

Meiner

B. Sandkaulen / V. Gerhardt / W. Jaeschke (Hg.)

Gestalten des Bewußtseins

Genealogisches Denken im Kontext Hegels

HEGEL-STUDIEN BEIHEFT 52

HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von
WALTER JAESCHKE UND LUDWIG SIEP

Beiheft 52

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

GESTALTEN DES BEWUSSTSEINS

Genealogisches Denken im Kontext Hegels

Herausgegeben von
BIRGIT SANDKAULEN, VOLKER GERHARDT
UND WALTER JAESCHKE

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1935-0

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009. ISSN 0440-5927.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	
<i>Birgit Sandkaulen</i>	9

Grußwort des Präsidenten der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften Professor Dr. Dr. h.c. Günter Stock	13
---	----

SEKTION I: ERKENNTNIS

<i>Birgit Sandkaulen</i>	21
--------------------------------	----

<i>Jürgen Stolzenberg</i> Geschichten des Selbstbewußtseins. Fichte – Schelling – Hegel	27
--	----

<i>Gunnar Hindrichs</i> Hegels genealogische Reflexion der Kunst	50
---	----

<i>Michael Hampe</i> Die Historische Ontologie und einige Motive des deutschen Idealismus	78
---	----

SEKTION II: LEBEN

<i>Andreas Arndt</i>	95
----------------------------	----

<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i> Teleologie als Organisationsprinzip. Zu Hegels Kritik an Kants (Krypto-)Physikalismus	102
--	-----

<i>Volker Gerhardt</i> Die Evolution der Freiheit. Natur, Technik und Geist bei Hegel	135
--	-----

<i>Hans-Peter Krüger</i> Historismus und Anthropologie in Plessners Philosophischer Anthropologie. Ein Rückblick auf Hegels Phänomenologie des Geistes	156
---	-----

SEKTION III: WISSENSCHAFT

<i>Hans Friedrich Fulda</i>	179
<i>Birgit Sandkaulen</i> Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes	186
<i>Olaf Breidbach</i> Die Wissenschaft und die Wissenschaften	208
<i>Stefano Poggi</i> Paradigmen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte	231

SEKTION IV: MORAL

<i>Ludwig Siep</i>	243
<i>Robert B. Pippin</i> Der Status der Literatur in Hegels Phänomenologie des Geistes. Über das Leben von Begriffen	248
<i>Henning Ottmann</i> Die Genealogie der Moral und ihr Verhältnis zur Sittlichkeit	266

SEKTION V: POLITIK UND RECHTSGESCHICHTE

<i>Volker Gerhardt</i>	279
<i>Walter Jaeschke</i> Genealogie des Rechts	284
<i>Jean-François Kervégan</i> Recht zwischen Natur und Geschichte	302
<i>Gertrude Lübbe-Wolff</i> Die Aktualität der Hegelschen Rechtsphilosophie	328
Personenregister	351

Siglenverzeichnis

Werke

- Enz Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.
3. Auflage (1830)
- RPh Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staats-
wissenschaft im Grundrisse (1821)

Editionen

- GW Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungs-
gemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der
Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
Bd. 4: Jenaer kritische Schriften
Bde. 7–8: Jenaer Systementwürfe II–III
Bd. 9: Phänomenologie des Geistes
Bde. 11–12: Wissenschaft der Logik (1812–1816)
Bd. 13: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im
Grundrisse (1817)
Bd. 15: Schriften und Entwürfe I (1817–1825)
Bd. 18: Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)
Bd. 21: Wissenschaft der Logik. Band 1 (1832)
Bd. 25: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes
- TWA Theorie Werkausgabe. Werke in 20 Bänden. Redaktion Eva Molden-
hauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1969 ff.
Bd. 1: Frühe Schriften
Bd. 2: Jenaer Schriften
Bd. 3: Phänomenologie des Geistes
Bd. 4: Nürnberger und Heidelberger Schriften
Bd. 6: Wissenschaft der Logik II
Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts
Bde. 8–10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I–III

Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Bde. 13–15: Vorlesungen über die Ästhetik I–III

Bd. 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III

Vorwort

Jubiläen sind Ausdruck und Anlaß der Erinnerung. Wenn sie sich auf die Publikation eines weltberühmten Buches beziehen, geben sie besonderen Grund, es wieder zu lesen und nach seiner Aktualität zu fragen. Dazu sollte das Symposium anregen, das der im März 1807 erstmals erschienenen *Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel gewidmet war und genau 200 Jahre später, vom 21. bis 24. März 2007, im Leibniz-Saal der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften stattgefunden hat. Im vorliegenden Band kommen die Beiträge der Referenten und Moderatoren des Symposiums nunmehr zum Druck, die in Berlin unter großer Beteiligung des zahlreich erschienenen Publikums intensiv diskutiert worden sind.

»Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels« – schon der Titel weist darauf hin, daß eine immanente und allein im Raum der Philosophie verbleibende Interpretation von Hegels erstem großem Werk bewußt nicht beabsichtigt war. Das Anliegen bestand darin, eine Diskussion über Hegels *Phänomenologie* zu führen, die seinen Entwurf epochen- und disziplinenübergreifend vergegenwärtigt. Historische Fachdiskurse über viele wichtige Details sollten in diesem Falle zurücktreten hinter einer zentralen Frage, die die Aufmerksamkeit auf dieses Werk bündeln und mit der Gegenwart in Beziehung setzen kann. Das Thema »Genealogisches Denken im Kontext Hegels« kann dies aus drei guten Gründen leisten:

Erstens ist die Problemstellung der »Genealogie« schon als solche im wahrsten Sinne bewegend. Genealogisches Denken setzt die Vernunft aus dem Reich ewiger Wahrheiten heraus. Es thematisiert Werden, Prozessualität und Geschichtlichkeit und fragt gleichzeitig danach, welche Geltung Aussagen unter den Bedingungen geschichtlicher Prozesse haben. Damit zielt das Thema in die Mitte der Moderne, die durch Hegels Philosophie wesentlich geprägt worden ist.

Nicht von ungefähr zielt das Thema »Genealogie« deshalb zweitens auch ins Zentrum von Hegels *Phänomenologie*. Hegel hat hier in maßstäbesetzendem Format über den Zusammenhang von Geschichtlichkeit und Vernunft nachgedacht und dabei alle Bereiche des menschlichen Lebens in so bis dato nicht gekannter Weise in die Betrachtung einbezogen: Erkenntnis, Leben, Wissenschaft, Moral, Politik und Recht, Kunst und Religion. Welche Vielfalt

von »Gestalten des Bewußtseins« er dabei entworfen und plastisch figuriert hat, muß man bis heute nicht nur in der Komplexität seiner persistenten Problemanalysen, sondern nicht zuletzt auch als eine phänomenale Leistung philosophischer Darstellungskunst bewundern.

Drittens schließlich erlaubt das Thema »Genealogie« in hervorragender Weise, Hegels Ansatz in der Auseinandersetzung mit anderen genealogischen Denkmodellen der Moderne aufzuschließen und interdisziplinär zu diskutieren. Wissenschaftsphilosophie, Wissenschaftsgeschichte und Rechtsphilosophie haben sich hier über die Philosophie hinaus an dieser Diskussion beteiligt. Dabei trägt auch Kritik zur Erhellung der Sache bei. Von bloßer Erbaulichkeit hat gerade Hegel, wie man weiß, nichts gehalten.

Es haben sich viele Institutionen zusammengetan, um das 200. Jubiläum der *Phänomenologie des Geistes* zu begehen, die Hegel am Beginn seiner großen, am Ende weltweit beachteten Karriere geschrieben hat. Neben der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften als der Herausgeberin der Kritischen Werkausgabe Hegels waren die Internationale Hegel-Gesellschaft, das Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, das Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin und die Friedrich-Schiller-Universität in Jena beteiligt. Sinnfällig wurde so nicht zuletzt, daß zwischen Jena und Berlin als zentralen Orten in Hegels Leben eine enge Verbindung besteht. Hegel hat von 1818 bis zu seinem Tod 1831 in Berlin gelebt und gelehrt. Daß er damals nicht in die *Preußische Akademie der Wissenschaften* aufgenommen worden ist, gehört zu den dunklen Stellen ihrer Geschichte. Als Präsident ihrer Nachfolgerin und der gastgebenden Institution des Symposions schildert Herr Professor Dr. Günter Stock in seinem den vorliegenden Band eröffnenden Grußwort die damaligen Umstände, die zeigen, daß auch Gelehrtengesellschaften mitunter Fehler unterlaufen.

Entstanden aber ist das Manuskript der *Phänomenologie* in Jena, und fertiggestellt wurde es 1806 im Augenblick der großen Schlacht bei Jena und Auerstedt, als Napoleon die preußischen Truppen vernichtend schlug. Hegels Äußerung, er habe in Gestalt Napoleons die »Weltseele« (und nicht wie oft kolportiert den »Weltgeist«) hoch zu Pferde vorüberreiten sehen, ist bekannt. Das Wort und die historische Begebenheit passen, wie man es sich kaum besser ausdenken könnte, zu einem Entwurf, der sich so substantiell auf die reale Geschichte und ihre Folgen eingelassen hat.

Für die großzügige finanzielle und gastliche Förderung des Symposions danken die Veranstalter der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissen-

schaften und der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Unser Dank für ihre beträchtliche Unterstützung gilt darüber hinaus der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Ferner danken wir Daniel Althof und Sascha Pahl, die bei der Vorbereitung der Tagung und bei der Drucklegung der Manuskripte hilfreiche Dienste geleistet haben.

Unser besonderes Gedenken gilt Rüdiger Bubner und Christa Hackenesh, deren philosophische Anliegen eng mit dem Werk Hegels verbunden waren. Beide wollten unserer Einladung nach Berlin gerne folgen. Ihr viel zu früher Tod hat sie von der Mitwirkung zu unserem schmerzlichen Bedauern ausgeschlossen.

Zugleich im Namen von Walter Jaeschke und Volker Gerhardt

Jena, im März 2009

Birgit Sandkaulen

Grußwort

des Präsidenten der
Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften
Professor Dr. Dr. h.c. Günter Stock

»Internationales Symposium zum 200. Jubiläum von Hegels
»Phänomenologie des Geistes« am 21. März 2007
in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften

Sehr verehrte Herren Präsidenten Neumann und Schuster,
liebe Kolleginnen und Kollegen,
meine sehr verehrten Damen und Herren,

ich begrüße Sie sehr herzlich zu diesem Internationalen Symposium anlässlich des 200. Jubiläums von Hegels »Phänomenologie des Geistes«, das die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften vom 21. bis 24. März 2007 gemeinsam mit der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Internationalen Hegel-Gesellschaft, der Friedrich-Schiller-Universität Jena, dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum und dem Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin veranstaltet.

Das Symposium steht unter dem Titel »Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels« – es wird dankenswerterweise durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert.

Ein besonderer Dank gilt auch denjenigen, welche die wissenschaftliche Leitung dieser anspruchsvollen und breitangelegten Veranstaltung übernommen haben, nämlich Herrn Professor Volker Gerhardt, zugleich Vizepräsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Herrn Professor Walter Jaeschke, dem Direktor des Hegel-Archivs, und Frau Professor Birgit Sandkaulen vom Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Ihnen allen ist es gelungen, ein eindrucksvolles und in höchstem Maße interdisziplinäres Tagungsprogramm zusammenzustellen, das nicht nur die Hegel-Spezialisten, sondern auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler höchst unterschiedlicher Disziplinen wie der Anthropologie, der Biochemie, der Philosophie sowie der Rechtswissenschaft zum gemeinsamen Dialog über Hegel und dessen Werk vereint.

Neulich hatte ich ein hübsches kleines Erlebnis anlässlich einer Einladung des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels: Herr Dr. Gottfried Honnefelder, der Vorsteher des Börsenvereins, beanspruchte in seiner etwas launigen Einführungsrede wie selbstverständlich Hegel für Berlin, und dies stieß auf den launigen, aber gleichwohl ernst gemeinten Widerstand von Alt-Bundespräsident Richard von Weizsäcker, der ganz eindeutig Hegel für uns Süddeutsche reklamierte.

Die Frage lautet also: Wem gehört Hegel? oder: wo gehört er hin? oder schließlich: wer darf, wer sollte ihn feiern? – und damit sind wir beim heutigen Tage.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde am 27. August 1770 in Stuttgart als ältester Sohn des herzoglichen Rentkammer-Sekretärs Georg Ludwig Hegel geboren. Er wurde im Geiste der humanistischen Aufklärung erzogen und trat 1788 ins Tübinger Stift ein, wo er das Studium der Philosophie und Theologie 1790 bzw. 1793 abschloß. Eine enge Freundschaft verband Hegel mit Schelling und Hölderlin. Nach Stellen als Hauslehrer in Bern (1793–96) und Frankfurt am Main (1797–1800) lehrte Hegel ab 1801 zunächst als Privatdozent, dann als außerordentlicher Professor in Jena. Im Herbst 1808 wurde er Rektor des Ägidiengymnasiums in Nürnberg; ab 1816 lehrte er schließlich an der Universität in Heidelberg. Schon ein Jahr später, nämlich 1818, wurde Hegel der Nachfolger Johann Gottlieb Fichtes an der Berliner Universität, der er 1829/ 30 auch als Rektor vorstand. Mehrere große Reisen führten ihn auch in die damaligen europäischen Kunstzentren. Georg Wilhelm Friedrich Hegel starb am 14. November 1831 in Berlin.¹

Damit, meine sehr verehrten Damen und Herren, ist klar: Hegel gehört den Schwaben in Berlin – und feiern dürfen alle !

Mit dieser etwas scherzhaften Anmerkung kann und will ich jedoch nicht über den auch heute noch irritierenden Umstand hinwegsehen, daß Hegel, der 13 Jahre – nämlich von 1818 bis zu seinem Tod im Jahre 1831 – in Berlin lehrte und wirkte, letztendlich nicht als Mitglied in die Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde.

Jubiläen sind – wie allenthalben bekannt ist – sowohl Anlaß als auch zugleich Ausdruck der Erinnerung. Wenn sich derartige Veranstaltungen auf die Veröffentlichung eines geradezu weltbekannten und höchst einflußreichen Werkes wie der »Phänomenologie des Geistes« beziehen, dann ergibt sich ein besonderer Grund, sowohl dessen innewohnende Aktualität kritisch

¹ Cf. Brockhaus Enzyklopädie, »Hegel, Georg Wilhelm Friedrich«, vol. 9. Mannheim 1989, 592.

zu hinterfragen als sich auch mit der Person seines Autors in neuem Lichte auseinanderzusetzen.

Mit diesem Symposium zum 200. Jubiläum der »Phänomenologie des Geistes« möchte die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, die ihrerseits in der Tradition der Preußischen Akademie der Wissenschaften steht, kenntlich machen, daß auch Gelehrtenesellschaften mitunter Fehler machen und Fehlentscheidungen unterlaufen. Daher möchte ich die Gelegenheit dazu nutzen, aus Anlaß der Eröffnung dieses Symposiums die Umstände darzulegen und zu skizzieren, welche dazu führten, daß Hegel seinerzeit nicht Mitglied der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften wurde – obgleich die entsprechenden Bemühungen mit dem gebührenden Ernst unternommen worden waren, wie auch unsere speziell für den heutigen Tag durchgeführten, intensiven Recherchen in den überkommenen Dokumenten unseres Akademiearchivs eindeutig ergeben haben.

Adolf von Harnack hat die Geschichte der Bemühungen um eine Aufnahme Hegels in die Akademie in seiner »Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin« von 1900 ebenfalls ausführlich beschrieben und kommentiert. So schreibt Harnack über die uns hier interessierende Epoche:

»Das Jahrzehnt von 1830–1840 hat tief in das Leben der Akademie eingeschnitten. [...] Die Geschichte der Akademie in diesem Zeitraum beginnt mit inneren Streitigkeiten, auf die man nicht gefasst ist. Die beiden Klassen, wie sie sich eben erst gebildet hatten, traten in eine Spannung, und diese Spannung führte zeitweise zu ernster Entzweiung.«²

In den Dokumenten und Archivalien der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften stellen sich die Vorgänge wie folgt nüchtern dar: In der Sitzung des Plenums vom 6. Dezember 1827 schlug die philosophische Klasse Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Heinrich Ritter erstmalig zu ihren Mitgliedern vor; Hegels Aufnahme in die Akademie war bis dato – insbesondere aufgrund des Betreibens von Schleiermacher – stets abgelehnt worden. Im Verlauf der anschließenden Verhandlung über die Vereinigung der philosophischen und historisch-philologischen Klasse wurde dieser Vorschlag jedoch wieder zurückgezogen und eine Wahlversammlung somit nicht ausgeschrieben.³

² Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, vol. I.2, Berlin 1900, 752.

³ Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bestand Preußische Akademie der Wissenschaften (1812-1945), II-V-8, Bl. 178-179.

Während der folgenden drei Jahre passierte nichts:

»Die philosophisch-historische Klasse [der Akademie] entschloss sich im Sommer 1830 endlich zu Hegels Aufnahme. Nachdem die Verschmelzung der philosophischen Klasse mit der historischen durchgesetzt worden war, gab auch Schleiermacher seinen Widerstand gegen ihn auf. Nur in einer selbständigen philosophischen Klasse war Hegel's Despotie zu fürchten gewesen; in der neuen Klasse, die alle Zweige der Geisteswissenschaften umfasste, konnte er nicht so leicht die Herrschaft gewinnen. Aber ihn allein wollte man doch nicht aufnehmen; in Heinrich Ritter sollte ihm ein Gegengewicht gegeben werden.«⁴

In seinem Wahlvorschlag vom 24. Mai 1830 ging der Philologe August Böckh seinerseits umfassend auf die Begründung seines von dem Sprachwissenschaftler Franz Bopp mitunterzeichneten Wahlvorschlages ein; Böckh beschreibt, daß die vereinte philosophisch-historische Klasse bereits in früheren Versammlungen das »Bedürfnis anerkannt« habe, »sich besonders in der Eigenschaft als philosophische Classe zu verstärken«, und verweist ferner auf den bereits genannten Antrag der philosophischen Klasse.

Nachdem die philosophische Klasse sich mit der ehemaligen historisch-philologischen Klasse vereinigt habe, fielen viele Gründe weg, welche jenem Antrag entgegenstanden. Namentlich sei, so Böckh, gegen die Aufnahme neuer Mitglieder in die philosophische Klasse einzuwenden gewesen – Zitat:

»daß wenn auch noch eines oder zwei aufgenommen würden, die Classe dennoch nicht eine solche Gestalt würde erhalten können, um abgesondert thätigen Bestand zu haben, daß ferner die speculative Philosophie nicht geeignet sei, für sich allein in einer ganzen Classe der Akademie behandelt zu werden, und gemeinsame Wirkung unserer speculativen Philosophen schwerlich zu erwarten sei«.

Die beiden Vorschlags-Unterzeichner Böckh und Bopp glaubten in Anbetracht der durch die Klassenvereinigung veränderten Situation jedoch, mit ihrem Wahlvorschlag »dem Wunsche und den Ansichten der Classe [der Akademie] entgegenzukommen«. Weiter heißt es in dem Schriftstück:

»Einer näher[e]n Begründung überhebt uns zwar sein [d. h. Hegels] anerkannter Ruf, der bei einer solchen Wahl nicht außer Acht gelassen werden darf, indem die Akademie einerseits sich selbst in der Wahl ihrer Mitglieder ehrt, andererseits aber auch die Aufnahme in ihre Mitte für den

⁴ Adolf Harnack, a. a. O., 753.

Gewählten eine Ehrenbezeugung ist; jedoch bemerken wir, daß die Fülle und Mannigfaltigkeit der Gelehrsamkeit des H[er]rn Hegel, auch abgesehen von seiner speculativen Kraft«,
[beinhaltet, dass sich] die

»Akademie eine angemessene Thätigkeit von ihm verspricht, und wir zweifeln nicht, daß auch die persönlichen Verhältnisse, obwohl deren Berücksichtigung bei einer solchen Angelegenheit völlig untergeordnet seyn muß, sich zu allseitiger Zufriedenheit stellen werden«.⁵

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, einer der beiden Sekretare der philosophisch-historischen Klasse, schreibt in seinem kurzen Wahlvorschlag vom 8. Juni 1830 als Begründung seines Antrages, daß es wohl nicht nötig sei, »auf die Stellung [von Hegel] in der deutschen Philosophie« hinzuweisen.⁶ Wilhelm von Humboldt und Aloys Hirt stimmten dieser Wahl schriftlich zu.⁷

In der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 5. Juli 1830 wurde über die Vorschläge zur Wahl von Hegel und anderer – darunter Jacob Grimm – als Mitglieder der Akademie abgestimmt. Auf dieser Sitzung waren 10 von 14 Mitgliedern der philosophisch-historischen Klasse anwesend; es waren 9 bejahende Stimmen für die Annahme des Vorschlags notwendig. Die Ballotierung, d. h. die »Kuglung«, ergab für Hegel dann 11 Stimmen (8 weiße Kugeln und 3 schriftlich abgegebene Stimmen), also 2 Stimmen mehr als notwendig. Am Ende der Sitzung erhielt der Sekretar den Auftrag, dem Plenum über diesen Wahlakt Bericht zu erstatten und die nächsten Anträge »zu formieren«.⁸

In der Sitzung des Plenums vom 15. Juli 1830 wurden diese Vorschläge indessen, weil der Antrag nicht der Form entsprach, die in den neuen Statuten vorgeschrieben war, der Klasse zur neuen Beratung zugestellt und von beiden Klassen ein Gutachten zu eventuellen Modifikationen des Statutes verlangt.⁹

Nachdem dann das zuständige preußische Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten die in Vorschlag gebrachten Zusätze über die Wahlformen genehmigt hatte, legte Schleiermacher in seinem Schreiben an das Plenum vom 9. Dezember 1830 die Ergebnisse der

⁵ Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bestand Preussische Akademie der Wissenschaften (1812-1945), II-III-20, Bl. 33.

⁶ Ebd., II-III-20, Bl. 32.

⁷ Ebd., II-III-20, Bl. 34-35.

⁸ Ebd., II-V-144, Bl. 13-14.

⁹ Ebd., II-V-11, Bl. 113.

damaligen Abstimmung zu den Wahlvorschlägen entsprechend den neuen Maßstäben dar.¹⁰

In der Sitzung des Plenums vom 16. Dezember 1830 begann der vorsitzende Sekretar, der Astronom Johann Franz Encke, die Abstimmung über die eingereichten Wahl-Vorschläge der philosophisch-historischen Klasse mit dem Vorbehalt, daß von den 38 Mitgliedern des Plenums nur 27 (also keine Dreiviertel) anwesend waren. Zur Wahl von Hegel ist nur protokolliert, daß er »nicht die gehörige Zahl von 21 bejahenden Stimmen« erhielt.¹¹

Die nach diesem Wahlergebnis folgenden Auseinandersetzungen zwischen der philosophisch-historischen und der physikalisch-mathematischen Klasse beschreibt Adolf von Harnack in seiner Akademiegeschichte eingehend – sie sollen indes hier nicht Gegenstand sein.

In der Außerordentlichen Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 22. November 1831 schließlich schlägt der Theologe Schleiermacher vor, die abgelehnten Wahlvorschläge – mit Ausnahme des Vorschlages für den im gleichen Monat verstorbenen Hegel – zu erneuern »und auf die Priorität derselben antragen« zu wollen.¹²

Damit endet die Geschichte der gescheiterten Wahl Hegels zum Mitglied der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften – Harnack kommentiert abschließend:

»Damit [das heißt mit dem Tod Hegels] war dem Conflict der Klassen die Wurzel abgeschnitten; aber den Einsichtigen musste es schmerzlich sein, dass es zu Hegel's Aufnahme in die Akademie nicht mehr gekommen war.«¹³

Heute ist es nicht die Berliner, sondern die Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, welche eine besondere Verantwortung für Hegel und die Präsentation des Hegelschen Werkes trägt, denn aufgrund einer vertraglichen Vereinbarung wird die historisch-kritische Hegel-Ausgabe dieser Akademie in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Hegel-Archiv, einer Einrichtung der Ruhr-Universität Bochum, erstellt, das von Herrn Professor Walter Jaeschke geleitet wird.

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich wünsche Ihnen eine erfolgreiche Tagung und heiße Sie noch einmal hier im Hause der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften herzlich willkommen.

¹⁰ Ebd., II-III-115, Bl. 51.

¹¹ Ebd., II-V-11, Bl. 170-171.

¹² Ebd., II-V-144, Bl. 26.

¹³ Adolf Harnack, a. a. O., 764.

Sektion I

ERKENNTNIS

Erkenntnis

Birgit Sandkaulen

Die in der ersten Sektion versammelten Beiträge eröffnen den vorliegenden Band mit einer historisch wie sachlich weit aufgespannten Diskussion. Von »Geschichten des Selbstbewußtseins« führen sie über die »genealogische Reflexion der Kunst« bis hin zum wissenschaftsphilosophischen Problemaufriß einer »historischen Ontologie«. Das Personaltableau, das Fichte, Schelling und Hegel, Marx, Adorno und Foucault, Latour und Hacking umfaßt, schließt ausgehend von der klassischen deutschen Philosophie die jüngere Moderne bis zur unmittelbaren Gegenwart ein. In jedem anderen Kontext würde man sich über eine solche Zusammenstellung vermutlich wundern. Was verbindet diese auf den ersten Blick ganz heterogenen Themen- und Fragestellungen, und worin liegt der Sinn, sie gemeinsam unter das Stichwort »Erkenntnis« zu rücken?

Im Kontext Hegels weicht die Verwunderung dem Interesse an einem hochvirulenten Problemzusammenhang. Was die Beiträge durchgehend und gerade in der Vielfalt ihrer Perspektiven miteinander verknüpft, ist – die Titel weisen darauf hin – das Konzept genealogischen Denkens. Herausgefordert durch Hegels Entwurf der *Phänomenologie des Geistes* steht dieses Konzept in seinen Motiven, Verfahrensweisen, Reflexionsfeldern und nicht zuletzt seinen Problemen epochen- und themenübergreifend zur Debatte. Dabei fungiert das Stichwort »Erkenntnis« als Problemanzeige und kritisches Signal. Denn was sich unter Bedingungen genealogischen Denkens zuallererst ändert, ist das epistemische Feld im Ganzen, das mit beträchtlichen Konsequenzen für alles weitere in seinem Wirklichkeitsgehalt neu zu vermessen ist. In diesem Sinn hat Hegel selbst sein Unternehmen in einer kritischen Anspielung auf Kant eine »*Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens*« genannt.¹

Und noch etwas rückt diese Aussage sogleich in den Blick. Während der Ausdruck »Erkenntnis« in der *Phänomenologie* nur ganz sporadisch fällt, bevorzugt Hegel hier wie an anderen programmatischen Stellen der »Vor-

¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg 1988, S.63. Diese Ausgabe wird im folgenden unter Angabe der Seitenzahl im Text zitiert.

rede« und »Einleitung« eindeutig den Ausdruck »Erkennen«. Ein Zufall ist das offenbar nicht. Denn anders als im Fall der Erkenntnis, die entweder als abstrakter Begriff für epistemisch einschlägige Sachverhalte überhaupt steht oder das (subjektive oder objektive) Vorliegen von gewonnenen Einsichten bezeichnet, blickt im Falle des Erkennens in der Form des Substantivs die verbale Herkunft noch durch, und eben darin liegt im Zeichen genealogischen Denkens die Pointe: Das Erkennen lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Tätigkeit, einen aktiven Vollzug, einen Prozeß.

Daß dieser Prozeß des Erkennens auf den Gewinn von Erkenntnis und damit auf ein Ergebnis der unternommenen Anstrengung zielt, ist und bleibt auch für Hegel von entscheidender Bedeutung. Aus der Prüfung je erhobener und je als unhaltbar sich erweisender Erkenntnisansprüche ergibt sich ja nicht nur die Reihe der »Gestalten des Bewußtseins«. Vielmehr soll im Durchgang durch diese Bewußtseinsgestalten mit dem absoluten Wissen zuletzt auch ein Erkenntnisresultat von der Art erreicht werden, das seinerseits nicht mehr dem Zweifel oder besser gesagt der »Verzweiflung« verfällt (61). Von sachlichem Belang ist Hegel zufolge ein sei es vorübergehendes, sei es am Ende absolutes Resultat des Erkennens aber nur dann, wenn die Einsicht in sein Gewordensein aus dem Resultat nicht herausgehalten wird, sondern es vielmehr durch und durch bestimmt. Mit dieser Überlegung, die Genesis und Geltung hinsichtlich des Gegenstands des Erkennens und seines Begriffs unauflöslich ineinander verschränkt, versetzt Hegels *Phänomenologie* das epistemische Feld buchstäblich in Bewegung – die berühmte Formel vom »bacchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist« (35), bringt das plastisch zum Ausdruck.

Man wird nicht sagen können, daß Hegel den Ansatz genealogischen Denkens als erster überhaupt erfunden hat. In der Moderne dürfte dies vielmehr Vico gewesen sein, dessen nicht umsonst so genannte *Neue Wissenschaft* das von Descartes bestellte Erkenntnisfeld mit einer Genealogie der Kulturentwicklung zuerst ins Wanken gebracht hat. Im unmittelbaren Umfeld Hegels wären darüber hinaus Herder und Jacobi zu nennen, und von Fichte und Schelling wird ohnehin noch die Rede sein. Jenseits der Frage nach Gemeinsamkeiten und Differenzen innerhalb genealogischer Denkmodelle kommt es an dieser Stelle darauf an, den Traditionsbruch auch bei Hegel zu betonen: den Bruch mit derjenigen Tradition, die sich, wie zuletzt noch einmal Kant, der Bedingungen der Gültigkeit der Erkenntnis jenseits konkreter und sich verändernder Umstände ihres realen Werdens a priori zu vergewissern suchte.

Im Bruch mit einer so verfaßten Theorie der Erkenntnis wird die »Realität des Erkennens« aber nicht nur in einen großangelegten Prozeß, in eine Geschichte der jeweiligen Bewußtseinsgestalten hineingezogen, die sowohl

den Gegenstand als auch das Subjekt der Erkenntnis erfaßt. Gegenüber der Tradition ändert sich unter solchen Umständen auch fundamental, was überhaupt in den Bereich der Erkenntnis fällt, der mit der Einschränkung auf theoretische Vollzüge nicht länger identisch ist. Sogar Hegel selbst scheint vollends erst im Zuge der Durchführung der *Phänomenologie* zu Bewußtsein gekommen zu sein, in welchen gewaltigen Raum menschlicher Erfahrung sein genealogischer Ansatz vorstößt und vorstoßen kann. Über die Einführung auf kognitive Einstellungen weit hinausgehend schließt die Untersuchung der »Realität des Erkennens« in der Entsprechung zwischen den jeweiligen Bewußtseinsgestalten und den von ihnen erzielten Aufschlüssen über die Wirklichkeit die Formulierung bestimmter Theorien über die Welt ebenso ein wie diverse Praktiken des Lebens einschließlich der realhistorischen Herausbildung kultureller Institutionen. Spätestens im Moment ihres Werdens zum Geist werden darum die »Gestalten des Bewußtseins«, wie Hegel notiert, zu »Gestalten einer Welt« (290).

Damit ist der Hintergrund der folgenden Beiträge umrissen. Sie alle setzen den genealogischen Bruch mit traditionellen Theorien der Erkenntnis in seinem ganzen hier angedeuteten Umfang voraus. Aber was genau heißt es, sich mit Hegels Ansatz tatsächlich zu konfrontieren und das in Bewegung gebrachte epistemische Feld wirklich zu betreten?

Jürgen Stolzenberg geht dem unter der Leitfrage von »Geschichten des Selbstbewußtseins« nach, womit er Hegels *Phänomenologie* in einen für die ganze nachkantische Philosophie typischen Kontext stellt. Eine neue Auffassung des Selbstbewußtseins, so die These, regt hier allenthalben zum Geschichtenerzählen an. Worin liegt dann aber das Spezifikum Hegels? Schon bei Fichte wird die eben skizzierte Einschränkung des Gebiets der Erkenntnis akut: schließlich fängt seine Geschichte nicht im Bereich der theoretischen, sondern der praktischen Philosophie an. Hier wird das Ich, wie Stolzenberg argumentiert, in Umstellung der Perspektive von der dritten auf die der ersten Person zur Selbstreflexion über das, was es ist, aufgefordert, was seiner Realisierung in der »Einheit von Selbst- und Weltbewußtsein« entspricht. Kritische Bedenken gegen die Inhaltsleere des anfänglichen Ich-Prinzips treffen Fichte danach nicht, der Einwand gegen das berühmte Anstoßtheorem bleibt aber in Kraft. Er veranlaßt Schelling, die Geschichte des Selbstbewußtseins nach Maßgabe eines dem Ich internen Widerstreits umzuschreiben. Das Motiv, diesen Antagonismus aufzulösen, treibt die Geschichte voran, um sich zuletzt in der Kunst zu erfüllen, die Schelling als einziges Medium gelingender Selbstverständigung des Ich vorstellig macht.

Von diesen Entwürfen unterscheidet sich Hegels Geschichte zunächst darin, daß sie, anstatt mit dem Selbstbewußtsein zu beginnen, die defizitäre

Bestimmung des Bewußtseins an den Anfang rückt, dem sein Selbstbezug im Bezug auf Anderes verborgen bleibt. Die Aufgabe und Fähigkeit, sich selbst in der Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung auf Anderes zu erfassen, wird demgegenüber als allererst zu erobernde Struktur des Geistes begriffen, die sich im absoluten Wissen völlig durchsichtig wird. Der »Satz des Bewußtseins« werde so durch den »Satz des Geistes« ersetzt. Damit einhergehend erscheint die Gestalt des sogenannten Selbstbewußtseins nunmehr als eine phänomenologische Etappe, die Hegel in ihrer leeren Tautologie zu Unrecht als Kritik an Fichte modelliert. Wichtiger als das und sogar wichtiger als der Befund, daß Fichte eine Geschichte des subjektiven Geistes, Hegel indes eine Weltgeschichte des Geistes schreibt, ist der Blick auf das Ende der Geschichte. Erst an diesem Punkt geht Hegel, so der Autor, definitiv über seine Vorgänger hinaus: Im Kontrast zu Fichte wird aus der Beziehung des Selbst auf Anderes die Differenz des Anderen restlos entfernt, und im Kontrast zu Schelling ist es ausdrücklich nicht mehr die Kunst, in der sich die restlose Aufhebung aller Konflikte in der Selbstverständigung des Geistes ereignet. Ob man diese Lösung Hegels als wahr anerkennen kann oder nicht, bleibt hier allerdings am Ende offen.

Kritisch zu Hegel verhält sich demgegenüber *Gunnar Hindrichs*, dessen Beitrag über »Hegels genealogische Reflexion der Kunst« an die von Stolzenberg entfalteten Motive direkt anschließt. Eröffnet wird er durch eine eindringliche Analyse genealogischen Denkens, die den spezifischen Zusammenhang von Genesis, Geltung und Kritik sondiert. Diesen Zusammenhang, so Hindrichs, realisiert Hegels *Phänomenologie* als ein anderen Formen überlegener Typ von Genealogie. Anstatt in der genealogischen Kritik von Geltungsansprüchen das Erfordernis von deren »vorgängiger Geltungsreflexion« entweder nur vorauszusetzen oder gar zu ersetzen, führt Hegel die Darstellung dieser Geltungsreflexion in Form einer lebendigen Geschichte des Selbstbewußtseins selber durch. Die Selbstbeziehung des Subjekts als verfehlter oder gelungener gibt so die orientierende Hinsicht ab.

Vor diesem Hintergrund leuchtet dann ein, nicht nur, warum Hegel überhaupt von der Kunst, sondern von ihr auch nur in Gestalt der Kunstreligion handelt. Religion ihrerseits wird hier ja, dem genealogischen Projekt entsprechend, ausschließlich als eine ausgezeichnete Gestalt der Versöhnung zwischen Selbst und Welt reflektiert, die die Kunstreligion aus ihrer natürlichen in eine geistige Gestalt überführt. Einschließlich der politischen Bedeutung der so gewonnenen Einheit schlagen darin Motive des jungen Hegel durch. Jetzt aber diagnostiziert Hegel inmitten solcher Versöhnung ein Moment noch nicht restlos ins Subjekt vermittelter Substanz. Nicht nur die Welt der Griechen, sondern auch das Trachten der Modernen (bis in die Gegenwart)

nach einer durch Kunst zu stiftenden Einheit hält deshalb der genealogischen Geltungsreflexion bei Hegel nicht stand. Hindrichs' abschließende Kritik ist von Überlegungen des jungen Marx und Adornos inspiriert. Der Einwand besteht darin, daß sich Hegels Genealogie im Zusammenschluß ihrer selbst mit der Geschichte des Selbstbewußtseins unkritisch zu sich selber verhält. Die Darstellung der Geltungsreflexion als Anderes des Denkens wendet sich in den »Schein selbstgenügsamen Denkens« um. Diesen Schein zu durchbrechen, ohne die mit Hegel erreichten Reflexionsverhältnisse zu hintertreiben, lenkt zuletzt noch einmal den Blick auf die Kunst. In der Erfahrung des Neuen, so die Schlußthese des Beitrags, bietet sie das Andere als etwas schlechthin »Unbekanntes« auf, das sich nach genealogischem Muster nicht mehr begreifen läßt.

Skepsis gegenüber Hegels Modell, wenngleich aus anderen Motiven, äußert schließlich auch *Michael Hampe*, dessen Beitrag unter dem Stichwort der »historischen Ontologie« zum jüngsten Werk von Ian Hacking und damit zu wissenschaftsphilosophischen Anliegen der Gegenwart führt. Obwohl, wie Hampe feststellt, das Programm der historischen Ontologie mit dem von der Seinslogik zu unterscheidenden Programm der *Phänomenologie* nicht identisch ist und Hacking selber sich auch gar nicht auf Hegel bezieht, lassen sich Anhaltspunkte für eine Aktualisierung des Hegelschen Konzepts zunächst einmal finden. Mit der These, daß sich die Geschichte des Wissens vom Wissen über die Wirklichkeit nicht ablösen läßt, wird hier wie da die Vorstellung einer »universalen Axiomatik« zurückgewiesen. Noch mehr Verwandtschaften zwischen beiden Projekten scheinen auf, wenn man Hackings Referenz auf Foucault als Brücke zwischen beiden mit einbezieht. Dann sieht es nämlich so aus, wie der Autor zeigt, daß Hegel hier gründlich vorgearbeitet hat: nicht allein mit dem Entwurf einer »historischen Subjektconstitutionstheorie«, sondern auch mit der Entgrenzung des epistemischen Feldes, auf dem bereits bei Hegel »Philosophie- und Begriffsgeschichte« ebenso wie »politische Geschichte und Religionsgeschichte, Geschichte der Institutionen und Personen« zur Verhandlung stehen. Und sogar das, was Foucault gegenüber Hegel mit der Betonung von Diskontinuitäten als vermeintlich neue Geschichte reklamiert, überwindet Hegel nicht, dessen dialektisch verfaßte Geschichte ja längst selber jenseits schlichter Kontinuitäten verläuft.

Eine Grenze möglicher Aktualisierung Hegels ist indessen mit Hackings Abwehr jeglicher Suche nach einem historischen Ursprung erreicht, zu der die »Fortschrittsteleologie« Hegels, so Hampes Argument, lediglich das Spiegelbild liefert. In beiden Fällen geht es, entweder am Anfang oder am Ende, um einen Punkt, der ins Ahistorische verweist. Folgt man diesem Gedanken nicht mehr, dann gewinnt die Thematisierung der Zeitlichkeit in der

Unterscheidung zwischen der eigenen Zeit der wissenschaftlichen Objekte und der Zeit ihrer wissenschaftlichen Erforschung irreduzibel an Bedeutung. Gegen eine konstruktivistische Neutralisierung dieser Differenz, aber auch gegen Hegels im Hintergrund der *Phänomenologie* stehende Annahme einer »ewigen Ordnung«, die in der Zeit der Natur und der der Subjekte erscheint, plädiert Hampe zuletzt für Schellings Konzept einer Komplementarität von Natur- und Transzendentalphilosophie. In gewisser Weise schließt sich damit ein erhellender Kreis in dieser ersten Sektion. Zugleich öffnet er sich aber auch, denn Schelling unter heutigen Bedingungen zu reformulieren, ist Hampe zufolge eine Aufgabe, deren Lösung erst noch ansteht.

Geschichten des Selbstbewußtseins Fichte – Schelling – Hegel

Jürgen Stolzenberg

»Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes«,¹ so schreibt Fichte in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95.

Im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 erklärt Schelling: »Die Philosophie ist eine *Geschichte des Selbstbewußtseins*, die verschiedene Epochen hat.«²

In der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* schließlich beschreibt Hegel das Programm seines Unternehmens wie folgt: »Die Reihe [der] Gestaltungen, welche das Bewußtsein [...] durchläuft, ist [...] die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft.«³

Damit ist das Thema der folgenden Überlegungen genannt. Es geht um eine Verständigung über die Motive, die methodischen Grundlagen, den sachlichen Gehalt und den systematischen Ertrag eines Theorieprogramms, das der klassischen deutschen Philosophie nach Kant ihr Gepräge gegeben hat und für das der Titel einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* steht. Damit ist eine doppelte Aufgabe verbunden. Zum einen ist das theoretische Profil einer gesamten Epoche in den Blick zu nehmen; zum anderen hat man sich die Züge dieses Profils in ihrer spezifischen Linienführung verständlich zu machen. Das Thema »Geschichten des Selbstbewußtseins« eröffnet damit in Wahrheit ein Forschungsprogramm von einiger Attraktivität und Komplexität. Es geht um die Einsicht in die Struktur des Netzwerks gleichsam der Argumentationen und Konzeptionen, das die Protagonisten der Philosophie nach Kant in der Durchführung dieses Themas aufgebaut haben, und es geht um die Analyse der argumentativen Schaltstellen, an denen sich die Linien kreuzen und in neue Theoriebereiche führen. Daß ein solches Netzwerk nicht Fiktion ist,

¹ W I, 222. Fichtes Werke werden zitiert nach der *Werke-Ausgabe* von Immanuel Hermann Fichte unter der Abkürzung *W* mit Angabe der Band- und Seitenzahl.

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Mit einer Einleitung von Walter Schulz, hg. v. Horst D. Brandt und Peter Müller, Hamburg 1992. Im folgenden zitiert unter der Abkürzung *System* mit Angabe der Seitenzahl; hier: 67; vgl. 5.

³ TWA 3, 73.

dafür stehen die eingangs genannten Zitate. Sie zeigen Domänen der Durchführung eines Theorieprogramms an, das sich einer erkennbar einheitlichen Problemstellung verdankt. Es ist das Problem, wie Selbstbewußtsein möglich ist. Von dem Sinn dieser Frage, ihren möglichen Antworten und den Gründen, die dafür anzugeben sind, erzählen die Geschichten des Selbstbewußtseins in der Philosophie nach Kant.

Das mag bekannt sein, ist aber in wesentlichen Stücken immer noch nicht hinreichend erkannt.⁴ Nicht hinreichend erkannt ist der systematische Zusammenhang der Theorieentwürfe untereinander. Hier hat man sich von der immer noch vorherrschenden Konzentration auf das Werk eines Autors zu befreien. Nicht hinreichend erkannt und gewürdigt sind daher auch die polemischen Bezüge der Protagonisten untereinander. Sie können nur aus der Einsicht in die Binnenstruktur der jeweiligen Argumentationen und Debatten begriffen werden, die zu den verschiedenen Typen von Geschichten des Selbstbewußtseins geführt haben. Nicht hinreichend erkannt sind auch die Ausstrahlungen dieser Theorieentwürfe auf andere philosophische und kunsttheoretische Konzeptionen in der nachkantischen Epoche – zu nennen sind u. a. Schlegels Idee einer progressiven Universalpoesie sowie Hardenbergs dichterischer Entwurf des Weges der Seele zu sich selbst im Roman »Heinrich von Ofterdingen« und andere literarische Formen der Darstellung personaler Bildungsgeschichten. Hierher gehört auch die Gestaltung musikalisch-thematischer Entwicklungen in Sonaten, Sinfonien und Variationszyklen; und hierher gehören schließlich auch die Entwürfe einer teleologisch verfaßten Philosophie der Geschichte und die Nachhaltigkeit der genannten Konzeptionen bis in die Gegenwart. Von all dem kann hier freilich nicht gehandelt werden. Nicht hinreichend erkannt ist aber schon der Anfang der Geschichte von den Geschichten des Selbstbewußtseins. Auf ihn muß man zurückgehen, wenn man zumindest den Grundriß des Themas skizzieren will. Dies soll im folgenden in einem ersten Schritt geschehen.

⁴ Die erste und bisher einzige monographische Untersuchung zum Thema hat Ulrich Claesges vorgelegt. Vgl. Ulrich Claesges: *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Den Haag 1974. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang der Beitrag von Ernst Behler: »Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas«, in: *Hegel-Studien* 7, 1972, 169–216 sowie v. Vf.: »Geschichte des Selbstbewußtseins. Reinhold – Fichte – Schelling«, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, Bd. I, 2003, 93–113, an den der vorliegende Beitrag anschließt. Vgl. ferner Klaus Düsing »Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf«, in: *Fichte-Studien* 7, 1995, 7–26 und ders.: *Selbstbewußtseinsmodelle: moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München 1997.

I. Fichte

Es ist nicht meine Absicht, in eine Archäologie genealogischen Denkens mit Bezug auf das Theorieprogramm einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* einzutreten. Sie wäre über empiristisch-sensualistische Modelle – hier sind unter anderem Autoren wie Condillac, Diderot, Bonnet, Buffon und Platner zu nennen – und die Tradition der Leibnizschen monadologischen Metaphysik und Psychologie bis zur Geistmetaphysik des Neuplatonismus zurückzuverfolgen. Da ist alles noch offen. Hier soll es zunächst um den Anfang des Theorieprogramms einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* in der Philosophie nach Kant gehen.⁵ Sein systematischer Ort ist die frühe Philosophie Fichtes.

Der Anfang dieses Unternehmens befindet sich nicht dort, wo die eingangs zitierte Bemerkung Fichtes von der Wissenschaftslehre als einer pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes zu finden ist: im Kontext der Theorie der *Einbildungskraft* und der von ihr aus unternommenen Darstellung der Bedingungen des Zusammenhangs von Selbstbewußtsein und dem Bewußtsein einer Vorstellung.⁶ Der Anfang liegt vielmehr im Bereich der Praktischen Philosophie. Hier hat Fichte ein methodisches Verfahren entworfen, das den bis dahin verfolgten, aus der Grundsatzsystematik abgeleiteten Weg in gewisser Weise verläßt und in eine neue Dimension der Theorie des Selbstbewußtseins vorstößt.⁷ Hier liegt der eigentliche Anfang dessen, was man Fichtes frühe Philosophie des Selbstbewußtseins nennen kann. Und hier liegt somit auch der Anfang der Geschichte von den Geschichten des Selbstbewußtseins in der Philosophie nach Kant.

Es sind im wesentlichen zwei Momente, die entscheidend sind. Das erste Moment betrifft das neue methodische Verfahren, das zweite Moment betrifft das dafür leitende systematische Motiv. Das neue methodische Verfahren läßt sich kurz gefaßt als konsequente Durchführung der erstpersonalen Perspektive hinsichtlich der Theorie des Selbstbewußtseins beschreiben,

⁵ Eine unausgeführte Skizze des Konzepts einer Geschichte des Selbstbewußtseins in der Philosophie nach Kant findet sich der Sache nach zuerst in Karl Leonhard Reinholds Theorie des Selbstbewußtseins in seinem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789). Vgl. hierzu v. Vf.: »Selbstbewußtsein – Ein Problem der Philosophie nach Kant. Reinhold – Hölderlin – Fichte«, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 3, Nr. 197, 461–482.

⁶ Vgl. W I, 227 ff.

⁷ Vgl. hierzu Violetta L. Waibel: »Hölderlins frühe Fichte-Kritik und ihre Wirkung auf den Gang der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre«, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 3, Nr. 197, 437–460 und dies.: *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*, Paderborn 2000, S. 49 ff.

präziser, als Umstellung der Theorie von der Perspektive der dritten Person auf die Perspektive der ersten Person. Genau das meint die folgende programmatische Erklärung Fichtes:

»Das Ich soll sich nicht [...] selbst setzen für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Prinzip des Lebens und des Bewußtseins lediglich in sich selbst haben.«⁸

Daraus folgt unmittelbar das methodische Postulat, das dem weiteren Gang der Theorie zugrunde liegt:

»Demnach muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Prinzip in sich haben, über sich selbst zu reflektieren.«⁹

Der Unterschied hinsichtlich der Methode läßt sich aus dem Unterschied der systematischen Rollen verständlich machen, die die Idee des Ich in Fichtes früher Wissenschaftslehre spielt. Für *irgendeine Intelligenz außer ihm* und insofern aus der Perspektive der dritten Person ist das Subjekt des Bewußtseins thematisch, sofern seine Funktion durch die Grundsatzsystematik und die Vermeidung von logischen Widersprüchen bestimmt ist, die sich aus den Implikationen der Grundsätze ergeben. Hierbei fungiert das Ich als oberstes Prinzip und negativ-logisches Kriterium der Konsistenz des Begründungsgangs, das darin besteht, daß die mit dem ersten Grundsatz exponierte Identität des Ich nicht aufgehoben werden darf. Insofern kommt dem Ich nur eine rein begründungstheoretisch-funktionale Bedeutung zu.

Mit dem vorgestellten Reflexionspostulat wird das Ich selber Thema. Der Sinn dieses Postulats ist genauer darin zu sehen, daß die kognitiven Funktionen, mit denen das Subjekt des Bewußtseins sich auf die ihm entgegengesetzte, von Fichte so genannte Sphäre eines Nicht-Ich – den offenen Horizont einer Welt außer ihm, wie man sagen könnte – bezieht, von dem Subjekt selber als die ihm wesentlich zukommenden kognitiven Grundfunktionen begriffen werden sollen. Sie sind die Prädikate, mit denen das Ich sich selbst begreift. Sie sind daher die notwendigen Bedingungen des Selbstbewußtseins zu nennen. Deren Darstellung ist die *Geschichte des Selbstbewußtseins*.

Noch vor der Frage, wie dies im einzelnen vor sich geht, ist in methodischer Hinsicht absehbar, daß die Bedeutungen dieser Prädikate, die das Ich sich anhand von Begriffen in Urteilen über seine eigene Verfassung zuschreibt, Resultate von Argumentationsgängen sein müssen, in denen

⁸ W I, 274.

⁹ Ebd.

diese Begriffe allererst ihre spezifische Bedeutung und Anwendung erhalten. Sofern die Bedeutung dieser Begriffe eine Funktion der Folgerungsbeziehungen ist, die im Gang der Argumentation entwickelt werden, kann unter Anspielung auf die Überlegungen *Robert Brandoms* von einem *semantischen Pragmatismus* in der fichteschen Theorie des Selbstbewußtseins gesprochen werden.¹⁰ Mit Bezug auf das über sich selbst reflektierende Ich ließe sich unter den fichteschen Prämissen dann das folgende sagen: Das, was das seiner selbst bewußte Subjekt seinem Wesen nach *ist*, das zeigt sich daran, was es *tut*, wenn es über sich selbst reflektiert, und das heißt, wenn es Begriffe als Prädikate in Urteilen über sich selbst auf sich selbst anwendet. Dies tun zu *können*, folgt aus dem Begriff des Ich, sofern es als ein der Begriffe fähiges Wesen, oder, wie Fichte es ausdrückt, als *Intelligenz* angesehen wird. Robert Brandoms Motto *Making it explicit* wäre unter dieser Perspektive mit Bezug auf das fichtesche Programm einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* in den Slogan umzuwandeln: *Make yourself explicit!*

Doch ist mit dem Hinweis auf die Fähigkeit zur Selbstreflexion das eigentliche systematische Motiv für dieses Programm noch nicht erklärt. Das ist der zweite Punkt, der von Interesse ist. Er läßt sich wie folgt erklären. Die an das fichtesche Ich zu richtende Forderung *Make yourself explicit* erhält ihre Motivation durch die an das Reflexionspostulat unmittelbar anschließende Erklärung Fichtes, daß das Ich als Realität gesetzt sei und daß es nunmehr darüber zu reflektieren habe, ob es Realität habe.¹¹ Versteht man, wie es der Sache nach geboten ist, die Rede von Realität im Sinne von Sachhaltigkeit, dann ist die fichtesche Erklärung so zu lesen, daß das Ich nunmehr seine realen, und das heißt, ihm wesentlich zukommenden Prädikate aus seiner eigenen Perspektive zu entwickeln hat, mit denen es eben diejenigen Grundfunktionen beschreibt, die sein Wesen ausmachen und mit denen es sich in theoretischer und praktischer Weise auf die Welt der Erfahrung bezieht.

Daß das Ich als Prinzip sachhaltiger Bestimmtheit gilt, das hatte Fichte bereits mit der Einführung des Satzes *Ich bin* zu zeigen gesucht, der denn auch als ursprüngliche Exemplifizierung der Kategorie der Realität interpre-

¹⁰ Vgl. Robert B. Brandom: *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, MA 1994; deutsch: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt/M. 2000 sowie ders.; *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Frankfurt/M. 2001.

¹¹ Vgl. W I, 274: »Das Ich ist gesetzt als Realität« und es wird »reflektiert, ob es Realität habe«. Dem entspricht die an das Ich ergehende Forderung, »über sich selbst zu reflektieren, und zu fordern, dass es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, so gewiss es ein Ich sein soll«. (W I, 276)

tiert wird.¹² Dort war aber auch gesagt worden, daß das sich selbst setzende Ich kein Prädikat hat und keins haben kann¹³ – sofern es nämlich allein in seiner letztbegründenden Stellung als oberstes Prinzip aller bewußten Leistungen thematisch ist. Diese inhaltliche Leere hatte bekanntlich die Kritik und gar den Spott der Zeitgenossen über das Fichtesche ›Ich-Gespenst‹ auf sich gezogen.¹⁴ Demgegenüber tritt die Darstellung der *Geschichte des Selbstbewußtseins* den Beweis durch die Tat an, daß das Ich höchst real ist und daß es seine realen, das heißt, ihm wesentlich zukommenden Prädikate aus eigener Kraft darzustellen in der Lage ist. Da diese Prädikate Begriffe von seinen kognitiven Funktionen sind, durch die es sich auf die Welt bezieht, liegt dem Projekt einer *Geschichte des Selbstbewußtseins*, wie nun präzisierend zu sagen ist, von Anfang an gleichsam eine doppelte Strategie zugrunde: Diese Funktionen sollen zum einen als notwendige Bedingungen des Selbstbewußtseins begründet werden, zum anderen sind sie diejenigen Bedingungen, unter denen das Subjekt sei es in theoretischer, sei es in praktischer Hinsicht sich eine Sphäre erschließt, in der es sich selbst objektiviert und realisiert. Kraft seines Begriffs, so läßt sich daher sagen, ist das Ich der Historiograph der Genese der Einheit seines Selbst- und Weltbewußtseins.

1. Der Begriff des Strebens

Der erste Schritt auf diesem Wege konfrontiert mit einer systematischen Eigentümlichkeit. Sie ist darin zu sehen, daß zunächst noch gar nicht konkrete kognitive Funktionen des Ich wie etwa »Gefühl«, »Empfindung«, »Anschauung«, »Verstand«, »Urteilkraft«, »Vernunft«, zur Debatte stehen. Die Aufgabe des ersten Schrittes besteht vielmehr darin, die begriffliche Bedingung

¹² Vgl. W I, 99.

¹³ »Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas* (es hat kein Prädikat, und kann keins haben); es ist schlechthin, *was* es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären.« (W I, 109)

¹⁴ So spottete Friedrich Heinrich Jacobi über »mein leer und reines, nackt und bloßes Ich«, das ihm schließlich als ein »Gespenst«, ein »Nichts der Realität« erschien. (Jacobi an Fichte, Hamburg 1799, 35) Und auch für Kant sah das fichtesche Ich bekanntlich »wie eine Art Gespenst« aus, »was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst, u. zwar hievon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet. – Das bloße Selbstbewußtsein«, so faßt Kant seinen Eindruck zusammen, »u. zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne daß die Reflexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne [...], macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser«. (Akademie-Ausgabe XII, 240/241; Brief Nr. 805 an Johann Heinrich Tieftrunk vom 5. April 1798)

namhaft zu machen, unter der das Ich seine Aktivität, durch die es sich ursprünglich und auf eine unmittelbare und vortheoretische Weise als Prinzip allen Bewußtseins qualifiziert, zu einem begrifflich bestimmten Gegenstand der Reflexion machen kann. Fichtes These ist es, daß dies unter dem Begriff eines »Strebens nach Kausalität überhaupt«¹⁵ möglich ist. Das also ist das logisch erste reale Prädikat, das sich das Ich im Zuge der Genese seines Selbstbewußtseins zuschreibt.

Wendet man sich der fichteschen Argumentation zu, dann ist das folgende zu sagen. Die Tatsache, daß das fichtesche Ich sich einer spontanen Tätigkeit verdankt, durch die es sich als etwas Reales und zugleich als Prinzip aller konkreten Realitätssetzung konstituiert, erlaubt es in der Sicht Fichtes, dieser Tätigkeit eine bestimmte Form von Intentionalität zuzuschreiben. Sie läßt sich als eine ins Unendliche gehende Intentionalität sachhaltigen Bestimmens beschreiben. Gemeint ist die Tendenz, die Funktionen, unter denen ein sachhaltiges Bestimmen möglich ist, auf prinzipiell unabschließbare Weise in der Welt der Erfahrung anzuwenden, sei es auf theoretische, sei es auf praktische Weise.¹⁶ Das ist der erste Schritt.

Soll dieser Tätigkeitssinn nun als Gehalt eines Begriffs gedacht werden, der als Prädikat in einem Urteil des Ich über sich selbst verwendet werden kann, dann muß dieser Gehalt trivialerweise den formalen Charakter logischer Bestimmtheit aufweisen. Das ist mit dem Hinweis auf eine gleichsam offene und insofern inhaltlich unbestimmte Intentionalität sachhaltigen Bestimmens nicht getan. Damit wird ein zweiter Schritt eingeleitet. Er soll zeigen, auf welche Weise das Ich zu einem bestimmten Begriff von dieser seiner ihm ursprünglich zukommenden Tätigkeit gelangen kann. An dieser Stelle kommt das berühmte Anstoßtheorem ins Spiel. Mit ihm soll zunächst gar nichts anderes als die Möglichkeit einer dem Ich erscheinenden formalen Anzeige auf eine von ihm unabhängige Welt der Erfahrung zum Ausdruck gebracht werden. Im vorliegenden Zusammenhang übernimmt das Anstoßtheorem die Funktion, zu erklären, auf welche Weise jene ins Unendliche gerichtete Intentionalität sachhaltigen Bestimmens durch den Horizont einer Welt, auf die sie bezogen ist und in der sie angewendet werden muß, begrenzt, dabei aber nicht aufgehoben, sondern, wie es heißt »in sich selbst zurückgetrieben«¹⁷ und auf diese Weise dem Ich zugänglich und verfügbar

¹⁵ W I, 276, vgl. W I, 278 sowie W I, 263.

¹⁶ »Die *reine Tätigkeit* des Ich allein, und das *reine Ich allein* ist unendlich.« (W I, 256; vgl. 272 u.ö.)

¹⁷ W I, 275.

wird. Dabei ist von konkreten Gehalten als intentionalen Korrelaten dieser Tätigkeit noch nicht die Rede.

Der dritte Schritt gilt daher auch nur der Frage, auf welche Weise der epistemische Zustand des Ich, der dieser Situation entspricht, beschrieben werden kann. Er läßt sich als das Bewußtsein einer Tendenz beschreiben, die darin besteht, die Grenzen, die durch den Bezug auf die Welt der Erfahrung gesetzt sind und die durch den Anstoß wahrnehmbar werden, im Zuge sachhaltigen Bestimmens sowohl anzuerkennen als auch auf neue Horizonte hin gleichsam ins Unendliche zu überschreiten. Da das Subjekt der Ursprung dieser seiner so gefaßten, auf die Welt der Erfahrung bezogenen Tätigkeit ist und bleibt, kann sie unter dem Begriff eines *Strebens nach Kausalität überhaupt* beschrieben und ihm selber zugeschrieben werden. Dieses Streben ist, so ließe sich zusammenfassend sagen, darauf gerichtet, die Totalität der Realität zu bestimmen.¹⁸ Das setzt eine vollständige Einsicht in die kognitiven Leistungen des Ich, unter denen dies möglich ist, voraus. Damit ist der formale Rahmen gegeben, in dem der Gang der *Geschichte des Selbstbewußtseins* sich vollzieht.

Hier liegt ein Einwand nahe. Es ist gar nicht einzusehen, so ließe sich sagen, auf welche Weise das Subjekt des Bewußtseins die reflektierte Tätigkeit als *seine eigene*, ihm selber wesentlich zukommende Tätigkeit begreifen und unter dem Begriff eines endlich-unendlichen Strebens sich zuschreiben kann. Dies ist deswegen nicht einzusehen, so das Argument, weil der Grund der Begrenzung und Endlichkeit der Tätigkeit gar nicht in diesem Subjekt selber, sondern außer ihm liegt und ihm epistemisch somit gar nicht verfügbar ist. Daher wird es die durch den Anstoß begrenzte bzw. hinsichtlich ihrer Richtung reflektierte Tätigkeit nur als ein äußeres, ihm fremdartig erscheinendes *Widerfahrnis* registrieren können und sozusagen gar nicht auf den Gedanken kommen, daß dies in Wahrheit seine eigene Tätigkeit ist, die ihm nur auf eine spezifisch bestimmte Weise erscheint, die sich durch jenen Begriff des Strebens ausdrücken läßt. Zwar ist durch das Anstoßtheorem plausibel gemacht, wie »etwas in ihm [dem Ich] sein könne, was nicht durch dasselbe gesetzt sei«¹⁹, denn die Begrenzung seiner Tätigkeit muß es auf eine externe Ursache zurückführen, die ihm als solche aber gar nicht bekannt und erkennbar ist. Doch ist damit nicht erklärt, was das eigentliche Ziel der Argumentation ist, nämlich die Möglichkeit des Bewußtseins, daß

¹⁸ Vgl. W I, 277: »Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich.«

¹⁹ W I, 276.