



Meiner

Thomas Sören Hoffmann (Hg.)

Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt

Beiträge zur Deutung der
»Phänomenologie des Geistes«
aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums

HEGEL-STUDIEN BEIHEFT 50

HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von
WALTER JAESCHKE UND LUDWIG SIEP

Beiheft 50

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

HEGEL ALS
SCHLÜSSELDENKER DER
MODERNEN WELT

Beiträge zur Deutung der
»Phänomenologie des Geistes«
aus Anlaß ihres 200jährigen Jubiläums

herausgegeben von
THOMAS SÖREN HOFFMANN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1889-6

© 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	7
Zur Einführung	11
 <i>Walter Jaeschke</i>	
Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins	15
 <i>Thomas Sören Hoffmann</i>	
Hegels phänomenologische Dialektik. Darstellung, Zeitbezug und Wahrheit des erscheinenden Wissens – Thesen zur »Vorrede«	31
 <i>Ralf Beuthan</i>	
»Wahrhafte Erfahrung«. Zur Spezifik von Hegels phänomenologischem Erfahrungsbegriff	53
 <i>Tommaso Pierini</i>	
Sinnliches Bewußtsein und Allgemeinheit der Zeit in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	71
 <i>Annette Sell</i>	
Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens	89
 <i>Theodoros Penolidis</i>	
Unendlichkeit und Selbstbewußtsein. Bemerkungen zum Prozeß von Bewußtsein und Selbstbewußtsein in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	101
 <i>Gilles Marmasse</i>	
Hegel und der antike Skeptizismus in den Jenaer Jahren	134
 <i>Max Gottschlich</i>	
Technische Wissenschaftlichkeit und Entfremdung. Die beobachtende Vernunft in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i> ...	151

<i>Luca Illetterati</i>	
Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften	178
<i>Klaus Vieweg</i>	
Das geistige Tierreich oder das schlaue Fuchslein – Zur Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	206
<i>Michael Wladika</i>	
Formen moralischer Freiheitsbetrachtung: Gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft	219
<i>Michael Höfler</i>	
Der wahre Geist. Die Sittlichkeit und ihre Auflösung in den Rechtszustand	245
<i>Stephen Houlgate</i>	
Phänomenologie, Philosophie und Geschichte. Zu Hegels Deutung der französischen Revolution	265
<i>Friedrike Schick</i>	
Der Übergang von der Moral zur Religion im Gewissen	287
<i>Thomas Sören Hoffmann</i>	
Präsenzformen der Religion in der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	308

Vorwort

Hegel hat sein erstes Hauptwerk, die *Phänomenologie des Geistes*, nicht etwa nur als einen akademischen Beitrag zur Philosophie, sondern – wie in der neueren Literatur zu Recht unterstrichen – als selbst eine revolutionäre Tat von epochaler Bedeutung angesehen: in einer »Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode« leitet das Buch dem eigenen Selbstverständnis nach einen der Zeit gemäßen Typus des Philosophierens ein, in dem die zentralen Anliegen der Zeit auch angemessenen Ausdruck finden. Es geht darum, auf den Begriff zu bringen, was den unaufgebbaren Gehalt der »Moderne« ausmacht; die *Phänomenologie* will ihre Leser zu mündigen Zeitgenossen machen und sie eine Sprache der Freiheit sprechen lehren.

Die hier vereinigten Beiträge sind für eine Fachtagung entstanden, die aus Anlaß des 200-Jahr-Jubiläums von Hegels erstem Klassiker an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn vom Herausgeber organisiert wurde und die ein erfreulich großes öffentliches Echo gefunden hat. Die Tagung hatte es sich in erster Linie zum Ziel gesetzt, im Detail auszuloten, inwieweit der genannte Hegelsche Anspruch noch immer von Belang, ja vielleicht noch keineswegs ausgeschöpft sein könnte. Damit sollte eine systematisch verantwortete, umfassende und in sich kohärente Interpretationsperspektive eröffnet werden, die nicht zuletzt auch dazu in die Lage versetzen kann, neuere europäische Erfahrungen wie Totalitarismus und postkommunistische Wende, Sinnvakuum und (vermeintliche oder wirkliche) Wiederkehr der Religion, transnationale historische Perspektive und die Gefahr eines »Kampfs der Kulturen« denkend einzuholen und zu dem historischen Erbe des Kontinents insgesamt ins Verhältnis zu setzen. Auf der Tagung setzte sich rasch die Einsicht durch, daß man weder dem Hegelschen Text noch gar der Wirklichkeit Gewalt antun muß, wenn man daran gehen möchte, die Lebenswelt(en) der Moderne erneut im Ausgang von den Hegelschen Impulsen und mit den Denkmitteln seines Ansatzes zu beleuchten.

Die hier präsentierten Beiträge sind in diesem Sinne nicht einfach einer bloßen Fortschreibung, Sammlung oder Systematisierung von bekannten Forschungserträgen gewidmet. Unter der Fragestellung »Hegel als Schlüsseldenker der Moderne« werden vielmehr in direkter Auseinandersetzung mit dem Text, im Blick auf die unterschiedlichen Interpretationstraditionen

wie auch im Blick auf die inzwischen neuen historischen Dimensionen neue Interpretationsansätze entwickelt und damit auch elementare Fragen des Selbstverständnisses der Gegenwart berührt. Es geht weder um eine weitere, rein immanente Werkdeutung noch um eine weiter verfeinerte Einbettung des Werks in den historischen Kontext noch um eine sich selbst genügende, äußere Kritik an Hegel von fremden Standpunkten aus; es geht vielmehr immer um Hegel als gemeinsam neu zu entdeckenden Gesprächspartner. In der Sache kann dabei an eine durchaus lebendige und facettenreiche Wirkungsgeschichte gerade der *Phänomenologie des Geistes* angeschlossen werden. Das gilt grundsätzlich in doppelter Hinsicht:

a) Hegel hat mit diesem Buch, mit dem sich auseinanderzusetzen seit dem 19. Jahrhundert für fast alle Generationen europäischer Intellektueller der verschiedensten Fächer (außer den Philosophen zu nennen sind hier bekanntlich auch Historiker, Literaten, Psychologen, Religionswissenschaftler usw.) eine Selbstverständlichkeit gewesen ist, eine ganze Reihe origineller und weiterführender Deutungsansätze sozialer, kultureller, historischer, religiöser und anderer Phänomene geliefert (das berühmteste Beispiel bildet hier das Kapitel über »Herrschaft und Knechtschaft«, das in den Anerkennungstheoremen auch neuerer sozialphilosophischer Debatten noch immer von größter Bedeutung ist, beispielsweise aber auch für die Auseinandersetzung mit einer phänomenologischen Ethik wie derjenigen von E. Lévinas herangezogen werden kann).

b) Hegel hat zudem mit der *Phänomenologie des Geistes* ein neues Genre des philosophischen Textes geschaffen und der philosophischen Reflexion damit neue Optionen eröffnet: in diesem Sinne sind etwa die existentiellen Alltagsphänomenologien Kierkegaards (etwa im *Begriff Angst* oder in der *Krankheit zum Tode*), ist ein Buch wie die *Dialektik der Aufklärung* von Adorno und Horkheimer, ist auch der Aufstieg der Hermeneutik zu einer philosophischen Zentralsziplin seit Heidegger und Gadamer ohne die *Phänomenologie des Geistes* kaum denkbar. Die *Phänomenologie* hat in dieser letzteren (wirkungsgeschichtlich übrigens noch nicht wirklich untersuchten) Hinsicht durch die in ihrer Nachfolge entstandenen neuen »Typen des philosophischen Texts« gleichsam neue intellektuelle Medien entstehen lassen, in deren Spiegel die Grundprinzipien moderner (Lebens-)Welten ganz neu erkennbar werden konnten.

Im Ausgang von diesem Befund geht es in dem vorliegenden Band darum, auf der Grundlage einer präzisen, stets aber aktuelle Dimensionen aufgreifenden Lektüre bzw. »Relecture« der *Phänomenologie* die Legitimität des Hegelschen Anspruchs, *den* oder doch *einen* der »Grundtexte der Moderne« verfaßt zu haben, im allgemeinen wie speziell auch in konkreter Konfronta-

tion mit der philosophischen Problemkonstellation der Gegenwart zu überprüfen. Die heuristische Ausgangsthese dabei könnte lauten: Hegel, der letzte große Systematiker der europäischen philosophischen Tradition, könnte in der Tat zu den Autoren zu zählen sein, in deren Werk sich in konzentrierter Form ausdrückt, was zu den inneren Bau- und Strukturprinzipien der modernen Welt zählt, was ihre mitunter auch unausgesprochenen Prämissen, ihre letzten Sinnressourcen und entscheidenden Motivationshorizonte sind und wo ihre größten Gefährdungen, wo ihre eigentlichen Chancen liegen.

Dem Herausgeber bleibt an dieser Stelle die angenehme Pflicht, der Gerda Henkel Stiftung in Düsseldorf sehr herzlich für alle gewährte Unterstützung zu danken; die Unterstützung durch die Gewährung aller Gestaltungsspielräume war dabei nicht die geringste. Dankbar erwähnt seien darüber hinaus auch die Hilfestellungen von Seiten des Instituts für Philosophie der Universität Bonn, des Bonner Universitätsclubs sowie des Bochumer Hegel-Archivs bei der Durchführung der Tagung wie auch bei der Drucklegung dieses Bandes.

Bonn, im Frühjahr 2008

Thomas Sören Hoffmann

Zur Einführung

Wohlverwahrt im Tresor des Bochumer Hegelarchivs findet sich ein Porträtstich des Meisters der neueren Dialektik, auf den dieser eigenhändig eine programmatische Widmung gesetzt hat. Der betreffende Stich von Friedrich Wilhelm Bollinger, wohl um 1818 entstanden, hatte ein verschollenes Gemälde von der Hand Christian Xellers, des schwäbischen Landsmanns des Philosophen, zur Vorlage, das zu den besten Hegelbildnissen gezählt haben dürfte, die zu Lebzeiten noch entstanden. Wir wissen heute nicht mehr, wem das signierte Bochumer Widmungsexemplar zugebracht war. Aber wir wissen, daß es sich bei der durchaus markanten Aufschrift um ein Selbstzitat handelt, das der Heidelberger Antrittsvorlesung vom Herbst 1816 entnommen ist. Dieses Zitat, in dem Hegel sich, wie es scheint, mindestens ebenso gut wie durch Xeller dargestellt sah, lautet:

»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«.

Das sind gewiß hehre Worte, denen in der Vorlesung andere ihrer Art vorgehen, etwa die folgenden: *»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«.*

Aus dem Munde heutiger Denker wird man ähnlich optimistische Töne kaum noch vernehmen, wobei die Hegelianer vom Fach keine Ausnahme machen. Die Ansprüche an die Philosophie, an den menschlichen Geist sind inzwischen durchwegs bescheidenere, als sie bei Hegel sich melden. Dennoch sind die zitierten Worte nicht eben ungeeignet, in einem Gedenkjahr wie dem unseren – 200 Jahre nach dem Erscheinen von Hegels erstem Hauptwerk, der *Phänomenologie des Geistes* – zitiert zu werden. Denn das Buch, das im Frühjahr 1807 bei dem Bamberger Verleger Goebhardt erschienen ist, ist zweifellos einer der wichtigsten Schritte Hegels im Sinne einer Verwirklichung des hier ausgesprochenen Programms gewesen; daß Hegel

selbst die Dinge kaum anders sah, geht schon aus der Tatsache hervor, daß ihn das Projekt einer zweiten Auflage bis kurz vor den Tod beschäftigt hat. Allerdings hat das Werk, das zu kennen bis tief ins 20. Jahrhundert hinein für jeden europäischen Intellektuellen zur geistigen Grundausstattung gehörte, auch aus anderen, eher äußeren Umständen rasch einen besonderen Nimbus erreicht. Nicht enden wollende Schwierigkeiten mit dem Verleger, steigende Zeit- und Geldnot des Autors, Abänderungen der Konzeption unter dem Schreiben, zuletzt eine quälende Unsicherheit über den Verbleib des einen und einzigen Manuskripts, das trotz des Krieges im Lande der Post anvertraut worden war – wenige philosophische Leittexte dürften unter so tumultuarischen Umständen entstanden sein wie Hegels *Phänomenologie*, und immer wieder hat man dann auch die von Eduard Gans geprägte dramatische Formulierung reproduziert, Hegel habe sein Buch »unter dem Donner der Schlacht von Jena« vollendet. In der Tat ist eine entsprechende Erinnerung nicht nur aus biographischen, sondern auch aus inneren Gründen nicht unpassend gewählt. Denn nach Hegel ist seine *Phänomenologie* selbst das Produkt einer »Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode«, ist sie das Dokument eines weltgeschichtlichen Umbruchs, ja der gedankliche Schlüssel zu der »Erscheinung der neuen Welt«, die sich nicht nur, aber doch immerhin auch mit den napoleonischen Kanonen gemeldet hat. Das Bemerkenswerte daran ist, daß hier zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie ein Autor mit Nachdruck beansprucht, ein Werk im Schnittpunkt von epochalem und wissenschaftlichem Selbstbewußtsein verfaßt zu haben; daß ein Denker sich selbst als Sprachrohr nicht etwa nur des Seins oder der Wahrheit, sondern ebenso sehr auch der Zeit und ihrer mentalen Lage versteht. Die Substanz ist Subjekt, wie Hegel sagt, das Sein ist Zeit: Hegels noch stets provokante These ist schon hier, lange vor der späteren Rechtsphilosophie, daß es ein überhaupt relevantes Denken, das sich nicht selbst als seiner Zeit eingeschrieben, als ihren »Grundtext« denkend, begreift, nicht gibt. Mit Hegel zerbricht die überkommene Vorstellung von der »zeitlosen« Wahrheit als dem Ziel aller Philosophie. Nicht, daß das Denken sich einfach abhängig macht von der Zeit; nicht, daß es einfach ihr »Spiegelbild« wäre und nicht im letzten etwas mit dem Licht zu tun hätte, in dem die Spiegelbilder erscheinen. Aber das Denken marginalisiert nicht einfach die Zeit, es kapituliert nicht vor ihr und es verachtet auch nicht die Aufgabe, die ihm jeweils mit ihr und damit ganz konkret schon gestellt ist. Seine zentrale Aufgabe ist dabei stets, das sich Verschließende in ein Durchschautes, das Unerkannte in die Erkenntnis, die Strukturen und Gestalten der Unfreiheit in eine Freiheitsgegenwart zu verwandeln – kurz: »das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums« samt »seinem Reichtum und seinen Tiefen« sich

»vor Augen [zu] legen und zum Genusse [zu] geben«. Die *Phänomenologie* entfaltet in diesem Sinne die Geschichte eines zu sich selber kommenden Bewußtseins, das einen Weg des Erkennens und Selbsterkennens als den Weg zu maximaler Befreiheit geht. Und die Pointe ist, daß dieser Weg nicht in zeitlosen möglichen Welten, sondern in der wirklichen Zeit, daß er mitten in unserer Geschichte stattfindet.

Mit dem Weg des Bewußtseins, den Hegel entfaltet, hängt dann zusammen, was man Hegels »Dynamisierung der Wahrheit« nennen kann, d.h. seine Überwindung einer einfachen, statischen Wahr-falsch-Unterscheidung, mit deren Hilfe wir, wie der gesunde Menschenverstand meint, einfach die Welt abbilden. Hegel hat die Philosophie gelehrt, das Wahre und Falsche nicht ohne strikten Kontextbezug zu denken. So, wie wir eine gegebene Aussage nur dann beurteilen können, wenn wir die Grammatik, in der sie getan ist, stets mit in Rechnung stellen, so verstehen wir auch die Grundaussagen einer historisch fernen Epoche, einer fremden Kultur, die eines anderen philosophischen Standpunktes nicht, wenn wir uns über die einfache Aussage hinaus nicht auf die »Grammatik« dieser Epoche, Kultur oder Philosophie einzulassen vermögen. Jede nur unmittelbare Auseinandersetzung um »wahr« oder »falsch«, so Hegel, wäre hier sinnlos – so sinnlos es etwa wäre, zu sagen, der theoretisch wahre Satz vom Embryo als »bloßem Zellhaufen« sei wahrer als die ebenfalls »wahre« praktische Bestimmung, die den Embryo als Mitglied der Anerkennungsgemeinschaft und daher als Person antizipiert. Mehrere »Wahrheiten« zuzulassen, zielt jedoch nicht auf den Relativismus; es meint eben nicht, daß alle Auseinandersetzung um das Gute und Wahre zu suspendieren sei: Das Ziel bleibt das Höchstmaß an Freiheit, bleibt das sich nicht mehr als Fremdkörper in den Universen von Kultur und Natur wissende Bewußtsein.

Und da ist schließlich Hegels neuer Begriff des Geistes, den die *Phänomenologie* ja schon im Namen führt. Was meint Hegel mit »Geist«, dem Wort, das er als erster leitmotivisch in die Debatten der Idealisten geworfen hat, das jedoch auch zu einer ganzen Reihe von Mißverständnissen geführt hat? Die einfachste Antwort ist: mit »Geist« ist nichts anderes als eine sich nicht verschließende, sondern partizipationsoffene Wirklichkeit gemeint. Geist ist immer sowohl, was Partizipation zuläßt, wie auch das, woran wir schon partizipieren. Sprache zum Beispiel ist »Geist«, und geistig sind wir selbst in einem Maße, wie wir im Sprechen der Sprache uns die Welt, die Wahrheit, die Zeit, uns selbst den anderen erschließen. Recht ist Geist, insofern es uns die äußeren Verhältnisse erschließt und lebbar macht; Kunst, Religion und Wissenschaft ebenso, da es in ihnen um Selbsterkenntnis des Menschen im sinnlichen und der Vernunft zugänglichen Universum geht. Geist ist Verhält-

nismacht, und da nur das, was sich zu sich wie zu anderem wirklich zu verhalten vermag, auch »das Wirkliche« ist, ist, wie die *Phänomenologie* lehrt, »das Geistige allein das Wirkliche«. Die Heidelberger Antrittsvorlesung Hegels hat davon gesprochen, daß »der Mensch, da er Geist ist, sich selbst des Höchsten würdig achten« soll. Es ist vielleicht nicht zuletzt dieser Appell an eine in der Natur unseres geistigen Daseins gegründete Würde, die Hegel auch 200 Jahre nach der Vollendung der *Phänomenologie* zu einem Schlüsseldenker der Moderne, wenigstens aber zu einem gültigen Orientierungspunkt gerade auch für eine immer wieder zur Geistlosigkeit neigende Zeit macht. Denn das Vergessen der Würde des Geistes, für das es tausend Namen gibt, hat am Ende weniger mit Bescheidenheit als mit fehlendem Mut des Erkennens zu tun. Die Erinnerung an Hegel hat in dem Maße Sinn, wie sie ein Ansporn zu sein vermag, es mit dem philosophischen Erkennen auch am Beginn des 21. Jahrhunderts neu zu versuchen.

Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins

Walter Jaeschke (Bochum)

Die »Geschichte des *Selbstbewußtseins*« ist die »*Geschichte* des Selbstbewußtseins«. Dies klingt wie eine Tautologie, und formal gesehen ist es auch eine – wenn man nämlich vom Inhalt abstrahiert und annimmt, daß von »Geschichte des Selbstbewußtseins« jeweils in gleicher Bedeutung die Rede sei. Mir geht es jedoch gerade darum, die Differenz der beiden ›Geschichten‹ zu markieren und die Gründe zu erwägen, die dafür sprechen, von der ersten ›Geschichte‹ zur zweiten überzugehen und diese zweite nicht allein als eine andere Gestalt, sondern als die wirkliche »Geschichte des Selbstbewußtseins« zu erkennen. Die »Geschichte des Selbstbewußtseins« in ihrer ersten Bedeutung – dies kann nur die Gestalt sein, die sie in der Transzendentalphilosophie Fichtes und nochmals verändert bei Schelling erhalten hat; in ihrer zweiten Bedeutung – auch dies überrascht ohnehin nicht und schon gar nicht im Blick auf den Anlaß dieses Vortrags – ist sie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* durchgeführt: an einem ›anderen Selbstbewußtsein«, mit anderer Methode und mit anderer systematischer Funktion. Zunächst möchte ich an diese Herkunft erinnern und die Differenz beider Gestalten kurz skizzieren; dann, in einem zweiten Teil, diese veränderte Form, die der Prozeß des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein in der *Phänomenologie* gefunden hat, im Blick auf ihre gedanklichen Voraussetzungen und ihre systematische Funktion erörtern und schließlich, in einem dritten Teil, die Frage stellen, wie dieses Konzept einer »Geschichte des Selbstbewußtseins« jenseits seiner Funktion für Hegels »System der Wissenschaft« zu beurteilen ist.

I. Die transzendentalphilosophische »Geschichte des Selbstbewußtseins«

1) Es ist die große, unvergängliche Leistung der Transzendentalphilosophie, daß sie das Ich – oder das »Selbstbewußtsein«, wie es vor allem seit Schelling heißt – ins Zentrum der philosophischen Fragestellungen gerückt hat: nicht als eine für sich stets schon fertige und strukturlose Substanz, sondern als ein Subjekt, das Tätigkeit ist und das durch Tätigkeit konstituiert ist. Dem Ich, dem wir Wissen und Handlungen zuschreiben, liegen Handlungen zu

Grunde, notwendige, aber unbewußte Handlungen, die das Bewußtsein allererst konstituieren. In seiner »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« stellt Fichte das »System« dieser notwendigen Handlungen auf. Es bildet das Fundament des Bewußtseins, und deshalb fällt es nicht notwendig und nicht einmal primär in das Bewußtsein. Doch kann es bewußt gemacht, in die »Vorstellung« erhoben werden – freilich nicht durch Introspektion, sondern durch transzendentalphilosophische Reflexion. Diejenige Handlung aber, die das System der notwendigen Handlungen in seiner Vollständigkeit ins Bewußtsein erhebt, ist selber keine notwendige, sondern eine freie Handlung – nämlich diejenige, sie in der »Wissenschaftslehre« durch einen Akt der Reflexion in systematisch geordneter Form aufzustellen und in die Form des Wissens zu erheben. Dies jedoch ist nicht etwa ein einzelner, einmal vorkommender Akt des singulären Individuums Fichte. Vielmehr ist für ihn die gesamte »Geschichte der Philosophie« nichts anderes als eine Sequenz von fortschreitenden Versuchen, das, was allem Bewußtsein – gleichermaßen und unveränderlich – zu Grunde liegt, auch durch Freiheit ins Bewußtsein zu heben, und zwar mit zunehmendem Erfolg: Der menschliche Geist kommt erst »durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erst aus dieser zum hellen Tage über.« Alle Philosophen »haben durch Reflexion die nothwendige Handlungsart des menschlichen Geistes von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig, abgesondert; im Ganzen aber ist die philosophirende Urtheilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen« (GA I/2, 140–143, 146).

Man kann diese geschichtlich fortschreitende Erhellung der Handlungsart des menschlichen Geistes mit der »Kritik der reinen Vernunft« eine »Geschichte der reinen Vernunft« nennen (B 880) – wenn man es nicht vorzieht, diesen, in der Zusammenstellung von »Vernunft« und »Geschichte« provokanten Ausdruck für eine speziellere Fassung des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte zu reservieren, als sie sich hier bei Fichte findet. Die Wissenschaftslehre stellt das »System des menschlichen Wissens« auf, aber dieses liegt ihr in den notwendigen Handlungen des Geistes voraus; sie steht deshalb unter der Bedingung der Übereinstimmung mit diesem Vorausgesetzten. Die Philosophen, die dieses »System« aufstellen, sind somit »nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber« (GA I/2, 147). Sie müssen das System des menschlichen Geistes nicht erfinden, sondern finden und beschreiben. Es sind deshalb zwei unterschiedliche »Geschichten«, die hier erzählt werden können: zum einen die Geschichte der Beschreibungen des Wissens durch diese pragmatischen Geschichtsschrei-

ber, und zum anderen die Geschichte, die ›Historie‹ des Beschriebenen, des Wissens selber.

Doch andererseits ist das vom Historiographen des menschlichen Geistes Vorausgesetzte kein wirklich Gegebenes; es muß erst ins Bewußtsein gehoben werden, und zwar durch das Bewußtsein selbst. Hierzu bedarf es keiner bloßen Beschreibung eines Vorgefundenen, sondern seiner systematischen Explikation. Die pragmatische Geschichtsschreibung des menschlichen Geistes nimmt deshalb die Form einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der notwendigen Handlungen des Bewußtseins an. Hier kongruieren der Geschichtsbegriff und der Wissenschaftsbegriff, die sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts und auch noch bei Kant unvermittelt gegenüberstehen (AA XX, 340–343): Die Historie des menschlichen Geistes *ist* seine Wissenschaft, und diese Wissenschaft nimmt den Charakter einer Historie des menschlichen Geistes an – wobei diese ›Historie‹ jedoch noch im alten Sinne zu verstehen ist, als Bericht über einen nicht notwendig temporal verfaßten Gegenstand. Die jeweils freien Handlungen der nachzeichnenden Beschreibung dieses Systems stehen somit im großen Kontext einer die Zeiten übergreifenden »Geschichte der Vernunft« – aber sie entwerfen auch selbst je für sich eine nicht-temporale »Geschichte der Vernunft« – oder eine »Geschichte des Selbstbewußtseyns«, wie Schelling sechs Jahre später im *System des transscendentalen Idealismus*« prägnant formulieren wird.

2) Im Kontext dieses *Systems* kommt der »Geschichte des Selbstbewußtseins« eine in der Abgrenzung zwar nicht völlig klare, in jedem Falle aber zentrale Rolle zu. Schelling faßt die Aufgabe dieses *Systems* ja in den Satz: »Der ganze Gegenstand unserer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewußtseyns« (AA I/9, 152). Und diese Erklärung des Selbstbewußtseins ist auch für ihn wiederum nicht die Erklärung eines fixen, substantiellen Objekts von einem äußerlichen Standpunkt aus; sie ist die Beschreibung tendenziell einer »Unendlichkeit von Handlungen« des Selbstbewußtseins und insofern eine »Geschichte des Selbstbewußtseyns«. Da jedoch eine unendliche »Geschichte des Selbstbewußtseyns« erforderlich wäre, um alle diese Handlungen zu beschreiben, sieht Schelling sich zu einer Verkürzung genötigt: »Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseyns gleichsam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zusammenhang miteinander aufstellen. [...] Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseyns, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird« (AA I/9, 91).

Die »Geschichte des Selbstbewußtseyns«, die Schelling hier erzählt, ist zwar die Geschichte von »Handlungen« – aber nicht von ›Taten‹ oder gar

›Erlebnissen des Selbstbewußtseins‹. Sie ist die transzendentalphilosophische Geschichte seiner Genese, also der Bedingungen, unter denen das Ich allererst zu seiner Selbstanschauung kommt: zwar die Geschichte des Fortschritts der Selbstanschauung des Ich, aber als systematisch vollständige Aufzählung einer »*Stufenfolge* von Anschauungen [...], durch welche das Ich bis zum Bewußtseyn in der höchsten Potenz sich erhebt« (I/9, 25). Auch in dieser sehr pointierten Wendung kommt ein entscheidendes *Characteristicum* nicht zum Ausdruck: Diese Stufenfolge selbst ist nicht geschichtlich verfaßt, sondern sie ist ein architektonisch gedachtes, statisches Ordnungsgefüge, das nur vom Berichterstatter in Form einer Abfolge präsentiert wird. Schelling verwendet das Wort ›Geschichte‹ jeweils noch im traditionell-subjektiven Sinne von ›Bericht‹, ›Erzählung‹, nicht im damals noch wenig gebräuchlichen objektiven Sinne einer in der Zeit erfolgenden Entwicklung. Die »Geschichte«, die er erzählt, ist nicht die eines zeitlichen Verlaufs, sondern die Historie einer hierarchisch gestuften Ordnung und des funktionalen Zusammenhangs des Systems ›Selbstbewußtsein‹. Damit hängt ein weiterer Aspekt zusammen: Auch wenn »die gesammte Philosophie« für Schelling eine gleichsam auf Denkmale und Dokumente gestützte »fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns« ist (AA I/9, 25), so haben diese »Denkmale und Dokumente« doch keinen geschichtlichen Charakter, und deshalb bezeichnet Schelling diese »Geschichte« zugleich als Erklärung des »Mechanismus des Ich« – ohne daß mit dieser Wendung etwas anderes ausgesagt wäre als mit dem Ausdruck ›Geschichte des Selbstbewußtseins‹. Soweit Schellings »Geschichte des Selbstbewußtseins« in den drei »Epochen« entfaltet ist, ist sie eine Erklärung des »Mechanismus des Ich«, lediglich in das Vokabular eines Bereichs gekleidet, der sich damals, Ende des 18. Jahrhunderts, gegen die zuvor herrschende rationalistische Grundströmung des Denkens und ihren Wissenschaftsbegriff durchzusetzen beginnt.

3) Die Entwicklung hingegen vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein und weiter über die Vernunft zum Geist, die Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* entwirft, ist weder eine Stufenfolge von Potenzen noch ein »Mechanismus des Ich«, sondern eine veritable »Geschichte des Selbstbewußtseins« – auch wenn er sie nicht so nennt, vermutlich um ihre Differenz zur transzendentalphilosophischen Konzeption nicht zu verschleifen, die damals die Rede von einer ›Geschichte des Selbstbewußtseins‹ okkupiert hat. Sie ist nicht mehr »Wissenschaft der Handlungen des Ich«, sondern »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«, und Erfahrungen macht erst *das* Bewußtsein, dem seine transzendentalphilosophisch zu rekonstruierende Konstitution gleichsam im Rücken liegt. Die ›Geschichtsschreibung des menschlichen Geistes‹, auch seine ›pragmatische Geschichtsschreibung‹, setzt erst dort ein,

wo der transzendentalphilosophische Rahmen überschritten wird und der menschliche Geist einer Geschichte im zeitlichen Sinne unterliegt – oder besser: wo seine Entwicklung, die sich nach seinen eigenen, ihm immanenten Gesetzen vollzieht, Geschichte *als* Geschichte konstituiert. »Die Geschichte des *Selbstbewußtseins* ist die *Geschichte* des Selbstbewußtseins« – das heißt jetzt: Die wirkliche »Geschichte des Selbstbewußtseins« ist nicht der transzendentalphilosophisch rekonstruierbare »Mechanismus« seiner notwendigen Handlungen, sondern sie fällt in die zeitliche Geschichte, oder genauer: sie konstituiert die zeitliche Entwicklung zu einer Pluralität von *Geschichten* – zur »Geschichte des Selbstbewußtseins« im engeren Sinne wie auch zu den Geschichten der Vernunft und des Geistes, die erst in ihrer Gesamtheit alle Aspekte einer Bewußtseinsgeschichte umgreifen. Was ›Geist‹ ist, kann ohne Geschichte – ohne Geschichte im neuen, prägnanten Verständnis des Wortes! – gar nicht begriffen werden, und dies gilt ebenso für die ›Vernunft‹ und rudimentär auch schon für das ›Selbstbewußtsein‹.

Wichtiger als die transzendentalphilosophische Rekonstruktion der notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes ist deshalb in Hegels Augen die Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung des Wissens, der Entwicklung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein, zum Sichwissen letztlich des Geistes. Die Verlagerung der Blickrichtung, die er hiermit vornimmt, impliziert auch eine Kritik an der seinem Ansatz vorhergehenden Ausrichtung des Programms: Ohne die Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung des Geistes bleibt die transzendentalphilosophische Rekonstruktionsarbeit ein Torso. Denn – um die bekannte Wendung Kants hier einmal gegen sein Programm zu wenden – die geschichtliche Entwicklung zählt selber zu den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis wie auch zu den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände. Formuliert man die Einsicht, die Hegels *Phänomenologie* zu Grunde liegt, in dieser Weise, so läßt sein Programm sich an das der transzendentalphilosophischen »Geschichte des Selbstbewußtseins« nahtlos anschließen. Und dennoch: Das transzendentalphilosophische Programm wird durch eben diese Einsicht Hegels zwar nicht in seinem Kern dementiert, doch wird es preisgegeben, zumindest vernachlässigt, und statt seiner wird auf neuem Terrain in neuer Gestalt und mit einer neuen Methode ein Nachfolgeprogramm etabliert. Der zentrale Punkt des Dissenses, die ›Differenz zwar nicht des Fichte-Schellingschen und des Hegelschen Systems‹, aber doch die ›Differenz der Fichte-Schellingschen Transzendentalphilosophie und der Hegelschen Phänomenologie‹, liegt genau in dieser Frage: Beschränkt die ›Geschichte des Selbstbewußtseins‹ sich auf die Historie seines invarianten Aufbaus und auf die sukzessive Synthesis seiner Funktionen, oder findet eine im emphatischen Sinne geschichtliche Entwick-

lung des ›Selbstbewußtseins‹ statt? Bejaht man letzteres, sieht man Grund, nicht nur eine der Sache äußerliche und gleichgültige Varianz ihrer Erkenntnis anzunehmen, sondern eine geschichtliche Entwicklung, in der allererst die Reihe der notwendigen Bedingungen des Selbstbewußtseins vollständig durchlaufen wird, so betrifft diese Entwicklung notwendig auch die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und ihrer Gegenstände – sei es in der Weise einer moderaten Modifikation, sei es in der Weise weitgehender, gleichsam ›substantieller‹ Verschiebungen.

II. Die Phänomenologie als »Geschichte des Selbstbewußtseins«

1) Die bisher, im ersten Teil meiner Überlegungen, exponierte Frage steht natürlich nicht nur zwischen Fichte und Schelling auf der einen und Hegel auf der anderen Seite zur Entscheidung an. Sie ist heute nicht weniger brisant, und die Antworten, die man auf sie gibt, sind heute nicht weniger folgenreich als damals – im Gegenteil. Ich möchte mich zunächst aber noch nicht solchen allgemeinen Fragen zuwenden, sondern bei der *Phänomenologie des Geistes* verbleiben. Sie steht ja im Mittelpunkt dieser wie auch vieler anderer Tagungen. Ich möchte hier auch noch keine Antwort auf die gestellte Frage zu geben suchen. Vielmehr möchte ich nun, in einem zweiten Teil, das Programm, das aus Hegels geschichtlicher Einsicht folgt, in seinen Grundlinien skizzieren, doch zunächst, in Form eines kleinen Exkurses, noch die Frage nach seiner eigenen Genese aufwerfen: Wann und wie gelangt Hegel zu dieser Einsicht, daß die »Geschichte des Selbstbewußtseins« – oder allgemein: des Geistes – in die Zeit falle?

2) Zunächst ein paar Worte zum ›Wann‹ – zumal die Frage nach ihm sich noch als inhaltlich relevant erweisen wird. Die Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes* liegt im Dunkeln – so sehr, daß man geneigt sein könnte, zu ihrer Erhellung den apokalyptischen Topos des verborgenen Buches zu bemühen, das nun, am Ende der Tage, offenbart wird. Das Dunkel wird ja auch durch Hegels Biographen Karl Rosenkranz weniger gelichtet als verdichtet. Er teilt zwar mit, Hegel habe in seinen Einleitungen zu Logik und Metaphysik »den Begriff der *Erfahrung*, welche das *Bewußtseyn von sich selbst macht*«, entwickelt, und hieraus sei »seit 1804 die Anlage zur Phänomenologie« erwachsen. Diese Angaben lassen sich, wegen des Verlustes der einschlägigen Manuskripte, heute nicht mehr überprüfen, und zudem ist es bekannt, daß Rosenkranz nirgends schwächer ist als in seiner Chronologie der Jenaer Schriften Hegels. Direkte Äußerungen Hegels oder Dritter fehlen. Im Frühsommer 1805 kündigt Hegel zwar – wohl etwas zweckoptimistisch –

brieflich an, sein »System der Philosophie« werde bereits im Herbst desselben Jahres erscheinen – doch ist daraus nichts für die Konzeption einer *Phänomenologie* zu entnehmen. Noch in der Vorlesungsankündigung für das Sommersemester 1806 erwähnt er sie nicht; er kündigt ja nur an, daß demnächst sein Buch »System der Wissenschaft« erscheinen und er darauf gestützt die spekulative Philosophie oder Logik vortragen werde. Von einer »Phänomenologie« ist nicht die Rede – und dies zu einem Zeitpunkt, zu dem der Satz der »Einleitung« beginnt und Hegel die ersten Druckbogen an die Studenten austeilte. Erst in seiner Vorlesungsankündigung für das Wintersemester 1806/07, also im Sommer 1806, als umfangreiche Partien des Buches bereits gesetzt sind, erwähnt Hegel zum ersten und einzigen Mal eine »Phaenomenologia mentis« – aber auch hier kündigt er sie nicht als eine selbständige Veröffentlichung an, sondern als etwas dem ersten Teil des »Systems der Wissenschaft« Vorausgeschicktes. Er ist sich also selbst im Sommer 1806 noch nicht darüber im klaren, daß statt seines »Systems« nur dessen »Voraus« erscheinen werde. Doch in eben diesem Sommer 1806 nimmt dieses »Voraus« so gewaltige Dimensionen an, daß Hegel es schließlich ratsam findet, es auf dem Titelblatt als den ersten Teil des Systems selber auszugeben – wovon zuvor nicht die Rede gewesen ist.

Es ist nicht unverständlich, daß diese unübersichtliche Entstehungssituation im letzten Jahrhundert eine Vielzahl werkgeschichtlicher Deutungsversuche hervorgerufen hat. Ich möchte hier jedoch nicht auf solche Fragen eingehen, sondern allein auf die Bedingungen, unter denen Hegel zu seiner – für die Konzeption der *Phänomenologie* entscheidenden – Einsicht in die konstitutive Bedeutung des Geschichtlichen für die Erkenntnis gelangt ist. Da die Quellen aber beharrlich schweigen, läßt sich die Frage nach dem »Wie« nicht durch den Verweis auf sie beantworten. Es bleibt nur der Versuch einer nachträglichen Rekonstruktion von Motiven – und ich muß deshalb hier etwas zurückblenden und mich auf zwei solcher Motive beschränken, die in ihrer Verknüpfung mit einander durchaus geeignet sind, die Ausbildung der neuen Konzeption zu erhellen.

3) Überlegungen hierzu müssen ausgehen von dem, was wir über Hegels damalige Konzeptionen zu einer Einleitung in das »System der Wissenschaften« wissen – und dies ist sehr wenig. Aus all den Jenaer Jahren ist nur eine einzige und zudem eine sehr bruchstück- und skizzenhafte Einleitung überliefert: die erste Systemskizze vom Winter 1801/02¹. Sie ist jedoch kein mögliches Paradigma der späten Jenaer Einleitungskonzeption. Sie schreibt die

¹ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften [=GW], Hamburg 1968 ff. Bd. 5, 257–265.

Einleitungsfunktion ja einer von der Metaphysik noch unterschiedenen Logik zu, während zur Zeit der *Phänomenologie* Logik und Metaphysik als spekulative Philosophie den – eigentlichen – ersten Systemteil bilden. Gemeinsam ist der frühesten Einleitung und derjenigen, die Hegel 1806 geplant hat, vermutlich nur dieses, daß er sie beide nicht als didaktische Hinführung, sondern als ›wissenschaftliche Einleitung‹, nämlich als Rechtfertigung des Standpunkts des Systems entworfen hat. Deshalb pariert er die zwar nicht unplausible, aber doch auch etwas boshafte Anschuldigung des Skeptizismus, zum Absoluten der Identitätsphilosophie könne man nicht auf der Leiter der irdischen Dinge hinaufsteigen², durch die ausdrückliche Bekräftigung, das Individuum fordere mit Recht von der Wissenschaft, daß sie »ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche« (GW 9.23) – und dies ist keine bloß didaktische Leiter. Sie dem Individuum zu reichen, bedeutet zugleich, es zu nötigen, die Leiter hinaufzusteigen und sich mit ihrer Hilfe über sein natürliches Bewußtsein zu erheben. Diese systematische Aufgabe der Einleitung, dem Individuum die Leiter zu reichen, hat entwicklungsgeschichtlich fraglos Priorität gegenüber der Konzeption einer *Phänomenologie des Geistes*, und die Frage ist, was Hegel bewogen hat, diese Leiter in der Form einer *Phänomenologie* auszuführen.

Hierzu gibt es noch einen weiteren und auch wirklich weiterführenden Hinweis. Rosenkranz spricht ja davon, Hegel habe »den Begriff der *Erfahrung*, welche das *Bewußtsein von sich selbst macht*«, entwickelt, und daraus sei »die Anlage zur *Phänomenologie*« entsprungen³. »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns« – so lautet auch der ursprüngliche, später auf Hegels Anweisung entfernte Zwischentitel, der die am Anfang des Buches stehende ›Einleitung‹ von dem ersten Systemteil trennt, der wiederum selber und als ganzer die Funktion einer Einleitung in das System hat. Dieser Aufgabe einer Einleitung in das »System der Wissenschaft« kann eine »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns« jedoch nur dann gerecht werden, wenn die thematische »Erfahrung«, die das Bewußtsein mit sich und über sich macht, bis an die Schwelle des Systems führt: wenn der Weg der Erfahrung des Bewußtseins zugleich der Weg des »Werdens der Wissenschaft« ist. Die Erfahrung des Bewußtseins muß also nicht weniger als »das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes« in sich begreifen (GW 9.61). Doch wie ist diese »Wahrheit des Geistes«, von der die »Einleitung« spricht, näher zu verstehen? Die später geschriebene »Vorrede« erklärt sich präzi-

² [Gottlob Ernst Schulze:] *Aphorismen über das Absolute*, in: *Philosophisch-literarische Streitsachen*. Hg. von Walter Jaeschke, Bd. 2/1, Hamburg 1993, 337–355, Zitat 350.

³ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844, 202, 214.

ser: Um das Individuum »von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen«, ist »das allgemeine Individuum, der Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten« (GW 9.24). Diese – späte – Formulierung setzt die inzwischen gewonnene Einsicht Hegels in die geschichtliche Entwicklung des ›Selbstbewußtseins‹ voraus: seine Einsicht, daß diese Geschichte nicht bloß die Geschichte seiner unterschiedlichen Beschreibungen ist, sondern die Geschichte seiner Herausbildung – seine eigene Geschichte. Um vollständig zu sein, muß eine »Geschichte des Selbstbewußtseins« deshalb über die Beschreibung des »Mechanismus« des individuellen menschlichen Geistes hinausführen und den Weltgeist in seiner »Bildung« – und dies heißt: in seiner geschichtlichen Bildung – betrachten. Um das eben verwendete plastische Bild nochmals aufzunehmen: Eine Leiter, lediglich mit den Sprossen der Transzendentalphilosophie verfertigt und nur bis zu ihr reichend, wäre nicht lang genug, um zum Selbstbewußtsein des Geistes hinaufzusteigen. Sie müßte zumindest historisch verlängert, oder besser: durch eine erheblich höher hinauf reichende, ebenfalls bewußtseinsgeschichtliche, jedoch in einem völlig neuen Sinne von ›Bewußtseinsgeschichte‹ konstruierte Leiter ersetzt werden. Der Aufstieg auf ihr ist dann für das Individuum – heraklitisch – ein »Weg der Verzweigung« und der Erhebung zugleich.

4) Die Konzeption der *Phänomenologie*, und gerade die ihrer späteren und deshalb »unförmig« geratenen Partien, beruht auf dieser Einsicht in die Bedeutung der Geschichte des Wissens für das Wissen selbst, in die Bedeutung des geschichtlichen Weges des Geistes, die Hegel im Sommer 1806 gewonnen hat. Doch – ist dies wirklich eine Einsicht, oder ist es nur ein grandioser, dem späteren relativistischen Historismus Vorschub leistender Irrtum, daß die Geschichte des Wissens nicht bloß eine additive oder illustrierende, sondern eine wissenskonstitutive, das Wissen verändernde und begründende Funktion habe? Hegel will ja nicht nur, wie sein Gegner Fries – durchaus zutreffend – damals feststellt, »eine allgemeine philosophische Geschichte des menschlichen Geistes oder der Vernunft geben«⁴. In einer solchen Geschichte könnten ja die philosophischen Bilder der Beschreibung des Wissens ebensogut Revue passieren, ohne daß das Wissen selber verändert würde. Und es geht auch nicht darum, mit Fichte die variierenden successiven Ansätze zur Identifizierung des aller Geschichte zu Grunde liegenden, invarianten »wahren Systems« der das Ich konstituierenden Handlungen in einem großen Wurf zusammenzufassen. Hegel behauptet vielmehr, eine solche »allgemeine philosophische Geschichte des menschlichen Geistes« sei eine notwendige Voraussetzung des »Systems der Wissenschaft«,

⁴ W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart 2003, Sp.177b.

weil das Wissen selber geschichtlich geformt sei – und dies eben nicht nur im Sinne einer bloßen Addition, eines Zuwachses an Erkenntnissen, sondern einer qualitativen Veränderung. Unter der Bedingung dieser Annahme eines geschichtlich sich entfaltenden Systems des Wissens läßt sich dann auch die Unterschiedlichkeit der bisherigen Versuche zur Erkenntnis dieses Systems zwanglos erklären: Es handelt sich nicht bloß um variierende, mehr oder weniger gelungene, vielleicht sogar fortschreitende, aber doch immer wieder mißlingende Darstellungen des invarianten Systems, sondern um geschichtlich differierende Darstellungen des sich selber geschichtlich entwickelnden Systems.

Für Hegel beruht die konstitutive Bedeutung der Geschichte des Wissens für die Gestaltung des Wissens auf der spezifischen Verfassung des Geistes, genauer: auf dem für »Geist« überhaupt spezifischen Verhältnis des einzelnen und allgemeinen Geistes. Seiner Einsicht in die geschichtliche Entwicklung des Wissens liegt eine geistesphilosophische Prämisse zu Grunde. Im »allgemeinen Geist« ist das vergangene Wissen ein vergangenes Dasein – aufgehoben, aber zum Moment herabgesetzt; an diesem »allgemeinen Geist« partizipiert das Individuum, oder mit Hegel: Das »vergangne Daseyn ist schon erworbenes Eigenthum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums oder seine unorganische Natur ausmacht«, die das Individuum dann, im Prozeß seiner Bildung, in Besitz nimmt und aufzehrt – ein Bildungsprozeß, durch den der »allgemeine Geist oder die Substanz sich ihr Selbstbewußtseyn gibt« (GW 9.25). Man kann diesen Gedanken aus der uns fremd gewordenen Sprache übersetzen – zunächst in eine spätere Hegelsche Sprache: Hegel sucht hier den Gedanken zu artikulieren, den er später, in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen – und vielleicht ja nicht einmal später, sondern gleichzeitig – als den Gedanken der »Geschichtlichkeit« formuliert. Die Bewegung, die der Geist zu seinem Selbstbewußtsein vollzieht, *ist* eine geschichtliche Bewegung. In ihr verändert sich, was das einzelne Selbstbewußtsein für wahr hält, und da das Selbstbewußtsein an diesem Geist und seiner Bewegung partizipiert und sich seinen Inhalt als sein Erbe aneignet, ist sowohl sein Gegenstandswissen als auch sein Wissen von sich durch diese Geschichte geprägt. »Was wir sind,« wird es dann heißen, »sind wir zugleich geschichtlich«, denn das »gemeinschaftliche Unvergängliche« der Geschichte des Denkens (also in der Sprache der *Phänomenologie*: das dem »allgemeinen Geist« angehörige Substantielle) sei »unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft«⁵. Man kann Hegels Gedanken – habe

⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. von Pierre Garniron und

ich gesagt – aber auch noch in eine andere Sprache übersetzen und ihn als Entdeckung einer Eigentümlichkeit der menschlichen Kognition bezeichnen, die Prozesse kulturellen Lernens ermöglicht.

5) Darauf werde ich noch zurückkommen. Zunächst aber möchte ich die Entstehungsbedingungen und den systematischen Ort dieses Gedankens noch etwas eingrenzen. In Hegels damaligem philosophischen Umfeld ist dieser Gedanke nicht anzutreffen; man muß schon bis zu Herder zurückgehen, um Anstöße für ihn zu finden. Auch in Hegels eigenem Werk begegnet diese Einsicht in die geschichtlich-bewegte Substantialität des Geistes zuvor nirgends. Soweit sich erkennen läßt, stammt sie auch nicht aus dem Umkreis der Einleitungsproblematik – dort hat sie zunächst gar keinen Platz. Sie verdankt sich vielmehr Hegels Ausarbeitung des geistesphilosophischen Ansatzes seit der Mitte der Jenaer Jahre. Insbesondere ist daran zu erinnern, daß Hegel in *dem* Semester, das der Formulierung seiner neuen Einsicht vorangeht, erstmals über Geschichte der Philosophie vorträgt. Auch wenn wir von dieser Vorlesung außer ein paar Satzfragmenten keine gesicherten Quellen und auch keine Berichte aus zweiter Hand haben: An der inhaltlichen Verschränkung dieser beiden Gebiete kann kein Zweifel bestehen. Noch Hegels Manuskript zur Geschichte der Philosophie aus dem Jahre 1823 weist ja Spuren der Diktion der Vorrede zur *Phänomenologie* auf. Es ist deshalb keine gewagte These, daß diejenige Einsicht, die für die spezifische Gestaltung der Einleitungsfunktion der *Phänomenologie* verantwortlich ist, sich Hegels philosophiegeschichtlichen Studien des Winters 1805/06 verdanke; daneben dürften die religionsgeschichtlichen Partien der Geistesphilosophie dieses Semesters stehen. Es bedurfte dann nur noch des Schrittes von einer Einsicht in die spezifische Natur des Geistes, die Hegel sich an der Philosophiegeschichte erarbeitet hat, zu einer allgemeinen Einsicht in die Spezifik geistiger Prozesse, um von einer »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« zu einer »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« überhaupt zu gelangen – wobei der bereits in der frühesten Partie des Werks, in der »Einleitung«, häufige Begriff des »erscheinenden Wissens« eine hervorragende Brücke gebildet hat.

6) Angesichts der zeitlichen Koinzidenz der Arbeit Hegels an einer neuen Einleitungskonzeption und an der Geistesphilosophie, zumal an der Geschichte der Philosophie, legt sich der Gedanke nahe, daß eine solche »Einleitung« die geschichtliche Erhebung des Geistes nachvollziehen müsse. Doch vielleicht hat dieser Gedanke ja im Moment seines Aufblitzens eine zu

große Suggestivkraft entfaltet. Ist denn wirklich mit der Nachzeichnung des »erscheinenden Wissens« die Aufgabe einer »Einleitung« in das System – im Sinne der Rechtfertigung der Wissenschaft – schon gelöst, oder muß diese Nachzeichnung unter wohldefinierten, durch die »Wissenschaft« vorgegebenen Bedingungen erfolgen? Bloße Historie wäre ja nicht »Wissenschaft« im emphatischen Sinne, und Hegel beansprucht für die *Phänomenologie* den Status nicht einer »Geschichte«, sondern einer »Wissenschaft« – wenn auch einer ›Wissenschaft‹, die nicht im gleichen Sinne ›Wissenschaft‹ ist wie die Disziplinen des auf sie erst folgenden »Systems der Wissenschaft«. Und doch: Ihre Wissenschaftlichkeit liegt lediglich darin, daß sie diesen »Weg des natürlichen Bewußtseyns, das zum wahren Wissen dringt« (GW 9.55), in der angemessenen Weise präsentiert und einem natürlichen Bewußtsein, das sich ihm verweigern will, mit Nachdruck vor Augen hält. Das Werden des Wissens ist ein notwendiges Werden, aber nicht im Sinne einer blinden Notwendigkeit, sondern der immanenten Notwendigkeit des Geistes. Die vom ›Wissenschaftsanspruch‹ der *Phänomenologie* geforderte Notwendigkeit liegt ausschließlich in der adäquaten Rekonstruktion der inneren Gesetzmäßigkeit des dargestellten Prozesses des Wissens. In ihn selbst fällt die Negation des natürlichen Wissens wie auch der geschichtlichen Gestalten des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins: seine ›negative‹ Seite, nach der er ein »Weg der Verzweiflung« ist, und ebenso die ›positive‹, daß er »die vollständige Reihe der Gestalten« des Geistes ist (GW 9.56f.). Der Ausgangs- und Endpunkt wie auch die Dynamik dieses Prozesses des erscheinenden Wissens werden rein durch die interne Verfassung des Wissens bestimmt. Seine Rechtfertigung liegt lediglich im Erweis, daß die geschichtliche Bewegung wirklich die Bewegung zur Wissenschaft ist und im »Absoluten Wissen« kulminiert⁶. Es gibt nicht daneben noch einen äußerlichen Erweis, daß es in ihr vernünftig zugegangen sei. Ein anderer Beweis läßt sich auch gar nicht führen; das natürliche Bewußtsein kann ja nicht durch Argumente einer von ihm abgelehnten Wissenschaft überzeugt werden, sondern allein dadurch, daß man ihm die Unwahrheit des erscheinenden Wissens und damit den geschichtlichen Prozeß seiner eigenen Aufhebung vor Augen hält.

⁶ Jaeschke, »Das absolute Wissen«, in: *Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute*. Hg. von Andreas Arndt und Ernst Müller. Berlin 2004, 194–214.

III. Neue Epistemologie

1) Hegel konzipiert die Einleitung in das »System der Wissenschaft« somit – zumindest in den späteren, umfangreichen Partien – in Form einer Genealogie. Die *Phänomenologie des Geistes* ist eine »Genealogie des Geistes«, aufgefächert in die Geschichten des Selbstbewußtseins, der Vernunft und des Geistes. Sie zeigt die Entwicklung des erscheinenden Geistes auf; sie ›monstriert‹, aber sie demonstriert nicht. Um das schon mehrfach bemühte Bild der »Leiter« ein letztes Mal aufzugreifen: Die »Leiter«, die die *Phänomenologie* dem natürlichen Wissen reicht, damit es auf ihr zum »absoluten Wissen« als dem Eingangstor zum System emporsteige, ist eine ebenso geschichtliche wie wissenschaftliche – und dies nicht zufällig, sondern weil die Geschichte ja gar nichts anderes als der notwendige Gang der Entwicklung des Geistes ist, dessen Erkenntnis andererseits wieder Gegenstand der Wissenschaft ist. Damit sollen die konstruktiven Züge gerade dieses Buches keineswegs geleugnet sein. Doch das, was an ihm Konstruktion ist, soll lediglich der Rekonstruktion der geschichtlichen Entfaltung des Geistes selbst dienen.

Durch diese Konzeption – fraglos eine in Bewegung begriffene, nicht einheitliche, sondern während der Niederschrift gewachsene und wohl auch erst gefundene Konzeption – hat Hegel dem Problem einer Einleitung in seine Philosophie eine neue, an seinen ersten Versuchen gemessen überraschende, aber nicht nur im Rückblick auf sie überzeugende Lösung gegeben. Die Einsicht, die dieser Lösung zu Grunde liegt, hat Hegel nie widerrufen. Sie hängt auch nicht von der Einleitungsfunktion ab, so wie sie sich ihr ja auch nicht verdankt. Wenn Hegels Einsicht zutrifft, daß die geistige Welt eine eigentümliche prozessuale Verfassung hat, durch die der Geist zu seinem Selbstbewußtsein gelangen kann und die deshalb als eine »Geschichte des Selbstbewußtseins« beschrieben werden kann – nämlich als eine Geschichte der fortschreitenden Entfaltung und substantialen Anverwandlung des Wissens und seiner Bildung, seiner Erhebung zum Sichwissen – *wenn* diese Einsicht zutrifft, dann *muß* eine Einleitung in ein »System der Philosophie«, streng genommen, diese Form haben, die Hegel ihr gegeben hat. Anders stellte sich dies dar, wenn etwa das bereits erwähnte Modell aus Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« zuträfe, daß sich die philosophischen Entwürfe wie unterschiedliche Beschreibungen des stets gleichen Systems der Handlungen des menschlichen Geistes zu einander verhielten. Dann wäre eine bewußtseinsgeschichtliche Heranführung an ein »System« nur ein buntes Kaleidoskop ohne philosophische Relevanz. Ich will hier nicht eine Entscheidung zu Gunsten des einen oder anderen – oder eines dritten – Modells vorwegnehmen, sondern zunächst nur dies festhalten: Solche – nicht eben

nebensächlichen – Fragestellungen werden erst seit Hegels Entwurf in der Philosophie – und nicht allein in der Philosophie – diskutiert. Frühere Schemata wie etwa Kants Dreischritt von Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus haben dagegen nur marginale Bedeutung.

2) Deshalb ist es nur die eine Lesart des Problems, die Tauglichkeit einer »Geschichte des Selbstbewußtseins« zur Einleitung in die Philosophie zu prüfen. Die andere Lesart reicht weit über diesen Zusammenhang und über Hegels Systementwurf überhaupt hinaus. Mit seiner neuen Lösung der Einleitungsproblematik hat Hegel ungewollt ein allgemeines Problem von revolutionärer Neuheit und gigantischen Ausmaßen aufgeworfen – ein Problem, das auch in größerer Distanz zu Hegels systematischen Optionen und Ambitionen, ja ohne jeden Rückbezug auf Hegel verfolgt werden kann und verfolgt werden muß – und leider ein Problem, das auch heute noch weit von seiner Lösung entfernt ist. Auf diese, von der Funktion für Hegels System abstrahierende Lesart der »Geschichte des Selbstbewußtseins« möchte ich nun, in meinem dritten, abschließenden Teil wenigstens noch einen Blick werfen – auch wenn ich nur noch einige Aufgabenstellungen sehr punktuell markieren kann, ohne Anspruch auf Vollständigkeit und systematischen Zusammenhang.

Wenn – und ich sage mit Nachdruck: Wenn – die geschichtliche Veränderung des Wissens nicht bloß als kontinuierlicher Wechsel seiner Gegenstände oder als quantitative Erweiterung durch Einbeziehung immer neuer Inhalte zu beschreiben ist, sondern als qualitative Entfaltung, die das Wissen selber verändert und Rückwirkungen auf seine Konstitution hat, dann muß dies seinen Niederschlag in einer Epistemologie finden, die dieser Verfassung des geschichtlich sich entwickelnden Wissens gerecht wird: in einer Epistemologie, die die geschichtliche Entwicklung des Wissens erfaßt. Unter der eben genannten Bedingung ist dies keine Frage des philosophischen Geschmacks, sondern eine zwingende Forderung. Derjenige, der sich ihr nicht unterwerfen will, müßte diese Hypothese als unzutreffend verwerfen. Aber auch hierzu ist sie zunächst einmal zu prüfen.

3) In seine weit ausgreifende »Geschichte des Selbstbewußtseins« hat Hegel einen Bereich nicht einbezogen – den Bereich, den die Transzendentalphilosophie unter den gleichen Titel gestellt hat. Man kann hierin ein Indiz dafür sehen, daß dieser Bereich der notwendigen Handlungen des Geistes, der »Mechanismus des Geistes«, in seinen Augen keiner Geschichte unterworfen ist – wie Hegel ja auch später die Formen des subjektiven Geistes nicht in Form einer Geschichte aufstellt. Die Geschichte des Bewußtseins umfaßt nicht, gleichsam in einem ersten Akt, vorab eine Geschichte der Genese des Individualbewußtseins und danach seiner geschichtlichen Abenteuer, son-

dern allein die Geschichte, die es durchläuft. Aber schon die Ausbildung der Erkenntnisformen – Anschauung, Verstand, Vernunft – scheint geschichtlich zu erfolgen, in einem Prozeß der kulturellen Entwicklung der Kognition. Ich verweise nur auf die Fähigkeiten zu Generalisierung und Abstraktion, von denen mit gutem Grund anzunehmen ist, daß sie sich nicht unabhängig von geschichtlich-kulturellen Bedingungen und Leistungen entfalten. Ludwig Feuerbach, übrigens ein begeisterter Leser der *Phänomenologie*, hat einmal darauf hingewiesen, daß die sinnliche Anschauung, obschon sie doch die einfachste, primitivste Erkenntnisform zu sein scheine, die geschichtlich späteste sei – letztlich deshalb, weil sie die große Abstraktionsleistung voraussetzt, ein Ding als ein Ding zu nehmen. Und diesem Bereich der Dingkonstitution widmet Hegel ja ein ausführliches Kapitel seiner *Phänomenologie*. Doch scheint es, als sei hier auf der Ebene der Phylogenese noch viel Arbeit nachzuholen, die für die Analyse analoger ontogenetischer Prozesse bereits geleistet wird.

Im gleichen Zusammenhang stehen alle Fragen einer kategorialen Entwicklung unserer Weltauslegung. Wenn es zutrifft, was bereits Jacobi behauptet hat und was heute aus dem Kreis der Kognitionswissenschaft bestätigt wird⁷, daß sich die kausale Deutung von Naturprozessen nicht unserer theoretischen Anschauung eines Zusammenhangs von Ursache und Wirkung verdanke, sondern durch die Erfahrung des eigenen Handelns vermittelt sei, so ist zu fragen, wieweit diese Einsicht die kausalen, insbesondere teleologischen Deutungsmuster unserer Welterklärung tangiere – und weiter, was dies für eine »Geschichte des Selbstbewußtseins« bedeute. Aber auch dies ist nur ein Beispiel von vielen – und es betrifft auch nur einen ersten, basalen Bereich. Daß sich vergleichbare Probleme in der Sphäre des Praktischen stellen, im Blick auf die Ausbildung unserer moralischen und rechtlichen Denkweisen, brauche ich nicht weiter zu betonen.

4) Als einen zweiten und weit komplexeren Bereich möchte ich den inneren Zusammenhang der – mit Hegel gesprochen – Formen des objektiven und absoluten Geistes ansprechen. Es bedarf ja keiner umständlichen Demonstrationen, daß wir es hier mit Bereichen zu tun haben, die geschichtlich ausgebildet worden sind und sich auch weiterhin geschichtlich entfalten. Und auch wenn man dieser Entfaltung eine jeweils immanente Logik konzidiert, so gilt dennoch, daß sie alle in die »Geschichte des Selbstbewußtseins« einzubeziehen sind, oder besser: daß die »Geschichte des Selbstbewußtseins« im wesentlichen die Geschichte der Objektivation des Selbstbewußtseins in

⁷ Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt/Main 2006.

diesen Formen ist, obwohl sie doch zugleich für das individuelle Bewußtsein einen ›substantialen‹ Charakter haben. In seiner *Phänomenologie*, die doch so viele different erscheinende Vorgänge auf überraschende Weise vereint und hierdurch Evidenzen erzeugt, hat Hegel dennoch diese Prozesse gegen einander isoliert und sie sukzessiv thematisiert – eine zwar bedauerliche, doch angesichts der ohnehin hinreichend verwickelten Darstellung vermutlich glückliche Entscheidung. Doch ändert dies nichts daran, daß sich hier ein nicht gelöstes Problem für die weitere Forschung verbirgt. Es wird wohl niemand behaupten, die Partialgeschichten dieser Bereiche – der Sprache, des Rechts, der Wissenschaft, der Kunst, der Religion und schließlich der Philosophie – hätten nichts mit einander zu tun. Was sie aber mit einander zu tun haben, selbst nur in unserer kulturellen Tradition oder gar in anderen; in welchem Zusammenhang sie in der einen übergreifenden Bewußtseinsgeschichte stehen, ob und wie sie mit einander verzahnt sind, ob und gegebenenfalls wieweit sie sich gegenseitig zur Voraussetzung haben und wie sie sich zu unterschiedlichen Gesellschaftsformen verhalten, zu deren Lebenswelt sie gehören, und schließlich: wie die Dynamik der Bewußtseinsgeschichte zu begreifen sei und welche Verlaufsform sie aufweise: Dies alles sind Fragen, die Hegels *Phänomenologie des Geistes* im Kontext des von ihm gestellten Einleitungsproblems aufgeworfen und partiell auch zu beantworten gesucht hat, fraglos mit oft unzureichenden Mitteln. Sie sind auch sicherlich keine Scheinfragen, und sie sind auch keine Fragen, die sich lediglich im Kontext der Philosophie Hegels stellen, sondern Fragen, die er aufgeworfen hat, weil sie zentrale Aspekte unseres Welt- und Selbstverständnisses berühren – und doch kann man nicht einmal sagen, daß zwei Jahrhunderte nach dem Erscheinen der *Phänomenologie* auch nur die erforderlichen Fragestellungen für die heutige Wiederaufnahme der Themen ausgearbeitet seien. Vielleicht könnte man ja das Jubiläumsjahr zum Anlaß nehmen, jetzt endlich damit zu beginnen, die *Phänomenologie des Geistes* zu lesen.

Hegels phänomenologische Dialektik.

Darstellung, Zeitbezug und Wahrheit des erscheinenden
Wissens – Thesen zur »Vorrede«

Thomas Sören Hoffmann (Bonn)

Will man in wenigen Worten angeben, was der Hauptzweck und Inhalt von Hegels famoser »Vorrede« auf das System, wenn auch zunächst immer auf seine *Phänomenologie des Geistes* ist, wird man dies schwerlich prägnanter tun können als mit dem Hinweis: daß diese Vorrede, in der Hegel nach den Worten von Bruno Liebrucks »auf dem Gipfel seiner Einsichten« und zugleich »im Zenit seiner Diktion«¹ steht, eine der energischsten je formulierten Aufforderungen ist, es mit der Philosophie tatsächlich einmal rückhaltlos zu versuchen. Hegel selbst hat in diesem Sinne in der *Selbstanzeige der Phänomenologie* davon gesprochen, daß er sich in der »Vorrede« darüber »erklärt« habe, »worauf es überhaupt bey [der Philosophie] und ihrem Studium« ankomme². Worauf es ankommt, ist dabei keineswegs nur ein Philosophieren überhaupt; es geht um ein Philosophieren, das sich als Schlüssel zur eigenen Zeit bewährt, als Schlüssel zu einer Zeit, die Hegel entschieden als »Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode« (14) versteht³.

In der Tat ist der letzte Sinn der diversen Erinnerungen und Polemiken, der Emphasen und Proklamationen, die sich auf den original 91 Seiten unseres Textes finden, kein anderer als der, einem dem »Neue[n]« (15) gemäßen »Ernst des Begriffs« die Bahn zu brechen und damit dem akuten »Bedürfnis der Philosophie« zu bestimmter historischer Stunde gerecht zu werden. Nirgendwo sonst als im ganz dem Begriff verpflichteten Denken soll der kongeniale Ausdruck der neuen Zeit gesucht, nirgendwo sonst die authentische Selbstaussage eines welthistorisch neuen Bewußtseins vermutet werden als in jenem ebenfalls neuen Philosophieren, für das eben die *Phänomenologie des Geistes* steht⁴. Es ist im Blick auf diesen durchaus praktisch-pragmatischen

¹ Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*. Bd. 5: Die zweite Revolution der Denkungsart – Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main 1970, 319.

² G.W.F. Hegel, *Selbstanzeige der Phänomenologie*, in: *Gesammelte Werke*, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften [=GW], Hamburg 1968ff., 9, 446f.

³ Seitenverweise im Text beziehen sich im folgenden stets auf die Ausgabe der *Phänomenologie* (=PhG) in GW 9.

⁴ Vgl. dazu Michael N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago/London 1998, bes. 17ff.