gewißheit

¹⁰ II, 73.

¹¹ Ebd.

ist — auf ihre Sache gesehen — kein Gewußtes, das als solches eine Menge »mannigfaltiger Beschaffenheiten« ist. Das heißt: sie zeigt in beiden Hinsichten noch keine Vermittlung; von dieser ist noch abgesehen, und daher ist die sinnliche Gewißheit nur das Unvermittelte, Un-mittelbare. So erscheinend erscheint sie wohl *selbst*, aber sie erscheint dabei im Lichte eines Blickes, der sie *nur* unmittelbar nimmt, von allem vermittelnden Sehen, das zu ihm schon gehört, *absehend*. Denn anders könnte er nicht hin- und zusehen und nur das Unmittelbare in seiner Unmittelbarkeit sehen. Unsere Art also, in der wir bisher zusahen, war ein *absehendes Zusehen*.

Dem entspricht die Charakteristik, die Hegel und wir mit ihm von der Wahrheit der sinnlichen Gewißheit geben: »Diese [die sinnliche] *Gewißheit* aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste *Wahrheit* aus.«¹² Aber hier betont Hegel doch gerade, daß die sinnliche Gewißheit *selbst* sich ausgibt für diese Art von Wahrheit. Gewiß, sie sagt, was ihr das Wahre ist. Es ist das Vorhandene, das eben vorhanden ist. Aber was sie da als ihre Wahrheit ausgibt, das gibt nicht die sinnliche Gewißheit *als solche* für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Die sinnliche Gewißheit selbst vermag sich gar nicht als abstraktes Wissen zu fassen. Sondern dieses, daß sie die »abstrakteste« und die »ärmste« Wahrheit ist, das sagen *wir*, im absoluten Wissen und für dieses, das »in der Tat« und »in Wahrheit« das wahre Wissen ist. Denn für dieses, das absolvente Wissen, ist das sinnliche Gewußte das ganz und gar einseitige, in einer einzigen Relation einseitig Festgefahrene, das relativste, das abstrakteste, das einseitigste; was aber solches Wissen ist, das weiß gerade das abstrakte Wissen am allerwenigsten von sich als einem solchen. Hegel schrieb in seiner späteren Berliner Zeit einen kleinen Aufsatz mit dem Titel »Wer denkt abstrakt?«.¹³ »Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete.«¹⁴

¹² Ebd.

¹³ XVII, 400 ff.

¹⁴ XVII, 402; vgl. das Stück S. 404 über die Hökersfrau.

Wir betonten bereits: Die Wahrheit, die die sinnliche Gewißheit über ihren *Gegenstand* aussagt, ist *die* Wahrheit, in der *sie sich* ausspricht. Es ist somit auch die Wahrheit über das, was die Gewißheit als Wissen ist, als wissende Beziehung auf . . . Diese ist in Wahrheit auch nur reines Vorhandensein, die bloße Vorhandenheit, das »reine Sein«, »welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt«¹⁵ — ihre Wahrheit, was sie als Ganzes ist. Das sinnliche Wissen ist auch als Sichbeziehen nur Vorhandensein, weil es, nur losgelassen zum Vorhandenen, darin aufgehend, nur vorhanden ist, ja nicht einmal so vorhanden wie sein Gegenstand selbst.

Der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und das Wissen von ihm sind jetzt beide charakterisiert. Das Ergebnis dieser Charakterisierung ist: Das Wesen der sinnlichen Gewißheit ist nach beiden Momenten *die Unmittelbarkeit*.

Doch damit ist die Darstellung der sinnlichen Gewißheit nicht am Ende — so wenig, daß sie jetzt allererst beginnen kann. Denn die Darstellung muß sich *aus der Erfahrung heraus* vollziehen, die das absolvente Wissen mit dem Bewußtsein macht. Dieses, das absolvente Wissen, ist in der bisherigen Kennzeichnung seines unmittelbaren Gegenstandes — nämlich der sinnlichen Gewißheit — noch nicht hinausgekommen über das erste Aufnehmen des Erscheinenden. Wir müssen jetzt erst nachsehen, wie es mit ihr bestellt ist. Haben wir denn die reine Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit wirklich rein aufgenommen, d. h. sind wir in ihr geblieben, um, in ihr bleibend, sie in dem zu nehmen, was sie weiß und wie sie es weiß? Es soll sich zeigen, daß dazu mehrere Anläufe notwendig sind, wobei der eine den anderen vorbereitet.

¹⁵ II, 74.

d) Unterschiede und Vermitteltheit im reinen Sein des Unmittelbaren der sinnlichen Gewißheit — die Vielheit der Dieses-Beispiele, das Dieses als Ich und als Gegenstand

»Wenn wir zusehen«, dann sehen wir gleich, daß es bei dem »reinen Sein«, d. h. der Vorhandenheit des sinnlichen Gegenstandes und seines Wissens, nicht bleiben kann. Denn »an dem *reinen Sein* . . . spielt . . . noch vieles andere beiher«¹⁶. Es zeigt sich »Beiher spielendes«, wenn wir wirklich eine wirkliche sinnliche Gewißheit zum Gegenstand machen. Versuchen wir es — jeder vollziehe ein und versetze sich in ein unmittelbares Vorsichhaben eines Dieses. Dieses, das Katheder hier. Ich finde dabei, daß ich dieses da als Vorhandenes meine und dabei als der davon Wissende im Wissen desselben nur ich, dieser, bin. Was soll noch beiher spielen? Jeder hat je sein Dieses vor sich. Gewiß, das ist nichts anderes gegenüber dem Früheren. Es wurde doch gesagt, der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit sei das Dieses. Das *Dieses*? Wir haben doch zum Gegenstand *dieses Katheder*, und wenn wir den Blick wandern lassen, diese Tafel, diese Tür. Also jedesmal ein anderes Dieses und jedesmal haben wir den Blick gerade so oder anders gewandt und gestellt. Das Dieses ist jedesmal ein Katheder oder eine Tür oder ein Baum oder ein Ast daran, ein Zweig, ein Blatt — ein *wirkliches* Dieses, und gerade nicht ist der Gegenstand des sinnlichen Wissens »*das Dieses*«. Wenn wir überhaupt das Dieses meinen, dann gerade so, daß das Dieses unser Meinen *von sich wegschickt*, und zwar nicht überhaupt, sondern in die bestimmte Richtung auf *ein Dieses*: Katheder, Fenster, Kreide. Weil das Dieses gemäß seiner Bedeutung in sich die-sig ist, deshalb ist es — das Dieses — *nicht* der unmittelbare Gegenstand.

So ergibt sich: Die wirkliche sinnliche Gewißheit ist nie nur diese reine Unmittelbarkeit, als die wir sie nehmen, son-

¹⁶ Ebd.

dern jede wirkliche sinnliche Gewißheit *ist ein Beispiel*. Und zwar ist sie Beispiel in einem wesentlichen Sinne. Inwiefern? Wenn wir etwa allgemein vorstellen, was ein Baum ist, so sind Tannen, Buchen, Eichen, Linden und je jede dafür ein Beispiel. Aber die wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur in diesem Sinne ein *Beispiel* für das, was wir als ihr *Wesen* zunächst festmachen, es sind nicht einzelne Fälle, die je beliebig als Beispiel beigebracht werden könnten und unter den Gattungsbegriff »fallen«, sondern die wirkliche sinnliche Gewißheit ist *je in sich als wirkliche* ein Beispiel. Denn insofern sie dieses meint und das Dieses eben diesig ist, ist das Dieses-Meinen in sich je beispielend. Jede wirkliche sinnliche Gewißheit ist als solche beispielend, ein Beispiel. Das Meinen, das das Dieses meint, läßt in dem Dieses und durch es je dessen Diesiges beiherspielen. Dabei ist zu beachten: Das Katheder, die Tafel, die Tür sind als solche keine Beispiele für das Dieses, sondern Beispiele für Gebrauchsgegenstände; nur als mögliche Diesige sind sie alle je ein Dieses. Als mögliche Diesige — was heißt das? Das ist jetzt noch nicht zu entscheiden. Wir können jetzt nur sagen: Das Meinen ist in sich beispielend. Dagegen ist das Katheder in seinem Kathedersein kein Beispielen.

Das reine Sein, die wahre Unmittelbarkeit ist darum je eine beispielende sinnliche Gewißheit. Auch das »ich« ist je Beispielles, ebenso wie das Dieses, d. h. das Diesige. Damit aber sehen wir: Das, was wir vorher schon als das Wesen der sinnlichen Gewißheit meinten — das Dieses als Gegenstand *und* ein Dieses als Ich — diese beiden sind schon herausgefallen aus dem *reinen* Sein. Die beiden sind unterschieden, sie machen eine Unterschiedenheit aus, die als »Hauptverschiedenheit« angesprochen werden muß. Wir haben das Unmittelbare gar nicht in seiner Unmittelbarkeit, wenn wir uns nur an dieses Herausfallende halten. Aber ebenso klar ist, daß uns dieses Herausfallen gleichsam passierte; daß das Dieses als Gegenstand *und* das Dieses als Ich nur herausfallen konnten,

weil sie, und d. h. dieser Hauptunterschied, am Ende schon *im* Wesen der sinnlichen Gewißheit, in der Unmittelbarkeit sind. Und weiter — wenn wir dem nicht nur so zusehen, sondern wenn wir über diesen Unterschied reflektieren, dann ergibt sich: Sie sind nicht beide — die Unterschiedenen — *einfach* im Wesen *vorhanden*, sondern das Eine ist *durch* das Andere und umgekehrt. Ich habe die Gewißheit durch die Sache, und die Sache ist gewisse nur durch das Ich, das weiß. Beide, die Unterschiedenen, sind vermittelte und liegen *mit* dieser Vermittlung *im* Wesen des Unmittelbaren. Kann es aber dann — so lautet die unausgesprochene Frage, bei der die Betrachtung angelangt ist — kann es dann dabei bleiben, daß die *Unmittelbarkeit* die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit ist? Sagen wir dann von ihr nicht gerade das, was sie *nicht* ist? *Widersprechen* wir bei solchem Ansprechen nicht ihrem Wesen?

Festzuhalten ist: Wir haben jetzt — nach der ersten Festmachung des Wesens der sinnlichen Gewißheit — zugeesehen; wir haben über das reflektiert, was bei diesem Zusehen ans Licht kam, über den beim Beiherspiel herausfallenden Unterschied des »Dieses« und des »Ich meine«. Durch dieses Herausfallen entsteht zugleich ausdrücklich der Unterschied zwischen Wesen und Beispiel.

- e) Die Erfahrung des Unterschiedes von Unmittelbarkeit und Vermittlung, Wesen und Unwesentlichem an der sinnlichen Gewißheit selbst; das Dieses als das Wesen, seine Bedeutung als Jetzt und Hier, das Allgemeine als das Wesen des Dieses

Wir machen diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Doch sagt Hegel ausdrücklich: »Diesen Unterschied... machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit

selbst.«¹⁷ Darin liegt aber nicht, daß wir überhaupt nicht diesen Unterschied machen, sondern nur finden, wie wir ein Messer auf der Straße finden, das wir doch sicherlich nicht machten. Hegel sagt nicht: Wir machen diesen Unterschied nicht, sondern finden ihn, vielmehr sagt er: Den »Unterschied . . . machen *nicht nur* wir.« Wir machen ihn freilich, müssen ihn machen, ja schon gemacht haben, um ihn zu finden. Und wir haben ihn freilich schon gemacht, den Unterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, weil dieser Unterschied, das Machen dieses Unterschiedes, nichts anderes ist als der Grundcharakter unseres Verhaltens im absoluten Wissen. In der Helle des Lichts dieses Unterschieds sehen wir im vorhinein alles, was uns da begegnen soll. Aber es soll uns *begegnen*, wir sollen zusehen, wie das Begegnende in diesem Licht sich zeigt, d. h. wie es selbst diesen Unterschied an sich hat. Und daher sagt Hegel: » . . . in der Form, wie er [der Unterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittlung] an ihr [der sinnlichen Gewißheit] ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen.«¹⁸ Hier ist schon ganz klar geworden, wie wir absolut — ausdrücklich, wenngleich nicht in voller Bestimmtheit — einen Schritt über das Phänomen im Hegelschen Sinne hinausgehen und es gleichsam zuvor ins Licht stellen, um dann allererst im Licht auf das Phänomen zu- und zurückzugehen. Wenn wir mit dem Licht auf dem rechten Wege vorgeleuchtet haben, dann muß der Weg ins Wahre führen; das heißt: Die Aufhellung der sinnlichen Gewißheit, wie sie an ihr ist, muß das bewähren, was wir vorgreifend von ihr sagten. Unser vorgreifendes absolventes Wissen muß sich bewahrheiten; das Bewußtsein selbst muß in dieser Weise um einen Schritt näher zu seiner Wahrheit kommen. Jetzt ist unser, der absolvente Blick, mit Bezug auf das Erscheinende erst erleuchtet, um zu sehen.

¹⁷ II, 74 f.

¹⁸ II, 75.

In welcher Form finden wir nun den Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung an der sinnlichen Gewißheit selbst?

Jetzt beginnt erst das eigentliche Geschehen der Phänomenologie. Es soll mit der sinnlichen Gewißheit die Erfahrung gemacht werden. Hierzu ist notwendig, sie an ihr selbst, wie sie sich gibt, zu nehmen. Sie gibt sich überhaupt als Gewißheit, als Wissen von einem Gewußten. Wenn wir dieses ganze Phänomen aufnehmen wollen, heißt das, ihm in dem, was es ist, zu *folgen*. Es ist wissende Beziehung auf . . . Somit dürfen wir nicht diese Beziehung auf . . . gleichsam von außen sehen, als ein Band, das sich zwischen einem Ich, das weiß, und einem Gegenstand, der gewußt wird, schlingt, sondern es gilt, mit dem Wissen mitzugehen und das aufzunehmen, worauf es sich wissend bezieht und wie es das tut. In dieser Hinsicht hörten wir schon: Für die sinnliche Gewißheit ist gemäß ihrer Wissensweise der Gegenstand das Vorhandene, *das, was ist*, d. h. was an sich vorhanden bleibt, auch wenn es nicht gewußt wird. Das Wissen und damit auch das wissende Ich sind für das Ansich des Gegenstandes belanglos. Das weiß die sinnliche Gewißheit selbst und drückt es darin aus, daß für sie und an ihr im Ganzen nur der Gegenstand »das Wahre und das Wesen«¹⁹ ist. Das Wissen kann auch *nicht* sein; es und das Ich sind für das Wesen gleichgültig — das Unwesentliche. Wenn das Wissen ist, ist es immer auf den Gegenstand angewiesen. Solches sagt die sinnliche Gewißheit selbst. In dieser Aussage ist gesagt, wie sie selbst nach ihrem Sagen den Unterschied des Wesens und des Unwesentlichen an sich hat.

Der Gegenstand, das Ansichseiende, wird von der sinnlichen Gewißheit als ihre Wahrheit ausgegeben. Ist nun der Gegenstand »in der Tat« so in der sinnlichen Gewißheit vorhanden, wie sie es angibt? Wieder kommt also die Frage, ob es »in der Tat«, in Wahrheit so sei. (In und nach welcher Wahrheit?

¹⁹ Ebd.

Nach der, die für uns, die absolut Wissenden, von Anfang an maßgebend ist.)

Wie sollen wir diese Frage beantworten? Wie soll entschieden werden, ob der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit so, wie er von ihr für sie ausgegeben wird, dem entspricht, wie er in Wahrheit in ihr vorhanden ist? Ganz abgesehen davon, wie die Entscheidung ausfällt, mit dieser Frage ist schon die Möglichkeit einer Entsprechung bzw. Nichtentsprechung zwischen dem Gegenstand für das sinnliche Wissen — dem Gegenstand für es — und der eigentlichen Wahrheit dieses Gegenstandes — dem Gegenstand für uns — angesetzt.

Der Gegenstand für die sinnliche Gewißheit ist das Dieses. Also fragen wir die sinnliche Gewißheit selbst: Was ist ihr das Dieses, d. h. worin liegt für sie die Diesheit des Dieses? Was sagt die sinnliche Gewißheit, wenn sie gefragt wird, d. h. je wirklich im wirklichen Falle gefragt wird, was ihr das Dieses sei? Was ist für sie die Diesheit dieses Fensters? Daß es das Fenster *hier* ist. Oder die Diesheit dieses Pulsschlags? Daß er dieses Jetzt ist. Das Hier und das Jetzt machen die Diesheit eines Dieses aus. Das Jetzt — was ist denn das Jetzt? Jetzt — was soll die sinnliche Gewißheit sagen? Was hat sie anderes, das sie über das Jetzt sagen könnte, als daß sie sagte, was jetzt unmittelbar ist — durch den Hinweis auf das Seiende, das eben das Jetzt jetzt ausmacht? Das Jetzt, das ist eben dieser Nachmittag, jetzt ist Nachmittag. Oder gemäß dem Jetzt, das Jetzt war, als Hegel gerade die sinnliche Gewißheit nach dem Jetzt fragte, als er den Text schrieb: Das Jetzt ist die Nacht.

Jetzt ist Nachmittag. Das ist eine unbestreitbare Wahrheit. Wir bewahren sie auf, indem wir sie mit Kreide an der Tafel fixieren. Wenn morgen früh um acht Uhr der Pedell in den Hörsaal kommt, um nachzusehen, ob alles in Ordnung ist, ob die Tafel sauber ist, und nun den Satz liest: Jetzt ist Nachmittag — dann wird er um keinen Preis zugeben, daß der

Satz wahr sei. Der Satz ist über Nacht falsch geworden; *das* Seiende, das das Jetzt war, der, vom Morgen des Pedells gesehen, gestrige Nachmittag, ist längst ein Nichtmehrseiendes. Es hat kein Bleiben. Aber jetzt, wo der Pedell den Satz liest, ist doch auch jetzt, aber jetzt ist das Jetzt der Vormittag. Und da es doch vorkommt, daß auch Professoren irren und andererseits der Pedell auch zur Universität gehört, wird er in diesem Fall beispringen und den Satz berichtigen; *er* schreibt *jetzt* die Wahrheit auf, von der er jetzt um keinen Preis abgehen wird: Jetzt ist der Vormittag. Er kommt um ein Uhr in den Saal und sieht seine Wahrheit dastehen. Wahrheit? Jetzt ist der Mittag.

Was ist denn jetzt eigentlich das Wahre, Seiende? Jedesmal ist jetzt, und jedes Jetzt ist je jetzt schon anders, *nicht* mehr das frühere. Das Jetzt bleibt ständig, jedesmal, in jedem beliebigen Moment ist jetzt. Aber wie und als was bleibt das Jetzt? Das Jetzt bleibt nur dadurch, daß das, was je Jetzt ist — Vormittag, Mittag, Nachmittag, Abend, Nacht — je *nicht ist*. Das Jetzt ist immer Nicht-Dieses. Dieses *Nicht* beseitigt immer das unmittelbare Dieses — Nacht, Tag —, was gerade das Jetzt ist. Das Unmittelbare wird aufgehoben, vermittelt. Zum Jetzt gehört — damit es ständig das Jetzt sein kann, das ist — dieses ständige Negieren. Aber merkwürdig — dieses beständige Aufheben, dieser fortwährende Wechsel stört das Jetzt gar nicht, es bleibt einfach Jetzt und bleibt dabei gerade einfach gleichgültig gegen das, was es je jetzt ist — ob Tag oder Nacht. Was so als Einfaches sowohl dieses als jenes sein kann und doch nie weder nur dieses noch nur jenes ist, dieses Einfache, in der Vermittelung und durch sie Bleibende ist das »*Allgemeine*«.

Es war die Frage: Was ist das Dieses, d. h. was macht die Diesheit aus? Antwort: das Jetzt. Und was ist das Wesen des Jetzt? Das gewonnene Allgemeine zu sein. Dieses Allgemeine ist die Wahrheit des Dieses, also die Wahrheit des Gegenstandes der sinnlichen Gewißheit.

Das Gleiche gilt nun von der anderen »Form« des Dieses, vom Hier. Auf die Frage: Was ist das Hier? — antwortet die sinnliche Gewißheit, die wir je daraufhin befragen, was ihr der Gegenstand sei; sie antwortet: Hier — das Katheder. »Ich wende mich um«²⁰ — die Wahrheit ist verschwunden; das Hier ist nicht das Katheder, sondern die Tafel. Und so ständig; wohin ich mich wende und wo ich auch bin, ich sehe ein Hier. Ich nehme das Hier immer mit. Wo immer ich stehe, das Wo ist schon zum Hier geworden; genauer: das Hier ermöglicht erst das Wo als das aus dem Hier erfragte Dort. Das Hier bleibt bestehen, aber das »Hiesige« ist je ein anderes. Und zwar verlangt das bestehende Hier je ein bestimmtes Hiesiges, verlangt es und ist doch zugleich gänzlich gleichgültig dagegen, welches es ist. Das Hier ficht es nicht an, ob sein Hiesiges ein Baum oder eine Brücke oder ein Berggipfel oder der Meeresgrund ist. Nur das verlangt das Hier, daß es je ein Hiesiges sei. Aber indem es dergleichen verlangt, kehrt es sich doch gerade nie an das Diesige selbst, das je das Hiesige ist. Das Hier verlangt das Hiesige und stößt es doch als je dieses von sich. Es *bleibt* das leere und gleichgültige Hier, die vermittelte Einfachheit, d. h. die Allgemeinheit — wie das Jetzt. So zeigt sich auch *diese* Bestimmtheit der Diesheit als ein Allgemeines.

f) Die Sprache als Ausdruck des Allgemeinen und das gemeinte Einzelne — ontologische Differenz und Dialektik

Was ist das Dieses, was ist das, was für die sinnliche Gewißheit der Gegenstand, d. h. das Wahre und Seiende ist? Das Dieses ist ein Allgemeines. Aber die wirkliche sinnliche Gewißheit meint doch nicht das allgemeine Dieses. Allerdings nicht; sie meint das je Diesige, gerade das, was sie beiherspielt — dieser Baum, dieses Haus, diese Nacht. Aber dieses Beiherspielende

²⁰ II, 76.

ist ja ständig und überall ein anderes, jederzeit und jedenorts *nicht* dasselbe, also ein *Nichtiges*. Was die sinnliche Gewißheit im Beiherspielen meint, was sie meinend als das Seiende nimmt, das ist das *Nicht-Seiende*, dasjenige, das »nicht bestehen bleibt«²¹. Das Seiende ist das *Bestehenbleibende*, vom Ändern und Verschwinden, d. h. vom *Nicht* nicht Angefressene; das Seiende ist *das Wahre*.

Zu Beginn der Erörterung wurde vorgreifend gesagt: Wenn die sinnliche Gewißheit sich ausspricht, spricht sie *ihre Wahrheit* aus. Jetzt erst verstehen wir, was das heißt. Wir sagen: Dieses. Was wir da *sagen*, ist das allgemeine Dieses, und wir *meinen* das Diesige, den Baum. Das, was wir *im* allgemeinen Dieses eigentlich meinen, können wir mit dem Dieses gar nicht sagen. Wir sagen »dieses«, und es ergibt sich das allgemeine Dieses. Die Sprache sagt das Gegenteil von dem, was wir meinen. Wir meinen das Einzelne, sie sagt das Allgemeine. Aber sie sagt nicht nur eigensinnig das Gegenteil der Meinung, sondern sie sagt dabei, weil sie immer schon das Allgemeine sagt, das Wahre; sie widerlegt unser Meinen. Aber sie widerlegt uns nicht nur, sondern sie ist das, was das zunächst Gemeinte, das vermeintlich Wahre, in sein Gegenteil verkehrt. Sie läßt uns die Erfahrung machen, daß es mit dem Meinen nichts ist und was es mit dem Wahren der sinnlichen Gewißheit eigentlich ist. Sie verkehrt ins Gegenteil, hebt auf, d. h. hinauf zur eigentlichen Wahrheit. Die Sprache ist in sich das Vermittelnde, was uns nicht versinken läßt im Diesigen, ganz und gar Einseitigen, Relativen, Abstrakten. Verkehrend schafft sie die Abkehr vom Relativen. Darum sagt Hegel gerade am entscheidenden Schluß der Erörterung über die sinnliche Gewißheit, daß die Sprache »die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren«²². Die Sprache ist göttlichen, d. h. absoluten Wesens. Sie hat in sich etwas vom Wesen Gottes, des Absoluten. Nicht-Relativen — des Absoluten, d. h. des

²¹ II, 79.

²² II, 84.

Absolventen. Die Sprache ist göttlich, weil sie absolvent ist, uns von der Einseitigkeit ablöst und uns das Allgemeine, das Wahre sagen läßt. So ist für den Menschen, zu dessen Ex-sistenz die Sprache gehört, das, was er im Diesigen meint, nur durch die Diesigkeit, *das Dieses hindurch* zugänglich. Schärfer: Wir meinen nur ein Diesiges, weil wir ein Dieses haben. Wir können nur meinen, weil wir »sprechen«. Diese weiteste Entäußerung ist nur in der nächsten Erinnerung der Sprache. Dem entspricht die Bestimmung des Menschen in der Antike: ζῶον λόγον ἔχον. In der »Phänomenologie des Geistes« werden wir immer wieder auf die Sprache in ihrem Grundwesen stoßen: daß sie das Dasein des Selbst als eines Selbst ausmacht²³.

Das von der Sprache Gesagte gilt nun gerade von *der* Aussage, in der die sinnliche Gewißheit sich über ihren Gegenstand ausspricht, wenn sie sagt: Das Dieses *ist*. Wir meinen dieses bestimmte einzelne Seiende und sagen von ihm: »Es ist«; darin wird ausgesagt und -gesprochen: das »Sein überhaupt«. Hegel betont ausdrücklich: »Wir *stellen* uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses, oder das Sein überhaupt vor, aber wir *sprechen* das Allgemeine *aus*«²⁴. Doch — so müssen wir sagen — wir sprechen es nur aus, weil das Sein überhaupt von uns schon — wenngleich nicht thematisch — gesprochen ist, und es ist nur gesprochen, weil es schon verstanden ist; und es ist nicht nur so im allgemeinen nebenbei schon verstanden, wenn wir in der sinnlichen Gewißheit *dieses Seiende meinen*, sondern wir könnten es gar nicht meinen, wenn das Sein nicht schon das Wahre, d. h. Offenbare wäre. Aus dieser Wahrheit »entspringt« erst in einem bestimmten Sinne die *mögliche Wahrheit*, Offenbarkeit des Gemeinten — sofern überhaupt von einer Wahrheit desselben gesprochen werden darf, was für Hegel gar nicht der Fall ist. Vielmehr ist die Wahrheit des Dieses eben das Allgemeine, aber diese

²³ Vgl. II, 382, 491, 533 f.

²⁴ II, 76.

Wahrheit wird von der sinnlichen Gewißheit nicht gefaßt und an sich genommen, d. h. sie ist noch keine Wahrnehmung.

Dieser kurze Hinweis auf das Seinsverständnis und seinen Zusammenhang mit der Offenbarkeit des Seienden, der ontischen Wahrheit, sei nur flüchtig dazwischengeschoben, um daran zu erinnern, daß wir in der Problematik Hegels keine abstruse, zufällige Spekulation vor uns haben und umgekehrt mit der Problematik des Seinsverständnisses ebensowenig eine ausgedachte Liebhaberei, die als Zeichen eines besonderen Standpunktes durchgedrückt werden möchte. Es ist in all dem nur der eine einfach-große Widerhall des Fragens der Philosophie: τί τὸ ὄν. Aber gerade deshalb gilt es, den innersten Zug des Hegelschen Problems zu fassen, d. h. ihm seinen eigenen Lauf zu lassen und auf diesem zu folgen. Und weil dieses Folgen eine Auseinandersetzung ist, wird sich die Frage erheben: Ist dieses Verstehen und Sprechen des Seins, die Sprache, göttlich in dem Sinne, daß sie absolut ist? Ist das Verstehen des Seins, so können wir auch sagen, *absolvent*, und ist das Absolvente das Absolute? Oder ist das, was Hegel als die Absolvenz in der »Phänomenologie des Geistes« darstellt, nur die verhüllte Transzendenz, d. h. die Endlichkeit? Unsere Auseinandersetzung ist auf diesen Kreuzweg von Endlichkeit und Unendlichkeit gestellt, ein Kreuzweg, nicht ein Gegeneinanderhalten von zwei Standpunkten.

Doch so naheliegend und leicht es ist, im Bezug auf Hegels Bemerkung über das Aussprechen des Allgemeinen und das Verstehen des Seins (in unserem weiten Sinne, was Hegel nicht mehr Sein nennt) beim Meinen des Seienden die Problematik der »ontologischen Differenz« heranzuziehen, so ganz andersartig liegen die Fragen bei Hegel. Die ganze Dimension des Seinsproblems ist für ihn als den Vollender der abendländischen Metaphysik orientiert auf den λόγος. Das λέγειν aber ist für Hegel nicht der einfache Satz, die einseitige gemeine Aussage »S ist P«, sondern für ihn ist bereits das λέγειν zum διαλέγεσθαι geworden; das besagt ein Doppeltes: 1. ein διά, ein

Durchsprechen, eine eigentümliche im Sprechen und Wissen selbst liegende Bewegung, die Unruhe des Absoluten, das Nichtstehenbleiben, sondern Aufheben, das Platonische *διαλέγεσθαι*, Durchlaufen, aber es ist auch nicht einfach ein Durchlaufen, sondern es liegt darin (auch schon bei Plato, obwohl die Dialektik bei ihm und bei Hegel grundverschieden ist), im *διαλέγεσθαι*, also im Medium, ein Zu-sich-Sprechen. Das Gesprochene ist auf sich selbst orientiert. Die Wahrheit des Gesprochenen liegt letztlich im Ich, Subjekt, Geist. Das kommt in der abendländischen Dialektik nicht eigentlich zur Geltung, aber die Dialektik ist nichts anderes als die vom Logos her, d. h. »logisch« im ursprünglichen Sinne, gefaßte Absolvenz. Hegels Philosophie (Methode) ist Dialektik, das heißt: 1. Das Seinsproblem bleibt auf den *λόγος* orientiert; 2. diese »logische« Orientierung aber ist Unruhe, ist absolvent aus der Un-endlichkeit verstanden.

Hegel und in gewisser Weise schon Fichte sehen den »Konflikt der Form eines Satzes«²⁵: »Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält.«²⁶ Aber im spekulativen, »philosophischen« Satz wird durch die Identität der einfache Unterschied von Subjekt und Prädikat nicht vernichtet, sondern aufgehoben. Er ist der absolvente Satz. Im Satz wird das »ist« ausgesprochen. In dieses ruhige »ist« des gemeinen Satzes bringt Hegel die absolute Unruhe der Absolvenz. Diese Unruhe wirklich zu machen, diesem allein gilt das ganze Werk seiner Philosophie.

²⁵ II, 49.

²⁶ II, ebd.

§ 7. Die Vermitteltheit als das Wesen des Unmittelbaren
und die dialektische Bewegung

- a) Das Meinen als das Wesen der sinnlichen Gewißheit;
die Jeweiligkeit und die Allgemeinheit des Meinens

Der Gang der Erörterung war bisher dieser: Die sinnliche Gewißheit wurde daraufhin abgehört, was sie über ihren Gegenstand und damit über sich sagt. Sie sagt: Der Gegenstand ist das an sich Seiende, das Wahre, das Wesentliche; er ist auch, wenn das Wissen nicht ist. Und dieses, das nicht zu sein braucht, kann nur sein, wenn der Gegenstand ist. Dieser ist das Wesentliche; das Wissen von ihm, das Meinen, ist das Unwesentliche. Die nähere Befragung aber, was das »Dieses« als Gegenstand sei, ergab: Dieser Gegenstand, das Einzelne, »Dieses«, ist gar nicht das Bleibende, sondern das, was ständig wechselt, was gegenüber dem Bleibenden, dem Jetzt und Hier, das Gleichgültige, das Unwesentliche ist. Der Gegenstand ist nicht das Wahre als das Ansich, sondern er ist je nur Gegenstand des »Meinens«, *sofern er mein Gegenstand ist*, sofern er von *mir*, dem Ich, dem Wissenden, in das Meinen genommen wird, d. h. sofern er in der Form des Dieses, dem Jetzt und dem Hier, begegnet. Der Gegenstand *ist*, weil *ich*, dieser, ihn weiß. So hat sich alles umgekehrt. Was vordem das Unwesentliche, Gleichgültige war — das Wissen und das Ich, das weiß — ist nunmehr das Wesentliche. Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit hat sich abgelöst von ihrem Gegenstand, sie ist von dort vertrieben und hat sich im Wissen, im »ich weiß« festgesetzt. Und zwar ist sie von dort vertrieben und vertreibbar, weil sie nur vermeintlicherweise dort gefunden und genommen wurde, nämlich im Vermeinen der sinnlichen Gewißheit, in dem, was diese unmittelbar, in sich verloren, ist.

Wohl zu beachten ist, daß diese Ablösung und Vertreibung und Zurückdrängung in das »Ich weiß« nicht geschah durch

willkürliche Machenschaften von uns, sondern so, daß gezeigt wurde, daß und wie die sinnliche Gewißheit sich selbst widerlegt, indem sie mit dem, was sie von sich *sagt*, gegen das spricht, was sie meint, und umgekehrt.

Wir müssen aber nun gerade zum Anfang in diesem ersten Akt der Vertreibung der Wahrheit der sinnlichen Gewißheit aus ihrem Gegenstand sehen, wie sie sofort die Richtung nimmt auf das »Ich weiß«, das Wissende und das Wissen — ein erstes, noch ganz fernes und zugleich kurztragendes Zusehensselbstkommen des Bewußtseins, das erste Anheben der Phänomenologie des Geistes gleichsam am äußersten Rande seiner Abseitigkeit und Einseitigkeit, an dem die absolute Unruhe das Dieses und das Meinen gleichsam aufscheucht und jetzt nicht mehr zur Ruhe kommen läßt. Denn dabei, daß nun die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit sich von ihrem Dieses auf das Meinen zurückgezogen hat, kann es nicht sein Bewenden haben. Daher sagt Hegel: »Die sinnliche Gewißheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.«¹ Dieser letzte Satz muß in seiner ganzen methodischen Tragweite genommen werden, und wir haben nach Früherem nicht weitläufig mehr darüber zu verhandeln.

Die Erfahrung — das ist das absolute Sicheinlassen auf das, was im Lichte des absoluten Wissens erscheint. Diese Erfahrung zeigt »uns« etwas — uns, nicht diesen zufälligen Lesenden, den an der hiesigen Universität Immatrikulierten und als Dozent Angestellten, sondern uns, den absoluten Wissenden, *im Geiste Wirklichen*. Die Erfahrung soll uns etwas über die Realität der sinnlichen Gewißheit zeigen, d. h. über das, *was* sie in Wahrheit ist. Gefragt ist im absoluten Erfahren von vornherein nach dem Wesen; die Erfahrung Machen ist Zusehen und Nachsehen nach dem, was bestehen bleibt,

¹ II, 77.

bestehen vor und in der absoluten Zerreibung. Zunächst ist hier also zu fragen, ob die Realität der sinnlichen Gewißheit nun in Wahrheit das »Meinen« ist und nicht das »Dieses«.

»Die Kraft ihrer [der sinnlichen Gewißheit] Wahrheit liegt also nun im *Ich*, in der Unmittelbarkeit meines *Sehens*, *Hörens* und so fort.«² Ist die sinnliche Gewißheit wahr kraft des Meinens, kraft dessen, daß ich in der Sinnlichkeit das Gesehene, Gehörte, als das Meine nehme, in mein Sehen, Hören nehme? »Meinen« bedeutet für Hegel nicht so sehr Gerichtetsein auf das Gemeinte, sondern »in das Meinen nehmen«, d. h. aufnehmen, das Aufgenommene in das Aufnehmende zurücknehmen — *recipere*. Indem jedes Ich sehend, hörend meint, sein Gesehenes in das Seine nimmt und nur dieses, verhält es sich ganz unmittelbar und läßt sich dabei durch nichts stören als durch das Gesehene; und das soll es ja, unmittelbar diesem hingegeben nur dieses meinen. Im Meinen liegt die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit, die wir das unmittelbare Wissen nennen. Wir sind also fehlgegangen, wenn wir die Unmittelbarkeit im Gegenstand des Meinens suchten; er wird ja nur im Meinen das Gemeinte. Jedes Ich *meint das Seine*, und dieses Gemeinte ist sein Dieses. Ich, dieser, behaupte das Katheder als das Hier, der Lokomotivführer am Bahnhof behauptet die Lokomotive als das Hier, und so jeder und jedes Ich mit demselben Recht und in derselben Weise der Beglaubigung, nämlich durch Berufung darauf, daß er je ganz unmittelbar ohne Umschweife nur das Seine nimmt. Der Lokomotivführer würde einen, der ihm sagte, das Hier sei das Katheder, für irrsinnig erklären, sagen, daß er von Sinnen sei und nicht den Sinn habe, das Unmittelbare im Meinen als das Seine zu nehmen. Ebenso wenig kann ich sagen, das Hier ist der Feldberg; ich kann das nicht sagen, weil ich im Meinen gar nicht darauf komme, darauf so wenig wie auf anderes. Im Meinen, das ist dessen Sinn, sinne ich nur auf das Meine.

² Ebd.

Wenn wir — wie oben — auf das Seine des Lokomotivführers und das Meine hier achten, sind wir schon aus dem Meinen herausgetreten, wir sind schon nicht mehr im Meinen, in dem reinen Für-es-sein-lassen. Sofern wir so dieses Meinen und jenes Meinen vergleichen, sehen wir: Jedes Meinen ist wahr und jedes ist in derselben Weise wahr und beglaubigt wie das andere. Aber gerade *weil* sie das sind, jedes mit gleichem Recht und in gleicher Weise, gerade deshalb vermag keines vor dem anderen sich ein Vorrecht zu verschaffen. Im Gegenteil, jedes Meinen versagt jedem mit gleichem Recht dessen Recht. Sie bringen sich alle gegenseitig um, bringen einander zum Verschwinden. Das tun sie aber gerade dadurch, daß sie, jedes Meinen je für sich, dazu beitragen, daß sie ein Vielfaches bilden. Wenn wir — wie es geschieht — diesem unausgesprochenen Krieg eines jeden Meinens gegen jedes zusehen, dann finden wir in diesem Krieg ein Sichaufreiben. Aber gerade sofern dieses Verschwinden *ist*, was es ist, bleibt dabei etwas. Das Mannigfache, das Viele des jeweiligen Meinens, der jeweiligen Iche, das Mannigfache ist das Verschwindende, und das Einfache ist das Bleibende. Das Einfache ist das, was sich nicht in das Mannigfache fortreißen läßt, das, was in jedem jeweiligen »ich *meine*« das einfache Meinen ist und in jedem jeweiligen »*ich meine*« das Ich. Wenn ich »ich« sage, meine ich zwar mich, diesen und nur diesen; aber wenn ich »ich« sage, sage ich etwas, was *jeder* sagen kann, und er kann es, weil es jeder ist. Jeder ist das, was ich sage, wenn ich »ich« sage. Das, was da jeder ist, dieses Einfache, liegt nicht unmittelbar in jedem Meinen, sondern unmittelbar ist jeder je jeder, d. h. ein Mannigfaches.

Das Einfache ist *für uns* nur, wenn wir aus dem Mannigfachen zurückgehen, d. h. zusehen, was bei seinem Sich-zum-Verschwinden-bringen bleibt. In diesem Zusehen und Nachsehen nach dem Bleibenden in der Weise des Hinsehens auf das Verschwindende verhalten wir uns *vermittelnd* zwischen beidem; mittelnd finden wir das *Einfache*. Das Ich und

das Meinen — dieses Allgemeine, worin die Kraft der Wahrheit der sinnlichen Gewißheit vermutet wurde, ist gleichfalls nichts Unmittelbares.

b) Die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit als Ununterschiedenheit von Ich und Gegenstand; das aufgezeigte einzelne Jetzt in seiner Bewegung zum Allgemeinen

Was ergibt sich aus dem Vorgehenden? Die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit besteht weder in der Unmittelbarkeit des Dieses noch in der Unmittelbarkeit des Meinens. Keines dieser beiden Momente der sinnlichen Gewißheit ist allein ausdrücklich das Unmittelbare, weder das Ansich des Gegenstandes noch das Fürsich des Meinens. Die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit ist eine solche *an und für sich*. Beide zusammen in einem machen das Unmittelbare aus. Was sagt das aus über die rechte Fassung des Wesens der sinnlichen Gewißheit?

Der Gegenstand und das Meinen in einem — das heißt: die sinnliche Gewißheit als Ganzes eines Wissens läßt in sich gar keine Entgegensetzung von Gegenstand und Weise des Wissens zu. Sie läßt an sich und für sich diese nicht nur nicht *aufkommen*, sie hat in sich auch gar keine Veranlassung, dergleichen *hervorzurufen*, und schon gar nicht dazu, ihre Unmittelbarkeit in das eine *oder* das andere zu setzen. Die sinnliche Gewißheit ist ganz in die Unmittelbarkeit versunken und zieht diese ganz in sich ein und sich in sie. *Als Ganzes* hält die sinnliche Gewißheit *an ihr selbst* als Unmittelbarkeit fest. *Dieses Ganze* muß als ihr Wesen gesetzt werden. Sie ist schon verfehlt, wenn man den Gegenstand als das Wesentliche und das Meinen als das Unwesentliche setzt beziehungsweise umgekehrt. Dieser Unterschied ist für die sinnliche Gewißheit gar nicht da. Die sinnliche Gewißheit behauptet sich in sich als die unterschiedslose gleichbleibende

Beziehung von Ich und Gegenstand, eine Beziehung, in der die Bezugsglieder ebenso wie die Beziehung unabgehoben und ununterschieden sind. Alles ist noch nicht geschieden, nicht aus sich und gar zu sich heraustretend, sondern ganz eingefleischt auf das je Diesige, so zwar, daß dieses auch nicht *als* Gegenstand gegen eine Weise des Wissens und Habens abgehoben ist.

Die sinnliche Gewißheit ist ihrem eigenen Sinne nach nur so gesonnen, daß sie auf ihr Dieses sinnt. Indem ich das Meine, mein Dieses, d. h. mein Dieses hier meine, ist alles erfüllt, alles, wonach mein Sinn steht. Gerade in diesem Meinen besteht kein Anlaß, von ihm abzugehen, um es gleichsam noch besser zu machen. Die sinnliche Gewißheit hat gar keine Veranlassung, sich als die jeweilige, als welche sie ist, aufzugeben; im Gegenteil, sie sinnt nur auf das Eine: sich in sich auf ihr Gemeintes zu verstehen. Ich, dieser, dem das Katheder das Hier ist, ich, dieser Meinende, »wende mich nicht um«³, so daß mir das Hier zu einem Nicht-Katheder würde. Ich »nehme auch keine Notiz davon«⁴, daß das Hier eine Lokomotive sein kann; ich vergleiche überhaupt nicht verschiedene Hier und Jetzt, sondern dieses mein Meinen ist seinem eigensten Sinne nach ein *Bleiben bei dem, was ich meine*. So wie im früheren Beispiel: Der Pedell, der vormittags an der Tafel liest: »Jetzt ist Nachmittag«, bleibt, wenn er *wirklich* meint, einfach dabei, daß jetzt Vormittag ist, und gerade dann bleibt er dabei, wenn er gefragt wird, was jetzt sei.

Wenn *wir* also im Früheren einer vorgelegten sinnlichen Gewißheit gegenüber sagten, das Jetzt sei nicht der Tag, sondern die Nacht, so läßt sich die sinnliche Gewißheit, wenn wir sie wirklich als das Unmittelbare nehmen, als welches sie sich nunmehr herausgestellt hat, gar nicht darauf ein. *Unsere* Betrachtung hat sie also im Vorigen gerade nicht in ihrer

³ II, 79.

⁴ Ebd.

Unmittelbarkeit gelten lassen, sondern sie zu etwas gezwungen, was sie nicht ist. Dadurch, daß wir sie in das zwingen, was sie für uns ist, haben wir sie verkehrt.

So bleibt also nur das eine, daß wir zu ihr »hinzutreten« und uns ganz nur von ihr zeigen und sagen lassen, was das Jetzt und das Hier ist. Wir müssen das Jetzt des betreffenden Meinens festhalten und dürfen nicht »nachher« ihm ein anderes entgegenhalten. Ebensowenig dürfen wir das Hier aufgeben und »entfernt davon« ein anderes ins Feld führen.

Gerade unser vermittelndes Zusehen und Suchen nach der Unmittelbarkeit hat dazu geführt, zu sehen, daß wir dieser noch nicht eigentlich und ganz Rechnung getragen haben. Es gilt für uns jetzt erst, mit der Unmittelbarkeit des Unmittelbaren Ernst zu machen, d. h. seine *eigene Wahrheit* gelten zu lassen. Wir müssen uns ganz und einzig zu *diesem* Ich machen lassen, ganz in ein Dieses-Meinen versunken bleiben und uns in der Versunkenheit zeigen lassen, was da das Jetzt selbst ist. So unternehmen wir den letzten Anlauf dazu, das Unmittelbare unmittelbar zu fassen.

»Es wird das *Jetzt* gezeigt; *dieses Jetzt. Jetzt.*«⁵ Beachten wir wohl: Nunmehr handelt es sich nicht mehr darum, ob das Jetzt Tag oder Nacht ist, das Jetzt wird nicht in seinem Datum genommen, sondern das Jetzt selbst in sich. »Jetzt.« Was ist das Jetzt? Jetzt, indem ich es sage, ist es schon gewesen. Zu ihm gehört es, schon nicht mehr zu sein, indem es ist. Also ist das Jetzt ein Gewesenes. Als Gewesenes aber hat es nicht die Wahrheit des Seins, »was *gewesen* ist, ist in der Tat *kein Wesen*«⁶, d. h. kein beständiges Anwesendes. Es ist nicht, und um das Sein des Jetzt war es zu tun.

Hierdurch haben wir das Jetzt so genommen, wie es selbst es von sich verlangt. Und was geschah dabei? Wir haben das Jetzt einfach gefaßt, und unversehens faßten wir das Nichtmehr-jetzt und gelangten zu der Wahrheit, daß es gewesen

⁵ II, 80.

⁶ Ebd.

ist. Indem wir sagen mußten: Als Gewesenes ist es nicht, hoben wir auch diese zweite Wahrheit auf und sagten mit dieser Aufhebung, *was das Jetzt ist*, nämlich: Es ist kein unmittelbares Einfaches, sondern ein in sich Reflektiertes, d. h. ein Einfaches, das im Anderssein bleibt, was es ist. Das Jetzt ist das, was absolut viele Jetzt ist — Allgemeines.

Das *Aufzeigen* — das ist die Erfahrung, die wir mit dem Jetzt machen, darüber, was es nicht ist und was es dann ist. Das Aufzeigen ist daher kein unmittelbares Wissen, sondern eine *Bewegung*, d. h. Vermittelung. Ebenso ist das, was in der sinnlichen Gewißheit gewußt wird, kein unmittelbares Einfaches, sondern ein vermitteltes Einfaches. Was also die sinnliche Gewißheit als Ganzes *ist*, was an ihr selbst bleibt, wenn sie aufgezeigt wird, das ist die Bewegung, die Geschichte dieser Bewegung. In dieser Geschichte wird an der sinnlichen Gewißheit dasjenige gefaßt und genommen, was an ihr das Wahre ist; in dieser Geschichte entwickelt sich die sinnliche Gewißheit selbst dazu, daß sie das Wahre (an ihr) nimmt; sie wird zur Wahrnehmung. (Vgl. was Hegel über die »allgemeine« Erfahrung sagt, die gegen die »gemachte« Erfahrung aufgestellt wird; II, 81 f.)

- c) Die Unendlichkeit des absoluten Wissens als Aufgehoben-
sein des Endlichen, als Dialektik; der Ansatz der Ausein-
andersetzung mit Hegels Dialektik — Unendlichkeit oder
Endlichkeit des Seins

Wenn wir im Ganzen zurückblicken auf die Hegelsche Darstellung des unmittelbaren Wissens und unsere Interpretation, dann zeigt sich freilich, daß dies alles eine merkwürdige »Geschichte« war, ein ständiges Hin und Her. Darin kam sie für uns zu ihrer Wahrheit. Aber diese Wahrheit ist nicht eine unter anderen — etwa die unserer Ansicht davon —, sondern es ist die einzige und wahre Wahrheit, die die sinnliche Gewißheit überhaupt haben kann, sofern etwas nur *ist*

in der Absolvanz und für diese. Das Wesen der Unmittelbarkeit des unmittelbaren Wissens ist Vermitteltheit. Es zeigte sich immer wieder die Anstrengung, *nicht* aus der Unmittelbarkeit herauszufallen, dieses Herausfallen zu vermeiden, um ganz *in* ihr zu bleiben. Aber wohl zu beachten: Das war schon immer unsere Anstrengung, die der absolut Wissenden und so wissen *Wollenden*. Die Anstrengung war also in gewisser Weise schon grundsätzlich zum Mißlingen verurteilt. Denn sofern wir überhaupt nach dem unmittelbaren Wissen und seinem Wesen *fragen*, sind wir schon über die Unmittelbarkeit hinaus. Es bliebe nur das Eine, ganz in sie versunken, nur je wirkliches Wissen dieser Art zu vollziehen, d. h. nur zu meinen und – *nicht zu fragen*.

Damit, daß das »Meinen« in die Überschrift gesetzt ist, wird gesagt, daß wir nicht nur meinen, sondern nach ihm fragen und so fragen, daß dabei schon vorentschieden ist, worin die Wahrheit und das Sein (Wesen) des Meinens und des Dieses allein bestehen kann und muß. Und doch haben wir auf diesem Wege die Unmittelbarkeit selbst als solche zum Bewußtsein gebracht und dabei erfahren, daß nichts so wenig und so gar nicht sich unmittelbar fassen läßt, wie das Unmittelbare, wenn es in seiner Unmittelbarkeit gefaßt sein will. Positiv gewendet: Die Erfassung der Unmittelbarkeit des Unmittelbaren verlangt am meisten den ganzen Aufwand des absolventen Vermittelns. Weil dieses angesichts des Anfangs beim Unmittelbaren anfänglich nur ganz unbestimmt sich geltend machen kann, hat dieser erste Teil von A – und A überhaupt – seine besonderen Schwierigkeiten. Nur indem Hegel zuvor die sinnliche Gewißheit, das Unmittelbare hinsichtlich seiner *Unmittelbarkeit* aus dem Horizont der Absolvanz konstruiert, nur kraft dieser Konstruktion wird sie sichtbar. Sie wird sichtbar wiederum nur durch eine im Licht dieser Konstruktion vollzogene *Rekonstruktion*, die das schon Zerbrochene und Verlorene wiedergewinnen und ganz heil und unangefaßt sehen lassen soll.

Was den Anfang schon schwierig macht, ist eben dieses, daß einmal gleich eine Konstruktion vollzogen werden muß, wo es doch um das Erfassen des Unmittelbaren geht; daß wir aber dann zugleich bei dieser Konstruktion nicht stehen bleiben dürfen, indem wir ihr Resultat für sich, einseitig nehmen, sondern daß es jetzt gilt, von ihr zurück gerade die Rekonstruktion zu unternehmen.

Man bringt sich sofort um alle Möglichkeiten des Verständnisses, wenn man sich gegen dieses Hin und Her der absolventen rekonstruktiven Konstruktion sperrt, statt sich auf die ganze Bewegung einzulassen. Und es gilt jetzt, nicht unsere Interpretation sich zu merken, sondern sie verschwinden zu lassen, indem wir erneut versuchen, mit ihrer Hilfe den einfachen Text wieder zu lesen, was dem Einzelnen anheimgegeben sei.

Kein Zeitalter wohl hat so viel gewußt, keines hat so handliche Mittel zur Verfügung gehabt, schnell jegliches zu wissen und jedem geschickt einzureden, wie das heutige. Kein Zeitalter aber hat wohl auch so wenig vom Wesentlichen der Dinge verstanden wie das unsere. Und das Verstehen ist so gering, nicht weil das Zeitalter bereits einer allgemeinen Verblödung zum Opfer gefallen ist, sondern weil es sich — bei aller Gier nach allem — aus einer eigensinnigen Verdrießlichkeit gegen jedes Einfache und Wesentliche, gegen jedes Einsatz und *Beharrung* Fordernde zur Wehr setzt. Diese Haltlosigkeit wieder kann sich breitmachen, weil im heutigen Menschen eine Tugend abgestorben ist: *die Geduld*.

Die Geduld — das ist das ruhige Ahnen im beharrenden Betreuen dessen, was wir wollen sollen, daß es sei. Sie ist die allem lärmenden Besorgen abgekehrte und in das Ganze des Daseins einkehrende Sorge. Die Geduld ist die wahrhaft *menschliche* Weise der Überlegenheit zu den Dingen. Echte Geduld ist eine der Grundtugenden des Philosophierens, die das versteht, daß wir immerzu am Holzstoß mit rechtem und ausgesuchtem Holz bauen müssen, auf daß er einmal sein

Feuer fange. Die Geduld im Ersten und Letzten — »die Geduld« — dieses Wort hat sich aus der wesentlichen Sprache zurückgezogen. Und wir wollen auch nicht, daß es ein Schlagwort werde, sondern daß wir sie üben und im Üben einüben. In solcher Übung gelangen wir erst zu echten Maßstäben unseres Daseins und zum scharfen Unterscheidungsvermögen innerhalb dessen, was sich ihm anbietet.

Die Ungeduld aber der Allzuvielen, die vor dem Anfang schon fertig sein wollen, um bereits am Nächsten ihre gleichwohl und gerade *gebliebene* Ungeduld auslassen zu können, diese Ungeduld möchte uns überfallen schon beim ersten tastenden Schritt in das Werk, das wir zur Wirkung bringen wollen.

Am Eingang der »Phänomenologie des Geistes« steht gleichsam eine Zumutung, deren Größe noch dadurch wächst, daß sie gar nicht eigens und weitläufig verhandelt wird. Konkret auf den wirklichen Anfang gesprochen, ist es dieses: Gerade wo es um das Erfassen des unmittelbaren Wissens geht, muß eine Konstruktion, und zwar im Licht des absoluten Wissens, vollzogen werden. Zugleich aber sollen wir bei dieser Konstruktion nicht stehen bleiben, indem wir ihr Ergebnis einseitig für sich nehmen, sondern die Konstruktion soll vielmehr die Rekonstruktion des unmittelbaren Wissens übernehmen. So kommt zur Befremdlichkeit dieser rekonstruierenden Konstruktion das Verwirrende der mit ihr notwendig einsetzenden Bewegung des Hin und Her in dem Verfahren, das man kurz »Dialektik« nennt.

In dieser Notlage — des anfänglichen Nichtverstehens bzw. endgültigen Mißverstehens des Ganzen —, der sich keiner verschließen kann, ist es das geringere Übel, wenn wir zunächst verzagen und verzichten. Das größere aber ist es, wenn wir meinen, das Verstehen der »Dialektik« lasse sich als ein Pfiff und Trick schließlich herausfinden und nachmachen. Das ist in gewisser Hinsicht freilich möglich, so sehr, daß einem solchen abgelösten Denkgebaren schließlich nichts mehr wider-

stehen kann und ihm sich alle Türen öffnen — Türen allerdings, durch die wir von einer Leere in die andere fallen und gar in der Meinung, es sei die Fülle der Wirklichkeit, die wir da beherrschen.

Dieser Gefährlichkeit der Dialektik ist *selbst Hegel* in seiner späteren Zeit nicht ganz Herr geworden, selbst Hegel nicht, für den die Dialektik aus einer ganz bestimmten Problematik erwuchs und dem sie durch eine ureigene Substantialität seines philosophischen Daseins erfüllt war. Daher konnte und mußte Hegel auch die für ihn unzweideutige Erfahrung machen, daß die Dialektik in sich produktiv sei. Es war für ihn kein Problem, ob das Konstruktionsprinzip, dessen Ausfalten die Dialektik ist, von der Wirklichkeit des Wirklichen gefordert sei oder nicht. Es war gefordert, weil das Sein für Hegel ohne Frage im vorhinein absolut verstanden war und diese Absolutheit und Unendlichkeit selbst nicht weiter Problem wurde, weil sie es nicht werden konnte. Das lag nicht an einer persönlichen Beschränktheit des Hegelschen Geistes oder gar an einer Starrheit der Überzeugung, sondern in der Macht des Weltgeistes selbst, der seine Wege zu Ende geht, wobei wir nur seine kleinen Trabanten bleiben.

Jede echte Philosophie ist einmalig, und nur als solche hat sie die Macht, je wieder zu einer Zeit und nach deren Geist und Kraft *wiederholt* zu werden und zu wirken. Aber nie so, daß sie unmittelbar — sei es früher oder später — *gemein gemacht* wird, etwa in der Kantgesellschaft und jetzt im Internationalen Hegelbund. Es gibt ja viele andere Gelegenheiten, um sich gegenseitig die armselige Bedeutendheit zu versichern, als gerade Namen und Werke der Philosophen. Aber wir werden Hegel nicht mehr vor dem bewahren, daß in diesem neuen Jahr, dem hundertsten seit seinem Tode, alle unberufene Beflissenheit über ihn daherschwatzt, nur weil es die zufällige und gleichgültige Zahl hundert ist.

Wir bewahren Hegel nur dann die Einmaligkeit seines Werkes, wenn wir uns um die erste und letzte Auseinandersetzung

bemühen, und das heißt zuvor, daß wir es überhaupt auf die Erörterung der *Frage* ankommen lassen, wo und wie diese Auseinandersetzung notwendig, d. h. aus inneren Gründen des Daseins und damit der Sache der Philosophie selbst, einzusetzen hat.

Wir suchen diese Wegkreuzung der Auseinandersetzung im *Seinsproblem* als der Leit- und Grundfrage der Philosophie. Und es erhebt sich die Frage, ob das Sein in seinem Wesen endlich ist und ob und wie diese Endlichkeit von Grund aus in die Problematik der Philosophie eingesetzt werden muß, so daß die Endlichkeit keine Eigenschaft ist, die am Seienden gleichsam nur herumlungert und dann zuweilen aufgegriffen wird. Oder — so ist dieselbe Frage auch zu fassen — ob die Unendlichkeit des absoluten Wissens die Wahrheit des Seins bestimmt und so alles Endliche in sich schon aufgehoben hat, so daß alles Philosophieren nur *in* diesem Aufheben und *als* solches Aufheben sich bewegt, d. h. *Dialektik* ist. Es erhebt sich diese Frage — genauer: Sie hat sich noch nicht erhoben und ist erst zu erheben — als die Fragwürdigkeit, die unergriffen die bisherige Metaphysik, wenn auch mehr äußerlich und auf kurze Strecken, bewegte. Denn daß man seit langem endliches Seiendes und unendliches Seiendes — *ens finitum* und *ens infinitum* — mit mehr oder weniger Glück unterscheidet, beweist ja gerade, daß die Frage nach dem Wesen des *Seins* in der Indifferenz bleibt.

Die so angesetzte Auseinandersetzung mit Hegel ist nicht nur sachlich-geschichtlich notwendig, sondern zugleich fruchtbar, weil für ihn die Unendlichkeit des Seins kein formales Prinzip bleibt, sondern ebensowohl aus einer Grunderfahrung des Seienden im Ganzen erwächst, als auch die innere Verbundenheit mit der eigentlichen Überlieferung der abendländischen Philosophie bewahrt.

- d) Richtpunkte in bezug auf das Problem der Unendlichkeit des Seins: Die Absolvanz des Geistes aus dem Relativen; die logische und die subjektive Begründung der Unendlichkeit

Bevor wir die Interpretation wieder aufnehmen, gebe ich einige Richtpunkte mit Bezug auf das Problem der Unendlichkeit des Seins, und zwar mehr aufzählend als entfaltend.

Erinnert sei zuvor an das, was wir zur Klärung des allgemeinen Charakters des Werkes sagten über die Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« und »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«⁷. »Erfahren« besagt für Hegel: zu wissen bekommen, was etwas nicht ist, und dabei zugleich, was es ist, in einem; und ebenso »Erscheinen«, »Phänomen-sein« heißt für ihn: sich entzweien, sich-anders-werden in der Selbstgleichheit. Diese Geschichte der Erfahrung des Erscheinens des Geistes hebt an in der äußersten Abgelegenheit des unmittelbarsten, einseitigsten Bezogenseins des Wissens auf das Dieses. Und die Geschichte nimmt den Gang, daß der Geist aus dieser Verlorenheit sich zu sich selbst zurückfindet, d. h. in dem charakterisierten Sinne aus dem Relativen sich ablöst, um es in sich aufzulösen. Diese Absolvanz des Geistes aus dem Relativen hat nun in der Gesamtanlage des Werkes eine ausgezeichnete Station, die nämlich, die im Übergang von A und B zusammengenommen zu C liegt. Wir sahen schon ganz roh, daß mit C erst eigentlich und ausdrücklich das Reich des Absoluten betreten wird und daß sich von da an zwei Gliederungen ineinander schieben.

Die Absolvanz des Geistes aus dem Relativen ist in sich eine Überwindung der Entzweigung und Zerrissenheit des Bewußtseins in seine eigenen Einseitigkeiten. Die *Absolvanz* als solche Überwindung ist daher gleichsam Erlösung aus der Zerrissenheit. Das Absolute wird als Absolvanz *Absolution*. Deshalb ist es kein Zufall, daß die zu überwindende Endlichkeit innerhalb der »Phänomenologie des Geistes« gerade an der

⁷ S. o. S. 25–37

genannten Station besonders heraustritt, wo die Entzweiung des Bewußtseins von ihm selbst gewußt wird, ohne in diesem Wissen schon überwunden zu sein; im Gegenteil, dieses Wissen verschärft gerade die Zerrissenheit. Dieses seiner Entzweiung sich bewußte Bewußtsein nennt Hegel das »unglückliche Bewußtsein«. Der zweite Teil des großen Abschnittes B behandelt daher in seinem letzten, unmittelbar zu C überleitenden Stück⁸ das unglückliche Bewußtsein. Das Unglück, die als bewußt vorhandene Zerrissenheit des Bewußtseins soll übergeführt werden in die Einheit des Glückes des Absoluten. Aber dieses Glück ist nun gerade nicht die für sich vorhandene Seligkeit, die alles Unglück nur weggestoßen hat, sondern ist das Glück, das das Unglück beherrscht und dabei gerade für sich selbst benötigt.

Die Zusammengehörigkeit von Unglück und Glück — nicht in einem dritten Anderen, sondern im Glück, das sich gerade dadurch zu sich selbst bringt, daß es das Unglück sich zugehören läßt — diese Art der Zusammengehörigkeit der Entzweiten in Einem macht die *wahre Unendlichkeit des Endlichen* aus.

Mit Bezug auf den Hegelschen Begriff der Unendlichkeit ist nun ein Zweifaches zu beachten:

1. Hegel hat schon frühzeitig, d. h. sobald er eigentlich für die Philosophie sich entschloß, also nach seiner theologischen Zeit, die Unendlichkeit dorthin verankert, wo selbstverständlicherweise nach Überlieferung und Ansatz der abendländischen Philosophie das Seinsproblem seine Verwurzelung hat, im λόγος. Das kommt in der Fassung des Denkens und der Logik als spekulativer Erkenntnis, d. h. Dialektik zum Ausdruck. Die Dialektik ist demnach — wie schon mehrmals betont — im *Sachgehalt* des spezifisch aufgefaßten *Seinsproblems* begründet, und sie ist nicht die behende Hexerei des „sowohl als auch“, mit der sich alles anstellen läßt und die man glaubt übernehmen zu müssen, weil sie aus irgendwel-

⁸ II, 158–173.

chen Gründen einer Unbeschwertheit durch die Sache der Philosophie (Seinsproblem) als Machtmittel imponiert oder einen gar behext.

2. Das Zweite aber hängt mit der logischen Begründung der Unendlichkeit (d. h. zugleich Verwandlung der Verstandeslogik) aufs innigste zusammen. Mit Descartes erhält die Metaphysik zwar keine direkte neue *inhaltliche* Entfaltung ihres Problems, wohl aber eine ausdrückliche Umstellung, d. h. eine in gewisser Hinsicht radikalere Orientierung des λόγος, der ratio, auf ihren nächst faßbaren Boden, das ego, die cogitatio, das Ich, das Bewußtsein. Von da bahnt sich freilich dann auch eine inhaltliche Neugestaltung an, wie sie in der Leibnizschen Monadologie als einer radikalen Theorie der Substantialität der Substanz ans Licht kommt. Diese ist in gewisser Hinsicht, d. h. vorkantisch, eine Vorform der Hegelschen Grundthese, daß die Substanz in Wahrheit Subjekt sei. Aber es bedurfte erst des Kantischen Werkes, um einen klaren Horizont der metaphysischen Problematik im Transzendentalen zu gewinnen, und es mußte Fichte hernach erst die Absolutheit des Ich, wengleich unvollständig — in der konkreten Arbeit seiner Wissenschaftslehre in Ansatz bringen.

Hegel fiel es zu, innerhalb der lebendigen Gegenwart des Kantischen und Fichteschen Werkes und bedingt durch Schellings Lehre von der Identität, das Wesen der wahren und logisch begriffenen Unendlichkeit einzubauen in das bzw. entspringen zu lassen aus dem Wesen der Ichheit, der Subjektivität, d. h. das Subjekt als absoluten Geist zu begreifen.

Beides — wie wir kurz sagen können: die »logische« und die »subjektive« Begründung der Unendlichkeit — ist schon durchgeführt in den durch und durch konkreten Untersuchungen, die uns als Manuskripte aus der Jenenser Vorlesungstätigkeit überliefert sind. Aber hier ist alles noch im Anfang und mehr im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Überlieferung; es hat noch nicht die eigene notwendige Gestalt gefunden. Das geschieht erst im *System der Wissen-*

schaft; dessen erster Teil, die »Phänomenologie«, stellt die von uns an zweiter Stelle genannte Begründung, die der Unendlichkeit im Subjekt und als Subjekt, dar, während der zweite Teil, die „Logik“, die zuerst genannte Begründung, die logische, — sachlich notwendig gegründet auf die zweite — durchführt.

Um lediglich eine Vorstellung zu verschaffen von der ersten und für alles Weitere entscheidenden logischen Begründung der Unendlichkeit durch Hegel, sei ein kurzer Hinweis auf die Erörterungen der Unendlichkeit in den Jenenser Manuskripten gegeben. Wir müssen darauf verzichten, die dort vollzogene Entfaltung der Unendlichkeit wirklich nachzuvollziehen.

Es fällt sofort in die Augen, daß die Unendlichkeit im nächsten Zusammenhang mit einer spekulativen Überwindung, und d. h. zugleich Begründung und Bestimmung⁹ der Kantischen Kategorientafel entwickelt wird und daß sich ebenso stark eine Neuumgrenzung der antiken Metaphysik — Plato und Aristoteles — auswirkt. Das Wesen der Unendlichkeit »ist das absolute Aufheben der Bestimmtheit, der Widerspruch, daß die Bestimmtheit nicht ist, indem sie ist, und ist, indem sie nicht ist«¹⁰. Schon hier wird deutlich: die Orientierung der Bestimmung der Unendlichkeit auf das »ist« und das Bestimmen (Synthesis, einfache) des Satzes, λόγος, aber in dem Sinne, daß der einfache Spruch, die Rede, in sich Gegenrede, Widerspruch ist.

Der »absolute Gegensatz, die Unendlichkeit ist diese absolute Reflexion [Rückwendung] des Bestimmten in sich selbst, das ein anderes als es selbst ist, nämlich nicht ein anderes überhaupt, gegen das es für sich gleichgültig wäre, sondern das unmittelbare Gegenteil, und indem es dies, es selbst ist. Dies ist allein die wahrhafte Natur des Endlichen, daß es unendlich ist, in seinem Sein sich aufhebt. Das Bestimmte

⁹ Vgl. u. S. 148 ff.

¹⁰ Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. G. Lasson, S. 27.

hat als solches kein anderes Wesen als diese absolute Unruhe, nicht zu sein, was es ist«¹¹. Die »reine absolute Bewegung, das Außersichsein in dem Insichsein«¹².

Und demgemäß: »Dies ist, um es hier vorläufig zu erinnern, das wahre Erkennen des Absoluten, nicht daß bloß erwiesen wird, daß das Eine und Viele Eins ist, dies sei allein absolut, sondern daß an dem Einen und Vielen selbst das Einssein eines jeden mit dem anderen gesetzt ist.«¹³

Zum Wesen der Unendlichkeit gehört diese Rückwendung des Bestimmten in sich selbst und gerade nicht das Fortlaufen zu einem Anderen außer ihm. Diese Rückwendung aber des Anderen in das Eine, dadurch der Unterschied zum Nichtunterschied wird und darin das Unterschiedene gerade erhalten und aufgehoben bleibt, diese das Wesen der Unendlichkeit auszeichnende Reflexion ist eigentlich wirklich im Ich. Denn das Ich, indem es sich *als* Ich setzt, unterscheidet sich dabei von sich selbst, so zwar, daß das Unterschiedene nicht aus ihm herausfällt, sondern gerade als das eigentlich Nichtunterschiedene, Selbige sichtbar wird. Darin offenbart sich der innere Zusammenhang zwischen der logischen und der ichlichen, subjektiven Begründung der Unendlichkeit. Das wahrhaft wirklich Unendliche in dem erklärten logischen Sinne ist das Subjekt, und zwar – wie sich in der »Phänomenologie« zeigen muß – das absolute Subjekt als Geist.

Umgekehrt entnehmen wir hieraus für die Auseinandersetzung, daß das Subjekt, das Ich, primär gefaßt ist als »Ich denke«, d. h. logisch. Weil aber dieses Logische das Dialogisch-Dialektische ist, kann nun Hegel, und der Deutsche Idealismus überhaupt, die Allheit des Seienden in seinem Sein aus der Ichheit als der Unendlichkeit begreifen. Was sich auch so ausdrückt, daß die Unendlichkeit selbst der eigentliche λόγος als Begriff ist.

¹¹ Ebd. 90 f.

¹² Ebd. 31.

¹³ Ebd. 33.

Dieses mag genügen, um zu verdeutlichen, worauf für uns die interpretierende Auseinandersetzung geht.

Die absolvente Betrachtung der sinnlichen Gewißheit ergab: Sie meint gemäß der Weise ihres Wissens das *einzelne* Dieses; ihre Wahrheit aber, die sie im Wort ›Dieses‹ selbst schon ausspricht, ist ein Allgemeines. Indem sie das Einzelne meint, nimmt sie nicht ihr Wahres; sie ist nicht Wahrnehmung und ist doch in gewisser Weise schon solche — sofern sie das Wahre bei sich hat, freilich ohne es eigens zu nehmen. Die sinnliche Gewißheit bestätigt so selbst schon im voraus das Recht und die Notwendigkeit der Wahrnehmung, d. h. das absolvente Wissen der sinnlichen Gewißheit wird über diese hinausgetrieben zum Wissen des Wissens als Wahrnehmung.

Wir sind im Früheren auf die Schwierigkeit eingegangen, die die »Phänomenologie des Geistes« für das Verständnis bietet. *Daß* dieses Werk schwierig ist, braucht nicht weitläufig bewiesen zu werden. *Daß* es *schwierig* ist, bedeutet für sich auch nichts, worüber viel geredet werden müßte. Wohl aber ist es förderlich und notwendig, den *Grund* der Schwierigkeit vor Augen zu haben. Er liegt darin, daß das Werk sofort *absolut* beginnt und die ständige absolvente, rekonstruierende Konstruktion verlangt. *Daß* es *sofort* absolut beginnt, ist in der Ordnung. Denn absolut kann nur sofort — oder gar nie —, nicht aber allmählich begonnen werden. Das Werk kommt uns mit dem Anspruch entgegen, daß wir selbst ständig absolut uns verhalten; und was möchte schwieriger bleiben für das Endlichste, als unendlich zu sein?

Wird aber unser Verstehen nicht gerade dann dem Werk entsprechen, wenn wir — ohne etwas dazutun — einfach mitgehen? Mitgehen — gewiß; aber das bloße Nachreden und Nachlesen und Nachberichten, etwa gar in verkürzten Referaten, hilft nichts, und wir erfahren das Merkwürdige — jetzt schon oder später einmal, wann ist gleichgültig —, daß das Werk stumm bleibt, wenn wir nichts dazutun. Wir müssen nichts Geringeres dazubringen als eine lebendige Frage und

deren Anforderungen einer gemäßen Behandlung. Nur so kommt der Gehalt in *Bewegung*, und die innere Bewegung des Werkes, seine Übergänge, sind das Entscheidende, nicht so sehr das im Einzelnen greifbare Stoffliche. Übergänge müssen gegangen werden und sind nie zu erreichen, solange wir uns nur auf das eine oder andere Ufer stellen und hin und her reden.

Was aber Hegel und uns in gleicher Weise zum Gang drängt, ist die *Frage* nach dem Wesen des Seins. Die Arten des Fragens und des Antwortens kreuzen sich.

Hegel stellt die *Frage* nicht, aber er gibt die von dem inneren Zwang der Überlieferung längst geforderte Antwort auf die *Frage* nach dem Wesen des Seienden, und er antwortet mit der Grundthese: es ist die Unendlichkeit. Was das besagt, haben wir kurz erläutert, indem wir 1. die logische und 2. die subjektive Begründung der Unendlichkeit betrachteten. Wir verdeutlichten, wie die Unendlichkeit aus dem »ist« der einfachen Aussage als Bestimmung von etwas und als etwas entspringt. Diese Unendlichkeit meint nicht ein fortlaufendes Aneinanderreihen von Bestimmungen, endlos fort von einer zur anderen, sondern umgekehrt: die Rückkehr von etwas in sich selbst, die Rückwendung eines Bestimmten in sich selbst, so daß das Bestimmte als das Andere zurückgeht in das Eine, und daß das Andere zugleich als sein Unterschiedenes dieses in sich aufnimmt, daß es in der Einheit mit ihm zum Nichtunterschiedenen wird, in der Selbigkeit mit ihm erhalten bleibt.

Und nun ist es von außen gesehen das Wunderbare, daß dieser Begriff der Unendlichkeit seine Bewährung und Konkretion ebenso unmittelbar findet am *Ich*, denn das *Ich* ist das Wirkliche, das, indem es sich setzt — »Ich bin Ich« —, sich von sich unterscheidet, aber so, daß das Unterschiedene nicht aus dem, was die Unterscheidung vollzieht, herausfällt, sondern in das Unterscheidende zurückgenommen und darin aufbewahrt wird. Im *Ich* ist dieser eigentümliche Unterschied des Nichtunterschiedenen wirklich, und demnach ist der logische Unter-

schied, die »Bestimmtheit«, und damit der logische Begriff der Unendlichkeit im Ich verwurzelt (Logik als Denken ist ein *Ich-denke*), und die so orientierte Logik ist nicht eine vom Ich abgelöste Lehre vom Satz, sondern eine Logik, die notwendig die Ichheit einbezieht, d. h. im Sinne Kants gegenüber der formalen Logik eine transzendente Logik ist, aber eine transzendente Logik, die begriffen hat, daß gerade aufgrund dessen, daß der λόγος in sich unendlich ist, der Ich-Charakter für das Denken wesentlich ist — das heißt: Die Wirklichkeit des Unendlichen ist Subjekt, d. h. im absoluten Sinne *Geist*.

ZWEITES KAPITEL

Die Wahrnehmung

§ 8. *Das Wahrnehmungsbewußtsein und sein Gegenstand*

a) Die Wahrnehmung als Vermittlung und Übergang zwischen sinnlicher Gewißheit und Verstand

Es ist uns jetzt ein neuer Gegenstand gegeben, und zwar als notwendig sich aus dem ersten ergebend. Der neue Gegenstand für uns, die absoluten Wissenden, ist nach seinem Grundcharakter wieder und erst recht ein Wissen: die Wahrnehmung. Die Notwendigkeit ihrer Gegenständlichkeit für uns ist jedoch, als eine Notwendigkeit der Vermittlung, verschieden von der Notwendigkeit der Gegenständlichkeit der sinnlichen Gewißheit als der Notwendigkeit der zu vermittelnden, für die Vermittlung gleichsam als ihr mögliches Opfer vorzuzubehalten sinnlichen Gewißheit.

Da wir aber nicht nur mit Hegel mitgehen, sondern *interpretierend* mitgehen, ist es an dieser Stelle wichtig, Folgendes zu beachten. Die Wahrnehmung entsteht für uns; aber sie steht uns als absoluter (in der Absolvanz gehaltener) Gegenstand gerade dann *nicht* gegenüber, wenn wir es bei dem eben genannten Unterschied der Wahrnehmung qua Gegenstand im Verhältnis zur sinnlichen Gewißheit qua Gegenstand bewenden lassen. Denn die Wahrnehmung als das Vermittelte ist dieses nicht nur im Sinne des notwendig aus der sinnlichen Gewißheit *Ermittelten*, sondern zugleich im Sinne des in die *Mitte* Gestellten; das heißt: ihre absolute Gegenständlichkeit wäre einseitig, eben nicht absolut gefaßt, wenn wir sie jetzt nur nach der Seite der sinnlichen Gewißheit und nach ihrer absoluten *Herkunft* nehmen wollten. Gerade jetzt gilt es, sie

wirklich als Mitte zwischen . . . zu nehmen, d. h. schon nach der anderen Seite zu sehen, wohin sie als Mitte und Zwischen hinüber- und weitervermittelt werden soll, in der Richtung ihrer absolventen *Zukunft*. Als Mitte ist sie gerade *Übergang zu . . .*; die Bewegung der Absolvenz hat in ihr gleichsam die wirkliche und eigentliche Unruhe.

Bei der Wahrnehmung gibt es keine Ruhe. Daher muß in ihr selbst schon das Andere, wozu sie übergeht, zum Vorschein kommen. *In ihr selbst* — nicht nur als notwendiges *Ergebnis*, wie sie selbst es war rücksichtlich der sinnlichen Gewißheit. Es gehört zu ihr zugleich das, was sie *sein wird*. Sie ist nur, *was* sie ist, in ihrer *Gewesenheit und Zukunft*.

Wenn hier absichtlich eine Hindeutung auf *Zeitmomente* im »*Sein*« des absolvent zu Wissenden gegeben wird, dann geschieht das in der vollen Klarheit darüber, daß wir damit über Hegel hinausgehen, und zwar nicht einfach in einer Richtung, die ihm zufällig nicht schon eigens Problem wurde, sondern in einer Richtung, die sich, wenn eingeschlagen, *gegen* ihn wendet. Das aber nur dann, wenn die Grundproblematik, die der Zeit nämlich, *aus dem Seinsproblem selbst entfaltet ist*. Es genügt nicht und ist eine volle Verkennung des Problems, wenn man nur nachsieht, was Hegel oder andere über die Zeit geredet haben, sondern es gilt zu sehen, daß *Hegel die Zeit ebenso bestimmt wie er das Ich bestimmt, d. h. logisch-dialektisch*, aus der schon vorausentschiedenen Idee des Seins.

Hegel spricht zwar zuweilen, wie wir schon sahen, vom Gewesensein, aber nie von der Zukunft. Das stimmt mit dem zusammen, daß für ihn die Vergangenheit ein ausgezeichneter Charakter der Zeit ist; sie ist das Vergehen und das Vergängliche, immer Vergangene.

Somit findet sich hier eine Orientierung auf Zeit, auf Vergangenheit; und so zeigt sich auch hier wieder — in einer anderen und freilich ganz radikalen Form — der »Kreuzweg«.

Wenngleich in der Hegelschen Darstellung der Wahrnehmung eine entsprechende Architektonik sich zeigt wie bei der

Behandlung der sinnlichen Gewißheit, so ist die eigentliche Bewegtheit doch eine andere. Und zwar dadurch, daß die Wahrnehmung nun in sich selbst als die ermittelte Mitte das Dritte vermittelt, den Verstand. Ebenso wie die Wahrnehmung in einer Hinsicht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit ist, ist sie gerade als diese Wahrheit zugleich die Unwahrheit des Verstandes.

Demgemäß gilt es, schon den Titel des zweiten Teiles von »A. Bewußtsein« in der rechten Weise zu lesen. Für diese Lesung sind wir bereits durch die Behandlung des ersten Teiles geschult. Dessen Titel »Die sinnliche Gewißheit« wird erläutert durch: »das Dieses und das Meinen«, jetzt der Titel »Die Wahrnehmung« durch: »das Ding und die Täuschung«. Das Ding und die Täuschung — das Dieses und das Meinen, das sieht aus wie eine bloße Nebeneinanderstellung und Aufzählung der beiden durchgehenden Momente des Bewußtseins (Gewußtes und Wissen von . . .). Aber es ergab sich, daß das Meinen zweideutig ist. Indem es zum Ausdruck bringt, daß der Gegenstand wesentlich gemeinter ist, der meine, d. h. der seine für das sinnliche Wissen, wird damit gesagt, daß die Wahrheit des Gegenstandes zurückgeht in eine höhere Wahrheit qua Wahrnehmung. Entsprechend sagt nun im Titel für den zweiten Teil der Ausdruck »Täuschung« mehr, als man zunächst vermuten muß. Zunächst könnte es nur heißen, daß wir uns, die Dinge wahrnehmend, dabei auch täuschen; daß die Wahrnehmung bald wahr, bald falsch sein kann. Aber das wäre eine bloße Feststellung von solchem, was der Wahrnehmung zuweilen »passiert«, nichts, was Anspruch darauf machen könnte, als notwendig zugehörig zum Wesen der Wahrnehmung erkannt, d. h. absolvent gewußt zu sein. Gemeint ist jedoch dieses, daß die Wahrnehmung *in sich* eine Täuschung, und zwar ein ständiges Sich-selbst-täuschen und Sich-etwas-einreden ist — »ist«, sofern das *Sein* der Wahrnehmung absolvent gefaßt wird, wie es sich nach Hegel allein fassen läßt. Im Wahrnehmen ist selbst schon eine Verständigkeit, und d. h. Verstand,

aber das Verständigtun als bloße »Sophisterei«¹. Es ist nicht die Verständigkeit des reinen Verstandes, sondern die des wahrnehmenden Verstandes. In der absoluten Darstellung der Wahrnehmung kommt es daher wesentlich mit darauf an, daß gezeigt wird, wie in der Wahrnehmung selbst und für diese ein Verständigtun und ein Reflektieren sich breitmacht und sich dabei herausstellt als das Spiel der Mächte der »leeren Abstraktionen«². Dieser wahrnehmende Verstand ist der »oft sogenannte gesunde Menschenverstand«³.

Wie für Platon, für Aristoteles, für Kant die Sophistik und der sophistische Schein je bestimmt ist gemäß der Wahrheit und dem Niveau *ihrer* philosophischen Grundproblematik, so hat auch für Hegel der gemeine Verstand *seine* bestimmte Art. Dem Stamm nach aber ist er derselbe, der, seitdem die Philosophie wirklich geworden, am Werk ist.

Jedoch, auch diese Interpretation der Täuschung darf nicht einseitig genommen werden, als handele es sich darum, nur nachzuweisen, daß der gemeine Verstand in der Wahrnehmung sein Unwesen treibe, also in der Wahrnehmung vor komme. Es gilt zu zeigen, daß die Wahrnehmung, *weil* in ihr der wahrnehmende Verstand haust, *gerade dadurch* zugrunde geht, an sich selbst, d. h. wahrhaft Mitte und Übergang ist, solches, dessen kein Bleiben ist.

Dieses Zugrundegehen bedeutet aber keineswegs ein Zerflattern und Zerstreuen ins Nichts — so wäre die Mitte gerade nicht in ihrer Mittlerschaft begriffen und nicht als wahrhafter Übergang, der zu anderem überführt. Deshalb muß man bei Hegel, wenn er vom »Zugrundegehen« spricht, zugleich in dem Negativen das Positive heraushören: Das Zugrundegehen ist das Zum-Grunde-zurückgehen. Durch die Vermittlung der Wahrnehmung kommt die sinnliche Gewißheit erst zum Verstand und im Verstand auf ihren Grund als die

¹ II, 97, 99.

² II, 98.

³ Ebd.

wahre Weise des Bewußtseins. So aber kommt erst das *Ganze*, in dem diese drei stehen — das *Bewußtsein* (A) —, zu sich selbst, d. h. es wird *Selbstbewußtsein* (B).

Gerade dieses dürfen wir im jetzigen Stadium nicht vergessen, daß die zweite uns entstandene Weise des Wissens, die *Wahrnehmung*, *Bewußtsein* ist und trotz der Reflexion, die sich in ihr breitmacht, *kein Selbstbewußtsein*. Positiv gesprochen: Auch die *Wahrnehmung* ist und bleibt *Bewußtsein*, d. h. ein Wissen, das in seiner und gemäß seiner Wissensweise immer und zuerst auf den Gegenstand als das *Andere*, *Fremde* geht und zunächst in diesem das *Wahre* und das *Wesen* seiner selbst findet. Allein, die *Wahrnehmung* will nun als ihren Gegenstand nicht das *Dieses* haben, lediglich das *gemeinte Einzelne*; sie nimmt sich als *Wahrnehmung* das *Wahre*. Das aber ist notwendig ein *Allgemeines*. Und das bedeutete: ein *Einfaches*, das durch *Negation* ist, ein »weder dieses noch jenes«, ein *Nichtdieses*, so zwar, daß es in dieser *Negativität* zugleich (positiv) gleichgültig dagegen ist, sowohl dieses als auch jenes zu sein (der dialektisch-spekulative Begriff des *Allgemeinen*).

Sofern die *Wahrnehmung* qua *Bewußtsein* — im Unterschied zum *Selbstbewußtsein* — noch zum unmittelbaren Wissen gehört, hat sie das *Unmittelbare* nicht mehr im Einzelnen, sondern im *Allgemeinen*. Sie ist im *Ganzen* »allgemeine Unmittelbarkeit«⁴. Aber gerade so etwas wie »allgemeine Unmittelbarkeit«, *Unmittelbarkeit* des *Allgemeinen*, ist in sich schon vom *Widerspruch* angefressen, sofern ja das *Allgemeine*, wie wir sahen, *wesenhaft* nur in und als *Negation* des Einzelnen ist, mithin als *Vermittlung*. Dieses widerspruchsvolle *Wesen* der *Wahrnehmung* kann sich daher für sich gar nicht halten, es zerstört sich selbst.

Es ist immer wieder zu betonen: Das ist nicht als *Bewußtseinsvorgang* beschrieben, sondern im *Absoluten* gesehen. Solange man diese *Blickstellung* nicht innehält, sondern *naiv*

⁴ II, 86.

herangeht, *muß* man sich wundern, wie die Wahrnehmung dazu kommt, sich selbst zu zerstören, da der gemeine Verstand keine Veranlassung dazu sieht, sondern sie auf sich selbst gestellt sieht als etwas Vorhandenes.

Wie sie nun an sich selbst zerbricht und ein Anderes vermittelt, das gilt es zu zeigen, indem die Geschichte der Erfahrung, die *wir* die Wahrnehmung mit sich selbst machen lassen, zur Darstellung kommt. Hierzu ist notwendig, von dem auszugehen, als was die Wahrnehmung qua Bewußtsein vorgefunden wird.

b) Das Ding als das Wesentliche der Wahrnehmung;
die Dingheit als Einheit des Auch der Eigenschaften

Die Wahrnehmung zeigt als eine Weise des Wissens zunächst ihre Momente wieder so, daß das Eine, nämlich das Wahrgenommene, der Gegenstand, das Wesentliche ist und das Andere, das Wahrnehmen, das Unwesentliche. Die Verteilung des Unterschiedes des Wesentlichen und Unwesentlichen ist demnach einseitig und in dieser Einseitigkeit leicht zu sehen. Der Gegenstand der Wahrnehmung ist das Ding, dieses Ding, »dieses Salz«⁵, als dieses ganz für sich seiende einfache Eins, dieses Eins in der unmittelbaren Einheit und Zusammengefaßtheit des weißen, scharfen, kubisch gestalteten, schweren u.s.f. Salzes. Die in diesem einen Ding zusammengefaßten und in dem wahrgenommenen Ding gerade nicht auseinandergehenden Momente werden nun im Wahrnehmen, in der Bewegung des Wahrnehmens auseinandergezogen und entfaltet. In welcher Weise, das zeigt wieder die Aussage, in der sich die Wahrnehmung ausspricht. Sie sagt nicht einfach nur, wie die sinnliche Gewißheit: dieses Salz — wobei, wie sich zeigte, sogar das Gesagte schon nicht mehr sagt, was gemeint ist, denn Salz ist etwas Allgemeines —, sondern die Wahrnehmung sagt: Dieses Salz ist weiß *und*

⁵ Ebd.

scharf *und* kubisch *und* schwer usf. Das, was die sinnliche Gewißheit gewissermaßen gegen ihre eigene Intention sagt — Salz, etwas Allgemeines —, das sagt die Wahrnehmung so aus, daß sie sagt, *was* das Salz hier ist. Diese entfaltende Bewegung des Wahrnehmens aber ist das Unbeständige, gegen das der eine einfache Gegenstand selbst, das Ding, gleichgültig ist.

Es gilt daher zunächst das, was an der Wahrnehmung das Wahre ist, den Gegenstand, in seinem Wesen zu entwickeln, und dieses natürlich auf dem Niveau und in dem Licht, in dem er jetzt als aus der sinnlichen Gewißheit *entstandener* steht. Weil aus dieser entstanden, ist und bleibt er jedenfalls ein *sinnlicher*. Aber seine Wahrheit ist das Allgemeine. Die Allgemeinheit aber begreifen wir als *vermittelte Einfachheit*. Das bringt die Wahrnehmung selbst zum Ausdruck: Der Gegenstand ist »*das Ding von vielen Eigenschaften*«⁶. Wenn das Wahre der Wahrnehmung entwickelt werden soll, kann das nur heißen, dasjenige herauszustellen, was die Dingheit des Dinges ausmacht, zu zeigen, wie die Dingheit es zu einem Ding macht. Es gilt wieder, eine absolvente Konstruktion des Gegenstandes der Wahrnehmung, d. h. des Dinges zu vollziehen, an der sich das volle Wesen der Wahrnehmung bewahrheiten soll.

Hegel geht dabei aus von einer Abhebung des Gegenstandes der Wahrnehmung gegen den der sinnlichen Gewißheit. Das ist kein beliebiges vergleichendes Verfahren, sondern liegt in der Natur der Sache, da der Wahrnehmungsgegenstand sich aus dem sinnlichen Gegenstand entwickelt hat und daher zu ihm eine geschichtliche Beziehung hat, geschichtlich im Sinne des Geschehens der Phänomenologie selbst. Der Wahrnehmungsgegenstand ist nicht mehr jener Gegenstand, der der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit war — das Dieses, um bei dem Wahrnehmungsbeispiel Hegels zu bleiben: dieses Salz, das da auf dem Eßtisch steht. Die Wahrnehmung

⁶ II, 85.

meint nicht einfach und nur »dieses Salz« und weiter nichts, sondern sie nimmt *wahr*, sie macht Ernst damit, daß sie dieses Salz als das, *was* das Dieses ist, erfaßt und daß dieses Was, das Allgemeine, ihr Gegenstand ist. Und es ist ihr Gegenstand, indem sie ihn als das nimmt, was er ist. Was *ist* er? Er ist das, was im unmittelbaren »ist«-Sagen an ihm genommen, unmittelbar abgenommen und so aufgezählt werden kann.

Dieses Salz ist weiß und scharf und kubisch und schwer usf. Dieses Salz ist das und das. Indem das Dieses das und das ist, ist es nicht einfach dieses; im Nicht-dieses ist das Dieses aufgehoben. Nicht-dieses heißt keineswegs Nichts, sondern das Dieses ist, indem es nicht nur das Dieses ist, das und das. *Was* es ist im Nicht-dieses-sein, das ist ein Inhalt, und der Inhalt stammt aus dem Dieses, aus dem, was es ist. Was ist es? Weiß, scharf; also nicht *dieses* Weiße, *dieses* Scharfe, wobei ich nur das Diesige in seinem Was, aber nicht das Was selbst meine; sondern jetzt nehme ich gerade nicht das Diesige, sondern sein Was. Also es ist weiß, scharf. Was das Dieses, der Gegenstand ist, das *Wassein*, ist ein Allgemeines. Aber in diesem Allgemeinen — weiß, scharf — ist die Unmittelbarkeit des Dieses, des Sinnlichen, aufbewahrt. Wenn wir dieses Salz so nehmen, wie es auch der Satz zum Ausdruck bringt, wenn wir also weder nur einfach das Dieses meinen, noch aber auch über die Wahrnehmung hinaus uns weiter daran zu schaffen machen, dann nehmen wir das Weiß und das Scharf und das Kubisch und das Schwer usf. Wir unterscheiden diese Allgemeinen, scheiden sie voneinander, nehmen sie dabei als viele, und dabei die Vielen so, daß sie, wenn wir gut zusehen, alle gleichgültig gegeneinander sind. Die Aufgezählten sind dabei alle in gleicher Weise einfach auf sich selbst bezogen — weiß, scharf . . . Diese Gleichgültigen aber sind nicht einfach durch ein bloßes Und aneinandergereiht, sondern sie sind als diese Vielen jedes gleich gültig wie das andere das, was dieses Salz ist. Das Dieses in seinem Was ist weiß, eben das Dieses

ist scharf — es ist nicht einfach weiß und scharf, sondern »und auch«. In diesem »auch« kommt das »ebenso wie weiß, so auch . . .« zum Ausdruck. In diesem »ebenso wie« kommen die sich Gleichgültigen doch zugleich überein und zusammen. Das Und ist das bloße Nebeneinander des Gleichgültigen. Das Auch aber ist das Nebeneinander des Gleichgültigen bei einer gleichzeitigen *Zuordnung zum Selben*, was im Und nicht liegt.

Die Weise, in der die gleichgültigen Vielen beisammen sind, ohne sich doch weiter anzugehen, ist das *Auch*. Das Auch ist das Medium der Dingheit, das einfache Zusammen von Vielen. Die möglichen Weisen dieses Zusammen im Auch sind uns schon bekannt: das Hier und das Jetzt (Raum und Zeit). Dieses Salz in seinem einfachen Hier ist das, *was* das Dieses *positiv* ist, d. h. als *bloßes* Dieses *nicht* ist, *beisammen*. Das Auch ist die »gleichgültige Einheit«⁷, besser: die *Einheit der Gleichgültigen*. Sofern das Ding dergleichen wie ein für sich seiendes Eins ist, haben wir mit der Einheit der Gleichgültigen offenbar *einen* Charakter dieses Eins gewonnen, einen Charakter, in dem zum Ausdruck kommt, daß dieses Eine, das einfache Auch, *in sich* auf Vielfaches bezogen ist. Das Auch hält dieses Vielfache zusammen, wenngleich nur in der Weise, daß es, das allgemeine Auch, dabei gegen die Vielfachen gleichgültig ist und so diese unter sich *auch* gleichgültig sein läßt. Das Auch ist daher genauer die gleichgültige Einheit der unter sich gleichgültigen, aber zugehörigen Vielen.

Wir fassen damit etwas vom Wesen des Dinges als des Gegenstandes der Wahrnehmung, die Dingheit, ohne schon zu verstehen, *wie* darin das Ding je dieses Ding sein kann, das es ist — oder wie wir zu Anfang sagten: das Ding von vielen Eigenschaften. Sofern wir das aus dem Auch noch nicht verstehen, ergibt sich, daß dieses das Wesen des Dinges nicht voll zu bestimmen vermag, wenngleich auch schon im Auch ein Weiteres sich anzeigt, was zum Ding gehört, nämlich

⁷ II, 87.

Eigenschaften zu haben. In der Einheit des Auch liegt der Hinweis darauf, denn das Auch der Vielen zeigt ihre gleichmäßige, unter sich *gleichgültige Zugehörigkeit* zu etwas an, ein gewisses *Zugeeignetsein* — Eigenschaft. Doch ist damit das Wesen der Eigenschaft so wenig gewonnen wie das des Dinges — was beides zusammengehört. Erst wenn die Dingheit so bestimmt ist, daß wir aus ihr verstehen, *wie* sie zum Ding wird, und d. h. wie zu ihr Eigenschaftlichkeit gehört und was diese selbst ist, erst dann ist das volle Wesen des Dinges, des wahren Gegenstandes der Wahrnehmung gewonnen. Ob damit aber auch, da der Wahrnehmung ihr *Gegenstand* das Wesentliche ist, das Wesen der Wahrnehmung gewonnen ist, bleibt zunächst offen.

c) Die ausschließende Einheit des Dinges als Bedingung der Eigenschaftlichkeit; die Eigenschaftlichkeit des Wahrnehmungsgegenstandes und die Möglichkeit der Täuschung

Wenn wir uns an den Wahrnehmungssatz »Dieses Salz ist weiß, ist scharf usf.« halten, dann liegt in der Aussage nicht nur die Aufzählung dessen, was alles das Dieses *auch* ist, sondern die Aussage betont in gewissem Sinne: Dieses ist weiß — und nicht schwarz; scharf — und nicht mild; kubisch — und nicht rund. In dieser Betontheit liegt eine *Ausschließung* des Entgegengesetzten, und in dieser Ausschließung, allgemein in der Negation, gibt *sich* das, was je das Dieses »auch« ist, *seine Bestimmtheit*. Indem aber diese vielfachen Auch in sich je eine Entgegensetzung mitbringen, kann die sie zusammenschließende Einheit nicht die der einfachen Gleichgültigkeit sein. Indem die Vielfachen in sich entgegensetzend sind, ist ihre Einheit erst recht eine entgegensetzende. Die Einheit der Auch, der Gleichgültigen, erschöpft nicht die Dingheit, sondern diese ist als Einheit der sich entgegensetzenden Vielfachen selbst das Eins, das sich so bestimmt, daß es sich entgegensetzt und anderes ausschließt. Durch diese Einheit der Aus-

schließung schließt die Einheit sich in sich ein, wird solche für sich; so wird die Dingheit (Auch) erst zum Ding, zum Für-sich-Stehenden, Selbständigen.

Das Vielfache wird damit erst zu dem, was hörig ist einem Für-sich-Ständigen, das Viele im Auch wird so erst eigenschaftlich, zum *Eigenschaftlichen*. Im vollen Wesen der Dingheit gehören die Einheit der Gleichgültigkeit (das Auch) und die Einheit der Ausschließung (das Eins und nicht das Andere) zusammen. Sofern aber diese gekoppelte Einheit die Einfachheit eines Vielfachen ist, ergibt sich daraus die Eigenschaftlichkeit der Vielfachen als Eigenschaften. Damit aber sind wir erst in Stand gesetzt, etwas Absolventes über das zu sagen, was uns sogleich bei der Ansetzung der sinnlichen Gewißheit innerhalb der Gegenständlichkeit derselben begegnete — ihr »Reichtum«⁸.

Der Reichtum der sinnlichen Gewißheit gehört nicht dieser⁹; d. h. sie vermag in der Weise *ihres* Wissens den Reichtum nicht als den von ihr gewußten *zugehörig* zu haben, und zwar deshalb nicht, weil das Meinen je nur das einzelne Dieses meint, aber nicht das Was, und d. h. nicht Mannigfaches und Vielfaches in Einem. Dem Wahrnehmen aber, das seinen Gegenstand qua allgemeines Was gerade eigenschaftlich nimmt, kann seinem Wesen nach der Reichtum *zugehören*. Nur dem Wissen, das in sich ein Nehmen ist, kann etwas gehören. Das bloße Meinen hat kein Organ für dergleichen wie Zu- und Zusammengehörigkeit.

Das Wahrnehmen selbst bekommt diese Weise seines Wissens zu wissen. Dabei erwächst ihm freilich ein eigentümliches Bewußtsein. Wenn sein Gegenstand notwendig Ding ist, d. h. Geeigenschaftetes, dann muß das Wahrnehmen, wenn es sein Wahres nehmen will, immer das Dieses in seinem Was nehmen, *als* das und *als* das und das. Bei diesem Nehmen, das ja grundsätzlich aus einer Vielheit herausnimmt,

⁸ II, 73.

⁹ II, 85.

kann es sich daher im Was vergreifen und den Gegenstand als das nehmen, was er nicht ist; das Wahrnehmen *kann* sich täuschen. Diese Möglichkeit ist an ihm nicht nur vorhanden als solches, was sich zuweilen einstellt, was ihm von irgend anderswoher zustößt, sondern diese Möglichkeit ist eine solche des Nehmens selbst, des gegenständlichen Habens. Sie gehört zu dem, *wie der Gegenstand gewußter ist*, und sie ist daher eine *bewußte* Möglichkeit: »Das Wahrnehmende hat das Bewußtsein der Möglichkeit der Täuschung.«¹⁰

In all dem liegt aber schon, daß das Nehmen im Wahrnehmen kein bloßes Auffassen ist. Als dieses wurde es aber zunächst genommen und mit Bezug darauf als das dem Gegenstand an sich Unwesentliche, das gegen ihn Unbeständige, Unwahre ausgegeben, und dem Gegenstand allein die Wahrheit zugewiesen. Wenn aber das Nehmen doch anders sein sollte, wenn das Fassen in sich daneben fassen kann, dann muß es als Wahrnehmen je in der *rechten* Weise fassen. Das Nehmen als solches muß darauf bedacht sein, daß es das Wahre sei. Es muß sich Gedanken machen, denken, Verstand sein in der Richtung, daß es sich nicht vergreift. Damit öffnet sich die Möglichkeit, daß die Wahrheit der Wahrnehmung nicht einfach einseitig in den Gegenstand fällt, sondern auch und ebenso sehr in das Nehmen. Dann aber enthält die zunächst gegebene Charakteristik des Gegenstandes der Wahrnehmung und die Verteilung des Wesentlichen und Unwesentlichen einen obzwar versteckten Widerspruch. Ob und wie das der Fall ist, das muß sich wieder an diesem Wissen selbst zeigen. Wir müssen ein wirkliches Wahrnehmen in Bewegung setzen und zusehen, wie es sein Wahres nimmt — das Wahre, das wir eben jetzt in der Wesensbestimmung des Dinges mit seinen vielen Eigenschaften charakterisiert haben. Dabei müssen sich die Widersprüche im Wesen der Wahrnehmung selbst an den Tag bringen.

¹⁰ II, 88.

§ 9. *Die vermittelnde Widersprüchlichkeit
der Wahrnehmung*

Im voraus können wir jetzt schon sagen, worin der Widerspruch der Wahrnehmung liegt. Er soll in ihr selbst liegen. Ihr Wissen und Fassen ist nicht das einfach losgelassene und losgehende Meinen, das in seinem Dieses aufgeht, in ihm befangen bleibt, sondern in der Wahrnehmung muß sich ein Widerspruch zeigen, im Nehmen selbst ein Wider-dieses. Das Nehmen nimmt den Gegenstand als das Wahre. Indem es aber das Bewußtsein der Täuschung hat, weiß es in gewisser Weise, daß es, das Nehmen, das Wahre ist — *es, und nicht der Gegenstand*. Die Wahrnehmung ist gerade dadurch, was sie ist, daß sie aus diesem Widerspruch lebt, ohne mit ihm Ernst zu machen, ohne ihn als solchen zu wissen und aufzuheben. Wir aber, die absolut die Wahrnehmung als eine Weise des Bewußtseins wissen sollen, müssen gerade in diesem Widerspruch die Wahrheit der Wahrnehmung suchen. Daher gilt es: einmal im allgemeinen zu zeigen, wie die Wahrnehmung in der genannten Weise sich widerspricht, also gleichsam im Kreise herumgetrieben wird; sodann aber gilt es, ausdrücklich die Widersprüchlichkeit der Wahrnehmung ans Licht zu stellen, und zwar aufgrund des absolut entworfenen Wesens ihres Gegenstandes und der Weise ihres Wissens. Von hier aus muß sich zeigen, wie sie in sich, sich widersprechend, über sich hinausweist, also in sich ein Vermittelndes ist und etwas anderes zu ermitteln gibt. Dieses andere aber kann nur wieder eine Weise des Wissens sein — und das ist der Verstand.

- a) Die Täuschungsmöglichkeit als Grund des Widerspruchs
der Wahrnehmung in sich als Nehmen und Reflexion

Es gilt, an und in einer wirklichen Wahrnehmung die Erfahrung zu machen, wie es mit ihr bestellt ist. *Wir* machen die Erfahrung, bzw. wir lassen die Wahrnehmung mit sich die

Erfahrung machen. Damit ist gesagt: Das Sichversetzen in das »wirkliche Wahrnehmen«¹, darin das Bewußtsein seine Erfahrung machen soll, geschieht *jetzt erst*, d. h. nachdem der Gegenstand der Wahrnehmung von uns konstruiert ist.

Ein wirkliches Wahrnehmen dieses weißen, scharfen u.s.f. Salzes — *was* nehme ich da, wenn ich in solchem wirklichen Nehmen dessen Wahres nehme, *und wie* ist das Nehmen selbst? Ich nehme dieses weiße Salz. Zunächst bietet sich der Gegenstand als »*rein Einer*«² dar. Aber so darf ich ihn nicht nehmen, das verbietet die Eigenschaft, die ein Allgemeines ist. *Ich* habe ihn also unwahr genommen, die Unwahrheit fällt ins Nehmen, da ja der Gegenstand das Wahre ist. Nehme ich ihn aber nicht als rein Einen, sondern als das Auch, was je die Allgemeinheit der Eigenschaften verlangt, dann zeigt sich sofort, daß ich ihn auch so nicht richtig nehme, denn die Eigenschaften sind *bestimmte*, sich ausschließende. Also nehme ich ihn als ausschließendes Eins. Aber wenn ich ihn so nehme, in der Allgemeinheit des Auch und des Eins, dann nehme ich nicht den Gegenstand, sondern sein Medium, worin viele einzelne bestimmte Eigenschaften für sich sind. Ich nehme dabei die einzelne Eigenschaft *für sich*. Geschieht das, dann nehme ich sie weder am Eins noch in der Beziehung zu anderen, also überhaupt nicht als Eigenschaft, sondern ich nehme nur das einzelne Dieses — Weiß — unmittelbar. Dieses unmittelbare Nehmen des Dieses aber ist das Meinen. Das Wissen vom Gegenstand, mein Wahrnehmen, ist zu einem Meinen geworden.

Es wird also in der wirklichen Wahrnehmung angesichts *ihrer* Gegenstandes die Erfahrung gemacht, daß das Auffassen nicht richtig war; das Nehmen geht in ein Meinen über. Aber das Meinen ist ja bereits in das Wahrnehmen übergegangen. Also geht bei dieser Erfahrung das Wahrnehmen *in sich selbst zurück*. Das Wahrnehmen nimmt nicht das

¹ II, 89.

² Ebd.

Wahre auf in einem einfachen Auffassen, sondern es nimmt das Wahre in das Wahrnehmen zurück und nimmt so die Wahrheit des Wahrgenommenen *in sich* und *auf sich*. So wird — entsprechend wie bei der sinnlichen Gewißheit — die ursprünglich im Gegenstand gelagerte Wahrheit zurückgenommen in das Wissen.

So wird das Bewußtsein als Wahrnehmen in der Erfahrung, die es mit sich machen muß — wohl verstanden: im Lichte des absoluten Entwurfs — auf sich zurückgedrängt. Aber wie? Nicht auf sich als das, was nun einfach das Wahre wäre, sondern das reine Auffassen hat sich ja durchgängig als das Unrichtige erwiesen. So kommt das Bewußtsein dazu, sein Auffassen vom Gegenstand zu unterscheiden *gegen* die Unwahrheit seines Wahrnehmens. Das Nehmen selbst bedarf der rechten Leitung. Sofern die Unwahrheit des Nehmens nun »korrigiert«³ wird und *nur so*, fällt dann auch die Korrektion, die *Wahrheit* des Wahrnehmens in das Wahrnehmen. So hat sich — und zunächst in einer ganz allgemeinen Betrachtung — das Wahrnehmen als Bewußtsein herausgestellt, als solches, das nicht mehr bloß nimmt, d. h. beim zu Nehmenden sich aufhält, sondern das sich seiner Reflexion in sich, seines Zurückgedrängtwerdens auf sich bewußt ist. Ein reflektiertes Nehmen ist ein nicht einfach nur nehmendes Nehmen; aber ein nicht-nehmendes Nehmen ist der Widerspruch in sich.

Diese Widersprüchlichkeit muß jedoch nun eigens absolut ausgearbeitet werden. D. h. wir dürfen Hegel selbst nicht mit den Methoden des in sich von Anfang an erstorbenen Hegelianismus auffassen; wir dürfen uns nicht mit der geschwinden, aber auch schon schwindsüchtigen Hexerei einer ungebundenen Dialektik an Hegel vergreifen. Es gilt dem zu folgen, wovon Hegel in der Vorrede spricht, »daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe [die Tiefe der Sache] steigt«⁴. Es gilt konkret die Widersprüchlichkeit im Wesen der Wahrneh-

³ II, 91.

⁴ II, 6.

mung und in dem, was ihr das Wahre ist, in ihrem Gegenstand, im Ding, aufzuscheuchen und zu ihrer ganzen Gegen-sich- und Außer-sich-Getriebenheit zu entfalten. So wird die Erfahrung gemacht, daß durch die Art, wie das Wahrnehmen selbst mit seinem Wahren fertig zu werden, es zu erhalten versucht, schließlich der Gegenstand überhaupt gesprengt wird.

Aber diese Sprengung ist kein einfaches Zerstieben in Stücke, sondern eine Vernichtung innerhalb der schon — obzwar unerkannt — wirklichen Gebundenheit des Wesens der Wahrnehmung in eine höhere Wahrheit. In der Erfahrung, die wir die Wahrnehmung in ihrem Rasonieren über sich machen lassen, bringen wir sie ihrer absolventen Wahrheit nahe. Die Entfaltung ihrer Widersprüchlichkeit ist einmal Aufhebung der Wahrheit der Wahrnehmung im Sinne der Beseitigung, aber zugleich Aufhebung als Hinaufhebung zum eigentlichen Wesen. Es gilt also jetzt, die einzelnen Etappen durchzugehen, in denen die Wahrheit der Wahrnehmung, ihr Gegenstand, das Ding, zugrundegeht, um dabei schließlich zu sehen, in welches neue Reich sie bei diesem Zugrundegehen eingeht.

b) Die wechselweise Verteilung des widersprüchlichen Eins und Auch des Dinges an das Wahrnehmen als Nehmen und Reflexion

Der Gegenstand der Wahrnehmung ist das Ding, d. h. das Eins von vielen Eigenschaften. Das Wahrnehmen selbst — so hat sich ergeben — ist kein bloßes Auffassen, sondern, sofern zu ihm wesentlich das Bewußtsein der Täuschungsmöglichkeit gehört, eignet dem Auffassen die Reflexion auf das eigene Tun, die Art des Nehmens. Beide, das Auffassen und die Reflexion, gehören zur Wahrnehmung, so zwar, daß die Wahrnehmung beide voneinander abtrennt; nicht nur das, sondern im Wahrnehmen und in der Sicherung des wahren Nehmens des Wahren spielt sie das eine, die Reflexion, gegen das andere, das Auffassen, aus und umgekehrt.

Dieses im Wahrnehmen selbst sich abspielende Räsonieren entfaltet in der Wahrnehmung ständig Widersprüche, die sie immer wieder zu beseitigen strebt, dadurch, daß sie sich auf die eine Seite schlägt und die andere, abgetrennt davon, als das Unwesentliche und Nichtigte ausgibt. Wir verfolgen dieses Spiel, halten die Einseitigkeiten fest und gegeneinander und sehen dabei, *wie* die Wahrnehmung sich in sich zugrunde richtet.

Das Wahre ist der Wahrnehmung unmittelbar und zuerst das Ding, und das heißt das Eins, das *einzelne Eine*. Wenn nun an diesem auch anderes vorkommt, das Viele der Eigenschaften — das Weiße und auch das Scharfe —, dann müssen diese Auch vom Bewußtsein auf sich genommen werden. Denn nur so, daß die Auch als Viele von dem Einen abgehalten werden, würde das Eine rein, in seiner Wahrheit, erhalten. Der räsonierende Verstand kann das Eine nur als Eines nehmen, wenn er das Viele vom Ding wegläßt. Das Bewußtsein nimmt also die vielen Auch auf sich — und das ist ja auch ganz in der Ordnung und einleuchtend, denn weiß ist das Ding nur, sofern an *unser* Auge gebracht, scharf, sofern an *unsere* Zunge, kubisch, sofern an *unser* Gefühl. Diese Verschiedenheit der Eigenschaften nehmen wir auf uns, sofern Auge, Zunge usf. bei uns auseinanderfallen. Wir sind das allgemeine Medium, das auseinander treibende, das den Auch eine Stätte bietet, und wenn wir dieses viele Auch aus dem Ding in *uns* zurücknehmen, erhalten wir dem Ding seine Einheit, die reine Sichselbstgleichheit.

So der eine Weg, auf dem die Wahrnehmung mit der Gedoppeltheit, daß das Ding das Eine ist und das Auch, fertig wird, indem sie das Auch streicht und in das Nehmen versetzt. Aber die Eigenschaften sind, was sie sind, als bestimmte, d. h. als entgegengesetzte zu anderen, weiß zu schwarz usf. Das Ding selbst ist gerade das Eine, das es ist, und *nicht* ein anderes, durch diese Bestimmtheiten. Diese vielen Bestimmtheiten und damit die Entgegensetzungen hat es aber nicht an sich,

sofern es Eines ist. Einheit ist die bloße Sichselbstgleichheit, aufgrund deren es als Eines mit jedem anderen Einen gleich ist. Um als *Eines* entgegengesetzt, *nicht das andere* zu sein, muß es die Bestimmtheiten selbst an sich haben. Es muß also das Ding selbst das Auch, die Vielen sein, das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenschaften außereinander gleichgültig bestehen.

Um das Auch aber wieder dem Ding selbst, wie oben gefordert, zu erhalten, muß das Wahrnehmen die Einheit auf sich nehmen. Der rasonierende Verstand kann das Viele als Vieles nur nehmen, wenn er die Einheit vom Ding wegläßt. Das Ineinssetzen des Vielen dagegen, das das Ding je auch ist — auch weiß, auch scharf — kommt nur dem Nehmen, dem Bewußtsein zu, und zwar indem es das Ding als weiß nimmt und *insofern nicht* als scharf und umgekehrt. Mit Hilfe dieses »insofern« erhält es sich das Außereinander der Vielen und nimmt sie doch alle auf Eines, das Ding, zusammen. Das Einssein nimmt das Wahrnehmen im Grunde in *der* Weise auf sich, daß das, was Eigenschaft genannt wird, »als *freie Materie* vorgestellt wird«⁵. Das Ding wird so zu einer »Sammlung von Materien«⁶ und das Eins die bloße, vom Nehmen her gegebene, umschließende Oberfläche.

So ist auf der einen Seite das vielheitslose Eins und auf der anderen das in selbständige freie Materien aufgelöste Auch. Wo das eine auftaucht und belassen werden soll, wird das andere ausgetrieben und umgekehrt.

Wenn wir das alles überblicken, zeigt sich: Das Wahrnehmen macht abwechslungsweise bald sein Nehmen sowohl zum Eins und dann wieder zum Auch, als auch das Ding bald zum Auch und bald zum Eins. Für das Ding selbst, das dabei dem Wahrnehmungssinn nach immer doch wieder als das Wahre gilt, heißt das: Es hat an ihm selbst »eine entgegengesetzte Wahrheit«⁷.

⁵ II, 93.

⁶ Ebd. ⁷ Ebd.

Anfänglich war einfach das Ding das Wahre; dann zeigte sich, daß das Ding das Wahre, Sichselbstgleiche ist, insofern das Nehmen das Ungleiche ist. Jetzt ergab sich, daß auch das Nehmen wechselweise das ist, was das Ding ist. Was diesem zukommt, kommt auch dem Nehmen zu. *Die Wahrheit ist also diese wechselweise Abwechslung der ganzen Bewegung des jeweils einseitigen Zuteilens des einen Momentes* — des Auch bzw. des Eins — *an das Nehmen bzw. an das Ding.*

Was ergibt sich hieraus für das Ding, auf das die Wahrnehmung doch immer wieder bei all ihrem, ihr nicht eigens und ausdrücklich bewußten Hin und Her zurückkommt? Der Widerschein dieser Bewegung im Ding selbst besagt, daß es in sich der Widerspruch sei. Aber dergleichen kann die Wahrnehmung für sich nicht zulassen, weil sie den Widerspruch nicht aushalten kann. Sie kann das nicht, weil sie, auf sich selbst beschränkt, endliches Wissen ist. Wo ihr demnach der Widerspruch begegnet, und gar in dem, was ihr das Wahre ist, da muß sie zusehen, daß sie das Widersprechende nicht gegeneinander losläßt, sondern verteilt und auf die Seite bringt. Diese Verteilung vollzieht die Reflexion so, daß sie das »insofern« wieder beifügt und damit die widersprechenden Momente trennt.

Es gilt zu sehen, wie und ob die Wahrnehmung diese Trennungen aufrechtzuerhalten und sich so gegen den Widerspruch zu wehren vermag.

c) Der Widerspruch des Dinges in sich — Fürsichsein und Sein für Anderes — und das Scheitern der Reflexion der Wahrnehmung

Das Ding ist Eins, und es ist ebenso das Auch, das Viele von Anderen. Allein es ist wohl Eins, aber für ein Anderes, und als für ein Anderes ist das Eins selbst ein Anderes. Einssein und Anderes-sein kommt beides dem Ding zu, aber in verschiedenen Hinsichten. Ein Anderes ist es nur, insofern es

nicht bei sich selbst, sondern auf Anderes bezogen ist. Die Wahrnehmung sagt: Dieses Andere ist schuld daran, daß das Eine auch das Andere ist. Z. B. die Kreide und der Schwamm: Die Kreide, das Eine, ist auch das Andere, nur weil der Schwamm ist und dieser selbst das Eine sein kann, dem gegenüber die Kreide jetzt das Andere ist. Die Kreide ist nur das Andere, weil der Schwamm ist. Die Wahrnehmung versteht nicht, daß das Eine nicht deshalb auch das Andere ist, weil das Andere ist, sondern weil es das Eine ist. Als Eines ist es nicht das Andere, — *nicht* das Andere, d. h. gerade in sich auf das Andere bezogen; ob dieses Andere faktisch ist oder nicht ist, bleibt gleichgültig. Gesetzt, es gebe wirklich nur ein einziges Ding, so wäre dieses Eine gleichwohl ein Anderes; denn einzig heißt ja, schlechthin *keine* Anderen, aber eben *keine Anderen*. Dergleichen versteht die Wahrnehmung mit den Mitteln ihrer Verständigkeit nicht.

Die Einheit des Dinges, seine Sichselbstgleichheit, wird nach der Auffassung der Wahrnehmung nicht angetastet von dem jeweiligen Ding selbst, sondern von den Anderen, dadurch, daß diese auch sind. So ist der Widerspruch an die verschiedenen Dinge verteilt. Die verschiedenen Dinge sind im Wahrnehmen je als für sich gesetzt. Jedes ist durch das Andere ein Anderes, vom Anderen und vom Bewußtsein davon, d. h. jedes ist verschieden. Allein, so ist jedes ein Unterschiedenes. Wenn jedes ein Unterschiedenes ist, dann kommt der Unterschied doch an das Ding selbst; als solches, als Eines, ist es ein Anderes. Das beigebrachte Insofern (insofern nämlich andere Dinge sind) versagt. Es vermag vom Ding *sein* Anderssein nicht fernzuhalten und muß also den Widerspruch im Ding selbst gewähren lassen.

Aber das Räsonieren der Wahrnehmung macht eine letzte Anstrengung gegen den Widerspruch, indem es noch einmal ein Insofern — den Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen — zu Hilfe ruft. Denn die Wahrnehmung kann und will nicht einsehen, daß das, was das Wesen, das Für-

sichsein des Dinges ausmacht, daß gerade dieses das Ding und und seine Wahrheit zugrunderichten soll. Und so verhandelt sie weiter: Zwar ist das Ding in seinem Fürsich- und Einssein ein Unterschiedenes; aber diese Unterschiedenheit ist *nicht* eine Entgegensetzung am Ding selbst. Im Gegenteil, es ist für sich einfach das Bestimmte, das es selbst ist. Einfache Bestimmtheit für sich ist sein Wesen. Zwar hat es die Verschiedenheit insofern an sich, als es mannigfaltige Beschaffenheiten hat; wodurch aber das Ding es selbst ist und von Anderen sich unterscheidet, das ist seine »*einfache Bestimmtheit*«⁸. Dieser gegenüber ist demnach die in ihm vorhandene Mannigfaltigkeit, die ihm zwar notwendig auch zukommt, das *Unwesentliche*.

Allein, auch dieses letzte Insofern vermag nicht standzuhalten. Denn was soll es heißen, daß das Ding in seiner einfachen Bestimmtheit *notwendig* das Anderssein an sich hat, daß dieses Anderssein aber das Unwesentliche ist? Was heißt das: ein notwendiges Unwesentliches? Das ist ein Wesentliches. Also sitzt der Widerspruch im eigensten Wesen des Dinges selbst, gerade insofern es einfache Bestimmtheit ist — gerade insofern, und nicht in noch anderer Rücksicht, sondern insofern es Fürsichsein ist, ist es auch Anderssein. Das reine Fürsichsein ist absolute Negation, in der das Ding *sich* von allen anderen unterscheidet und in diesem Sich-unterscheiden für ein Anderes ist, d. h. auf ein Anderes bezogen. In dieser absoluten Negation bezieht sich das Ding *auf sich selbst*, und dieses Sich-auf-sich-selbst-beziehen ist das Aufheben seiner selbst, indem es besagt, daß es sein Wesen im Anderen hat. Das Verhältnis zu Anderem ist wesentlich zum Fürsichsein gehörig, und dieses Verhältnis ist es, das die Selbständigkeit des reinen Fürsichseins vernichtet. »Es fällt hiermit das letzte *Insofern* hinweg, welches das Fürsichsein und das Sein für Anderes trennte; der Gegenstand ist vielmehr *in einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner selbst, für sich, insofern er für Anderes*, und

⁸ II, 94 f.

für Anderes, insofern er für sich ist. Er ist für sich, in sich reflektiert, Eins; aber dies für sich, in sich reflektiert, Eins sein mit seinem Gegenteile, dem Sein für ein Anderes, in einer Einheit, und darum nur als Aufgehobenes gesetzt; oder dies Fürsichsein ist eben so unwesentlich, als dasjenige, was allein das Unwesentliche sein sollte, nämlich das Verhältnis zu Anderem.«⁹

So hat der Gegenstand der Wahrnehmung dasselbe Schicksal wie der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, wengleich die Geschichte seines Zugrundegehens eine andere ist. Der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, das gemeinte Dieses, erwies sich in Wahrheit als das Allgemeine. Dieses Allgemeine aber nun, das Was des Dinges in seinen Eigenschaften, dieses Allgemeine, das die Wahrnehmung als ihr Wahres nimmt, ist jetzt seinerseits aufgehoben. Und es mußte zur Aufhebung kommen, weil es von Anfang an, d. h. gemäß seiner Herkunft aus dem Sinnlichen, nicht das *reine*, sich selbst gleiche Allgemeine war. Das Allgemeine, das sich in der absolventen Interpretation der Sinnlichkeit ergab, war das *Allgemeine des Einzelnen*. Dieses Einzelne ist als das, worauf das Allgemeine qua Allgemeines bezogen bleibt, *in* dem Allgemeinen als sein Anderes enthalten. Dabei bleibt es aber das für sich bestehende Andere zum Allgemeinen. Dieses Allgemeine ist durch das Einzelne bedingt und gemäß dieser Bedingtheit mit einem Gegensatz zu Anderem behaftet. Darum mußte sich auch das Allgemeine als Gegenstand der Wahrnehmung, das Ding, trennen in das *Eins* der Eigenschaften und in das *Auch* der freien Materien.

Diese reinen Bestimmtheiten des Dinges aber, das Eins und das Auch, die sein ruhiges Wesen darzustellen schienen, zeigen sich in der ständigen Unruhe des wechselweisen Gegeneinander, und zwar eines Widerstreites, der im Wesen des Dinges selbst sitzt. Das Fürsichsein als solches ist behaftet mit dem Sein für Anderes. Das Sein des Dinges ist im Grunde für sich

⁹ II, 96.

und für Anderes in Einem. Diese Einheit aber, in der beide wesentlich sind, diese Einheit der Widersprechenden vermag die Wahrnehmung und ihre Reflexion nicht zu fassen. Die Wahrnehmung ist außerstande, den Widerspruch zu denken. Sofern sie denkt, denkt sie gerade so, daß sie den Widerspruch vermeidet. Das Gesetz des zu vermeidenden Widerspruchs ist ja gerade das Grundgesetz des gesunden Menschenverstandes. Sofern sich aber die Einheit zuletzt zeigte, ergab sich die Vorweisung in ein anderes Reich, das nicht das der Wahrnehmung, sondern das des Verstandes ist. Mit dieser Einheit des Eins und des Auch, des Für-sich und Für-Anderes, wird aber dann auch die Allgemeinheit zu einer anderen; sie wird zu einer solchen, die nicht mehr durch Anderes als ein Fremdes außer ihr bedingt ist, sondern unbedingte *absolute* Allgemeinheit ist. So ist die Wahrnehmung als die mittlere Weise des Bewußtseins das erste Vermittelnde zum Absoluten und Unbedingten.

Rückblickend sehen wir nun erst wieder, wie eigentlich die sich selbst überlassene Wahrnehmung im Lichte der absolventen Konstruktion aussieht. Das Wahrnehmen hält sich nicht, wie die sinnliche Gewißheit, in einem sich in sich selbst verlierenden Auffassen, sondern sie *nimmt sich* das Wahre und ist so *auf sich* reflektiert. Bei dieser Reflexion aber nimmt sie ihren Gegenstand bald in dieser, bald in jener Hinsicht. Das Reflektieren bewegt sich am Leitfaden der verschiedenen Insofern und unterschiedlichen Hinsichten: das einzelne Eine und die vielfachen Auch, das Wesentliche und das Unwesentliche, das Für-sich und das Zu-anderem. Was die Reflexion dabei je als Gesichtspunkt zu Hilfe ruft, nimmt sie dabei immer einseitig, abgetrennt von anderen möglichen Hinsichten; sie bewegt sich in und hält sich an bloße Abstraktionen. Die reflektierende Verständigkeit des Wahrnehmens scheint sich dabei ganz an den konkreten Reichtum des Dinges und seiner Eigenschaften zu halten und bewegt sich im Grunde doch in lauter leeren Einseitigkeiten. Sie gibt sich als das reichste und

das konkrete Denken aus und ist im Grunde das ärmste. Sie ist nur der *Schein* des Verstandes, d. h. sie ist der Verstand, der sich selbst als den »gesunden Menschenverstand« ständig anzupreisen pflegt.

Dieses Treiben ihrer Reflexion vermag die in sich verfangene Wahrnehmung selbst von sich aus nicht als solches zu durchschauen. Kommt die Wahrnehmung dagegen in das Licht des absoluten Wissens, wird sie selbst als eine Weise des Wissens absolvent gefaßt, dann zeigt sich, daß in diesem Wahrnehmen im Grunde keine Wahrheit ist, und zwar nicht etwa überhaupt nicht, sondern so *radikal nicht*, daß die Wahrnehmung bald das Eine, bald das Andere als ihre Wahrheit ausgibt. Absolvent gesprochen — und nur so — kann die Wahrnehmung und ihr Treiben, ja muß diese als »Sophisterei«¹⁰ bezeichnet werden. Das innerste Wesen der Sophisterei besteht nicht nur und erst in diesem ständigen wechselweisen Verkehren des Einen, Einseitigen in sein Anderes, sein ebenso einseitiges Gegenteil, sondern vor allem darin, daß sich dieses Treiben dabei sträubt gegen etwas, was in ihm selbst gerade zum Vorschein kommt, gegen die mögliche Einheit der Einseitigkeiten und der Abstraktionen zu einem wahrhaft Konkreten. Die Wahrnehmung, der gemeine Verstand, sträubt sich gegen dieses Zusammenbringen und das Gewinnen der reinen unbedingten Allgemeinheit als der eigentlichen Wahrheit des Bewußtseins. Der gemeine Verstand sträubt sich gegen den wesenhaften wirklichen Verstand. In diesem Sichsträuben dagegen aber bezeugt die Wahrnehmung schon den Verstand als ihr Höheres, dem sie nicht gewachsen ist, in das sie aber jetzt — da es gemäß dem Grundansatz im absoluten Wissen überhaupt kein relatives Stehenbleiben gibt — absolvent vermittelt werden muß.

Wohl zu beachten ist: Wir verstehen den Übergang von der Wahrnehmung zum Verstand nur dann, wenn wir im voraus festhalten, daß die Wahrnehmung als eine Weise des Wissens schon in die Perspektive des absoluten Wissens eingesetzt ist;

¹⁰ Vgl. II, 97, 99.

nur dann besteht die Notwendigkeit eines Fortgangs. Dieser Fortschritt geschieht zur dritten Weise des Bewußtseins, dem Verstand.

DRITTES KAPITEL

Kraft und Verstand

§ 10. Die Absolutheit der Erkenntnis

a) Die absolute Erkenntnis als Ontotheologie

Die Weise des absolventen Wissens ist die spekulative Vermittelung. Diese ist, als gleichsam auf die mittelnde Mitte bestimmend bezogen, zugleich schon auslangend auf ein zu Vermittelndes und auf solches, wohin das Vermittelte vermittelt wird. In der Durchführung der Vermittelung, die am je Unvermittelten einsetzt, wird daher durch die Mitte hindurch *das*, wohin *vermittelt* wird, allererst *ermittelt*. Dieses vermittelnd Ermittelte ist als solches die spekulative Wahrheit. Das Vermittelte ist das eigentlich im spekulativen Wissen erlangte Wahre, das wahrhaft Ermittelte, dem die Mittelung selbst eigentlich zugehört.

Die absolvente Erkenntnis bewegt sich daher in einem Dreischritt. Die Dreiheit der Schritte ergibt sich daraus, daß das spekulative Wissen *absolvent logisch* gefaßt ist. Genauer: Das Logische — dem *λόγος* Eigene — ist zunächst das einfache Bestimmen von etwas als etwas: a ist b. Darin ist die Beziehung des b auf das a als dessen Bestimmtheit gesetzt. So ist die logische Beziehung einseitig, die Einseitigkeit aber ist der geschworene Feind des Ganzen, des Absoluten. Diese Einseitigkeit wird nicht dadurch behoben, daß nur die andere Seite *dazugesetzt* wird. Denn was heißt zunächst: Beseitigung der einseitigen Beziehung? Dieses, daß zunächst umgekehrt die Beziehung des a als a auf b gezeigt wird. Damit aber sind nicht zwei nur unterschiedene je einseitige Beziehungen gesetzt, sondern die Gegenseitigkeit beider *in sich*. Als Gegen-

seitige aber enthalten sie den Hinweis auf solches, was keine der Beziehungen, der einseitigen, je für sich ist, was aber auch nicht als einzelnes Drittes neben ihnen vorhanden ist, sondern was sie gerade in ihrer Gegenseitigkeit trägt als die höhere, d. h. absolute Einheit.

In der einfachen Aussage — a ist b — wird das »ist« ausgesagt. Dieses »ist«, Sein, kommt aber nur zu seiner eigentlichen, wahren, absoluten Bedeutung als das spekulative »ist«, gesprochen in der Vermittlung. Nun aber kommt der »einfache«, d. h. einseitige Satz nicht von sich aus zur Form des spekulativen, es sei denn, daß dem »ist« von vornherein die Bedeutung der nicht einseitigen, aufgehoben-aufhebenden Einheit gegeben werde. Diese Einheit als die alle Entzweiung und damit alles Unglück aufhebende ist das Absolute als das Glück. Es löst die Verstrickung, es versöhnt den Streit. Glück, Verstrickendes Lösendes und Erlösendes sind Bestimmungen, die in Hegels Begriff des Absoluten mitschwingen. Das Glückliche in diesem Sinne, das Versöhnende ist das wahrhaft Seiende, und nach dessen Sein ist alles Seiende in seinem Sein zu bestimmen.

Die spekulativ gefaßte und also begründete Interpretation des Seins ist *Ontologie*, aber so, daß das eigentlich Seiende das Absolute, θεός, ist. Von dessen Sein aus wird alles Seiende und der λόγος bestimmt. Die spekulative Interpretation des Seins ist *Onto-theo-logie*. Dieser Ausdruck soll nicht einfach nur sagen, daß die Philosophie auf Theologie orientiert oder gar selbst solche sei, im Sinne des zu Anfang dieser Vorlesung schon erläuterten Begriffes der spekulativen oder rationalen Theologie. In dieser Hinsicht sagt Hegel zwar selbst später einmal: »Denn auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott, und ist so wesentlich rationelle Theologie, und als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst.«¹ Wir wissen auch, daß schon Aristoteles die Philosophie im eigentlichen Sinne in engstem Zusammenhang mit

¹ Vorlesungen über Ästhetik. X 1, 129.

der θεολογική ἐπιστήμη brachte, ohne daß wir imstande wären, in einer direkten Interpretation wirkliche Aufschlüsse über den Zusammenhang zwischen der Frage nach dem ὄν ἢ ὄν und der nach dem θεῖον zu geben.

Mit dem Ausdruck »Ontotheologie« sagen wir, daß die Problematik des ὄν als logische zuerst und zuletzt orientiert ist am θεός, der dabei selbst schon »logisch« begriffen ist — logisch aber im Sinne des spekulativen Denkens: »Aber ohne vom Begriffe des Begriffes wenigstens etwas zu kennen, wenigstens eine Vorstellung zu haben, kann vom Wesen Gottes, als Geistes überhaupt, nichts verstanden werden.«² Der Sache nach ist es so, daß das Wesen Gottes als Geistes überhaupt das Wesen des Begriffs und damit den Charakter des Logischen vorzeichnet.

Hegel schreibt einmal in einem »theologischen« Manuskript seiner Frühzeit »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«: »Gott kann nicht gelehrt, nicht gelernt werden, denn er ist Leben, und kann nur mit Leben erfaßt werden«³. So groß die Wandlungen sind, die Hegel — rücksichtslos gegen sich selbst — in der Zeit bis zur »Phänomenologie des Geistes« durchgemacht hat, so anders noch die Gesamthaltung ist, der jener Satz entspringt, so wenig sagt der spätere aus den Berliner »Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes« im Prinzip etwas anderes. Denn »Begriff« ist hier nicht einfach die grobe Vorstellung der traditionellen Logik: Das Meinen eines Allgemeinen (der Gattung) in bezug auf vieles Einzelne, sondern: *absolutes Sichbegreifen des Wissens*, was Hegel auch später noch als Leben bezeichnet. Gleichwohl ist auch der spätere Begriff des Begriffs im Grunde »logisch«, aber absolut logisch. Vom Wesen Gottes etwas verstehen, heißt: das wahre Logische des Logos verstehen und umgekehrt.

Daß der Hegelsche Begriff der aufgehobene Begriff der überlieferten Logik — der als Leitfaden der Ontologie dient —

² Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, XII, 413.

³ Hegels theologische Jugendschriften, ed. Nohl, 318.

ist, zeigt sich aber auf demselben Wege darin, daß das Wesen Gottes für Hegel das ist, das sich letztlich im spezifisch christlichen Gottesbewußtsein darstellt, und zwar in der Form, wie es durch die christliche Theologie und vor allem die Trinitätslehre hindurchgegangen ist, welches Lehrstück der christlichen Theologie ohne die antike Metaphysik undenkbar bleibt.

In unserem Terminus Onto-theologie ist daher in mehrfacher Weise auf den primären Bezug des Grundproblems auf die antike Frage nach dem Seienden hingewiesen, die ihren Fragegrund im *λόγος* hat. Die Auseinandersetzung mit Hegel, die sich mit ihm in der Aufrollung der Leitfrage der Philosophie nach dem Seienden als solchem und im Ganzen kreuzen soll, ist daher eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem *ὄν* als einer logischen und zugleich *theo*-logischen im spezifisch christlichen Sinne.

Die Richtung unseres Weges, der den Hegelschen kreuzen soll, ist angezeigt durch »Sein und Zeit«, das heißt negativ: Zeit — *nicht* *λόγος* (vgl. meine grundsätzliche Stellung zur überlieferten »Logik«). Man hat daraus herausgelesen, ich wollte das Logische aus der Philosophie vertreiben und abschaffen; es wird jetzt üblich, davon zu reden, meine Philosophie sei »Mystik«. Es ist gleich überflüssig und nutzlos, sich dagegen zu verteidigen; wir berühren diese Meinungen nur zur Erläuterung. Nicht logisch — also mystisch, nicht ratio — also irrational; damit bekundet man nur, daß man vom Problem nichts versteht, d. h. sich noch nicht einmal klar gemacht und zur Frage gemacht hat, *warum* denn das *ὄν* auf den *λόγος* bezogen wird und mit welchem Recht. Ist denn das selbstverständlich? Dafür, daß man auch heute noch die innere Notwendigkeit dieser Grundfrage der Philosophie nicht spürt, ist der Gebrauch kennzeichnend, den man heute von dem Worte »Ontologie« macht. In diesem Gebrauch, der z. T. im 19. Jahrhundert und dann von der heutigen Phänomenologie aufgebracht wurde und den Nicolai Hartmann vor allem verbreitet hat, heißt »ontologisch« eine Einstellung, die das Seiende an sich

als schlechthin unabhängig von jeglichem Subjekt gelten läßt, es heißt also soviel wie ›realistisch‹. Versteht man ›Ontologie‹ und ›ontologisch‹ so, dann sind sie noch weniger Titel für ein wirkliches Problem als in der überlieferten Metaphysik, die wenigstens noch einen Begriff von Ontologie hatte, der sich sachlich mit gewissen Intentionen der antiken Philosophie begegnete. Heute ist alles der Veräußerlichung und dem bloßen Arbeiten mit Richtungen und Schlagworten anheimgefallen.

Im Hinblick auf den Titel »Sein und Zeit« könnte man nun von *Ontochronie* sprechen. Hier steht χρόνος an der Stelle von λόγος. Aber wurden beide nur ausgewechselt? Nein! Es gilt vielmehr, alles von Grund auf und unter Übernahme der wesentlichen Motive der Frage nach dem Sein neu zu entfalten. Es gilt zu zeigen — um von Hegel aus zu formulieren —, daß nicht der Begriff »die Macht der Zeit«⁴ ist, sondern die Zeit die Macht des Begriffs; wobei freilich Hegel unter ›Zeit‹ etwas anderes versteht als wir, im Prinzip nichts anderes als den traditionellen Begriff der Zeit, wie ihn Aristoteles entwickelt.

Der Ausdruck ›Onto-theo-logie‹ soll uns die zentralste Orientierung des Seinsproblems anzeigen, nicht den Zusammenhang mit einer Disziplin, genannt ›Theologie‹. Das Logische ist theologisch, und *dieser* theo-logische Logos ist der λόγος des ὄν, wobei ›logisch‹ zugleich besagt: spekulativ-dialektisch, im Dreischritt der Vermittlung schreitend.

Das Ergebnis einer solchen Vermittlung, eine spekulative Wahrheit, ist freilich nur dann eine echte, wenn sie selbst nicht wiederum vereinzelt auf die Seite gestellt wird, um als Ergebnis weiter- und hin- und hergereicht zu werden. Vielmehr hat sie als spekulative Wahrheit in sich Anweisung und Forderung auf eine nun sie selbst aufhebende Vermittlung u.s.f. »Und so fort« — aber nicht im Sinne eines grenzenlosen Fortlaufens, sondern es gilt das zu beachten, was mit dem spekulativen Erkennen schon gesetzt ist, das Absolute, in dem sich Weise und Weite und Tragweite des ersten Ansatzes und des

⁴ Vgl. Enzyklopädie, § 258.

dahin zurückkehrenden Schlußsatzes der Spekulation bestimmen.

Was sich hier bei Hegel ausdrückt, können wir auch so fassen, daß wir sagen: Das Sein ist hier bestimmt als Unendlichkeit. Sein ist nicht etwa das Unendliche selbst, sondern »Sein ist Unendlichkeit« besagt: Sein hat die Grundbedeutung der Gesetztheit im spekulativen Satz. Wenn wir dagegen sagen: Sein ist Endlichkeit, so bedeutet das nicht eine einfache Antithese, als wollten wir gegen Hegel sagen: Sein ist Gesetztheit im einfachen Satz — a ist b —, sondern »Sein ist Endlichkeit« heißt für uns, um es ebenso rein formal zu interpretieren: Sein als Horizont der ekstatischen Zeit. Ich will damit nur sagen, daß nicht nur inhaltlich die Interpretation des Seins eine verschiedene ist gegenüber der Hegels, sondern daß die Grundorientierung der Interpretation selbst — auf Logos und Zeit — grundverschieden ist. Es ist also nicht ein einfaches formales Entweder-Oder, auf ein solches Entweder-Oder läßt sich überhaupt eine philosophische Auseinandersetzung nicht bringen. Wir wollen damit nur angedeutet haben, aus welchen Dimensionen wir herkommen, wenn wir uns mit Hegel in der Frage nach dem Sein treffen.

Es galt an dieser Stelle der Interpretation — im Übergang zu »Kraft und Verstand« — an das Problem und den Charakter der absoluten Erkenntnis zu erinnern. Warum gerade hier, muß sich sogleich zeigen. Die Erläuterung der spekulativen Erkenntnis wurde absichtlich formal gehalten, also nichts über den gehaltlichen Charakter ihres Gegenstandes gesagt. »Die Wissenschaft« heißt für Hegel das *absolute* Erkennen und Wissen, und die Wissenschaft ist nur als absolutes Wissen im und als System. Das System hat zwei Teile, genauer: Es teilt sich mit und stellt sich dar in zwei Ausführungen. Die erste ist die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes, und sie hat zum Gegenstand die spekulative dialektische Erkenntnis: *das Wissen*. Die zweite ist die Wissenschaft der Logik; sie stellt dar eben dieses absolute Wissen in dem, was für es das

Ganze derjenigen Bestimmtheiten ausmacht, in denen das je spekulativ Gewußte im vorhinein gewußt werden muß — äußerlich gesprochen: den kategorialen Gehalt des im absolut Wißbaren Gewußten. Beides aber, die Weisen des absoluten Wissens und das Wie des in ihnen Gewußten, sind nicht zwei Getrennte, sondern ein und dasselbe als zusammengehörig. Dieses *eine* Ganze, das absolute Wissen, ist Gegenstand der spekulativen Erkenntnis. Das sagt: Dieser Gegenstand steht nicht als ein zweites der spekulativen Erkenntnis gegenüber, sondern ist diese selbst, das absolute Selbstbewußtsein, der Geist.

b) Die Einheit der Widersprüchlichkeit des Dinges
in seinem Wesen als Kraft

Der erste Gegenstand der Phänomenologie des Geistes ist das Bewußtsein, das Wissen, das sich auf seinen Gegenstand als das Andere seiner selbst zuerst unmittelbar bezieht, d. h. ohne daß dabei gewußt wird, daß der Gegenstand das Andere ist zum Selbst des Bewußtseins. Das unmittelbare Bewußtsein, die sinnliche Gewißheit, wird dabei als Wissen von ihrem Gegenstand Thema und entsprechend gekennzeichnet durch die Nennung beider: das Dieses und das Meinen. Das aus der sinnlichen Gewißheit sich entfaltende Gegenteil ihrer selbst ist die Wahrnehmung, und sie ist gleichfalls und entsprechend doppelt charakterisiert: das Ding und die Täuschung. Für die Kennzeichnung des wahrnehmenden Wissens ist »Täuschung« gesagt, um eben — was aus Früherem klar geworden ist — den reflexiven Charakter der Wahrnehmung, das *Sich-täuschen* anzuzeigen, und deutlich zu machen, daß das Nehmen des Wahren kein blindes Zugreifen mehr ist, sondern ein An-sich-nehmen, ein gewisses In-sich-gehen des Wissens. Die spekulative Vermittelung der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung ergibt die erste spekulative Wahrheit der Phänomenologie, d. h. die absolute Erkenntnis des Wissens qua Bewußtsein. Dieses Wissen ist der *Verstand*, und seinen

Gegenstand bezeichnet Hegel mit dem zunächst befremdlichen Ausdruck ›Kraft‹.

Die Wahrheit des Dieses ist das Ding, und die Wahrheit, das Wesen des Dinges ist die Kraft. Das Dieses der sinnlichen Gewißheit ist das Einzelne; das Ding der Wahrnehmung ist das Allgemeine, und zwar das Allgemeine, das in dem, was es ist, bestimmt ist durch ein Anderes seiner selbst, das Einzelne. Dieses bedingt das Allgemeine des Dinges. Dessen Allgemeinheit ist eine bedingte und daher – weil so auf Anderes außer ihr bezogen – endliche, nicht absolute. Das Allgemeine aber ist nun das Wahre des Gegenstandes des unmittelbaren Wissens. Dieses Wahre ist jedoch nur dann eigentlich Wahres, wenn es kein endliches, bedingtes, sondern das unbedingt Allgemeine oder das absolut Allgemeine ist. Dieses in sich Allgemeine, das das Einzelne nicht neben und nicht unter sich, sondern in sich hat und sich selbst notwendig in die Einzelnen entfaltet, dieses unbedingt Allgemeine bezeichnet Hegel mit *Kraft*. Diese Benennung und erst recht das so benannte Wesen des Dinges ist nicht ohne weiteres verständlich. Um hier durchzusehen, muß der allgemeine Zusammenhang festgehalten werden. Ich entwickle ihn zunächst geschichtlich; der sachliche, damit wesentlich verklammerte wird sich aus der Interpretation des III. Teils von Abschnitt A ergeben.

Die Kraft, das Wesen des Dinges. Es handelt sich demnach – aus der Überlieferung der Metaphysik gesprochen, die hier wie überall für Hegel, ohne daß er weitläufig davon spricht, bestimmend ist – um die Bestimmung des Wesens des an sich vorhandenen Seienden. Das sind zunächst die einzelnen, auf sich selbst gestellten und für sich stehenden Dinge, die sogenannten Substanzen. Die Substantialität der Substanz drückt aus, *wie* das Ding als das, was es ist, vorhanden ist; nach der überlieferten Terminologie die Weise der existentia, Kantisch die Art seines Daseins, seiner Wirklichkeit. Wie kommt nun Hegel – geschichtlich gesehen – dazu, das Problem des

Wesens der Wirklichkeit der Dinge unter den Titel ›Kraft‹ zu bringen?

Kant hat in der »Kritik der reinen Vernunft« das Problem einer Ontologie der Natur aufgerollt, die Frage, wie das vorhandene, uns zugängliche Seiende wesensmäßig zu bestimmen sei in dem, *was* dieses Seiende ist und *wie* es ist. Die Bestimmungen des Seins des Seienden heißen Kategorien. Die Kategorien, die das Wassein des Vorhandenen, die *essentia*, die Möglichkeit desselben, bestimmen, nennt Kant die ›mathematischen‹ Kategorien; diejenigen, die das Wiesein, die Wirklichkeit bestimmen, nennt er die ›dynamischen‹ Kategorien. Δύναμις ist hier das Wirkende, die Kraft. Die erste Gruppe der dynamischen Kategorien umfaßt nach Kant folgende drei:

1. Inhärenz und Subsistenz (*substantia et accidens*),
2. Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung),
3. Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

Dabei wird deutlich: Hier sind immer zwei Kategorien genannt, aber nicht einfach zahlenmäßig zwei, sondern zwei in Beziehung aufeinander. Daher stellt Kant diese erste Gruppe der dynamischen Kategorien unter den gemeinsamen Titel ›Relation‹.

Die erste Relation — Substanz und Akzidenz — hat Hegel in der entsprechenden Verwandlung bereits bei der Interpretation der Dingheit des Dinges als Gegenstand der Wahrnehmung in Anschlag gebracht. Und man könnte nun denken, daß der Gegenstand des Verstandes als die Wahrheit des Dinges die nächste dynamische Kategorie, die der Kausalität, wäre. Zwar kommt diese in Hegels Erörterung vor, aber gleichwohl steht alles unter der Kennzeichnung ›Kraft‹, einer Kategorie, die Kant in dieser Form und Funktion nicht kennt. Und doch zeigt gerade die Hegelsche Bestimmung der Wahrheit des Dinges oder der Substanz als Kraft, wie darin das Kantische Problem der dynamischen Kategorien erst eigentlich von Grund aus gefaßt und spekulativ durchdrungen ist.

Es genügt demnach für das Verständnis keineswegs, daß wir sagen: Hegel hat die kategoriale Bestimmung des Wesens des Dinges als Kraft in gewisser Weise von Kant. Diese Feststellung ist richtig; aber solange sie nur so richtig bleibt, bleibt sie nichtssagend. Man kann Bände füllen mit Feststellungen darüber, was Aristoteles von Platon hat, Descartes von der Scholastik, Kant von Leibniz, Hegel von Fichte. Aber diese angebliche und vermeintliche Exaktheit historischer Feststellungen ist nicht nur oberflächlich; wäre sie lediglich das, dann könnte man sie ruhig ihrer unübertrefflichen Selbstzufriedenheit und Harmlosigkeit überlassen. Aber dieses historische Erklären ist zudem irreführend. Es gibt vor, zu sagen, wie es wirklich in der Philosophie gewesen ist, während es von der Wirklichkeit des Philosophierens mit keinem Hauch berührt wird. Unsere Aussage — die Hegelsche Bestimmung des Wesens des Dinges als Kraft geht auf Kant zurück — ist richtig und nichtssagend. Sie sagt auch nicht mehr, wenn wir etwa noch versuchen wollten, nach rückwärts die Bedeutung des Kraftbegriffes für die Substantialität der Substanz aus Leibniz zu erklären und nach vorwärts die Einwirkung der Schelling'schen Naturphilosophie und des Systems des transzendentalen Idealismus (1800) auf Hegel zu verzeichnen. Es kommt darauf an, wie Hegel all das aufgenommen, durchdrungen und *in seine* Problematik verwandelt hat — *seine* nicht als persönliches Geistesprodukt, sondern *seine* als die sachliche Vollen- dung und Ausfaltung des Früheren.

Ich betonte bereits, auf welcher breiten Basis von Untersuchungen die »Phänomenologie des Geistes« ruht und daß wir durch die Jenenser Manuskripte einen Einblick dahin besitzen. Es wurde gelegentlich der Umgrenzung des Unendlichkeitsbegriffes gesagt, daß die Jenenser Zeit u. a. von einer Auseinandersetzung mit der Kantischen Kategorienlehre erfüllt war. Kant hat aber nun die Kategorientafel am Leitfaden der Tafel der Urteilsformen, d. h. der Weisen des Logos aufgestellt. Daher entwickelt auch Hegel — im kritischen Sich-

vorarbeiten zu einem umfassenderen Ansatz — die spekulative Durchdringung der Kategorien in der »Logik«; er unterschied diese damals noch von der Metaphysik, obzwar die »Logik« für ihn schon eine ganz andere Gestalt als die der herkömmlichen Schullogik angenommen hatte, nämlich die einer wirklich ausführenden transzendentalen Logik, worin ihm Fichte schon vorangegangen war. Auch Hegel faßt die Dreiheit von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung unter dem Titel »Relation« oder wie er, und zwar terminologisch, sagt: »*Verhältnis*«. »Verhältnis« ist ein ganz bestimmter spekulativer Begriff, d. h. für Hegel ist »Verhältnis« nicht nur wie bei Kant ein indifferenter Obertitel, der, gleichgültig gegen das, was unter ihm befaßt wird, nur angibt, was diesem gemeinsam ist, sondern Hegel entfaltet die genannten Kategorien *aus* dem Wesen des Verhältnisses, bzw. er enthüllt durch diese Entfaltung das Wesen des Verhältnisses. Diese ganze spekulative Entfaltung vollzieht sich am Leitfaden des Begriffes »Kraft«.

»Die Kraft [drückt] die Idee des Verhältnisses selbst aus.«⁵ Der spekulative Gehalt des Kraftbegriffes ist das *Verhältnis*, das Verhältnis dabei selbst spekulativ begriffen. Versuchen wir einen solchen Begriff des Verhältnisses uns zu vergegenwärtigen, dann zeigt sich: Das Verhältnis ist nichts anderes als das *unbedingte*, absolute Allgemeine, das die Einzelnen nicht gleichgültig unter sich, sondern in sich hat, d. h. *hält*, deren Einheit und Grund ist. Das Verhältnis ist nicht mehr die gleichgültige Beziehung, die sich zufällig gleichsam über den Beziehungsgliedern herzieht, sondern es ist das Haltende, das sie als solche »verhält«, so hält, daß sie sein können, was sie sind. Die Glieder des Verhältnisses werden von diesem »verhalten«. Die Kraft als das Verhältnis ist aber auch nicht dem Kausalverhältnis gleichzusetzen, sondern die Kraft drückt dieses nur auch mit aus: »Über den . . . Kausalzusammenhang erhebt sich der Begriff der Kraft; die Kraft vereint in sich

⁵ Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, 50.

die beiden wesentlichen Seiten des Verhältnisses, die Identität und das Getrenntsein, und zwar jene als Identität des Getrenntseins oder der Unendlichkeit.«⁶

Das unbedingt Allgemeine aber ist das Gesuchte, sofern das bedingt Allgemeine als Wahrheit des Dinges der Wahrnehmung aufgehoben werden soll in das unbedingt Allgemeine als Gegenstand des Verstandes. Wenn der Gegenstand des Verstandes unter dem Titel ›Kraft‹ das Verhältnis ist, dann wird in eins damit der Verstand als Weise des Wissens dieses Gegenstandes spekulativ unendlich bestimmt und die verstandesmäßige endliche Fassung des Verstandes bei Kant überwunden. Dem Verstand, sagt Hegel daher, ist Prinzip die »an sich allgemeine Einheit«⁷; nicht die Einheit der dazu kommenden Verknüpfung zweier selbständiger Extreme, sondern die Einheit, die sich selbst zu dem entfaltet, wozwischen sie einigt und als einigend deren Verhältnis ist, so zwar, daß die Geeigneten selbst das Verhältnis sind.

Während für Kant die fertige, aus vielen unentfalteten Elementen der Überlieferung zusammengebaute Urteilstafel der Leitfaden war für Darstellung und Anordnung der Kategorien-tafel, wird für Hegel 1. die Urteilstafel problematisch, und zwar, weil der Satz überhaupt fragwürdig wird; 2. wird damit die spekulativ gerichtete Bestimmung des Wesens des Urteils und seiner Möglichkeiten zum *spekulativen Ursprung* der Kategorien selbst.⁸ So wurde der Kantische Gedanke des Zusammenhangs von Urteil und Kategorien durch Hegel wahrhaft philosophisch aufgenommen, d. h. aus einer selbständigen Problematik neu entfaltet. Der Zusammenhang aber von Urteil (λόγος) und Kategorien ist dabei derjenige, der immer schon seit der Antike lebendig ist und der in die Augen springt, wenn wir beachten, daß *die* Grundform des λέγειν des λόγος das κατηγοεῖν ist.

⁶ Ebd. 49 f

⁷ II, 114.

⁸ Vgl. u. S. 168 ff.

Für Kant wird nun in der »Kritik der reinen Vernunft«, besonders in der zweiten Auflage, der Verstand nicht nur das, was das in der Anschauung gegebene Bestimmbare bestimmt, nicht nur das Bestimmende in einem der Anschauung dienenden Sinne, sondern das Bestimmende in der Weise des in der Erkenntnis herrschenden Elementes. Die Erkenntnis aber ist die Erkenntnis des Vorhandenen, der Natur, der Dinge, des Mannigfaltigen des uns sich zeigenden Einzelnen in seinem allgemeinen Dasein. Für Hegel aber ist es gerade Aufgabe der spekulativen Auslegung des Bewußtseins, das Wesen der Dingheit *aus* dem Diesem und die Dingheit der Wahrnehmung ihrerseits *zum* Gegenstand des Verstandes zu entwickeln, des Verstandes, der das Ding als Substanz und Kausalität und Wechselwirkung, als Verhältnis denkt. Der Titel für das *Verhältnis* ist der Ausdruck ›Kraft‹.

So verstehen wir aus dem geschichtlichen Zusammenhang des Problems der »Phänomenologie« die Überschrift des III. Teiles: »Kraft und Verstand«.

c) Endliche und absolute Erkenntnis — »Erscheinung und übersinnliche Welt«

Die Überschrift des dritten Teiles enthält noch die weiteren Titel: ›Erscheinung‹ und ›übersinnliche Welt‹. Leicht entnehmen wir hieraus eine weitere Beziehung zu Kant, zu dessen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich (der intelligible Gegenstand, das Intelligible als Gegenbegriff zum Sensiblen, »Sinnlichen«). Aber freilich: die Kantischen Begriffe lassen sich auch hier nicht einfach unter die Hegelschen Titel versetzen, sondern diese Hegelschen Ausdrücke müssen *aus* dem Problem des Kraftbegriffes entwickelt werden. Andererseits sind auch die Kantischen Termini ›Erscheinung‹ und ›Ding an sich‹ nicht selbstverständlich, sondern bedürfen einer Interpretation aus dem Leitproblem der »Kritik der reinen Vernunft«, das die Leitfrage der Metaphysik ist. Es sei auf das

in meinem Kantbuch Gesagte verwiesen. Ich setze hier das dort Gesagte als verstanden voraus und erwähne jetzt nur das Eine: Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ist verwurzelt in der von endlicher und unendlicher (absoluter) Erkenntnis. Wenn nun Hegel in der Überschrift des III. Teiles des Abschnitts A diesen Unterschied von Erscheinung und übersinnlicher Welt nennt, dann ist damit angezeigt, daß mit der spekulativen Auslegung des Gegenstandes des Verstandes als Kraft zugleich der Schritt vom endlichen relativen Wissen in das Reich des absoluten getan wird, sich die erste Manifestation der *Vernunft*, d. h. eben des Absoluten vollzieht. Oder, wie Hegel am Schluß des ganzen Abschnittes A, der vom Bewußtsein handelt, bemerkt: »Dieser Vorhang [die naiv verstandene ›Erscheinung‹] ist also . . . weggezogen [nämlich eigentlich vor dem Absoluten]«⁹. Damit ist freilich das Absolute nicht einfach, wie auf einer Bühne vorhanden, anzufassen, sondern dann beginnt erst die spekulative Erfassung.

Die Phänomenologie des Geistes als Bewußtsein, das Offenbarwerden der Wahrheit des Bewußtseins im Verstand, als Verstand, hat daher geschichtlich-sachlich eine zentrale Bedeutung für Hegel: 1. im Sinne der Auseinandersetzung mit der einseitigen Verstandes- und Reflexionsphilosophie, die in der Endlichkeit — des Logos und des Verstandes nämlich — stecken bleibt, und es gilt ihr gegenüber den Verstand zur Vernunft zu bringen, d. h. ihn absolut zu begreifen; 2. im Sinne der Vorbereitung der ausdrücklichen Begründung der absoluten Position des Idealismus.

Während der erste Teil des Titels — »Kraft und Verstand« — einfach die dritte Gestalt des Bewußtseins im Hinblick auf das darin Gewußte und im Hinblick auf die Weise des Wissens anzeigt, bringt der zweite Teil des Titels — »Erscheinung und übersinnliche Welt« — zum Ausdruck, wie damit, daß der Verstand die Erscheinung zum Gegenstand hat, gerade der Verstand über die sinnliche Welt, die Welt des Sinnlichen hinaus-

⁹ II, 129.

geht. Das soll nicht etwa nur heißen, daß der Verstand als Bewußtseinsweise die *sinnliche Gewißheit* als die unmittelbare Bewußtseinsweise aufhebt, sondern wesentlich mehr. Die Sinnlichkeit ist ja als das Wissen des Dieses auch noch — obzwar aufgehoben — im Ding als Gegenstand der Wahrnehmung und ebenso im Gegenstand des Verstandes. Überall, wo noch Bewußtsein, wo dem Wissen das Gewußte *ein* (nicht *sein*) Anderes ist, ist Sinnlichkeit. Der Charakter Sinnlichkeit greift durch alle drei Bewußtseinsweisen hindurch, und eben deshalb sind sie eines Wesens: relatives Wissen. Wenn im Verstand der Übergang über die Sinnlichkeit hinaus in das Übersinnliche anhebt, so ist der Verstand, indem er sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung in sich aufhebt, zugleich *die* Weise des Bewußtseins, die sich damit über sich selbst hinaushebt, genauer: Diese Hinausgehobenheit wird durch die und in der Geschichte der Aufhebung des Bewußtseins *offenbar*, aber noch nicht eigens durch das Wissen selbst vollzogen.

Bei der jetzt angezeigten zentralen Rolle der Begriffe ›Erscheinung‹ und ›übersinnliche Welt‹ und ihrem Zusammenhang mit dem Problem des Verstandes, rechtfertigt es sich, sie noch kurz — vor der thematischen Auslegung des III. Teils von A — zu kennzeichnen. Das kann jetzt nur äußerlich, berichtend geschehen. Wir gehen dazu aus von der naiven und auch zu Kants und Hegels Zeit noch landläufigen Deutung des Unterschiedes von sinnlicher und übersinnlicher Welt, der Kant durch seine »Kritik der reinen Vernunft« eine bestimmte, und zwar metaphysische Prägung gegeben hat, ohne sie weiter direkt zum Problem zu machen. Auch Hegels Kritik an Kant ist an dieser vulgären Auslegung mitorientiert.

Danach sind die Dinge, wie wir sie vorstellen, die Erscheinungen, gleichsam eine Aufreihung vorhandener Dinge. Ebenso, wie wir solche vorstellen, stellen wir uns Übersinnliches vor, und dieses ist hinter den Erscheinungen vorhanden. Daß diese Hintergründe unserem sinnlichen Vorstellen nicht zugänglich sind, besagt eben, daß die Zugänglichkeit als ein

Vorstellen gedacht wird, das grundsätzlich vom selben Charakter ist wie das Vorstellen der Sinnendinge, nur mit dem Unterschied, daß es noch weiter dringt und dabei hinter die Sinnendinge kommt. Die Erscheinungen sind so das vorhandene Äußere, in dessen Innerem noch einmal etwas vorhanden ist. In der Orientierung auf diese vulgäre Vorstellung spricht Hegel vielfach und in gewissem Sinne terminologisch vom *Inneren*, wobei das Innere freilich außerdem noch eine bewußte Orientierung hat auf das Innere im Sinne der Innerlichkeit des Subjekts. Daß diese vulgäre Auffassung nicht die Kantische ist, soll jetzt nicht weiter erläutert werden.

Wenn Hegel nun aber diese Art der Auffassung des Verhältnisses von Erscheinung und Ding an sich dem Bewußtsein zuschreibt und so in gewisser Weise auch Kant, dann kommt er doch zugleich in seiner spekulativen Kritik auf Zusammenhänge, die mit den eigentlichen Absichten Kants sich zwar nicht decken, aber ihnen doch eher gerecht werden. Hegel betont mit Recht: Erscheinungen für sich — oder etwas, was für sich Erscheinung genannt werden könnte — gibt es nicht; Erscheinung ist, *als* Erscheinung genommen, das Erscheinen *eines Anderen als es selbst*. Sofern das Erscheinende das zunächst und unmittelbar Sich-zeigende ist, zeigt es als dieses Sich-zeigende damit in seiner Weise das Erscheinende. Die Erscheinung — das Erscheinende qua auftauchender Anblick — ist als Zeigendes, nämlich ein Anderes, zugleich und eigentlich dieses Andere. Das Erscheinende als das Sich-zeigende, das Andere zeigt, ist das Unmittelbare und als ein das Andere Zeigendes zugleich ein Vermittelndes. Und so springt der Begriff der Erscheinung wiederum ein in die spezifisch spekulative Charakteristik der Gegenständlichkeit des Wissens überhaupt. Aber auch so haben wir noch nicht *einen* Grundcharakter des Hegelschen Erscheinungsbegriffs gefaßt, der erst zeigt, wie Hegel diesen Begriff als den eines Seins in den Zusammenhang bringt mit seinem spekulativen Begriff des Seins überhaupt.

Als Vermittelndes ist das Erscheinende auf das zu Ermittelnde bezogen. Das zu Ermittelnde aber ist, spekulativ genommen, immer das Höhere, die eigentliche Wahrheit. Daher muß Hegel, wenn er die Erscheinung *als* Erscheinung nimmt, notwendig das, was diese zeigen soll, die übersinnliche Welt, als deren *Wahres* auffassen, darin die Erscheinung aufgehoben wird. Hieraus ergibt sich das Weitere und für die Hegelsche Interpretation des Erscheinungsbegriffs Entscheidende: Die Erscheinung als das Erscheinende ist nicht nur das *Sich-zeigende*, sondern sich zeigen ist *auftauchen*, erscheinen bedeutet: sich einstellen, ankommen, und nicht erscheinen: wegbleiben. Erscheinen bedeutet so im Ganzen: *auftauchen und verschwinden*. Damit ist der spezifische *Bewegtheitscharakter* der Erscheinung gefaßt. Die Erscheinung ist so in ihrem spezifisch *dialektischen* Charakter genommen und gewinnt auf diese Weise die Eignung zu einem spekulativen Grundbegriff, dessen Bedeutung sich darin ausdrückt, daß er schon im Titel des Werkes steht: Erscheinung, Phänomen, Phänomenologie. Erscheinen bedeutet sonach: auftauchen, *um* wieder zu verschwinden; verschwinden, *um dabei* einem Anderen, Höheren Platz zu machen; das Ja und Nein im Übergang — worauf schon hingewiesen wurde bei der Bestimmung des Begriffes der Erscheinung im Zusammenhang der Klärung des Titels »Phänomenologie«¹⁰.

Kant ist nun der Auffassung: Wenn und weil das, was *wir* erfahren, Erscheinung ist, ist der Gegenstand *unserer* Erkenntnis *bloße* Erscheinung. Hegel sagt umgekehrt: Gerade wenn das uns zunächst Zugängliche Erscheinung ist, muß unser wahrer Gegenstand das Übersinnliche sein. Ist der Erscheinungscharakter der Bewußtseinsgegenständlichkeit gesetzt, dann gerade ist die Erkennbarkeit der Dinge an sich, der übersinnlichen Welt, grundsätzlich erwiesen. Und so ist im Titel die Zusammenstellung von »Erscheinung« und »übersinnliche Welt« zu verstehen. Sie sagt: Beide sind nicht ein

¹⁰ Vgl. o. S. 34 f.

Verschiedenes, sondern dasselbe, dasselbe im spekulativen Sinne. »Das Übersinnliche ist also die *Erscheinung*, als *Erscheinung*.«¹¹

Es wäre aber grundverkehrt, diese These Hegels von der Erkennbarkeit des Dinges an sich gleichzustellen mit derjenigen Erkennbarkeit bzw. mit derjenigen Nichterkennbarkeit des Übersinnlichen, die der gemeine Verstand im Sinne hat, so als behauptete Hegel ein einfaches unmittelbares Weitergehen des Vorstellens durch die Erscheinung als Vorhang hindurch zu dem, was im Hintergrund verhängt ist. Vielmehr ist der Erscheinungscharakter der Erscheinung von vorneherein und lediglich *spekulativ-dialektisch als vermittelnde Mitte* zu begreifen. Wir stoßen hier auf eine neue Charakteristik der »Mitte«. Von einer Mitte, μέσον, ist schon in der antiken Lehre vom λόγος qua συλλογισμός (Schluß) die Rede. Im Gedanken an diesen Zusammenhang faßt Hegel das Wesen der Erscheinung qua Mitte, Vermitteln zugleich als μέσον eines Schlusses, wobei *Schluß* auch nicht im formal-logischen Sinne der einfachen Ableitung von Sätzen zu verstehen ist, sondern im spekulativen Sinne des *Zusammenschließens* in einer höheren Einheit, als Synthesis der Thesis und Antithesis. Der Schluß ist das eigentlich Schließende, nämlich zwei Enden gleichsam Zusammenschließende, derart, daß die Mitte von einem Extrem auf das andere führt. Und zwar sollen zusammengeschlossen werden, d. h. wahrhaft begriffen in ihrer Bezogenheit aufeinander, wahrhaft begriffen in ihrer Zusammengehörigkeit als dasselbe, der Verstand auf der einen und das Ding an sich auf der anderen Seite.

Die Erscheinung als das Zusammenschließende ist so das verklammernde Mittel- und Hauptstück im *Verstand* als einer Weise des *Wissens*, das ja in der »Phänomenologie« ständig »unser [absolventer] Gegenstand« ist. »Unser Gegenstand ist hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu seinen Extremen, das Innere der Dinge und den Verstand, und zu seiner Mitte

¹¹ II, 111.

die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber gibt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Innern erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältnis des Zusammengeschlossenseins macht.«¹² Und entsprechend: »Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewußtsein mit dem Übersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeslossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut.«¹³

Auf ein zweifaches sei nochmals hingewiesen: 1. Das Erblicken des Inneren, d. h. des Dinges an sich, ist kein unmittelbares hinter die Erscheinung Gehen, gleichsam durch eine eigene, direkt ins Innere führende Hintertür, sondern immer nur und gerade *durch die Erscheinung als Mitte* hindurch. Erscheinung muß *als* Erscheinung begriffen werden, als Mitte. Daher ist 2. dieses Hindurchgehen nur da möglich, wo Mitte als solche verständlich ist, als Vermittelung, diese aber ist das absolute Wissen selbst. *Nur absolute Erkenntnis erkennt die Dinge an sich.*

In dieser Überzeugung gehen Kant und Hegel zusammen, nur mit dem Unterschied, daß Hegel das absolute Wissen als mögliches *unsriges* in Anspruch nimmt, während Kant die Möglichkeit eines ontischen theoretischen Wissens des Absoluten für den Menschen leugnet. Freilich ist das absolute Wissen, das Hegel in Anspruch nimmt, nicht gleichzusetzen mit dem gewöhnlich gemeinten theoretischen Wissen; insofern nähert er sich Kant, der ja auch in praktischer Absicht und Sicht dem Menschen Erkenntnis des Absoluten zugesteht. (Überflüssig, weitläufig zu erörtern, daß Hegel, wenn er von der Erscheinung als der Mitte eines Schlusses spricht, nicht daran denkt, zu behaupten, unsere Erkenntnis der Dinge an sich sei ein „Schluß“, mit Hilfe dessen wir vom Äußeren auf das Innere und Hintergründliche *schließen*. Diese Art des Schließens, die auch heute noch oft zur Vorbedingung der Zugänglichkeit der

¹² II, 110.

¹³ II, 129.

Dinge an sich herangezogen wird, ist die äußerlichste, im schlechtesten Sinne der Endlichkeit vollzogene endliche Weise des Erkennens und ganz und gar nicht die angemessene Erkenntnisweise des Absoluten. Ein Beispiel: Ich schließe aus dem Auftauchen von Rauch aus einem Schornstein, daß da im Haus Feuer vorhanden ist. Dabei ist noch fragwürdig, ob das überhaupt ein Schluß ist, als welcher er meist in Anspruch genommen wird.)

Das Ding an sich ist für Hegel in Wahrheit zugänglich, aber nur, wenn wir Ernst machen mit dem absoluten Wissen. Wenn aber das Ding an sich Gegenstand des *absoluten* Wissens ist, dann kann dieser Gegenstand eben nicht mehr *Gegenstand* sein, nicht mehr das, was von sich aus als *Fremdes, Anderes* dem absoluten Wissen *gegenübersteht*. So wäre dieses Wissen nicht absolut. Es wäre seines Gewußten nicht ganz und gar mächtig, sondern in dem früher erklärten Sinne relativ. Wenn das Ding an sich absolut Gewußtes und Wißbares ist, dann so, daß es seinen *Gegenstandscharakter* verliert, d. h. wahrhaft *an sich*, ein *Sichhaftes*, Fürsichhaftes wird, d. h. solches, was sich als einem Selbst zugehörig bestimmt, was als es selbst sich selbst weiß. Was wir — absolut wissend — als Ding an sich erkennen, sind *wir selbst*, aber immer qua absolvent Wissende. Das absolut Gewußte kann nur solches sein, was das Wissen wissenderweise entstehen läßt und was nur als so *Entstehendes* im Wissen steht; kein Gegenstand, sondern — wie ich an anderer Stelle sagte¹⁴ — ein *Entstand*. Wissenskorrelat der Absolvanz ist der Entstand; genauer: Er ist nicht mehr Korrelat, weil nicht mehr relativ — absolutes Wissen ist *Sichbegreifen*, »Begriff«. Etwas, das wir in solchem Wissen entstehen lassen, ist kein relativer Gegenstand, sondern ein absoluter Entstand, der nur steht in seinem und als sein Entstehen in der Geschichte des absoluten Wissens. Das absolut Wißbare kann nie Gegenstand sein, sondern ist nur als Entstand, als solches, das steht im Entstehen durch das Wissen selbst. Wir

¹⁴ Kant und das Problem der Metaphysik, 4. Auflage, S. 29 f.

selbst als absolut Wissende bringen das Ding an sich zum Stehen. Was wir in ihm erkennen, ist *unseres Geistes*.

Damit also das Übersinnliche gesehen werde, müssen wir selbst dahingehen, wir selbst als absolut Wissende. Wir selbst müssen dahin gehen, nicht nur damit der Zugang zum Übersinnlichen wirklich gegangen werde, damit das Sehen in Wahrheit, d. h. absolut vollzogen werde, sondern damit dort, wohin wir dabei wissend blicken, überhaupt *etwas sei*, etwas von uns selbst als den absolut Wissenden; denn nur so *ist* absolut Wißbares — wenn anders das Ding an sich dergleichen sein soll. In diesem Sinne betont Hegel am Schluß des ganzen Abschnittes A, der vom Bewußtsein handelt: »Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn *wir* nicht selbst dahintergehen, eben so sehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sei, das gesehen werden kann.«¹⁵ Versteht man das »wir« nur so einfachhin als Pronomen der gerade an das Werk geratenen Leser in der vollen Gesundheit ihres Menschenverstandes, dann wird alles schlechthin widersinnig. Umgekehrt erhellt, wie entscheidend es ist, schon mit dem ersten Satz des Werkes und immer wieder sich auf dieses »wir«, seine Bedeutung und seine Rolle, zu besinnen¹⁶.

Es ergibt sich in der spekulativen Erfahrung über das Wesen des Verstandes, daß sein wahrer Gegenstand das Ding an sich, d. h. aber etwas vom Selbst des Selbstbewußtseins ist. Weil nun aber der Verstand sich als *Bewußtsein* aufführt — und nur als solches sich aufführen kann — und nicht Selbstbewußtsein *ist*, vermag er sich selbst nicht in seinem wahren Gegenstand zu erkennen. Er erkennt wohl das Ding *an sich*, *ist* damit auf Sichheit bezogen, aber er vermag diese nicht *als* Selbstheit zu begreifen. Daher sagt Hegel: »*Wir* haben hiermit noch fürs erste an seine Stelle zu treten, und der Begriff zu sein, welcher das ausbildet, was in dem Resultate enthalten

¹⁵ II, 130.

¹⁶ Vgl. o. S. 65 ff.

ist; an diesem ausgebildeten Gegenstande, der dem Bewußtsein als ein Seiendes sich darbietet, wird es sich erst zum begreifenden Bewußtsein.«¹⁷

Hegel sagt, wie wir wissen, schon bei Beginn der »Phänomenologie«: »Wir« haben an die Stelle des unmittelbaren Wissens, des Bewußtseins, zu treten, da sonst das Relative für sich nicht von der Stelle käme; es ist ja sein Eigentümliches, auf seine Stelle sich zu versteifen. Jetzt aber sagt Hegel nicht einfach auch wieder: Wir haben an die Stelle des Verstandes (qua relatives Wissen) zu treten, sondern Hegel fügt ein: »noch fürs erste«, was darauf hindeutet, daß alsbald das Wissen selbst so weit sein wird, sich selbst, und zwar absolut zu wissen. Dann sind »wir« überflüssig geworden. Das sagt aber nur: Der Unterschied zwischen einem sich noch nicht absolut wissenden, aber im Grunde doch absoluten Wissen und den absolvent Wissenden ist verschwunden, sofern mit der Erreichung des sich absolut wissenden Wissens die Position der Absolvenz für sich selbst lebendig ist.

Hiermit dürfte die Perspektive dieses für das ganze Werk so entscheidenden Stückes in den Grundzügen nähergebracht sein. Dieser Abschnitt ist die systematische Darstellung und Begründung des Überganges der Metaphysik aus der Basis und Fragestellung Kants in die des Deutschen Idealismus, des Übergangs von der Endlichkeit des Bewußtseins zur Unendlichkeit des Geistes; auf das besondere Problem des Verstandes hin gesehen: des Übergangs von der *negativen* Bestimmung des Dinges an sich zur *positiven*.

Es gilt jetzt, die Hauptschritte zu verfolgen, die Bewegung mitzugehen, in der der Verstand in seiner wissenden Bezogenheit auf seinen Gegenstand — herkommend aus der Wahrnehmung — diese in eins mit der darin beschlossenen sinnlichen Gewißheit aufhebt, um so sich selbst und damit das Bewußtsein als ganzes hinaufzuheben in die Wahrheit des Bewußtseins, das in seinem Grunde *Selbstbewußtsein* ist.

¹⁷ II, 101.

§ 11. Der Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein

- a) Die Kraft und das Spiel der Kräfte; das Fürsichsein
im Füranderessein

Das Mitgehen mit der Bewegung des Verstandes ist jetzt gefordert. Was meinen wir mit diesem Mitgehen? Nicht gemeint ist: das Beobachten der Vorgänge etwa der massiven Verstandestätigkeit gegenüber einem Gegenstand etwa als einem »Angeschauten«, sondern gemeint ist: das absolvent verstehende Verfolgen der Gegen- und Vielseitigkeit der inneren Wesensbezüge dieser Weise des Bewußtseins, die Hegel Verstand nennt, *zum Wesen* ihres Gewußten und umgekehrt. Also »Dialektik des Verstandes«? Gewiß; aber was heißt das? Dialektik — die Abfolge des Dreischrittes von Thesis, Antithesis und Synthesis — sollen wir das nun auf den Verstand anwenden? Aber wie? Was ist der Verstand, und wie ist seine Beziehung auf sein Gewußtes?

Es ist gewiß eine schöne Sache um die »Dialektik«. Aber »*die* Dialektik« gibt es nirgends, als wäre sie eine nun eben einmal vorhandene Mühle, in die man Beliebiges hineinschüttet, oder die man nach Geschmack und Bedürfnis in ihrem Getriebe abändern könnte. Die Dialektik steht und fällt mit der *Sache selbst*, wie Hegel sie als die Sache der Philosophie ansetzte. Deutlicher gesprochen: Man kann sich nicht für die Dialektik ereifern und für die Erneuerung der Hegelschen Philosophie sich einsetzen und gleichzeitig etwa sein Christentum, seine Christologie und seine Trinitätslehre mit einem Augenzwinkern und mitleidigen Lächeln beiseite schieben. Tut man so, dann wird aller Hegelianismus zu einem verlogenen Geklapper und Hegel selbst zu einer lächerlichen Figur. Im vorliegenden Falle: Wir haben nicht etwa den Verstand zum Thema, indem wir irgendwoher und irgend etwas vom Verstand wissen, um dann diese gewußten Eigenschaften in der Dialektik gegeneinander hin- und herzuschieben; sondern was

der Verstand ist, das ist mit dem absoluten Ansatz schon vorausbestimmt und wird *durch* die Dialektik sichtbar gemacht.

Für Hegel steht — das zeigt jede Seite der »Phänomenologie des Geistes« — das *Ganze* des Wissens im Vorgriff der absoluten Konstruktion, die selbst ihre echten Antriebe aus der inneren Geschichte des Leitproblems der Metaphysik empfangen hat. Innerhalb dieser Konstruktion aber gilt es, die Weisen des Wissens je selbst aus ihrem *eigenen* Sachgehalt zu entfalten. Und so werden wir sehen, daß da nicht so leichtin die Wahrnehmung zum Verstand vermittelt wird, nur damit etwas anderes herauspringe, sondern die wirkliche Arbeit an einer wirklichen absoluten Aufhellung des Wesens des Verstandes tritt uns entgegen. Auch wenn wir nicht — aus den Jenenser Manuskripten — wüßten, wie oft nur wenige gedrängte Sätze in der »Phänomenologie des Geistes« ganz weitläufige und eindringliche Untersuchungen zum Unterbau haben, auch wenn wir das nicht wüßten, müßte es aus dem Reichtum der Bezüge deutlich werden, die zur Sprache kommen.

Der Verstand, der jetzt Thema sein soll, hat sich schon im absoluten Wesen der Wahrnehmung angekündigt, als dasjenige nämlich, wogegen sich das Wahrnehmen ständig sträubt, insofern es sich nicht wirklich darauf einläßt, die wesentlichen Bestimmungen seines Gegenstandes zusammenzubringen. Der Gegenstand der Wahrnehmung ist das Ding. Das Ding als solches ist Ding von vielen Eigenschaften. Die Dingheit des Dinges ist die Washeit des einzelnen Dieses, das Allgemeine. Dieses Allgemeine, die Dingheit, hat zu seinen Wesensmomenten: das Auch der vielen Eigenschaften und das Eins der Einheit des selbständigen Gegenstandes, den wir eben Ding nennen. Das Auch und das Eins werden in der Wahrnehmung je wechselweise gegeneinander ins Feld geführt, einseitig bevorzugt, trotzdem sie beide gleichgewichtig zum Wesen der Wahrnehmung gehören. Das eine Wesensmoment ist das Allgemeine, aber dabei bedingt durch das andere. Die

Allgemeinheit ist keine unbedingte, das Zusammen der beiden Momente des Gegenstandes — des Auch und des Eins — ist keine wirkliche Einheit, so daß diese ihr Auseinander begründete und in sich trüge, sondern die Momente gehen einfach auseinander. Nur in der wahrhaft vermittelnden Einheit der Momente, in der *inneren* Einheit derselben, wäre die Allgemeinheit die unbedingte vermittelte Einfachheit, das absolut Allgemeine und damit die Wahrheit des Gegenstandes des Bewußtseins.

Es gilt nachzusehen, ob und inwiefern der Gegenstand des Verstandes diese *unbedingte Allgemeinheit* enthält. Die Bezogenheit der Momente auf die Einheit als *innere*, als ein In-sich-zurückgehen der Momente in diese Einheit, bedeutet, daß hier eine »Reflexion« vorliegt. Aber diese Reflexion ist für den Verstand als Weise des Bewußtseins erst nur gegenständlich vorhanden. Er stößt auf das Innere, aber es muß ihm *leer* bleiben. Der Verstand weiß nicht *sich selbst* als das, was in seinem Gegenstand die Gegenständlichkeit, eben diese unbedingte Allgemeinheit, ausmacht. Da auch der Verstand noch eine Weise des Bewußtseins ist, seine Wahrheit — seinem eigenen Wissenssinn nach — im Gegenstand hat, ist die Frage nach dem Wesen des Verstandes wieder zu beginnen als Frage nach dem Wesen und der Wahrheit seines Gegenstandes.

Vorgreifend und zugleich mehr von außen, historisch, gelegentlich der Erläuterung der Überschrift des III. Abschnittes, haben wir erläutert, daß der Gegenstand des Verstandes die *Kraft* sei. Jetzt erhebt sich die sachliche Frage: Inwiefern hat die Kraft einen Zusammenhang mit der Gegenständlichkeit der Wahrnehmung, also mit dem unausgeglichenen Auseinandergehen des Auch und des Eins, und zwar einen solchen Zusammenhang, daß die Kraft zugleich die mögliche Einheit dieser Auseinandergehenden ausmacht, in der Weise, daß diese Einheit eine unbedingte ist? Gibt es eine derartige Bewegung, daß die Momente überhaupt nicht mehr auseinandergehen, sondern *in* einer Einheit einbehalten sich entfalten, um aus

der Entfaltung allsogleich wieder zurückzugehen in die Einheit? Eine solche Bewegung wäre ein wechselweises Übergehen. »Diese Bewegung ist aber dasjenige, was *Kraft* genannt wird.«¹

Der Beweis der These wird auf folgendem Wege geführt, den ich jetzt knapp vorgreifend skizziere. Es handelt sich wieder darum, den Gegenstand des Verstandes (die Kraft) zu *konstruieren*, im Ausgang von der vulgären Vorstellung. In der absoluten Konstruktion muß sichtbar werden, was zur wahren Wirklichkeit des absoluten Wesens der Kraft gefordert ist.

Hegel geht aus von der allgemeinen unmittelbaren Vorstellung von Kraft. Aber es handelt sich ja nicht um sie als Vorstellung, als Vorgestelltes, sondern darum, sie als das wahrhaft Wirkliche in der *Wirklichkeit* der Dinge an sich zu erweisen. Wenn wir aber die Kraft gemäß ihrem begrifflich vorbestimmten Wesen als wirkliche denken, dann sind wir gezwungen, je zwei bzw. mehrere wirkliche Kräfte anzusetzen. So fallen wir aber in die Wirklichkeit des Gegenstandes der Wahrnehmung zurück, in die Vielheit für sich vorhandener einzelner Dinge. Allein, es zeigt sich, die Vielheit der zwei Kräfte qua Kräfte ist nur möglich als Spiel der Kräfte. Das *Spiel* zwischen beiden ist die eigentliche Wirklichkeit beider. Spiel aber ist *Verhältnis*, und das Verhältnis ist, wie schon die Jenenser Logik erläutert, *unbedingte Allgemeinheit*. Also ist es die Kraft, die das Auseinandergehen der Momente im Gegenstand der Wahrnehmung aufhebt, bzw. — absolut gesehen — gar nicht zuläßt. Das Auseinander zeigt sich nur für die Wahrnehmung, die noch nicht zum Verstand gekommen ist. Aus der Absolvanz gesehen — die den Verstand nicht verloren, sondern im absoluten Wissen einbehalten hat — ist das Auseinander der einzelnen Kräfte nur die entfaltete Einheit eines Höheren. Das gilt es nun konkreter darzustellen.

¹ II, 102.

Was ist eine Kraft, dem einfachen Begriffe nach? Was meinen wir dabei, wenn wir uns Kraft so unmittelbar im allgemeinen vorstellen? Eine Kraft tritt uns entgegen in ihrer *Äußerung*; sich äußernd legt sie sich gleichsam in das Vielfältige des Gewirkten auseinander. An diesem finden wir sie zuerst; hier werden wir auf sie aufmerksam. Eigentlich aber stellen wir uns die Kraft selbst vor, wenn wir sie *für sich* nehmen, d. h. als etwas aus seiner möglichen Äußerung Zurückgegangenes, genauer: in sich Zurückgedrängtes. In dieser Zurückgedrängtheit liegt aber zugleich die *Gedrängtheit zur Äußerung*, das gespannte, in sich zurückgespannte Auf-dem-Sprunge-liegen. Die Kraft ist beides zugleich in einem: *zurückgedrängtes Insichsein als Drängen auf Äußerung*. Und wiederum: In der Äußerung ist sie ebenso In-sich-selbst-sein; denn nur so lange und so kann *sie* sich äußern.

Damit kündigt sich schon der innere Zusammenhang mit dem Vorigen an. Die Äußerung der Kraft entspricht der Ausbreitung in die Vielheit des Auch im Gegenstandsbereich der Wahrnehmung, das In-sich-zurückgedrängtsein gegenüber der Vielfalt der möglichen Wirkungen entspricht dem Fürsichsein des Eins des Dinges. Die Kraft aber nun ist *beides in einem*: Sie ist *in sich* reflektiert, in sich gedrängt, so zwar, daß sie als dieses nach außen, zur Äußerung drängt, wobei sie eben *für das Andere* ist, worauf sie wirkt und was sie erwirkt. Sie ist Fürsichsein *und* Für-ein-anderes-sein.

Aber so haben wir erst den einfachen Begriff der Kraft entwickelt, und es könnte scheinen, als sei die Kraft etwas für sich, ein rein Einfaches, so daß der Unterschied, den wir da vollziehen — zwischen Fürsichsein und Für-anderes-sein — lediglich ein vorgestellter wäre, also ein Unterschied, der lediglich durch unser Vorstellen an den Gegenstand herangebracht wäre. Demgegenüber gilt es zu sehen — das ist der zweite Schritt, den Hegel tut —, daß die Kraft selbst *in ihrer Wirklichkeit* dieser Unterschied des Zurückgedrängtseins und des Nach-außen-drängens *ist*; d. h. ihre Äußerung ist ihr nicht entgegengesetzt

und neben ihr auch vorhanden und zuweilen eintretend als ihre Verwirklichung, so daß die Kraft nur das *Mögliche*, noch nicht Existierende wäre. Vielmehr ist die Kraft gerade das, worin in einem das Fürsichsein des Insichgedrängten und das Für-ein-Anderes-Sein, d. h. das Sein des Anderen selbst als solches, sein Bestehen hat. *Sie ist das Verhältnis*, in ihrer Äußerung sich selbst gleich. *Sie* ist es, die sich geäußert hat. Was da als ein Anderes auftritt, worauf sie wirkt, und was so aussieht, als hätte es seinerseits die Kraft nur zur Äußerung herausgelockt, das ist als das Beunruhigende, Aufreizende (Sollizitierende) selbst Kraft. So ergibt sich: Wo Kraft ist, also das Wirkungsverhältnis als wirkliches, da sind notwendig *zwei Kräfte*, und zwar als selbständige. Und so hätten wir gerade durch die Entfaltung des Begriffes der Kraft — und zwar des spekulativen Begriffes der Kraft — nur dieselbe Sachlage wie bei der Wahrnehmung, wo der Gegenstand in eine Mannigfaltigkeit selbständiger Dinge — »substantiierte Extreme« (Einseitigkeiten) — zersplittert ist, nur mit dem Unterschied, daß diese Dinge jetzt kraftbegabt sind. Die Charakteristik des Dinges als Kraft leistet also nicht, was sie leisten soll. Sie bietet nicht die gesuchte absolute, in sich ruhende Einheit der Dinge an sich.

Aber ist es denn einfach so, daß, wo der Begriff der Kraft wirklich wird, notwendig zwei Kräfte wirklich sind, die sollizitierte und die sollizitierende? Gewiß, aber wenn die Kraft in der Wirklichkeit *zweier* Kräfte wirklich ist, dann sind diese beiden selbständigen nicht einfach vorhanden im Medium des Auch, sondern ihre Wirklichkeit ist gerade die Bewegung gegeneinander, sie bringen einander zum Verschwinden, eine die andere wechselweise, nämlich als ein Selbständiges; »zum Verschwinden«: nicht dinglich naiv genommen, sondern spekulativ verstanden, sie *bleiben* im Wirken aufeinander, aber sie bringen sich zum Verschwinden als selbständige. Man muß nur mit der Realisierung der Kraft in Kräfte Ernst machen, um zu sehen, daß die Kräfte gerade dann keine für sich beste-

henden Extreme sind, die, wie Hegel plastisch sagt, »nur eine äußere Eigenschaft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung schickten; sondern was sie sind, sind sie nur in dieser Mitte und Berührung.«² Das Wirkliche sind nicht die vereinzeltten Kräfte als Substanzen, sondern das Wirkliche ist das *Spiel* der Kräfte. Die Wahrheit der Kraft besteht gerade darin, daß sie als »substantiiertes Extrem« ihre Wirklichkeit *verliert*. Das, was wir sinnlich-gegenständlich als Kraft vorstellten, gleichsam als vorhandenes Dynamit, dieses Unmittelbare ist das *Unwahre*. *Das Wahre ist das Spiel, die Mitte*, nicht die Extreme, — die Mitte, die die Extreme in ihrem Verhalten zueinander hält, das *Verhältnis*. Die Kräfte schicken nicht je jede von sich aus etwas in ihre indifferent zwischen ihnen liegende Mitte, sondern die Kräfte werden gerade von der Mitte gehalten, so daß sie dergestalt allein sein können, was sie sind. Gerade in ihrer Wirklichkeit ist die Kraft das, was der Verstand schon in ihrem Begriff vorstellte, das Verhältnis des Fürsichseins *im* Füranderessein, d. h. aber die ursprüngliche bedingende Einheit des Eins *und* des Auch, und so das »wahrhaftige Wesen der Dinge«³. Durch die Mitte des Spiels der Kräfte sehen wir das Wesen des Dinges⁴, d. h. das Bewußtsein kommt nur in dieser Vermittelung zu dem, was die Dinge an sich sind, zum *Übersinnlichen*. Und dieses Bewußtsein ist der *Verstand*.

b) Die Erscheinung des Spiels der Kräfte und die Einheit des Gesetzes

Wie ist nun durch diese Mitte des Spiels der Kräfte hindurch das vermittelte Wesen des Dinges positiv zu fassen? Was ist zunächst die vermittelnde Mitte selbst, die wir als *Spiel der Kräfte* kennenlernten? Oder: Wie ist die Beziehung des Verstandes auf das Innere, nämlich durch die Vermittelung? Was

² II, 107.

³ II, 108.

⁴ Vgl. II, 109.

geschieht durch diese Vermittelung? Wie entfaltet dabei der Verstand sein Wesen, der ja zu seinem Prinzip hat, daß ihm die an sich allgemeine Einheit das Wahre ist?

Hegel denkt, wie schon mehrfach erwähnt, bei dieser spekulativen Interpretation des Verstandes an *die* Auffassung des Verstandes, die die Problematik von Kants »Kritik der reinen Vernunft« bestimmt. Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, des Urteilens, des Vorstellens von etwas im Allgemeinen, d. h. das Vermögen der Regeln; der Verstand, das Denken, das sich immer als »ich denke« entfaltet. Dieses »ich denke« aber ist: Ich denke *Einheit*, oder, wie Kant sagt: Ich denke Substanz, Kausalität, Wechselwirkung usw. Ich denke Kategorien, besser: kategorial.

Kategorien sind Vorstellungen von Einheiten, an die das urteilende Verbinden des Verstandes im vorhinein sich bindet. »Ich denke« heißt in sich: Einen Hinblick nehmen auf Einheit, unter deren Leitung und Regel das Verbinden sich vollzieht. Damit ist der innere sachliche Zusammenhang zwischen Urteil und Kategorie angezeigt, und der sachliche Grund gezeigt für die innere Verknüpfung von Urteil und Kategorie, wie Kant sie in der »Kritik der reinen Vernunft« angesetzt hat. Von diesem Begriff des Verstandes ist Hegel geleitet, nur daß er ihn nun spekulativ entfaltet. Ich denke Einheit, Einheit, die nicht abhängig ist von irgendeinem konkreten Aufsammeln, sondern apriorische, letzte Einheit. Dem Verstand ist Prinzip die an sich allgemeine Einheit, d. h. diese macht die Gegenständlichkeit seines Gegenstandes aus.

Die oben gestellten Fragen machen zum spekulativen Problem das Wissen, das als Verstand sich seinen Gegenstand bestimmt. Die spekulative Charakteristik des Gegenstandes des Verstandes als Kraft ist bis jetzt so weit gebracht, daß sichtbar wurde: Das Wirkliche, das der Verstand in seinem Wissen denkt, sind nicht einzelne Kräfte, »welche sich nur eine entgegengesetzte Spitze böten«⁵, sondern das Wirkliche ist die

⁵ II, 107.

Mitte derselben: *das Spiel der Kräfte*. Was besagt das nun für die Kraft, die zunächst massiv, als vereinzelt Agens, angesetzt wurde? Die einzelne Kraft verschwindet im Spiele. Das *Sein* der Kraft ist das *Verschwinden*, nämlich das Verschwinden als das, wofür sie sich zunächst ausgab, was sie zu sein schien. Das *Sein* der Kraft ist an ihm selbst ein *Nichtsein*, *Schein*: Das Scheinen verschwindet, so zwar, daß etwas anderes zum Vorschein kommt, d. h. das Scheinen ist *Erscheinen*.

Es ist wichtig, erneut daran zu erinnern, daß Hegel das Wesen der Erscheinung nicht nur als Sich-Zeigen, Offenbarwerden, Manifestation nimmt, sondern das Erscheinen ist dabei ein *Nur-Scheinen* und Verschwinden; in der Erscheinung liegt das Moment der Negativität, das zuinnerst mit dem Bewegtheitscharakter der Erscheinung zusammenhängt. Das sagt jedoch: Die Erscheinung ist nicht nur Schein, sondern im Verschwinden kommt etwas zum Vorschein. Was zum Vorschein kommt, ist aber nichts anderes als das, was im Auftauchen und Verschwinden des Sinnlichen sich erhält, dasjenige, was die Erscheinung in sich mitbringt, das Innere, das *Übersinnliche*. Zunächst sahen wir nur: Das Spiel der Kräfte, das Erscheinen, ist *nicht* an sich. Es liegt darin somit eine negative Anzeige des *Ansich*, des bleibenden Inneren, wobei wir zugleich positiv wissen, daß dieses Innere nur faßbar wird in der Vermittlung, d. h. so, daß die Erscheinung *als Erscheinung* selbst insichgeht. Das *Ansich* ist noch leer. Und leer bleibt es, solange der Verstand sich selbst überlassen bleibt. Er vermag von sich aus nicht *mehr* zu verstehen. Aber es gilt, sein spekulatives Wesen zu fassen, d. h. *wir* haben an seine Stelle zu treten und sind es bereits. Durch das Insichgehen der Erscheinung als Erscheinung, d. h. durch die spekulative Aufhebung derselben, erfüllt sich das leere Innere, das *Ansich*. Das *Übersinnliche* bestimmt sich positiv, über die erste Charakteristik hinaus, die besagt, daß in der Erscheinung selbst ein Nicht des Sinnlichen liegt.

Diese Erfüllung des zunächst leeren Übersinnlichen vollzieht sich für den Verstand, den *wir* wieder mit sich seine Erfahrung machen lassen, in zwei Stufen. Hegel unterscheidet so das erste Übersinnliche und das zweite⁶, oder auch die erste Wahrheit des Verstandes gegenüber der zweiten⁷, oder die eine Seite des Übersinnlichen gegenüber einer anderen⁸.

Nach all dem, was wir jetzt schon verstehen, ist zu erwarten, daß diese Unterscheidung eines ersten und zweiten Übersinnlichen keine grobe Nebeneinanderstellung sein kann, sondern daß sie einander spekulativ zugeordnet sind, d. h. dialektisch zusammengehören. Das zweite Übersinnliche ist nämlich die Verkehrung des ersten, und *das* heißt wieder nicht das danebengestellte Gegenteil, sondern jenes Verkehrende, das im Verkehren das Andere in sich aufnimmt und sich selbst dabei in einer höheren Weise bestimmt.

Wir fragen jetzt nach dem *ersten Übersinnlichen*, nach dem also, was sich zunächst ergibt, wenn wir die *Erscheinung als Erscheinung* in sich zurückgehen lassen, oder so gewendet: Wir fragen nach dem, was das Spiel der Kräfte absolvent offenbart, wenn der Verstand dieses Spiel *nicht unmittelbar* hinnimmt, sondern wenn er es als Verstand nimmt. Das Prinzip des Verstandes aber, wie ihn Kant bestimmt hat — und diese Bestimmung ist für Hegel maßgebend —, ist die *Einheit*. Der Verstand nimmt in seiner Weise die Erscheinung — das mannigfaltige Auftauchende und wieder Verschwindende — dann, wenn er ihre Mannigfaltigkeit, das Spiel der Kräfte, auf Einheit zurückführt, vereinfacht. Diese Vereinfachung des Mannigfachen als die Grundhandlung des Verstandes mit Bezug auf die Erscheinung geschieht dadurch, daß der Verstand (nach der »Kritik der Urteilskraft«) »auf Gesetze denkt«. Im Gesetz findet dies Spiel der Kräfte seine Einheitlichkeit. Das Zurückführen der Erscheinung auf Gesetze aber, als auf

⁶ Vgl. II, 121.

⁷ Vgl. II, 114.

⁸ Vgl. II, 124.

den Grund des Spiels und seine Weise, ist das *Erklären*. Die Urhandlung des Verstandes, die Weise seines Wissens, ist das Erklären, in welcher Weise des Wissens der gewußte Gegenstand sich als Gesetz offenbart.

Die folgende spekulative Konstruktion der Erscheinung als Erscheinung, d. h. des Spiels der Kräfte, soll dies absolvente Wissen vom Wesen des Verstandes und damit des Bewußtseins überhaupt vollenden. Daher kommt es, daß das *Gesetz* und das *Erklären* eine zentrale Rolle spielen. Von hier aus sehen wir nun auch schon die Möglichkeit eines Zusammenhanges aufleuchten, den wir erwarten müssen, sofern wir das leitende Problem nicht vorzeitig aus dem Auge verloren haben.

Als der wahre Gegenstand des Bewußtseins trat uns — schon in der Gestalt der sinnlichen Gewißheit — das Allgemeine entgegen, und zwar als die vermittelte Einfachheit, die sowohl dieses als jenes im sinnlichen Einzelnen sein kann und doch dabei weder dieses noch jenes ist. Solange die Allgemeinheit, wie sich bei der Wahrnehmung zeigte, das einzelne Viele (die Auch) in dieser Beliebigkeit sich gegenüber hat, ist das Allgemeine durch das Einzelne als eigenständiges bedingt; so bedingt aber ist es nicht die wahre *vermittelnde* Allgemeinheit, nicht diejenige, die selbst der Grund der Vereinzelung des Einzelnen ist, so daß die Einzelnen nur sind im Allgemeinen. Erst diese Allgemeinheit ist die absolvent wahre. Wenn nun im Verstand als der dritten und höchsten Weise des Bewußtseins die Wahrheit des Bewußtseins liegt, dann muß der Gegenstand des Verstandes das wahre Allgemeine in dem besagten Sinne sein. Zuletzt ergab sich ganz roh und mehr historisch: Das Allgemeine, bzw. die Einheit, auf die der Verstand denkt, ist das Gesetz, und die Frage wird sein, ob das Gesetz in seinem Wesen diese gesuchte reine, unbedingte Allgemeinheit darstellt.

Die nächste Frage bleibt, wie der Verstand überhaupt zum Gesetz kommt und wie dieses sich zunächst bestimmt. Es ist dieselbe Frage in anderer Form: Was bekundet das Spiel der

Kräfte, wenn es vom Verstande gemäß seinem Prinzip genommen wird? Wie wird durch dieses Denken des Verstandes die Erscheinung *als Erscheinung* in ihre Wahrheit aufgehoben? Hegel sagt: »Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf eben dieser Stelle, daß ihm das Innere nur erst als das allgemeine noch unerfüllte *Ansich* geworden; das Spiel der Kräfte hat [bis jetzt nämlich] nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur diese positive, das *Vermittelnde* aber außer ihm zu sein. Seine Beziehung auf das Innere durch die Vermittlung aber ist seine Bewegung, durch welche es sich ihm erfüllen wird.«⁹ Im Vorausblick auf das für das *Ganze* der »Phänomenologie« entscheidende Ergebnis soll in der folgenden Interpretation besonderes Gewicht gelegt werden auf die Abhebung der einzelnen Schritte gegeneinander, und das heißt auf die Gliederung der Bewegtheit der dialektischen Bewegung, in der wir, absolvent mit Hegel, den Verstand sich zur Un-endlichkeit entfalten lassen.

Das Spiel der Kräfte bekundet die Weise, wie die einzelnen Kräfte als solche sich bewegen, d. h. Ursache sind und damit Wirkung, auf Wirkung bezogen. Wenn eine Kraft, die wir zunächst uns vorstellen als das in sich Zurückgedrängte, Gespannte, wirkt, äußert sie *sich*. Die Äußerung aber ist in sich zugleich ein Wirken *auf Anderes*. Das Andere als Bewirktes wird damit selbst zu einer Äußerung gebracht. Dieses Zweite wird damit zu dem, was die erste Kraft als sich äußernde war; und umgekehrt, mit der Äußerung der zweiten wird zugleich die erste Kraft wieder in sich zurückgedrängt, d. h. sie wird das, was zunächst die zweite war. Das Spiel der Kräfte ist ein Auftreten derselben, bei welchem Auftritt die Spielenden je die Bestimmtheiten, die sie anfänglich zeigen, gegeneinander austauschen. Dieses unmittelbare Auswechseln, in dem wechselweise das Eine wird, was das Andere war, bekundet so, *was* die Kräfte — vom Spiel her gesehen — *sind*. *Was* sie da sind, nämlich der ständig hin- und hergegebene Unterschied gegen-

⁹ II, 112.

einander, ist aber zugleich die Weise, *wie* sie sind. Inhalt und Form fallen zusammen, und gemäß diesem Zusammenfall in *Einem* hebt sich ein Einheitliches ab, in dem alle besonderen Kräfte ständig verschwinden. Dieses Eine, jeder Kraft wechselweise ständig Zukommende, d. h. dieses allgemeine Einfache, in das das Spiel der Kräfte seinem Wesen nach zurückgeht, ist das Gesetz: die Weise oder das Wie des Wirkens als das Was des Wirkenden. Die Erscheinung, das Spiel der Kräfte, behält zwar *an* sich das Verschwinden, die Unstetigkeit, aber so, daß in diesem Unbeständigen der ausgewechselten Unterschiede das Beständige als Gesetz gegenwärtig ist. Dieses ist so das dem ständig Ungleichen gegenüberliegende ständig Gleiche. Was im Sinnlichen, der Erscheinung, erscheint, das Gleiche *über* dem Ungleichen, ist das *Übersinnliche*; das Innere der Dinge, das, was ihre Äußerung, ihr wechselweises Hin und Her bestimmt, ist »ein *ruhiges Reich von Gesetzen*«¹⁰.

Damit ist das erste Übersinnliche gewonnen. Aber dieses ruhige, stehende Allgemeine kann nur als die erste Wahrheit des Verstandes genommen werden, nicht als die endgültige. Denn *diesem* Allgemeinen, dem so gefaßten Gesetz, steht ja wieder der absolute Wechsel, das Spiel der Kräfte, *gegenüber* und bedingt so als ein Anderes das Bleibende. Das Gesetz ist erst dann das unbedingte Allgemeine, wenn es selbst, in sich, von sich aus den absoluten Wechsel enthält. Oder, dasselbe von der anderen Seite, derjenigen der Erscheinung her gesagt: Die Erscheinung als das Wechselnde behält etwas auf ihrer Seite, was das Gesetz nicht hat; sie behält für sich das Prinzip der Veränderung. Das Gesetz hat so, spekulativ gesehen, einen Mangel, und als dieses Mangelhafte kann es noch nicht als das Unbedingte angesprochen werden. Und die Erscheinung andererseits bleibt das Gegenbild zum Übersinnlichen, ist nicht die Erscheinung *des* Übersinnlichen, also noch nicht dieses selbst. Hegel spielt hier bewußt immer mit der

¹⁰ II, 114.

Doppeldeutigkeit des Genitivs: Erscheinung des Übersinnlichen – *genetivus objectivus*, also ist die Erscheinung ein Anderes gegenüber dem, was in ihr erscheint. Diese Erscheinung vom Übersinnlichen muß aber nun Erscheinung *des* Übersinnlichen werden im Sinne des *genetivus subjectivus*: das Übersinnliche erscheint. Die Erscheinung ist selbst nur etwas, was zum Übersinnlichen gehört und mit ihm und in ihm allein ist.

Warum vermag nun das Gesetz, so wie wir es bisher bestimmten, die Erscheinung als solche nicht in sich aufzunehmen? Weil das Gesetz bisher, *bedingt durch die Erscheinungen*, jeweilig nur auf eine bestimmte Mannigfaltigkeit dieser bezogen ist; d. h. das Gesetz selbst ist je nur ein einzelnes Gesetz unter anderen. Mit der bisherigen Ansetzung des Gesetzes sind zunächst unbestimmt viele Gesetze vorhanden. Eine Vielheit von Gesetzen aber ist im eigenen Lichte des Verstandes, der auf Gesetze denkt, *gegen* sein Prinzip, mithin ein Mangel, weil das Verstandesprinzip die Einheit ist. Der Verstand muß demnach die Vielheit der Gesetze in eins zusammenfallen lassen. Dieses Eine aber ist dabei wieder nur durch ein bloßes Weglassen der Bestimmtheiten der Vielen Eines und nicht die Vielen – z. B. die allgemeine Anziehung, die Attraktion (die bei Kant sowohl wie in der Naturphilosophie Schellings eine große Rolle spielt, an die Hegel hier natürlich denkt) als das Gesetz, das sowohl den Fall der Körper mit Bezug auf die Erde bestimmt, als auch zugleich die Bewegung der Erde selbst im Zusammenhang der Weltkörper.

Mit diesem allgemeinen Gesetz ist der Begriff des Gesetzes als des allgemeinen Einheitlichen gewonnen. Und doch, dieser »Begriff des Gesetzes geht . . . *über das Gesetz* als solches hinaus«¹¹, kehrt sich gegen es. Das Gesetz der Schwere, das, was die Schwere an sich hat, hat seine Notwendigkeit nur durch

¹¹ II, 115.

die Schwere selbst, d. h. die Kraft. Die Kraft — freilich jetzt nicht mehr in der sinnlichen Unmittelbarkeit genommen als eines unter anderen vorhanden, sondern als dasjenige, was im Gesetz als Gesetz sich erst in die Unterschiedenen entfaltet, die das Gesetz als solches regelt. Und so stoßen wir gerade da, wo es schien, daß nun das wahre Allgemeine, das allgemeine Gesetz, gefunden sei, auf eine Zweiheit: die Kraft (die Schwere) selbst und das Gesetz, das die Kraft an sich hat. Die Kraft ist so wieder das Gleichgültige *gegen* das Gesetz. So ist auch in dieser Weise noch nicht die einfache unbedingte Allgemeinheit gewonnen. Und sie kann offensichtlich auf dem eben verfolgten Weg nicht gewonnen werden, wenn wir bedenken, daß der Verstand zum allgemeinen Gesetz nur durch ein Weglassen von Anderem gelangte. Das aber ist die charakteristische Einseitigkeit der Abstraktion, bei der zwar jetzt ein allgemeinstes Gleiches, das allgemeinste Gesetz, heraussprang, aber so, daß die ungleichen Vielen auf die andere Seite zu stehen kamen. Das Eine einigt die Vielen, aber in der Weise, daß die Vielen dem Einen gleichsam vorgegeben sind als das Andere, wodurch es bedingt ist. Die Notwendigkeit der Einigung ist aus dem Prinzip des Verstandes verständlich, nicht aber die Notwendigkeit der zu Einigenden als solcher. So bleibt eine *Gleichgültigkeit* bestehen, die Hegel noch von einer anderen Seite her sichtbar zu machen versucht, nämlich durch den Hinweis auf das Wesen der *Bewegung*, ausgehend vom Gedanken des Gesetzes als Gesetz der Bewegung.

Bewegung überhaupt ist, wenn wir wieder unmittelbar sehen, mitbestimmt durch Raum und Zeit, ein Gedanke, den Hegel spekulativ in seinen Jenenser Manuskripten, in seiner Naturphilosophie, entwickelt hat, eine Vorlesung, die ganz offensichtlich in weiten Strecken nichts anderes ist als eine spekulative Paraphrase der Aristotelischen Physik. Diese eigentümliche Mitbestimmtheit der Bewegung durch Raum und Zeit drückt Aristoteles schon aus, wenn er sagt, daß, um den λόγος der κίνησις zu fassen, es notwendig sei, mit in Ge-

brauch zu nehmen den λόγος des Ortes, des Leeren, der Zeit (προσχρήσασθαι . . . τῷ λόγῳ . . . τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου)¹². In der spekulativen Betrachtung des Wesens der Bewegung — in der Jenenser Naturphilosophie — wird die Bewegung in innersten Zusammenhang gebracht mit dem System des Äthers, und dieser wiederum mit dem System der Sonne; nicht im Sinne der heutigen gleichsam denaturierten Physik, sondern in Hegels Begriff des Äthers schwingt mit die Grundbedeutung, die auch Hölderlin meint, wenn er vom Äther spricht. Diese Erörterung gipfelt darin, daß gezeigt wird, wie das Wesen der Bewegung in sich selbst und aus sich heraus Raum und Zeit fordert, so daß darin mitgegeben ist, daß der Raum übergeht in die Zeit und umgekehrt. Der ganze Zusammenhang ist darauf orientiert, daß in dieser Zugehörigkeit von Raum und Zeit zum Wesen der Bewegung das Wesen des Unendlichen sich bekundet. Lediglich zur Erläuterung dessen, was hier in der »Phänomenologie« gesagt wird, führe ich einige Sätze aus der Jenenser Naturphilosophie an, die Ihnen ungefähr wenigstens zeigen, in welcher Richtung die Betrachtung läuft: »Zeit und Raum sind der Gegensatz des Unendlichen und des Sichselbstgleichen in der Natur als ihrer Idee oder sie selbst in der Bestimmtheit der absoluten Sichselbstgleichheit. Die Realität des Raums und der Zeit oder ihre Reflexion in sich selbst als abgesonderter ist selbst der Ausdruck der Totalität der Momente; aber das so in ihnen Getrennte bleibt unmittelbar in der Bestimmtheit des Einfachen. Das Verschiedene ist so gesetzt, daß es schlechthin nicht für sich, gleichgültig eine wesentliche Bestimmtheit hätte, wodurch es die Beziehung desselben auf sein Entgegengesetztes leugnete und für sich wäre, sondern es bleibt ihr Wesen diese Beziehung; sie treten nicht als Substanzen einander gegenüber, sondern ihre Bestimmtheit ist als solche unmittelbar das Allgemeine, und nicht ein dem Allgemeinen Entgegengesetz-

¹² Aristoteles Phys. Γ 1, 200 b 19 ff.

tes, also unmittelbar nicht als ein sich Aufhebendes, sondern gesetzt als ein Aufgehobenes, als ein Ideelles.«¹³

Diesem Grundgedanken entspricht die kurze Erwähnung der Bewegung mit den Bestimmungen des Raumes und der Zeit in der Erörterung des Gegenstandes des Verstandes in der »Phänomenologie«. Im Gesetz der Bewegung ist gesetzt, daß die Bewegung in Zeit und Raum sich teilt, d. h. von Geschwindigkeit und Entfernung her bestimmt wird. Zur Bewegung an sich selbst gehört diese Teilung; die Teile selbst aber — Raum und Zeit — sind, unmittelbar gesehen, selbständig und gegeneinander ebenso wie zusammen gegenüber der Bewegung gleichgültig. Die Notwendigkeit der Teilung liegt in der Bewegung, aber nicht ist schon — unmittelbar wiederum gesehen — die Notwendigkeit der *Teile* füreinander gesetzt, daß sie zusammen aus Einem entspringen. Die Bewegung ist nicht der *Unterschied an sich selbst*, sie ist nicht als die Einheit, die sich teilt, so zwar, daß sie die Teile erst aus sich entspringen läßt, um sie dabei zugleich in sich einzubehalten.

Solange nicht der Gegenstand des Verstandes als der Unterschied an sich gesetzt ist, ist nicht das eigentlich Wahre, das unbedingt Allgemeine gewonnen. Anfänglich wurde der Gegenstand des Verstandes als die Kraft gesetzt, die sich freilich auflöste in das Spiel der Kräfte. Jetzt sind wir durch das Eingehen auf das, als was sich das Spiel der Kräfte bekundet, auf das Gesetz gestoßen. Indem wir versuchten, dieses als Gesetz im allgemeinen zu fassen, trafen wir erneut auf die Kraft, und zwar jetzt auf sie als den Grund des Gesetzes. Kraft sowohl wie Gesetz zeigten sich als *Gegenstand* des Verstandes, und die Frage ist, wie der Verstand jetzt dieses verstehe, daß er die Kraft als Grund des Gesetzes faßt. Als welche Weise des Wissens bekundet sich darin sein Tun? Wir sagten vorgehend, es sei das »Erklären«. Was heißt das? Es wird ein Gesetz ausgesprochen, z. B. das Gesetz der Elektrizität vom Blitz, und dieses Gesetz wird unterschieden von der Kraft,

¹³ Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, 202/3.

der Elektrizität selbst. Die Kraft selbst ist aber dabei gerade so beschaffen wie das Gesetz selbst; der Unterschied, der da inhaltlich gemacht wird, wird im Grunde wieder zurückgenommen. Die Bewegung des Erklärens ist reine Tautologie¹⁴ und als solche absoluter Wechsel. Sie ist in sich das Gegenteil ihrer selbst. Es wird ein Unterschied gesetzt: Kraft auf Gesetz zurückgeführt, Gesetz auf Kraft, und zugleich wird gesagt, daß kein Unterschied sei.

Bisher fanden wir den absoluten Wechsel nur an der Erscheinung und nicht im Inneren des Gegenstandes des Verstandes, im Gesetz. Jetzt zeigt sich jedenfalls das Weitere: Der absolute Wechsel ist auch im Verstand selbst. Die Kraft aber als Grund des Gesetzes ist dessen Begriff. Der Begriff aber ist Begriff des Verstandes. Damit kommt der Wechsel, der im Verstand ist, an dessen Sache selbst, in das Innere, d. h. nach Bisherigem: an das Gesetz. Dieses war bislang das gleichbleibende stetige Gegenüber zur Erscheinung als dem un stetigen Spiel. Dieses Gleiche aber wird jetzt ungleich, und zwar das Ungleiche seiner selbst, die Kraft. Das Ungleiche aber, die Erscheinung, wird als Gesetz ihm selbst ungleich, d. h. ihm gleich.

Im Vergleich zu dem, was sich als erste Wahrheit des Verstandes ergeben hat, ist jetzt alles verkehrt: Das Ungleiche, die Erscheinung, ist gleich, das Gleiche, das Gesetz, ist ungleich (Wechsel). Aber diese Verkehrung darf nun nicht so gefaßt werden, daß das Verkehrte — das Gesetz als das Sich-Ungleiche und die Erscheinung als das Sich-Gleiche — als verfestigtes Unterschiedenes auch vorhanden wäre. Die Verkehrung ist nicht eine Abkehrung, sondern die Verkehrung greift als Verkehrung des ersten Übersinnlichen auf dieses über und nimmt es an sich. Die verkehrte Welt ist diese selbst und ihre entgegengesetzte in einer Einheit.

Diese Einheit aber, die sich unterscheidet und im Unterschied sich das Nicht-Unterschiedene ist, ist der Unterschied an

¹⁴ Über die Tautologie des Erklärens vgl. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, 47 ff., 58 ff.

sich, der innere Unterschied, d. h. *Unendlichkeit*. »Das Einfache des Gesetzes«, die Wahrheit des Gegenstandes des Verstandes, »ist die Unendlichkeit«¹⁵. Diese Unendlichkeit ist das *unbedingte Allgemeine*. Das Allgemeine aber ist schon für das gewöhnliche Vorstellen der Begriff. Die genannte Unendlichkeit ist der *absolute Begriff*, d. h. dasjenige Allgemeine, das nicht mehr relativ ist auf das unter ihm vorhandene Einzelne, sondern das Allgemeine, das in sich das Unterschiedene in seinem Unterschied und d. h. zugleich Einheit *ist*. Von ihm, dem absoluten Begriff, sagt Hegel: Er ist »das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt«¹⁶; *wir* können sagen: *das Wesen des Seins*.

Die Unendlichkeit deckt sich mit dem, was Hegel die absolute Unruhe nennt, und es kann jetzt zugestanden werden, daß diese Unendlichkeit »schon die Seele alles bisherigen gewesen«¹⁷. Sie konnte aber nicht frei heraustreten, weil in den ersten Weisen des Bewußtseins nicht nur überhaupt der Gegenstand das Andere des Wissens war, sondern weil dieses Andere zunächst in dem genommen und gemeint wurde, als was es sich unmittelbar darbietet und darbieten kann und muß, solange vermieden wird, den Widerspruch zu denken. Soll aber der Unterschied an sich, d. h. die Entgegensetzung in sich selbst gedacht werden, dann heißt das, den Widerspruch denken.¹⁸

c) Die Unendlichkeit des Ich; der Geist als λόγος,
Ich, Gott und öv

Für die Beurteilung der Interpretation des Wesens des Verstandes ist zu beachten: Der Verstand von sich aus vermag die Unendlichkeit als solche nicht zu fassen. Der Verstand stößt nur auf die Unendlichkeit und an sie, aber nicht auf sie als eine solche. Ihr Begriff ist nur für uns, d. h. absolvent zu-

¹⁵ II, 125.

¹⁷ II, 127.

¹⁶ II, 126.

¹⁸ Vgl. II, 124.

gänglich. Der Verstand bekundet nur, daß das Bewußtsein sich mit der Unendlichkeit, ohne sie als solche zu begreifen, gleichsam herumschlägt und sie nur in einer neuen Gestalt des Bewußtseins zu fassen vermag, so nämlich, daß das Bewußtsein eigens solches zu wissen bekommt, was in sich der innere Unterschied an sich ist. Das geschieht so, daß dem Bewußtsein das *Ich* bewußt wird, das sich von sich selbst unterscheidet und dabei weiß, daß es von sich nicht unterschieden ist. Das Bewußtsein weiß bewußtseinsmäßig um den inneren Unterschied, indem es Bewußtsein vom Ich und Selbst, d. h. Selbstbewußtsein ist — oder um es in der Form Fichtes auszudrücken, aber Fichte nun verstanden aus der Basis der Hegelschen Fragestellung: Indem das Ich »ich« sagt, setzt es sich als Ich; Ich = Ich. Ich »gleich« Ich aber ist gerade der Unterschied, der gemacht werden muß einzig, um im Grunde keiner zu sein. Indem dieser innere Unterschied ichlich ist, das Ich sich setzt, unterscheidet es sich zugleich vom Nicht-Ich. Genauer: Das Ich setzt qua Ich die Nicht-Ichheit, d. h. das Ich versteht, indem es sich als Ich versteht, Nicht-Ichheit überhaupt und damit die Möglichkeit von Gegenständlichkeit überhaupt. Damit ist für das Ich als Ich ein Bereich für das Begegnen dieses oder jenes nicht-ichlichen Seienden offen.

Dieser Zusammenhang, den ich der Form nach in der Orientierung an Fichte dargestellt habe, zeigt nichts anderes als — um einen Ausdruck Husserls zu gebrauchen — die »ego-logische« Begründung dafür, daß und wie das Bewußtsein von Ding und Dingheit und Gegenständlichkeit nur möglich ist als Selbstbewußtsein, so zwar, daß dieses Selbstbewußtsein nicht lediglich eine dazugehörige Bedingung darstellt, sondern die Wahrheit des Bewußtseins, d. h. ihrer drei jetzt durchlaufenen Gestalten in der Einheit der Vermittelung ist.

In demselben Zusammenhang, wo sich absolvent zeigt, was dem Verstand eigentlich Gegenstand ist — die Unendlichkeit, wenn er die Kraft als solche versteht, absolvent zu verstehen bekommt, ebenda, wo sich diese in ihrer Gleichheit und Un-

gleichheit mit dem Gesetz als der Wahrheit der Erscheinung bekundet, ebenda wird auch der Verstand als die Wahrheit der Wahrnehmung über sich hinausgetrieben. Sofern er als Wahrheit des Bewußtseins sein Wahres immer noch im Gegenstand sucht, zugleich aber absolvent genommen darüber hinausgetrieben wird, kann das nur heißen: Das Bewußtsein als solches muß ein anderes werden, es kann nicht mehr nur Bewußtsein bleiben. Das *Innere des Dinges*, in das der Verstand eindringt, ist das Innere des eigentlichen Inneren, der *Innerlichkeit des Selbst*. Nur weil das Innere des Dinges im Grunde dasselbe ist mit dem Inneren des Selbst, findet sich der Verstand ständig bei seinem Erklären befriedigt. In der Meinung, bei seinem Erklären etwas anderes zu treiben, treibt er sich »in der Tat« nur mit sich selbst herum und genießt sich selbst.¹⁹

Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes des Bewußtseins hat sich aufgelöst in die unbedingte Allgemeinheit, d. h. den inneren Unterschied. Dieser ist aber nur als »Ich«. Wenn so die Gegenständlichkeit des Gegenstandes — und damit dieser selbst — ihre scheinbare Eigenständigkeit einbüßt, bleibt für das Bewußtsein gar nichts mehr, woran es sich als an ein Anderes und Fremdes abstrakt verlieren könnte. Das *Relative* ist jetzt nicht etwa nur aufgegeben, zurückgelassen und ihm selbst überlassen, so daß das Bewußtsein sich in sich selbst zurückzöge, sondern in der ganzen bisherigen Geschichte der Phänomenologie des Geistes — nämlich der Dialektik des Bewußtseins — ist die *Möglichkeit der Relativität* beseitigt. Der Schein des Relativen hat sich aufgelöst in die Wahrheit des ersten einfachen Absoluten, des *Unendlichen*.

Zugleich wird etwas Entscheidendes sichtbar: Das Sein bestimmt sich *logisch*, aber so, daß das Logische sich ausweist als das *Egologische*. Diese egologische Bestimmung des Seins sehen wir seit dem Ansatz Descartes' sich langsam entfalten,

¹⁹ Vgl. II, 128.

bis sie über Kant und Fichte bei Hegel in der »Phänomenologie« die umfassende und ausdrückliche absolvente Begründung erfährt. So sammeln sich gerade an dieser Stelle die entscheidenden Ansätze und Fragerichtungen des Seinsproblems der abendländischen Philosophie langsam in Einem. Die Frage nach dem *ὄν* ist vom antiken Ansatz her onto-logisch, zugleich aber schon, wie es bei Plato und Aristoteles heraustritt, wenngleich nicht entsprechend begrifflich entfaltet, onto-theo-logisch. Die Fragerichtung wird seit Descartes zugleich ego-logisch, wobei das ego nicht nur zentral ist für den Logos, sondern ebenso mitbestimmend für die Entfaltung des Begriffes *θεός*, was sich wiederum schon in der christlichen Theologie vorbereitet hat. Die Seinsfrage im Ganzen ist onto-theo-ego-logisch. Wichtig ist dabei, daß wir überall das »logisch« mitsagen. Der prägnante Ausdruck dieser Bezüge in ihrer ursprünglichen Durchgestaltung und geschlossenen Begründung liegt darin, daß für Hegel das Absolute — d. h. das wahrhaft Seiende, die Wahrheit — der *Geist* ist. Der Geist ist Wissen, *λόγος*; der Geist ist Ich, ego; der Geist ist Gott, *θεός*; und der Geist ist Wirklichkeit, das Seiende schlechthin, *ὄν*.

Nur wenn man die Hegelsche Problematik so aus dem Ganzen der abendländischen Philosophie zusammensieht, und das nicht nur äußerlich, sondern im Sinne des inneren Zusammentreffens der sich unter sich gegenseitig bestimmenden Perspektiven der Frage nach dem Sein, nur dann hat man die Basis dafür, Hegel wirklich zu verstehen. Diese innere Motivation der Hegelschen Position als der Vollendung der abendländischen Philosophie gilt es herauszuarbeiten und vor allem herauszuhören in den entscheidenden Schritten der Geschichte der Phänomenologie selbst.

Sich selbst verborgen ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein. Die absolvente Darstellung des Wissens kommt so nicht zu einem Fremden, Anderen, sondern umgekehrt, sie hat in einer ersten, entscheidenden Bewegung das Wissen aus seiner Ent-

fremdung an den Gegenstand zurückgenommen – nämlich *wissend* zurückgenommen, sofern wir das Wesen des absoluten Wissens nur wissenderweise gewinnen.

ZWEITER TEIL

SELBSTBEWUSSTSEIN

§ 12. *Das Selbstbewußtsein als die Wahrheit des Bewußtseins*

a) „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst.“

Der erste Hauptabschnitt der »Phänomenologie des Geistes« war überschrieben: »A. Bewußtsein«. Beachten wir wohl: Dieser Titel hat keine weitere Bestimmung. Jetzt dagegen: »B. Selbstbewußtsein. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst«. Und ebenso: »C. Vernunft. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft«. Das ist nicht zufällig. Bei A haben wir überhaupt noch keine Wahrheit und deshalb kann auch keine genannt werden. Und wir haben unter A noch keine Wahrheit, weil Wahrheit im vorhinein auf das Ganze konstruiert ist als Wahrheit des absoluten Wissens. Bei A ist überhaupt noch nicht das *Wissen* das Wahre, sondern allein der *Gegenstand* als das fremde Andere des Wissens, so zwar, daß im Sinne des Wissens der Gegenstand zunächst nicht einmal als das Andere des Wissens gewußt ist, weil dieses ja, indem es seinem Sinn gemäß weiß, *sich* vergessen und an den Gegenstand allein verloren hat. Wahrheit *des Wissens*, d. h. das Wissen als das Wahre, ist erst erreicht, wo das Wissen selbst für *es* Gegenstand wird, wo das Wissen solches für es ist, wo die Gewißheit nicht mehr sinnliche ist, sondern »*Gewißheit seiner selbst*«. Gewißheit besagt hier, um daran zu erinnern, nicht die Einsicht in die Sicherheit eines Wissens oder gar Gewißheit als Ich-Gewißheit im Sinne des Descartes'schen *fundamentum absolutum inconcussum*, sondern das Wissen selbst in der einheitlichen Form des Wie des Wissens und des Was des

Gewußten. Erst wo das Wissen, die Gewißheit, *sich selbst weiß*, besteht überhaupt die *Möglichkeit* von Wahrheit, sofern Wahrheit im vorhinein absolvent verstanden ist. Daher werden Wahrheit und Gewißheit nicht nebeneinandergestellt, sondern es ist zu handeln von der »Wahrheit *der* Gewißheit seiner selbst«.

Bei der beispiellosen Kraft und Sicherheit der Konstruktion des ganzen Werkes ist es demnach keine Äußerlichkeit, auf die wir aufmerksam machen, wenn wir erwähnen, daß A noch keinen näheren Titel mit Bezug auf das Thema hat, sondern erst B. In dieser inneren Gesammeltheit und in dem Takt für das, was je sich gehört, vom Werk als Ganzem je an seinem Teil gefordert ist, darin bekundet sich die wahre Strenge, die dem Philosophen eignet — eine Strenge, der gegenüber alle sogenannte Strenge der Wissenschaften ein zufälliges, beschränktes Gebaren mit ständig zu kurz tragenden Perspektiven und Idealen bleibt. Daher führt es jederzeit zum innersten Verderb des Philosophierens, wenn es auf solche Ideale herabgezogen wird und erst recht, sofern diese Ideale die zweifelhafte Form des Wissenschaftsbegriffs des 19. Jahrhunderts zeigen.

Diese »Kleinigkeit« im Unterschied der Titel von A und B leuchtet aber auf in ihrer Tragweite und bewährt sich zugleich als etwas, worum Hegel ganz klar wußte, wenn wir die Worte bedenken, die er in der Einleitung zu B schreibt: »Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten.«¹ Hegel gebraucht den Ausdruck »einheimisch« öfters; so vor allem in einem entscheidenden Zusammenhang der Vorrede.² Er spricht da vom »Begriff«, der »die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit« ist, die Form, in der das Wissen absolut zu sich selbst gekommen ist. Der Begriff ist das absolute Sichbegreifen der Vernunft in der aufgehobenen Geschichte der wesentlichen Ge-

¹ II, 132.

² II, 56.

stalten des Wissens, der Begriff — nicht im Sinne der überlieferten Logik als die einfache Vorstellung von etwas im Allgemeinen, sondern als absolutes Wissen.

Mit dem Selbstbewußtsein ist die Wahrheit überhaupt erst zu Hause, auf ihrem Grund und Boden. In der Sphäre des Bewußtseins dagegen ist sie in der Fremde, d. h. sich selbst entfremdet und bodenlos. Wie die Interpretation der Wahrnehmung zeigte, ist die absolute Wahrheit, in der der Widerspruch wirklich gedacht werden soll, für das Bewußtsein das Befremdliche, wogegen es sich wehrt und dem es zu entgehen sucht.

Allein, wir müssen hier sogleich noch Weiteres in den Blick fassen. Das Selbstbewußtsein ist, absolut gesehen, die Mitte zwischen Bewußtsein und Vernunft, die als Geist entwickelt das wahrhafte Absolute ist. Das Selbstbewußtsein ist die *Mitte*, mittelst deren der Geist ermittelt wird in der Geschichte der Erfahrungen, die das Wissen mit sich selbst macht. Als diese vermittelnde Mitte, die sich, sich selbst aufhebend, dem Geist als der absoluten Wahrheit übermittelt, — als diese vermittelnde Mitte zeigt das Selbstbewußtsein nicht nur in die Richtung der *Herkunft* aus dem Bewußtsein, sondern zugleich in die Richtung der *Zukunft*, die ihm als Geist *zukommt*. (Wir nehmen das Zukommen absichtlich in einer Doppeldeutigkeit: a) in der Bedeutung von »gehören«, dem Selbstbewußtsein kommt der Geist zu, gehört ihm als sein Wahres; b) in der Bedeutung von »auf etwas zukommen, noch nicht zur Verfügung stehen, erst sich einstellen«.) Sobald demnach das absolute Wesen des Selbstbewußtseins entwickelt wird, muß sich in ihm der Geist zeigen.

Hegel gibt nun in der Einleitung zu B einen Aufriß der Phänomenologie des Selbstbewußtseins als solchen, in deren Endstadium, das freilich Übergang ist, »schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden«³ ist. Hegel schließt diesen Vorblick auf das spekulative Wesen des Selbstbewußtseins mit

³ II, 139.

dem bedeutungsvollen Satz: »Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.«⁴ Jedes Wort bedürfte hier der Interpretation, die aber konkret im Werk selbst und zunächst in B geschieht.

Die absolute Geschichte des Selbstbewußtseins läßt den Geist zur Erscheinung kommen. Das Selbstbewußtsein ist aber seinerseits geworden durch die absolute Geschichte des Bewußtseins. Bei dieser Geschichte spielten *wir*, die absoluten Wissenden, eine eigentümliche Rolle. Wir mußten ständig an die Stelle des Bewußtseins treten und es so vorwärts bringen, da es — sich überlassen — sich vom Selbstbewußtsein, vom inneren Unterschied und vom Unendlichen, gerade abkehrt. Je eigentlicher nun das Wissen sich zum absoluten Wissen entfaltet, um so mehr verlieren *wir* die Rolle dieser Stellvertretung. Nicht, daß wir zusehends ausgeschaltet würden; sondern wir werden umgekehrt immer ursprünglicher und voller eingeschaltet als diejenigen, die die Geschichte des Bewußtseins selbst vollziehen. Je mehr das Bewußtsein und das Wissen aus seiner Entfremdung in sich, in das absolute Wissen zurückgeht, um so eigentlicher wird es das, was wir selbst von Anfang an sind, d. h. das absolute zu sich selbst gekommene absolute Wissen tritt an *unsere Stelle*, es füllt unsere Stelle nun eigentlich aus, und es gibt dann nichts anderes mehr, das wir von uns aus vertreten könnten und sollten. Wir selbst, die »Wir«, sind zu unserer wahren Selbstheit gebracht. Unsere Rolle vom Anfang der »Phänomenologie des Geistes« ist ausgespielt, nachdem sie im Verlauf der Geschichte der Phänomenologie mehrfach wechseln mußte.

Der erste Wechsel vollzieht sich jetzt beim Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Der eigentliche »Wendungspunkt« aber liegt da, wo das Selbstbewußtsein sich *als*

⁴ II, 139 f.

Geist begreift. Nach dieser Wendung bewegt sich gleichsam das Werk in der eigenen, ständig aus sich selbst schöpfenden Klarheit und verliert von da an alle zentralen philosophischen Schwierigkeiten, sofern das Wissen jetzt in sich, in seinem absoluten Wesen geklärt, nur noch bei sich selbst ist.

b) Die Bedeutung des Überganges vom Bewußtsein
zum Selbstbewußtsein

Das Sein des Gegenstandes ist jetzt das Seinige des Selbstbewußtseins geworden. Damit ist das zur Wahrheit geworden, was sich schon bei der Interpretation des Meinens ankündigte, nämlich, daß das Meinen nicht einfach an den Gegenstand verloren ist, sondern auch schon beginnt, das was es erfaßt, in das Seinige zurückzunehmen, wieweil nur ganz äußerlich.

So ist mit der Interpretation der Wahrheit des Gegenstandes des Bewußtseins die Betrachtung selbst in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten, ohne freilich dieses schon zu durchmessen. Und das Durchschreiten ist nur möglich, wenn schon der erste Schritt in dieses Reich in der vollen Klarheit über seine Eigentümlichkeit durchmessen wird. Mit anderen Worten: Es ist für alles Weitere — sowohl für die Form wie die inhaltliche Fülle — entscheidend das Verständnis des ureigenen Wesens des Übergangs vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Hiermit ist schon gesagt, daß dieser Übergang nicht nach dem Brauche des gemeinen Verstandes vorgestellt werden darf. Wenn man mit dessen Vorstellungen an das Hegelsche Problem sich heranmacht, ist alles Verständnis hoffnungslos verbaut, so wie schon der erste Satz des Werkes und alles weitere über das Bewußtsein Gesagte verschlossen bleiben muß, solange man annimmt, es sei Hegel darum zu tun, unsere natürliche Einstellung zu den Dingen in eine philosophische überzuführen, oder eine Erkenntnistheorie vorzulegen.

Wie der entscheidende Schritt unserer Interpretation von A darin bestand, diese Vorurteile wegzuräumen und zu umgrenzen, was es bedeutet, daß das unmittelbare Wissen *unser* Gegenstand sei, so gilt es jetzt für B den nicht minder wichtigen und noch schwierigeren Schritt der Interpretation zu tun, durch den die Phänomenologie des Selbstbewußtseins ins rechte Licht gestellt wird. Alles andere ist dann nur mitgehende Erläuterung, die darauf zu halten hat, daß die eingeschlagene Bahn und der Horizont, den sie sich bahnt, durchgehalten wird.

Um das Ureigene des Hegelschen, d. h. absolventen Übergangs vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein im voraus faßbar zu machen, wollen wir zunächst die vulgäre Vorstellung von diesem Übergang dagegen halten. Mit der vulgären Vorstellung meinen wir nicht etwa nur und vorwiegend die vorphilosophische Auffassung, sondern gerade die philosophische, die seit langem in der Philosophie herrscht und gerade in der nachhegelschen Zeit im 19. Jahrhundert erneut wieder zur Vormacht gekommen ist, und zwar aufgrund der Herrschaft des Positivismus, der Geist und Existenz als ein Vorhandenes nimmt und durch Vorhandenes erklärt. Der Naturalismus im Sinne der biologischen oder gar mechanischen Erklärung des Geistes ist nur eine Folge des Positivismus. Auch wo der Naturalismus beseitigt ist oder erst gar nicht aufkommt, besteht noch keine Gewähr für eine Überwindung des Positivismus. Im Gegenteil, dieser hat sich in der Gestalt der Psychologie erst recht breitgemacht, der gerade Nietzsche unterlegen ist. Der Einfluß des *psychologisch gedeuteten* Nietzsche — ein Einfluß, der erst im Beginn steht — ist *die* Schranke, die den Heutigen von der Erkenntnis des Wesens der Philosophie ausschließt und in eine Psychologisierung alles Geistigen hinabzieht.

Man möchte aus einer heutigen, sogenannten »unvoreingenommenen« Blickstellung heraus zunächst sagen: Der Hegelsche Übergang zum Selbstbewußtsein ist denkbar umständlich und dabei gekünstelt. Ein Hin und Her zwischen

Gegenstand und Bewußtsein, und dieses wieder in der gegenseitigen Ausspielung der einen Bewußtseinsweise gegen die andere, um schließlich bei der These anzukommen, daß der Verstand im Grunde seine Wahrheit im Selbstbewußtsein habe — eine These, die trotz allem Aufwand dialektischer Unterscheidungen und Aufhebungen nicht einmal richtig einsichtig ist. Muß dem Hegelschen Verfahren nicht entgegengehalten werden die klare und eindeutige und der Wirklichkeit vor allem unmittelbar entsprechende Erfahrung, daß wir ständig bei unseren Bewußtseinsakten und Erlebnissen auf diese als unsere eigenen, also uns selbst gehörenden bezogen sind, — ein Bezug, der doch unmißverständlich ausdrückt, daß unser Bewußtsein zugleich auch Selbstbewußtsein ist? Diese Erfahrung ist so elementar, daß sie auch der Philosophie von früh an nicht entgehen konnte, sie hat bereits Aristoteles eigens beschäftigt, und der *reditus in se ipsum* ist fast ein Gemeinplatz alles menschlichen Fragens. Descartes gibt dem Ausdruck in seinem Satze, daß alles *cogitare* ein *cogitare me cogitare* ist, wobei *cogitare* einen Akt des Bewußtseins meint. Jedes Bewußtsein von einem Gegenstand ist zugleich Bewußtsein von dem Bewußtsein vom Gegenstand, also Selbstbewußtsein. Von da aus gesehen ist daher der Hegelsche Übergang nicht nur umständlich und gekünstelt und dabei uneinsichtig, sondern er verkennt überdies die *Eigentümlichkeit des Selbstbewußtseinscharakters des Bewußtseins*, indem er die *Unmittelbarkeit* des Wissens von diesem Bezug nicht zu ihrem Recht kommen läßt. Und dieses, obwohl gerade in der Geschichte der Philosophie von Descartes bis Kant immer klarer und bedeutungsvoller heraustrat: Jede *perceptio* ist zugleich *apperceptio*. Zwar kann man zugeben oder jedenfalls zur Erörterung stellen, daß wir in der selbstbewußten reflektierenden Beobachtung und Betrachtung unserer eigenen Bewußtseinsakte uns zuweilen täuschen, daß die Erlebnisse bei ihrem fließenden Charakter nicht so handgreiflich faßbar sind wie die Dinge um uns. Das widerstreitet aber nicht der Grund-

tatsache, daß mit dem Bewußtsein von Dingen außer uns immer ein Bewußtsein von Geschehnissen in uns zusammengeht. Im Bewußtsein von den Außendingen wissen wir um dieses Bewußtsein selbst, und wir wissen sogar um das Wissen von diesem Bewußtsein von den Dingen. Daher muß doch gesagt werden: Hegel hat bei seinem Weg von Anfang an eine Wesenseigentümlichkeit der *Sache* (d. h. des Selbstbewußtseins) außer acht gelassen und kann diese durch eine noch so vielschichtige Dialektik nicht wieder einholen.

Wir tun gut daran, diese Argumentationen uns zu vergegenwärtigen, weil es diejenigen sind, die sich sofort aufdrängen, wenn vom Bewußtsein und Selbstbewußtsein und gar vom Verhältnis beider die Rede ist. Wir müssen uns jetzt in der Abhebung gegen diese einleuchtenden Überlegungen die Eigentümlichkeit und die Grundabsicht des Hegelschen Übergangs vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein klarmachen.

Zunächst: Hegel will gar nicht beweisen, daß unser Bewußtsein *zugleich auch* Selbstbewußtsein ist, daß beide immer zugleich miteinander vorkommen. Er will aber auch ebenso wenig bestreiten, daß das Bewußtsein unmittelbar um sich selbst weiß und dabei findet, daß im vorhandenen Menschen ein Bewußtseinsstrom und ein Fluß der Zeit abfließt. Hegel will jenes nicht beweisen und dieses nicht bestreiten, weil seine Problematik sich überhaupt nicht in dieser Dimension der »natürlichen Einstellung« bewegt. Hegel würde sagen: Die ganze vorgebrachte Erörterung, die wir vorbildlich uns vergegenwärtigen können an Descartes' »*cogito sum*«, bewegt sich in der Sphäre des *Bewußtseins*, d. h. das Selbst ist hierbei auch etwas, das zugleich mit dem Bewußtsein von den Gegenständen verknüpft und vorhanden ist und von uns gegenständlich gewußt werden kann. Wir bewegen uns bei solchem Wissen vom Bewußtsein qua Selbstbewußtsein noch völlig und ungebrochen im Bereich des Relativen und Abstrakten. Das ist kein Übergang vom Bewußtsein in Selbstbewußtsein, sondern ein Herauszerren des Selbstbewußtseins in den Bereich

des nur unmittelbar Gewußten. Allein — so müßte Hegel sagen — eine Fragestellung und spekulative Darstellung der Beziehung zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein wäre auch dann nicht im Kern begriffen, wenn man sie etwa so nehmen wollte, als sollte gegenüber dem Bewußtsein von den Gegenständen, und damit gegenüber den Gegenständen und Dingen, die Andersartigkeit des Selbstbewußtseins, seine *Undinglichkeit* erwiesen werden, als gälte es nur die Verdinglichung vom Selbst fernzuhalten. Die Aufgabe ist eine ganz andere und weitertragende. Es handelt sich weder um den Erweis des Zusammenvorhandenseins von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, noch um den Beweis der Andersartigkeit beider, sondern um die *Enthüllung dessen, daß das Selbstbewußtsein die Wahrheit des Bewußtseins ist.*

»Das Bewußtsein ist Selbstbewußtsein.« Dieser Satz muß in seiner spekulativen Bedeutung genommen werden. Das »ist« bedeutet nicht: Bei den Bewußtseinsakten, die sich auf die Dinge richten, ist immer auch ein Akt der Reflexion als Begleiter vorhanden, sondern der Satz »Das Bewußtsein ist Selbstbewußtsein« bedeutet: *Das Wesen* — im Sinne des spekulativ-absoluten Wesens — des Bewußtseins liegt im Selbstbewußtsein. Bewußtsein west als Selbstbewußtsein. Genau das Entsprechende haben wir in dem allgemeinen Satz: »Die Verschiedenheit ist Selbigkeit.« Unsinn, sagt der gemeine Verstand; Verschiedenheit, das ist eben Verschieden- und Unterschiedensein und ganz und gar nicht Selbigkeit. Doch, gerade! sagt die Philosophie: Verschiedenheit zweier Verschiedener ist in dem, was sie ist, nur möglich dadurch, daß die Verschiedenen auf die Einheit eines Selbigen bezogen sind, im Hinblick auf welche Selbigkeit allererst die Verschiedenheit sein kann, was sie in ihrem Wesen ist. »Die Verschiedenheit ist Selbigkeit« — hier eignet dem »ist« wiederum die spekulative Bedeutung: »hat das Wesen in . . .«, wobei Wesen, entsprechend dem leitenden Seinsbegriff überhaupt, spekulativ vorbestimmt ist: onto-theo-ego-logisch. Die Verschie-

denheit hat das Wesen in der Selbigkeit. Und entsprechend umgekehrt: Die Selbigkeit besagt nicht die leere Einerleiheit von etwas mit sich selbst, sondern bedeutet: Einheit des Zusammengehörigen. Selbigkeit ist Zusammengehörigkeit, d. h. in sich zugleich Verschiedenheit.

Der Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein ist der Rückgang in das Wesen des Bewußtseins, das wesentlich Selbstbewußtsein ist und als dieses die innere Ermöglichung des Bewußtseins ausmacht, und zwar in allem und jedem, was zum Bewußtsein selbst gehört. Deshalb ist dieser Rückgang ins Wesen nur durchzuführen unter gleichzeitiger bzw. bei vorausgehender konkreter Ausfaltung der Wesensstrukturen des Bewußtseins selbst, damit *aus diesen* und aus ihren eigenen Bezügen die Wesensbezogenheit auf das Selbstbewußtsein ersichtlich werde. Es handelt sich also gerade nicht um die triviale Feststellung, daß Bewußtsein unvollziehbar wäre ohne begleitendes Selbstbewußtsein.

Wenn so das Bewußtsein hinsichtlich seiner eigenen relativen Wahrheit auf die Wahrheit als Selbstbewußtsein zurückgebracht werden soll, dann ist gemäß dem ganzen Ansatz Hegels damit im vorhinein die Basis gewonnen, von der aus erst verständlich gemacht und begründet werden kann, *warum* das so ist und sein *muß*, was man da als Grundtatsache ins Feld führt: cogito = cogito me cogitare. Wenn Hegel sich von vorneherein in dieser Dimension des Selbst hält, dann ist sein Ansatz nichts Geringeres als die Verwandlung und Ausgestaltung einer Grundabsicht der Kantischen Problemstellung, die darin zum Ausdruck kommt, daß die ursprüngliche synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption — das »ich denke«, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können — als Bedingung der Möglichkeit aller Gegenständlichkeit gefaßt wird. Gerade weil Hegel auf die spekulative *absolute* Überwindung dieser Kantischen Position drängt, mußte er ihren Grundansatz mitübernehmen, d. h. das Bewußtsein und Ich in seiner Transzendenz in den Ansatz bringen. Zwar er-

fährt diese Transzendenz durch die schon bei Kant angelegte Orientierung auf den Wissensbezug (Denken, Verstand, λόγος) eine eigentümliche Verengung und Veräußerlichung, durch die freilich andererseits gerade ihre Verabsolutierung bei Hegel und d. h. zugleich ihre Auflösung möglich wird.

Wie immer wir uns kritisch dazu stellen müssen, zunächst ist das Eine entscheidend, daß bei der spekulativen Interpretation des Bewußtseins im Ganzen seiner Gestalten und bei der Interpretation seines Übergangs zum Selbstbewußtsein von vorneherein das Bewußtsein als *transzendentes*, in seiner Transzendenz und nur in dieser, angesetzt und entfaltet ist. Bei allem grundsätzlichen kritischen Vorbehalt gegen die Art der absoluten Überwindung der Endlichkeit der Transzendenz müssen wir im positiven Sinne die unerhörte Kraft und Sicherheit und Fülle bewundern, mit der hier das Philosophieren in der Transzendenz selbst sich bewegt.

Der Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein ist somit nicht einfach der Nachvollzug der alltäglichen Selbstreflexion, sondern der absolute Rückgang vom transzendental ausgelegten Wesen des Bewußtseins in das Wesen des Selbstbewußtseins. Aber auch damit haben wir noch nicht die Eigentümlichkeit des Hegelschen Problems getroffen. Mit der eben vorgelegten Fassung des Übergangs könnte immer noch — und insbesondere für uns Heutige — der Schein erweckt werden, als handle es sich zwar nicht um eine ontisch wahrnehmende Rückwendung des Bewußtseins auf sich selbst, wohl aber um den Weg in die Wesenssphäre der Erlebnisse des reinen Bewußtseins als die Sphäre des reinen Ich. Um dergleichen kann es sich aber schon deshalb nicht handeln, weil Hegel die Sphäre eines so gefaßten Selbstbewußtseins gar nicht als die letzte und erste gewinnen will. *Das Selbstbewußtsein ist nur ein Durchgang*. Es ist selbst noch ein Relatives innerhalb der Unendlichkeit, die in ihrer vollen Wahrheit im Begriff ergriffen werden soll. Damit ist auch dieses entschieden: Das Selbstbewußtsein stellt sich für Hegel von vorneherein nie dar

als ein Bereich vorfindlicher Wesenszusammenhänge von Erlebnissen im Sinne eines Bezirks möglicher Forschungsarbeit, sondern es geht um die *Wirklichkeit des Geistes*. Kurz gesagt: Es handelt sich nicht um das Selbst-bewußt-sein als das reflexiv Wißbare, sondern um das *Selbst-bewußt-sein* als eine höhere Wirklichkeit gegenüber dem Sein der für das Bewußtsein vorhandenen Gegenstände. Es gilt das *Sein des Selbst*, das Selbst-sein zum absoluten Verständnis zu bringen.

§ 13. Das Sein des Selbstbewußtseins

a) Die Gewinnung des Selbstseins des Selbst in seiner Selbständigkeit

Das Sein des Selbst ist allerdings für Hegel — wie die Wirklichkeit des Geistes und des Absoluten überhaupt — primär durch »Bewußtsein« und »Wissen« bestimmt, — eine Bestimmung, die zusammenhängt mit der Interpretation des Seins aus dem λόγος. In der historischen Kennzeichnung ausgedrückt: Die Neuorientierung der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes auf das Bewußtsein ist kein radikaler Neuanfang gegenüber der Antike, sondern ist nur die überdies in ihren Motiven und Zielen unverstandene Erweiterung und Übertragung des antiken Ansatzes auf das Subjekt, mit der Folge freilich, daß nun im Bezirk des Selbst die Frage nach dessen *Sein* noch mehr und endgültig verschüttet wird durch Fragen nach dem Bewußtsein und Wissen. Die egologische Orientierung des Ontologischen bleibt insofern doch in der Überlieferung stehen, als das ego ein »ego cogito«, »ich denke«, »ich weiß«, »ich sage aus« ist. (Daß für Descartes die cogitationes sich nicht decken mit den Denkakten, sondern daß damit *alle* Akte und Verhaltungen des Ich gemeint sind, auch die praktischen und emotionalen, das wird 1. im Entscheidenden für seine Grundlegung der Philosophie ganz und gar

nicht wirksam, und 2. beweist gerade diese Benennung *aller* Akte als *cogitationes*, daß das Sein des Selbst nach allen seinen Dimensionen primär vom Wissen her gefaßt ist.)

Aber, obgleich auch Hegel das *ego* vom *cogito* her faßt, das *Selbstsein* vom *Selbstbewußtsein*, muß man doch das Drängen auf das absolvente Verständnis des *Selbstseins* in den Blick genommen haben, um den ganzen Abschnitt über das Selbstbewußtsein und besonders die schwierige Einleitung¹ zu verstehen. Doch diese *eröffnet* nur den Eingang in das Übrige des ganzen Werkes, dessen absolventes Fragen jetzt nicht mehr auf die Gegenständlichkeit der Gegenstände geht, sondern auf das Wesen des Standes und Stehens des *Selbst*, die *Selbst-ständigkeit*. Die formale Gleichmäßigkeit der dialektischen Fort- und Übergänge verhüllt auch hier die Grundhaltung des Hegeischen Philosophierens und erweckt den vererblichen Schein, als handle es sich um eine nur darstellende Vorführung von Bewußtseinsgestalten, um ein Auftreten von Typen des Wissens. Im Grunde aber geht es um *die Überführung des Wissens in die absolute Gestelltheit des Wissenden auf sich selbst, um eine Erwirkung der in sich aufgeschlossenen Wirklichkeit des Geistes*.

Wenn man diese Umstellung des ganzen Fragens bei diesem Übergang nicht faßt, dann versteht man nichts von diesem Werk. Wenn man dies aber gesehen hat, dann wird sofort deutlich, daß z. B. die ganze Kritik Kierkegaards an Hegel als untriftig in sich zusammenfällt. Nur wenn als Leitproblem die Selbständigkeit des Selbst, das *Selbstsein*, im Blick behalten wird, verliert der Übergang von »A. Bewußtsein« zu »B. Selbstbewußtsein« seine Befremdlichkeit. In allen anderen Fällen bleibt sie bestehen. Vor allem dürfen wir uns nichts vormachen, indem wir uns einreden, dieser Übergang sei selbstverständlich, etwa durch die beliebte Berufung darauf, daß jetzt, nachdem in A das »theoretische« Bewußtsein abgehandelt sei, das »praktische« an die Reihe komme.

¹ II, 131–140.

Der Übergang ist in der Tat befremdlich, allein schon, wenn wir auf die neuen Titel achten. Nach der Erörterung von Sinnlichkeit, Wahrnehmung, Verstand, folgen Abschnitte, die überschrieben sind: »Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft«; »Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein«. Beachten wir aber, daß es sich nirgends in der »Phänomenologie des Geistes«, auch nicht in dem durchlaufenen Abschnitt A, um »Erkenntnistheorie« handelt, sondern auch hier schon einzig um die wahre *Wirklichkeit* des Geistes, dann dürfen wir uns nicht wundern, daß wir im Übergang zum *Selbstsein* auf verschiedene Gestalten der *Freiheit* stoßen. Gemäß der Kantischen Problematik ist ja die Freiheit eine Art von Kausalität. Kausalität aber ist die Bestimmung eines Seienden hinsichtlich seines Daseins, seiner Existenz.

Wenn wir aufgrund all des vorläufig jetzt Gesagten die behauptete Grundrichtung von B im Auge behalten, dann werden wir auch nicht mehr in die Gefahr kommen, über einen zentralen Abschnitt in der Einleitung zu B hinwegzulesen. Es ist das Stück II, 133–139, das nichts Geringeres unternimmt als *die Entwicklung eines neuen Seinsbegriffes*. Umgekehrt ist aus dem Auftauchen eines solchen Stückes zu entnehmen, daß, wenn einleitungsweise *solche* Überlegungen notwendig werden, der *ganze* Abschnitt auf ein wesentliches Seinsproblem abgestellt sein muß. (Anzumerken ist hier in terminologischer Hinsicht das Entsprechende, was wir schon über die Verwendung des Ausdrucks »Begriff« erwähnten, wonach dieser Titel bald gebraucht wird für »Vorstellung«, bald für »Begriff« im überlieferten Sinne, bald aber auch in der Hegelschen neuen Prägung »absoluter Begriff«. Entsprechend bedeutet »Sein« erstens: Das indifferente Substantiv des neutralen »ist« qua copula; zweitens ist es die Kennzeichnung eines jeglichen Seienden qua Wirklichen, und drittens meint es in eingeschränkter Bedeutung *die Gegenständlichkeit des Gegenstandes des Bewußtseins*.)

In Verbindung mit der Auseinanderlegung des neuen Seinsbegriffs verschafft uns die Einleitung einen Vorblick auf das Wesen des Selbstbewußtseins, wie es an und für sich ist. Wie wenig zur Aufhellung dieses Wesens durch die Berufung auf die Reflexion getan ist, zeigt sich gerade hier. Die Reflexion kommt so wenig in Betracht, daß das Wesen des Selbstbewußtseins am Leitfaden des *Füreinanderessein* konstruiert wird. Das Moment der Reflexion — und zwar nicht im Wissens- und Bewußtseinssinne, sondern als Seinsart — bleibt freilich nicht ausgeschaltet. Im Gegenteil, es kommt in einer ursprünglicheren Form zur Geltung. Das *Zu-sich*, das zum Insichsein des Selbst gehört, die Rückkehr in sich als die Wahrheit, wird als *Begierde* gefaßt, als die Sucht des Selbst nach ihm selbst, derart freilich, daß die Befriedigung dieser Begierde auf dem Wege des Bewußtseins von den Gegenständen verläuft und deshalb nicht in ihr Ziel kommt, sondern immer nur neue Begierde erzeugt. Darin kommt jedoch zum Ausdruck, daß das Selbst für es nicht einfach nur vorhanden ist, um im reflektierenden Blick angetroffen zu werden, sondern das Selbst muß sich in seinem Sein selbst notwendig *werden*. Allein, diese Momente des Selbstbewußtseins — das Fürsichsein und das Füranderessein — sind nicht zwei nebeneinander vorhandene Bestimmungen, sondern sie gehören in einer Weise zusammen, die wir nach Früherem zunächst so ausdrücken können: Das Bewußtsein vom Gegenstand ist — indem das Bewußtsein zu sich selbst kommt und Selbstbewußtsein wird — nicht zurückgelassen und aufgegeben, sondern aufgehoben und mit einbezogen in das Wissen des Bewußtseins von ihm selbst. Darin liegt: Das Selbstbewußtsein hat seinem Wesen nach einen »gedoppelten Gegenstand«², und zwar in dem Sinne, daß 1. das Ich sich setzt als Einzelnes gegenüber einem anderen Einzelnen, und daß es 2. die Verdopplung in sich zurücknimmt und damit einen Bezug auf das Absolute selbst in sich offenbart. Diese Doppelung ist das

² II, 133.

entscheidende Phänomen für die spekulative Konstruktion des Selbstbewußtseins, und zwar diese Doppelung nicht nur in dem nächstliegenden Aspekt, sofern wir vom Bewußtsein und dessen Gegenstand herkommen, sondern diese Doppelung gesehen auf das leitende Problem der *Selbständigkeit*.

Wir haben im Früheren das Eigentümliche des Übergangs vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein negativ in einzelnen Stufen dargestellt:

1. Er ist nicht einfach der Nachvollzug der inneren Wahrnehmung.
2. Er ist nicht der Beweis des Zusammen-Vorhandenseins von Bewußtsein und Selbstbewußtsein.
3. Er ist nicht der Erweis der Undinglichkeit des Selbstbewußtseins im Unterschied von der Dinglichkeit der Gegenstände des Bewußtseins.
4. Er ist nicht die Sicherung der Sphäre der reinen Erlebnisse als Gebiet der Wesensbetrachtung.
5. Er ist nicht die Überführung des transzendentalen Bewußtseins in seine transzendentalen Voraussetzungen als Selbstbewußtsein im Sinne der Kantischen transzendentalen Apperzeption.

Der Übergang ist positiv: *die Gewinnung des Selbstseins des Selbst in seiner Selbständigkeit*, und damit verschärft sich und wird zum ersten Mal eigens ausdrücklich die innerste Problematik der ganzen Bewegung der Phänomenologie, die nichts anderes ist als *die erschließende Gewinnung der absoluten Wirklichkeit des Geistes*.

Dieser zentralen Bedeutung des Übergangsstadiums entspricht ein Absatz in der Einleitung zu B, der den neuen Seinsbegriff entwickelt, und zwar mit Bezug auf die Möglichkeit der spekulativen Darstellung der Selbständigkeit des Selbst. Dieses Problem müssen wir jetzt in folgender Weise verschärfen, um die Art seiner Behandlung zu verstehen.

In A ergab sich: Die Wahrheit kann nicht im Bewußtsein heimisch werden, weil sie da, der eigensten Wissensforderung

des Bewußtseins gemäß, in dessen Gegenstand sein müßte, der dem Wissen das fremde Andere bleibt. Die Wahrheit ist unbedingte Allgemeinheit, d. h. *innerer* Unterschied. Dieser *ist* aber als Ich. Im Ichsein hat die Selbstgleichheit des Sich-anderseins ihr einheimisches Reich. Diese These erwächst aus der spekulativen Durchdringung des Bewußtseins. Sie verrät aber auch sofort den Stachel einer neuen Problematik. Denn das Ich — ist es in seinem Ichsein nicht gerade das ausgezeichnete und erst eigentliche *Einzelne*? Kann je ein dingliches Dieses so vereinzelt sein wie das Ich, das doch im Ichsein, d. h. im sich als Ich *Wissen*, die wahre, wissende Verwirklichung der Vereinzlung vollzieht? Gerade wenn Sein durch Gewußtsein bestimmt wird und in seiner Weise um so höher steht, je eigentlicher das Wissen ist, dann muß das *Ichsein* das wahre Sein des *vereinzelten Einzelnen* sein, also gerade das Gegenteil dessen, was sich am Ende von A ergab, wonach das Innere das *Allgemeine* ist.

Die so entstehende neue Problematik können wir auf folgende zwei Fragen bringen, denen wir zugleich die grobe Antwort daneben stellen: 1. In welcher Weise allein kann das Ich die absolute Wahrheit sein, wenn es sie überhaupt sein soll? Antwort: Nur so, daß das einzelne Ich qua Selbstbewußtsein an sich absolutes Wesen *ist*. Mit Bezug auf diese Antwort ergibt sich aber sogleich die 2. Frage: Kann überhaupt das Selbstbewußtsein als solches die absolute Wahrheit *sein*, d. h. verfügt es in sich über *das* Wissen, das das Absolute absolut wissen kann, um es in solchem Wissen zu *sein*? Antwort: Für das Selbstbewußtsein ist zwar der innere Unterschied, d. h. das absolut Wahre im Wissen da, aber es wird damit nicht fertig; gerade indem es das Absolute in *sich* weiß, bleibt es ihm noch das Andere, d. h. sein Extrem.

Das Absolute bleibt das Extrem für das Selbstbewußtsein. So sich wissend weiß es sich als das Wissen, das wesentlich um das Absolute kämpft, aber in diesem Kämpfen in ein ständiges Unterliegen sich hineinkämpft. »Das Bewußtsein . . . sei-

dem bisherigen Stadium der »Phänomenologie«, und zwar in dem Sinne, der für Hegel die Bedeutung des absoluten Seinsbegriffes erfüllt. Der Sache nach ist dieser Begriff des Seins alt und muß alt sein, so alt wie die abendländische Philosophie in ihren zwei Hauptetappen, die wir durch die Namenpaare Parmenides/Heraklit — Platon/Aristoteles äußerlich markieren. Der entscheidende Schritt Hegels besteht darin, daß er die mit dem antiken Ansatz vorbestimmten Grundmotive — das logische, egologische und theologische — in ihrem eigenen Wesensgehalt entfaltet. Der neue Seinsbegriff ist der alte, antike in seiner äußersten und ganzen Vollendung. Wir kommen daher mit dem genannten Stück an eine Stelle, aus der wir zum ersten Mal wirklich belegen können, *daß und inwiefern die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes nichts anderes ist als die Fundamentalontologie der absoluten Ontologie*, und d. h. der Ontologie überhaupt. Die »Phänomenologie des Geistes« ist das Endstadium der möglichen Begründung einer Ontologie.

Historisch ausgedrückt läßt sich das auch so sagen: Das Sein des Seienden ist seit der Antike — bei Aristoteles nicht weniger als bei Platon, und bei Parmenides, in der Vorform freilich, ebenso wie bei diesem — bestimmt als εἶδος, ἰδέα, *Idee*, damit auf Sehen, Wissen, λόγος bezogen. Deshalb ist Philosophieren als Fragen nach dem Sein des Seienden *Idealismus*, dieser Titel nicht als Kennwort einer Richtung und eines Standpunktes der Erkenntnistheorie genommen, sondern als Bezeichnung des Grundansatzes des Seinsproblems, und damit dessen, was diesseits aller vulgären und sogenannten erkenntnistheoretischen Parteiungen liegt. Die »Phänomenologie des Geistes« ist — so können wir mit Bezug darauf sagen — die bewußte, ausdrückliche, absolute Begründung des Idealismus, wovon Hegel selbst später⁶ spricht.

Dasselbe können wir schließlich in noch anderer Weise verdeutlichen, und zwar mit Bezug auf ein Problem, das im Bis-

⁶ II, 175 ff.

herigen mehrfach berührt wurde⁷. Die Bestimmungen des Seins heißen seit Aristoteles Kategorien. Das Seinsproblem hat die Form des Kategorienproblems. Für Kant ist die Mannigfaltigkeit der Kategorien und damit zugleich die Einheitlichkeit der Seinsbestimmungen am Leitfaden der Urteilstafel gewonnen, die selbst der überlieferten Logik entstammt. Mit Bezug auf dieses Verfahren Kants sagt Hegel von seiner Position des absoluten Wissens her: »Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weise wieder als einen Fund, z. B. aus den Urteilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der Tat als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Notwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er dies an ihm selbst, der reinen Notwendigkeit, nicht vermag?«⁸

Dieses harte Urteil Hegels über Kant ist nur berechtigt und verständlich, wenn man die »Schmach der Wissenschaft« im Sinne der *absoluten* Wissenschaft versteht, als welche Hegel das Wesen der Philosophie bestimmt. Kant seinerseits spricht in einer anderen, wenngleich im Grunde selben Hinsicht von einem »Skandal der Philosophie«. Beide Urteile treffen nicht Personen, sondern Gang und Stand der innersten Problematik der Philosophie, die, gemessen an dem, was jeweils an menschlichen Machenschaften dazu sich breitmacht, jederzeit »skandalös« ist.

Das Gesagte sollte zuvor noch einmal die ganze Tragweite des Stückes und des Zusammenhanges beleuchten, bei dessen Interpretation wir stehen. Wir versuchen eine Klärung des abgegrenzten ersten Teiles.

Die Auseinanderlegung des neuen bzw. eigentlichen absoluten Seinsbegriffs ist nichts anderes als die Verdeutlichung des »Resultates«, das sich aus der Dialektik des Bewußtseins ergeben hat. Für das Bewußtsein war das Sein der Charakter des Gegenstandes und meinte im Grunde dessen einfache

⁷ Vgl. o. S. 110 f., 148 ff., 169 ff.

⁸ II, 178 f.

»Gegenwart« für die Unmittelbarkeit des sinnlich-verständigen Wissens. Nun ergab sich aber: Der Gegenstand des Bewußtseins ist nicht das nur vorschwebende und über seinem Einzelnen schwebende Allgemeine; dieses ist noch ganz und gar nicht das wahrhaft *unwandelbare beständige In sich-ständige*. Zunächst enthüllte es sich als »unbedingtes Allgemeines«, als »innerer Unterschied«, als »*absoluter Begriff*«, d. h. als das Allgemeine, das nicht mehr relativ ist auf seine Einzelnen. Schon gegen Schluß von A sagt Hegel: »der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens.«⁹

Warum hier plötzlich »Leben«? Aristoteles hat darauf schon in seiner Abhandlung vom Wesen des Lebens die Antwort gegeben: τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν¹⁰. Leben ist eine Weise des *Seins*. So verstehen wir, daß bei der Entfaltung des eigentlichen Seinsbegriffs der Titel »Leben« auftauchen kann. Hegel selbst gebraucht schon in seinen Theologischen Jugendschriften den Titel »Leben« in einem bevorzugten Sinne¹¹. Hier sagt Hegel direkt: »Reines Leben ist Sein.«¹² Doch, warum steht für das eigentliche Sein jetzt in der »Phänomenologie« gerade »Leben«? Wir dürfen zum Verständnis hiervon auch wieder auf Aristoteles zurückgreifen: ζῶην δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν¹³. Hier ist entscheidend die Bestimmung δι' αὐτοῦ, Sicherhalten und Wachstum und Verfall durch sich selbst; und es gilt darauf zu achten, daß diese Bestimmungen, die für uns leicht abgegriffen und nichtsagend sich ausnehmen, damals eine unerhörte Anstrengung verlangten, um rein in sich aus den Phänomenen gesehen zu werden. Hegel sagt später einmal mit Recht: »Die Bücher des *Aristoteles über die Seele* mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind . . . noch immer

⁹ II, 126.

¹⁰ De Anima B 4, 415 b 13.

¹¹ Hegels theologische Jugendschriften, ed. Nohl, »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« 302 ff.

¹² Ebd. 303.

¹³ De Anima B 1, 412 a 14.

das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand.«¹⁴

Leben — das meint das *sich aus sich* erzeugende und in seiner Bewegung *sich in sich* haltende *Sein*. Von da verstehen wir, inwiefern das eigentliche Sein »Leben« genannt wird. Es ist die Bestimmung, von der aus sich das Wesen dieses Seins »bezeichnen«¹⁵ läßt; denn darauf kommt es zunächst an. Der »innere Unterschied«, die »unbedingte Allgemeinheit« — das ist jenes Sein, darin alle Unterschiede zwar nicht ausgelöscht, aber aufgehoben, erhalten und in ihren Ursprung einbehalten sind. Die Einheit ist »die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhigen Unendlichkeit«¹⁶. Das Sein ist gefaßt als sich in sich haltende *Selbständigkeit*. Daher sagt Hegel: »Das *Sein* hat nicht mehr die Bedeutung der *Abstraktion des Seins* [so wie die Sphäre der Gegenständlichkeit des Bewußtseins], noch ihre reine Wesenheit, der *Abstraktion der Allgemeinheit*; sondern ihr Sein ist eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst.«¹⁷

Und nun fügt Hegel ganz unvermittelt, wie selbstverständlich, mitten in der Erläuterung des Seinsbegriffes, wo er dessen erste zusammenfassende Definition gibt, in einer Apposition ein: »das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat.«¹⁸ Das ist auf den ersten Blick befremdlich, und im Grunde doch nicht. Dieser knappe, gar nicht weiter erläuterte Satz ist freilich für sich allein nicht ohne weiteres verständlich. Aber er ist einer von jenen vielen zusammengedrängten Sätzen der »Phänomenologie«, die resultatmäßig ganze Abhandlungen und Untersuchungen wiedergeben, in die wir zum Teil, wie schon vielfach bemerkt, durch die Jenenser Manuskripte einen Einblick haben. So auch hier. Dieser ganz isoliert stehende

¹⁴ VII, 6.

¹⁵ II, 134.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ II, 134 f.

¹⁸ II, 134.

Satz der »Phänomenologie« gibt wieder, was in den Jenenser Manuskripten¹⁹ auf den Seiten 202–214 abgehandelt ist. Und was ist das Thema? Die Bewegung, und zwar innerhalb der Thematik des Sonnensystems, das Grundthema der Naturphilosophie ist.

Es muß mit aller Schärfe betont werden: *Zeit und Raum* sind für Hegel von Anfang an — und bleiben es in seiner ganzen Philosophie — *primär* Probleme der *Naturphilosophie*; das entspricht ganz der Tradition. Und wenn Hegel nun von der Zeit im Zusammenhang der Problematik der Geschichte und gar des Geistes spricht, so geschieht das jederzeit in einer formal erweiterten Übertragung des naturphilosophischen Zeitbegriffs auf diese Bezirke. Nicht ist umgekehrt primär die Zeitproblematik aus der der Geschichte und gar des Geistes entfaltet; aus dem einfachen Grunde nicht, weil das der Hegelschen Grundabsicht so zuwiderläuft, wie ihr überhaupt nur etwas zuwiderlaufen kann.

Wenn man neuerdings mehrfach versucht — nachdem ich selbst zuvor erst auf einen merkwürdigen Zusammenhang von Zeit und Ich bei Hegel hingewiesen habe — zu beweisen, daß bei Hegel schon die Problematik von »Sein und Zeit« vorliegt, so ist dieses Bemühen ganz in der Ordnung, wenn es nur darauf geht, meiner vermuteten Originalität recht eifrig am Zeug zu flicken. Dieses Geschäft des Herabziehens und Verkleinerns oder, was noch schlimmer ist, des widerwilligen Anerkennens ist seit langem ein Hauptvergnügen der Historiker der Philosophie. Denn es ist auch das Leichteste. Um dagegen das Positive zu sehen, muß man — ganz abgesehen vom inneren Willen dazu — sich auch schon in wirklicher Arbeit selbst zuvor darum bemüht haben. Die eifrigen Bemühungen um den Nachweis, daß »Sein und Zeit« eine alte Geschichte ist, sollen für den Verfasser ein heilsamer Dämpfer sein. Diese moralische Bekümmerung um die Bescheidenheit des Autors

¹⁹ Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson 202–214.

ist ganz in Ordnung. Ein Anderes und das Entscheidende aber ist, ob man mit solchen hinterlistigen Machenschaften Hegel einen Gefallen und gar Ehre antut. Das muß freilich bestritten werden. Wenn das Hineindeuten der Problematik von »Sein und Zeit« irgendwo schlechthin widersinnig ist, dann bei Hegel. Denn die These: *Das Wesen des Seins ist die Zeit* — ist das gerade Gegenteil von dem, was Hegel in seiner ganzen Philosophie zu erweisen suchte. Dann aber muß die Hegelsche These auch umgekehrt lauten: Das Sein ist das Wesen der Zeit, das Sein nämlich qua Unendlichkeit. Und genau dieses steht klipp und klar an der angeführten Stelle der »Phänomenologie«²⁰. Die Rede ist da vom Leben qua Sein im Sinne des »inneren Unterschiedes«. Und es wird gesagt: »Das *Wesen* [d. h. das wahrhafte Sein] ist die Unendlichkeit als das *Aufgehobensein* aller Unterschiede, . . .« und dann wird fortgefahren: »das einfache Wesen der Zeit . . .« — d. h. *das Wesen des Seins ist das Wesen der Zeit*. Oder von dieser her gesprochen: Die Zeit ist *eine* Erscheinung des *einfachen* Wesens des Seins qua Unendlichkeit. Und die Zeit ist nur solchen Wesens wie das Sein, sofern sie »die gediegene Gestalt des Raumes hat«.

Das logisch und damit wirklich onto-*logisch* gefaßte Wesen des Seins ist Sichselbstgleichheit im Anderssein. Das ego-logisch gefaßte Wesen des Seins ist der »innere Unterschied« als Ich = Ich, das *Verhältnis zu etwas*, das dabei zugleich kein Verhältnis ist. Das theo-logisch gefaßte Sein ist der Geist als absoluter Begriff. Im Lichte dieses onto-ego-theo-*logischen* Begriffes des Seins qua Unendlichkeit zeigt sich die Zeit als *eine Erscheinung* desselben, und zwar zugehörig zur Natur, die »dem absolutrealen Geist entgegengesetzt ist«²¹. (Vgl. was über die *absolute Materie*, das Grundwesen der Natur, über den *Äther* gesagt wird: »Die Sichselbstgleichheit des Äthers ist unendlich an ihr selbst, und der Ausdruck der Unendlichkeit ist nichts anders, als daß er diese Unendlichkeit nicht als

²⁰ II, 134.

²¹ Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson 187.

ein Inneres, absolut in sich Reflektiertes, [also] ohne die Bewegung der Reflexion, oder was dasselbe ist, als eine äußere, eine ihm fremde Bewegung der Reflexion, und sie auf beide Weisen gar nicht an ihm selbst habe.«²² Die Momente des Äthers, als dieses Entfremdeten, Äußeren, und seiner Bewegung sind *Raum und Zeit*. Die Zeit ist demnach das dem Absoluten und damit dem Wesen des Seins selbst *Entfremdete*.)

Wie das abstrakte Sein der Gegenständlichkeit des Bewußtseins das Geistlose ist, so ist die Zeit eine Erscheinung des Seins in der Sphäre des Geistlosen. Sofern aber auch das Geistlose in seinem Wesen vom Geist her bestimmt ist, kann und muß die Zeit in dem formalisierten Begriff des absoluten Seins gefaßt werden. Dadurch wird dann zugleich verständlich gemacht, inwiefern der Geist selbst, wenn es sein muß, *in die Zeit* fallen kann. Das eigentliche Seiende kann sich in die Form des uneigentlichen Seienden fügen, nicht weil die Zeit das Wesen des Seins, sondern umgekehrt, weil das Sein das Wesen der Zeit ist und daher in dieser und als diese zu erscheinen vermag – und zwar nur deshalb, weil die Zeit selbst, um Erscheinung des absoluten Seins werden zu können, auf den Raum angewiesen ist.

Daher müssen wir sagen: Hegel hat nicht nur, seiner ganzen Auffassung der Zeit gemäß, diese in der Nachbarschaft des Raumes abgehandelt – wie die ganze Tradition vor ihm seit Aristoteles –, sondern er hat diese Nachbarschaft noch verschärft, indem er das Wesen der Zeit wesentlich mit dem des Raumes verknüpft hat, so daß Zeit nur als Raum ist und umgekehrt. Das wird in den Jenenser Manuskripten klar auseinandergelegt. Dasselbe kommt in der kurzen Erwähnung der Zeit an dieser Stelle der »Phänomenologie« zum Ausdruck. Wir verstehen diese Stelle nur wirklich, wenn wir sie vollständig lesen und begreifen, was hier gesagt ist: Das wahre Wesen des Seins, die Unendlichkeit, ist das Wesen der Zeit, das die Gestalt des Raumes hat.

²² Ebd. 202.

Auf eine Interpretation des Wesens der Zeit in Hegels Jenenser naturphilosophischen Manuskripten muß hier verzichtet werden. Nur das Eine sei angemerkt, daß für Hegel das Ehemals, d. h. die *Vergangenheit* das Wesen der Zeit ausmacht. Das entspricht der Grundauffassung des Seins, wonach eigentlich *seiend ist, was in sich zurückgegangen* ist. Wird das absolvent verstanden, dann sagt es: Seiend ist das immer schon Geschehene, dem gegenüber nichts anderes früher sein kann, sondern das immer das Spätere und Zuspätgekommene ist. (Das Apriori als die Urvergangenheit; jenes Vorherige, das schlechthin vorzeitlich und damit überzeitlich »ist«. Das Vorgängige, Vorherige, Insichruhende, zur Ruhe gegangene Vergangene.)

Zeit und Raum können hier nun gerade deshalb in den Zusammenhang mit dem wahren Wesen des Seins gebracht werden, weil dieses selbst — gemäß dem Gange der »Phänomenologie« — hier seine erste vorbereitende, noch äußerlichste Bestimmung erfährt, im Übergang von der entfremdeten Gegenständlichkeit des Bewußtseins her. Der Hinweis auf das Wesen des Seins in seiner ersten bezeugenden Entäußerung soll dazu dienen, den Übergang in das innere und eigentliche Wesen des Seins, das die Selbstheit als *Geist* ist, vorzubereiten und einzuleiten.

Zusammenfassend können wir in Thesen sagen: *Hegel* — das Sein (Unendlichkeit) ist auch das Wesen der Zeit. *Wir* — die Zeit ist das ursprüngliche Wesen des Seins. Dieses sind nicht einfach antithetisch gegeneinander ausspielbare Thesen, sondern »Wesen« besagt hier jedesmal etwas Grundverschiedenes, eben weil das Sein anders verstanden wird. Das Wesen selbst ist ja nur ein Nachläufer des Seinsverständnisses und seines Begriffes.

(So bequem ist es nun leider in der Philosophie einmal nicht zu haben, daß man einfach etwas aufschnappt — »Sein und Zeit« — und damit dann in der Geschichte der Philosophie wahllos herumfährt, um Entsprechungen aufzutreiben als

Belege dafür, daß es schon längst gesagt sei. Es ist kennzeichnend für dieses Gebaren, daß es eben dort, wo wir in der Tat zum ersten Mal und *einzig* auf ein Aufleuchten der Problematik von »Sein und Zeit« stoßen, bei Kant nämlich, daß man hier *nicht* sehen will, sondern umgekehrt von einem willkürlichen Hineininterpretieren meinerseits spricht. Es ist ein eigentümlich Ding mit dem Unverständnis der Zeitgenossen, mit dessen Hilfe man unversehens sogar in einem freilich fragwürdigen Sinne berühmt werden kann. Aber auch der Ruhm, nicht nur das lächerliche Herumgezeigtwerden, mit dem wir heute beehrt sind, auch der Ruhm hat seine tiefe Tücke, die R. M. Rilke einmal ausgesprochen hat: »Denn Ruhm ist schließlich nur der Inbegriff aller Mißverständnisse, die sich um einen neuen Namen sammeln.«²³)

»Sein und Zeit« — wenn ich noch weiter davon sprechen soll — ist kein Plakat für ein neues Arzneimittel, das man nun ausprobieren könnte und sollte, sondern es ist der Name für eine Aufgabe, d. h. für ein *Arbeiten*, durch das wir vielleicht einmal wieder würdig werden, eine Auseinandersetzung mit der *wirklichen* Philosophie in ihrem Innersten zu wagen, das heißt nicht, sie zu verneinen, sondern ihre Größe *wirklich* *verstehend* zu bejahren.

Hegels Auseinanderlegung des eigentlichen Seinsbegriffs an der genannten Stelle mit ihrer Erwähnung der Zeit ist nichts Geringeres als die Verabschiedung der Zeit als des Weges zum Geist, der das Ewige ist.

Das Wesen des Seins ist Leben, die in sich ruhende Unruhe, die *Selbständigkeit* des Fürsichseins²⁴, die in ihrer Flüssigkeit die Gliederung der einzelnen Gestalten in sich enthält, indem sie dieselben ständig in sich aus der Entzweiung zurücknimmt. Dieser »Kreislauf« ist das Wesen des Lebens. Die darin enthaltenen Momente lassen sich nun näher unterscheiden.

²³ Auguste Rodin, 1903, WW IV, 299.

²⁴ Vgl. o. S. 196 ff. zum Problem der Selbständigkeit.

Das erste Moment ist das Bestehen der selbständigen Gestalten; darin liegt ein Leugnen der Unterschiedenheit, weil das Unterscheiden an sich nichts anderes ist als bezogen zu werden, im Bezug eingespannt zu sein, *nicht* an sich zu sein, *kein* Bestehen zu haben.

Das zweite Moment ist umgekehrt die Unterwerfung jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes.

Von diesen beiden Momenten des Lebens zeigt Hegel, daß jedes je sich in sein Gegenteil verkehrt, so daß sich damit vier Momente des Lebens ergeben: 1. die unmittelbare Kontinuität; 2. die vereinzelt bestehende Gestalt; 3. der allgemeine Prozeß dieser Gestalten als solcher; 4. das einfache Zusammenfassen dieser drei genannten Momente. Allein, das Leben ist nicht die unmittelbare Summierung dieser vier Momente, sondern »das sich entwickelnde, und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.«²⁵ Diese in der Bewegung selbst sich ergebende Einheit des Ganzen ist die höhere und eigentliche Einheit des Lebens und so eine andere als die unmittelbare. Diese höhere Einheit selbst splittert sich aber nicht gleichsam für sich ab als für sich bestehendes Ergebnis, sondern in dieser seiner höheren Einheit *verweist* das Leben auf das Höhere der Höhe, in der alle *Aufhebung* ist, nämlich auf ein Wissen, das nun selbst Leben, Selbständigkeit sein muß. Dieses andere Leben ist das Selbstbewußtsein. Dieses entfaltet sich am Leitfaden der Momente des Lebens, die angeführt wurden, und die als Momente nur gefaßt sind, wenn sie in die kreisende Bewegung zurückgenommen werden.

²⁵ II, 137.

SCHLUSS

Ich schließe, indem ich abbreche und auf eine künstliche Abrundung verzichte. Es soll alles offenbleiben. Nicht eine feste Meinung über das Werk oder gar einen Standpunkt seiner Beurteilung sollen Sie aufraffen, sondern verstehen lernen: die Aufgabe der Auseinandersetzung, die hier notwendig wird – was sie ist und was sie verlangt.

Wir stehen da einer Position der Philosophie gegenüber, die sich durch dieses Werk *beweist*, indem sie sich in ihrer Wirklichkeit darstellt.

Sie beweist sich aber nicht in dem ursprünglichen Sinne, daß sie ihre Möglichkeit begründet. Allein, ist nicht die Unmöglichkeit durch die Wirklichkeit am schärfsten widerlegt und damit zugleich die Möglichkeit erwiesen? Doch *ist* das Absolute wirklich wirklich in der »Phänomenologie des Geistes«?

Wenn ja, dann muß es dies *sein vor* Beginn des Werkes selbst. Das Recht des Anfangs kann nicht durch das Ende erwiesen werden, weil das Ende selbst nur der Anfang ist. Also bleibt nur der eine Sprung in das Ganze des Absoluten? Wird aber dann das Problem nicht einfach zur faktischen Frage des Vollzugs oder Nachvollzugs des Sprunges?

Gewiß – aber diese Frage ist in sich, recht verstanden die Frage: Was soll der Mensch als existierender? *Wo* steht er, daß er springen oder nicht springen und so ein Anderes soll?

Wo steht der Mensch? Steht er überhaupt so, daß *er* sich seinen Standort bestimmen kann und ermessen, ob er ihn *verlassen* soll? Oder steht der Mensch überhaupt nicht, und ist er vielmehr der Übergang? Und ist er als dieser Übergang das ganz Unvergleichliche, das *vor das Sein* gedrängt werden kann, um existent sich zu Seiendem als Seiendem zu verhalten?

Soll der Mensch und kann er wahrhaft als der Übergang von sich selbst abspringen, um sich als das Endliche zu verlassen, oder ist sein Wesen nicht gerade die Verlassenheit selbst, in der allein ihm Besitzbares Besitz wird?

Das erste und rechte Zeichen dafür, daß Sie im Unausgesprochen-Wesentlichen, das hier ständig verhandelt wurde, etwas verstehen gelernt haben, kann nur dieses sein, daß in Ihnen ein Wille wach geworden ist, dem Werk in seiner innersten Anforderung zu genügen — jeder an seinem Teil und nach seinen Kräften und Maßen.

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Die Vorlesung »Hegels Phänomenologie des Geistes« wurde zweistündig im Wintersemester 1930/31 in Freiburg gehalten. Sie ist vollständig ausgearbeitet, nur in einigen Fällen wurden in Klammern gesetzte Anmerkungen in Stichworten notiert. Sie umfaßt 48 Seiten Vorlesungstext und zahlreiche Beilagen, die teils als Einschübe gekennzeichnet sind, teils die Stundenwiederholungen kurz zusammenfassen. Die Einteilung der Vorlesung ergibt sich aus dem Bezug auf das interpretierte Werk. Nach 13 Seiten Einführung lautet die zweite Überschrift wieder: »Die Phänomenologie des Geistes«, nach den folgenden 5 Seiten Vorbetrachtung ist der weitere Text überschrieben »I. Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen«, und die weiteren Titel sind die aus der »Phänomenologie« bekannten bis zu »B. Selbstbewußtsein. IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst«.

Grundlage für diese Edition, mit der Martin Heidegger mich im März 1976 noch selbst betraute, waren außer dem Manuskript Heideggers eine Nachschrift aus dem Besitz von Curd Ochwad und eine weitere aus dem Nachlaß von Helene Weiß. Beide sind völlig gleichlautend bis auf das gelegentliche Fehlen des griechischen Textes in der zweiten.

Ferner konnte ich mich auf eine Transkription der Urschrift des Autors stützen; sie wurde mit Unterstützung durch die DFG von Ute Guzzoni 1961/62 hergestellt und von Ute und Alfredo Guzzoni in Zusammenarbeit mit Martin Heidegger kollationiert. Diese Transkription berücksichtigt alle Einschübe und Beilagen, nimmt von vornherein einige Veränderungen vor wie die Weglassung der meisten »und« am Satzanfang, der häufigen »eben«, »gerade« und sonstigen Füllwörter, und hat in einigen Fällen auch schon jene stilistische Überarbeitung vollzogen, die darin besteht, dem Verb seinen durch die

Grammatikregeln bestimmten Platz zuzuweisen nach dem Muster: »Muß dem Hegelschen Verfahren nicht (entgegengehalten werden) die klare und eindeutige und der Wirklichkeit vor allem unmittelbar entsprechende Erfahrung *entgegengehalten werden*, daß wir . . .«, während sich die Verstellung bei Heidegger in längeren Sätzen mehr nach der sofortigen Deutlichkeit richtet. In einem Exemplar dieser Transkription befinden sich Zusätze, die aus einer etwa gleichzeitigen Überarbeitung durch U. und A. Guzzoni stammen. In dieser überarbeiteten Fassung sind die erwähnten Umstellungen vollständig durchgeführt; außerdem finden sich Wortumstellungen zum Zweck der besseren Verständlichkeit, sich wiederholende Wörter wurden sinngemäß geändert, die Absätze meistens anders gegliedert als im handschriftlichen Text, falsch Entziffertes ist berichtigt, versehentlich Ausgelassenes nachgetragen. Die Zitate wurden größtenteils schon berichtigt und in einigen wenigen Fällen in den Text kurze, die Verständlichkeit erleichternde Einschübe eingefügt, die sich gleichlautend in der Nachschrift finden.

Diese Nachschrift ist sehr gut ausgearbeitet und läßt vermuten, daß die Vorlesung ursprünglich mitstenographiert wurde, denn die häufigen Füllwörter, aneinandergereihten Adjektive etc. finden sich gleichlautend im Manuskript und in ihrem Text. Die Abweichungen sind so selbstverständlich im Stil, daß man merkt, wie hier im mündlichen Vortrag selbst abgewichen wurde, manchmal abkürzend, manchmal erläuternd, das jetzt Gesagte der Verdeutlichung halber wieder zurückbeziehend auf vorher Gesagtes, noch eine prägnantere Formulierung anfügend usw. — einige deutlich als solche erkennbare Hör- und auch Verständnisfehler bilden die Ausnahme. Nicht ausgeführt sind in der Nachschrift allein jene Stellen, an denen Heidegger sich auf Polemik ihm gegenüber einläßt.

Bei der Fertigstellung des Druckmanuskriptes wurden aus der Transkription diejenigen stilistischen Änderungen über-

nommen, die zur Verdeutlichung oder zur Vermeidung von Mißverständlichkeiten dienten. Veränderungen zum Zweck der bloßen Regularisierung des Schreibstils Heideggers wurden nicht immer übernommen, jedenfalls nicht, wenn die ständige Deutlichkeit im Lesen längerer Satzperioden darunter litt. Aus der Nachschrift wurden gemäß den Anweisungen Heideggers in den Richtlinien diejenigen Einschübe und Erläuterungen übernommen, die zur Klärung einer etwas mühsam formulierten Passage dienen oder eine besonders klare Neuformulierung bringen, ebenso Wiederholungen, wenn sie die Interpretierungstendenz in der Kürzung prägnant zum Ausdruck bringen.

In eckige Klammern gesetzte Einschübe in Zitate sind erläuternde Beifügungen Heideggers.

Im von mir erstellten Inhaltsverzeichnis habe ich versucht, das Hauptsächliche der bei der Interpretation berührten Themen in den Blick zu bringen, obwohl nur Seitenüberschriften oder ein Register die Vielfalt übersehen lassen würden.

Die Vorlesung interpretiert, Vorrede und Einleitung übergehend, die Abschnitte A. Bewußtsein und B. Selbstbewußtsein (IV. 1.—3.) aus der »Phänomenologie des Geistes«, und zwar gerade diese Abschnitte, weil sie als Entwicklung und Überwindung der Position Kants in der »Kritik der reinen Vernunft« gelten können. Hier hat besonders der Abschnitt »Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt« nach Heidegger für Hegel geschichtlich-sachlich eine zentrale Bedeutung, erstens als Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie, die in der Endlichkeit der Vorhandenheit und des Verstandes stehenbleibt, und zweitens als Vorbereitung und Begründung der absoluten Position des Idealismus. Heidegger sieht in diesem Abschnitt der »Phänomenologie« die »systematische Darstellung und Begründung des Übergangs der Metaphysik aus der Basis und Fragestellung Kants in die des Deutschen Idealismus, des Übergangs von der Endlichkeit des Bewußtseins zur Unendlichkeit des Gei-

stes«, wie es in einer die Stundenwiederholung notierenden Beilage heißt. Darüber hinaus betont Heidegger im Hinblick auf diese »Begründung des Idealismus« im Übergang vom Bewußtseins- zum Selbstbewußtseinsabschnitt Hegels Drängen dahin, das Selbstbewußtsein nicht nur vom Wissen her zu fassen, sondern gerade in seinem *Seinssinn* herauszustellen. Im Abschnitt über das Selbstbewußtsein ist für Heidegger zentral Hegels Fragen – nicht mehr nach der Gegenständlichkeit der Gegenstände, sondern nach dem Wesen des »Standes des Selbst«, der Selbstständigkeit, des Selbstseins. »Es geht um die Überführung des Wissens in die absolute Gestelltheit des Wissenden auf sich selbst, eine Erwirkung der in sich aufgeschlossenen *Wirklichkeit* des Geistes.« Von hier aus wird im letzten Abschnitt der Vorlesung die »Phänomenologie« als »Fundamentalontologie der absoluten Ontologie« im Sinne des absoluten »Idealismus« interpretiert, »Idealismus« als die am *ἰδεῖν* und *λόγος* orientierte Ansetzung des Seinsproblems verstanden.

Die Interpretation der Hegelschen Position ist hier aber eine Auseinandersetzung mit ihr aufgrund eines Bezogeneins. Der Kern dieser Auseinandersetzung ist der Begriff der Transzendenz, wie er in Heideggers Vorlesung »Metaphysische Anfangsgründe der Logik« von 1928 und weiterhin in »Vom Wesen des Grundes« gefaßt ist: als Transzendenz des Daseins, insofern es In-der-Welt-sein ist, über das Seiende. In bestimmter Hinsicht sieht Heidegger seine eigene Intention gegenüber Kant – die Darlegung der Möglichkeit des apriorischen Seinsverstehens aus dem einheitlichen Grunde der Selbstheit – auch in Hegels dialektischer Entwicklung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein wirksam; andererseits stellt er der dialektischen Überwindung der Endlichkeit des Bewußtseinsgegensatzes, der dialektischen Absolvanz aus dem Relativen, die Transzendenz über das Seiende zur Selbstheit entgegen, der Unendlichkeit des absoluten Wissens die Endlichkeit des transzendierenden Daseins. »Ist das Verstehen des Seins ab-

solvent, und ist das Absolvente das *Absolute*, oder ist die Absolvanz die verhüllte *Transzendenz*, die Endlichkeit? Unsere Auseinandersetzung ist auf diesen Kreuzweg von Endlichkeit und Unendlichkeit gestellt.« Das sich vom Seienden lösende Transzendieren des in seiner Endlichkeit gefaßten Menschen einerseits und das dialektische Sich-Lösen des absoluten Wissens vom Bezug auf die Gegenständlichkeit des Seienden andererseits – diese in einer Affinität zusammengehaltene Antithese prägt Heideggers Hegel-Interpretation in seiner Vorlesung von 1930/31.

Den Herren cand. phil. Ralf-Peter Lohse und cand. phil. Hartmut Tödt vom Philosophischen Seminar der Universität Kiel danke ich für ihre Sorgfalt beim Lesen der Korrekturen.

Ingtraud Görland