

Philosophische Bibliothek

Pirmin Stekeler

Hegels Phänomenologie des Geistes  
Ein dialogischer Kommentar

Band 1: Gewißheit und Vernunft

Band 2: Geist und Religion

Meiner









PIRMIN STEKELER

# Hegels Phänomenologie des Geistes

Ein dialogischer Kommentar

Band 1

Gewissheit und Vernunft

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 abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN 978-3-7873-2471-2

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

eBook (Band 1 und 2): ISBN 978-3-7873-2477-4

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

# Inhalt

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

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



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

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

<b>b.</b> Die Beobachtung des Selbstbewußtseins in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze .....	94I
30. <i>Behaviorale Erklärungsformen</i> .....	94I
31. <i>Deskriptive Psychologie</i> .....	949
<b>c.</b> Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre .....	96I
32. <i>Schädelmessung und Gehirnforschung</i> .....	96I
33. <i>Gehirn und Geist</i> .....	972
34. <i>Geistige Formen im Vollzug und als Gegenstände reflektierender Rede</i> .....	1034
<b>B.</b> Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst .....	1048
35. <i>Selbstbildung durch Verleiblichung dispositioneller Formen</i> .....	1048
36. <i>Zum Verlust instinkthafter Intuition</i> .....	1061
<b>a.</b> Die Lust und die Notwendigkeit .....	1066
37. <i>Selbststeuerung durch Gefühle und der Einfluss von Normen</i> .....	1066
<b>b.</b> Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels .....	1082
38. <i>Probleme des autonomistischen Intuitionismus</i> .....	1082
39. <i>Die Selbstgerechtigkeit der Gesinnungsethik</i> .....	1095
<b>c.</b> Die Tugend und der Weltlauf .....	1107
40. <i>Der moralische Einzelne und das unmoralische Ganze</i> .....	1107

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

*Wenn man zu schnell  
oder zu langsam liest,  
versteht man nichts.*

Blaise Pascal



## Vorwort

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>3</sup> Vgl. Förster 2011.

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

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

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

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

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



Der Anspruch dieser beiden Bände ist, dass sie Hegels Buch lesbar(er) machen. Dabei erhält der Leser zwei Bücher in einem geboten. Das eine Buch ist Hegels Text<sup>4</sup>, das andere ist mein Kommentar, der allerdings auch ohne Hegels Originaltext in seinem Inhalt *an sich* verständlich sein sollte. Hier signalisiert der Ausdruck »an sich« eine Bezugnahme auf einen *allgemeinen Leser*, der die erwünschte Eigenschaft hat, dass er sich kompetent um diesen Inhalt bemüht und sich das ihm allenfalls fehlende Vorwissen selbständig aneignet, sollte ihm dieses zufälligerweise mangeln. Zugleich lässt sich mein Text als ein interpretierender Kommentar zu Hegels Buch lesen, wobei die Zuordnung von Text und Auslegung zumeist unmittelbar nachvollziehbar ist. Oft aber ist zur Erläuterung des Gedankens weiter auszuholen. Es ist dazu fast immer nützlich, Hegels Gedanken mit dem philosophischen Denken heute in eine vergleichende oder in eine kontrastive Beziehung zu setzen. Dabei kommentiere ich keineswegs alles Gesagte. Besonders dort, wo mir der Inhalt von Hegels Text insgesamt klar genug erscheint, belasse ich es bei von mir für relevant erachteten Betonungen wesentlicher Aspekte. Formale, historische und philologische Hinweise, so interessant sie immer auch sein könnten, übergehe ich dabei fast völlig: Hierzu gibt es ja exzellente Kommentare.

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

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

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

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

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

## Teil 1

### Einführungen

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

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

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

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

Es gibt zwar Gesamtdeutungen dieses klassischen Textes der Philosophiegeschichte, die uns zentrale Teile von Hegels Lehren korrekt darstellen. In neuerer Zeit haben Terry Pinkard<sup>7</sup> und vor ihm schon Robert Pippin<sup>8</sup> eindrucksvolle Bücher vorgelegt. In diesen werden allgemeine Ergebnisse überzeugend vorgestellt, etwa dass es Hegel um die Sozialität von Vernunft und Geist geht, wie auch Siep und Michael Quante betonen. Dennoch bleibt ein grundsätzliches Problem unbehandelt, die Frage nämlich, wie es kommt, dass man Hegel allzu häufig gerade die Positionen selbst

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

<sup>7</sup> Vgl. dazu das schöne Buch Pinkard 1994.

<sup>8</sup> Eine eher theoretische Lesart präsentiert das bahnbrechende Buch Pippin 1989.

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

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

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

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

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

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

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

## 1. *Phänomenologie und Dialektik*

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

## 1.1 Philosophie und Wissenschaft

Ausgangspunkt des Buches ist also die bis heute zentrale Frage, was (menschliches) Bewusstsein ist und was die Rede von einem ›*human mind*‹ überhaupt bedeutet. Es geht dabei um die Differenz eines bloß enaktiven Unterscheidens und Kennens einerseits, einem mit-wissenden Erkennen andererseits.<sup>9</sup> Dabei geht es klarerweise dann auch um das Wissen darüber, was Wissen ist. Es ist das Wissen des Selbstbewusstseins. Das führt u. a. zu Fragen wie: Was ist Verstand? Was ist gute Urteilkraft, was ist Vernunft? Was überhaupt meint das Wort »Geist«? Und wie sind die Wörter »ich« und »selbst« zu verstehen?

Die Leitfragen lauten: Wie *erscheinen* geistige Fähigkeiten? Was ist *das Reale* am Denken? Wie verhalten sich subjektive *Befriedigungen* zu wirklichen *Erfüllungen*? Wie verhalten sich ehrliche, vielleicht auch schon gewissenhafte, *Versicherungen* (Thesen) zu einer objektiven *Wahrheit*? Wie unterscheiden sich im Begriff des Bewusstseins theoretische *Gewissheiten* von einem *Wissen* des Wahren? Wie verhalten sich *moralische Gewissheiten* zu einer recht verstandenen *Praktischen Vernunft*?

Gewissheiten sind noch kein Wissen, und seien sie noch so gewissenhaft. Wie aber ist das Wahre des empirischen bzw. begrifflichen Wissens überhaupt bestimmt? Und wie das ethisch Richtige und Gute?

Die Leitfragen enthalten dabei viele Teilfragen, so zum Beispiel die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wort und Begriff oder zwischen Wahrnehmung und Denken. Es wird von Hegel, das ist entscheidend und muss vom Leser unbedingt beachtet werden, nicht etwa schon vorausgesetzt, dass schon bekannt sei, was ›Bewusstsein‹, ›Verstand‹, ›Selbstbewusstsein‹, ›Vernunft‹ oder ›Geist‹ seien. In der Analyse wird nur vorausgesetzt, dass wir mit den Wörtern schon umgehen. Was wir dabei tun und sagen, das gilt es allererst explizit zu machen. Das geschieht vor dem

<sup>9</sup> Zum Wort »enactive« vgl. Noë 2004 (passim).

Hintergrund dessen, dass es längst schon explizierende Kommentare zum geistigen Leben in Religion, Theologie, Wissenschaft und Philosophie gibt. Nur erzeugen diese häufig oft mehr neue Verständnisprobleme, als sie lösen. Das liegt, wie Hegel erkennt, nicht bloß daran, dass die tradierten Explikationen ›falsch‹ wären, sondern daran, dass die Explikation von impliziten Praxisformen logisch eine durchaus nicht triviale Unternehmung ist.

Die ›Explikation‹ schon der einfachsten aller Regel-Anwendungsformen, des Modus Ponens für Bedingungssätze der Form »wenn A, dann B«, hat bekanntlich die Form: »wenn A dann B, und wenn A, dann B«. Diese Form kann man offenbar nicht verstehen, ohne schon praktisch zu wissen, wie man mit der Ausdrucksform »wenn, ... dann ...« allgemein umgeht. Wir setzen hier also immer schon eine praktische Kompetenz *desselben Typs* voraus, wie sie in der Anwendungsformel expliziert werden soll. Diese Kompetenz ist immer auch eine Art technisches ›Know-how‹. Das wird noch deutlicher, wenn wir Regelausdrücke der Form  $A \Rightarrow B$  betrachten. Die Anwendung einer solchen Regel stellt man durch eine Formel der Art  $(A, A \Rightarrow B) \Rightarrow B$  mit zwei Regelprämissen A und  $A \Rightarrow B$  und einer Regelkonklusion B dar. Damit machen wir diesen *Modus Ponens für Regeln* zwar durchaus explizit; und dieser macht explizit, wie man eine Regel  $A \Rightarrow B$  anwendet. Der Modus Ponens selbst aber kann nur verstanden werden, wenn man schon praktisch weiß, wie man ihn als Regel anwendet. Das Problem hatten bekanntlich Lewis Carroll und Wittgenstein diskutiert. Womöglich hat es aber schon Platon lange vorher im Dialog *Parmenides* erkannt. Dort ging es ja gerade um die *Anwendung* von Formen und Begriffen. Hegel lobt daher diesen Dialog mit Recht als einen der wichtigsten Texte spekulativer, also formentheoretischer, Logik und Dialektik in der gesamten Geschichte der Philosophie.

Da auch durch Subjunktionen der Form » $A \rightarrow B$ « dargestellte Bedingungssätze als Regeln aufzufassen gilt, erläutert ein analoges Prinzip des Modus Ponens für Subjunktionen deren Gebrauch. Er nimmt z. B. folgende Form an:  $(A, A \rightarrow B) \Rightarrow B$ . In gewissem

Sinn sehen wir hier, dass vor jedem Sagen ein Können steht, vor jedem artikulierten Wissen eine Fähigkeit.

Wie für unsere explizite Regel ›*Modus Ponens*‹ schon vorausgesetzt werden muss, dass die implizite Norm, wie ein Regelausdruck anzuwenden ist, schon ›*empraktisch*‹ beherrscht ist,<sup>10</sup> so bedarf es auch sonst immer schon der praktischen Beherrschung gewisser Normen des rechten Umgangs mit Explikationen, um diese zu begreifen. Wir werden sehen, dass dies schon eine der zentralen Einsichten Hegels ist. Sie tritt in vielerlei Gestalten auf. Ein besonders interessanter Fall ist der, dass die Religion eine in ihrer Form bloß erst halb- oder gar noch unbewusste Explikation des Geistigen ist. Eine wichtige allgemeine Einsicht Hegels ist dabei: Man kann nicht alles explizit machen. Das rechte Verstehen ist immer praktisch. Es zeigt sich im rechten Tun. Und das Rechte zeigt sich am Ende in einer allseits zufriedenstellenden Kooperation der beteiligten personalen Subjekte und nirgends sonst.

Doch damit greifen wir weit vor. Für jetzt reicht es festzuhalten: Ohne Appell an die praktischen Erfahrungen, auf die sie sich beziehen, sind gerade auch die ›spekulativen‹, also meta-logischen und meta-wissenschaftlichen, Reflexionen der Philosophie nicht zu verstehen. Der Appell an das *empraktisch* Bekannte ist daher methodischer Bestandteil jeder philosophischen Reflexion. Auf Seiten des Lesers oder Hörers bedarf es daher des mitarbeitenden Verstehens der je vorgetragenen philosophischen Untersuchungen, und zwar gerade deswegen, weil diese immer bloß *zeigenden* Charakter haben.

Die phänomenologische Methode des Zeigens ist die Methode sinnanalytischer Dialektik. Sie beginnt zumeist mit dem Aufweis eines Problems, etwa der Darstellung eines inneren Widerspruchs

<sup>10</sup> Der Ausdruck »*empraktisch*« stammt aus Bühler 1934 und erweist sich als extrem hilfreich, um die sonst mystifizierende Metapher von einem geistigen Inneren als bloßen Hinweis auf das in Vollzugsformen Implizite aufzuhellen.

im üblichen, vermeintlich unmittelbaren, Verstehen, das seine impliziten Voraussetzungen übersieht, und zwar weil diese, wie eben gesehen, gar nicht alle explizit gemacht werden können. Daraus resultiert manche unbewusste Willkür im Urteilen. Auf eine entsprechende Diskussion der Probleme der Widersprüche, der Willkür und des Unbewussten folgen dann – hoffentlich – gute Vorschläge zu ihrer schrittweisen Aufhebung.

So macht Hegel zum Beispiel für einen hinreichend gedulden und kompetenten Leser auch hinreichend klar, dass das Wort »Gott« in seinem rechten Sinn erst noch zu verstehen und nicht einfach als ein Name eines schon als bekannt unterstellten Gegenstandes zu lesen ist.

Generell besteht das am weitest verbreitete Fehlverständnis einer philosophischen oder logischen Analyse darin, dass man die Sätze, die ein zu klärendes Problem umreißen oder skizzieren, schon als Lösung liest. Das wäre so, wie wenn man die Skizze im geometrischen Problemlösen schon für die Konstruktion oder Lösung hielte. Der Fehler liegt nahe, wenn man von der falschen Vormeinung ausgeht, dass jeder Aussagesatz eine Behauptung über schon bekannte Gegenstände artikuliere.

Insbesondere sind Hegels Sätze keine Thesen. Hegel selbst *behauptet* (fast) nichts, jedenfalls nichts, was nicht praktisch schon klar wäre, wie eben unsere materialbegrifflichen Voraussetzungen des Verstehens empirisch klar und in eben diesem Sinn implizit sind. Seine Sätze *zeigen* daher mehr, als sie *aussagen*. Sie zeigen, was wir in einer Überlegung (an sich) normalerweise oder vernünftigerweise für plausibel halten. Sie zeigen dann auch, warum wir mit den Sätzen am Ende doch wieder nicht zufrieden sind oder nicht zufrieden sein sollten.

Die dialektische Methode ist dabei nichts anderes als ein sich selbst überwindender Skeptizismus: Der Skeptiker hinterfragt allzu schnelle Befriedigungen. Er zeigt, dass wir uns nicht vorschnell mit dieser oder jener Antwort auf ein Problem oder eine Frage, dieser oder jener Erklärung oder Behauptung zufrieden geben sollten. Andererseits ist der traditionelle Skeptiker viel zu

schnell mit seinem Skeptizismus zufrieden, der immer bloß auf vorgegebene Thesen negativ reagiert, wie ein Kind ewig »warum?« fragt oder wie ein Jugendlicher einfach die Gegenthese behauptet. Er sieht dabei nicht, dass uns, wie schon Platon im *Phaidon* zur Methode der Dialektik sagt<sup>11</sup>, die relativ plausiblen Antworten tatsächlich weiterbringen, wenn wir nur wissen, dass es immer wieder neue sinnvolle Nachfragen geben kann und geben wird.

Hegel appelliert daher auch wiederholt an den Leser, weiter zu klärende Zwischenergebnisse in seiner Sinnanalyse noch nicht als endgültige Erklärungen zu lesen, da sie erst zusammen mit den nachfolgenden Erläuterungen zu einem Gesamtbild werden. Das und der ungeheure Spannungsbogen der Argumentation sind erst einmal zur Kenntnis zu nehmen. Und es sind Sätze, die im Modus eines zitartigen Berichts zu lesen sind, was *andere* sagen oder was *man* sagen würde oder sagen kann, als solche zu erkennen oder kenntlich zu machen und nicht mit Hegels eigenen Meinungen zu verwechseln.

Gegen einen naiven Naturalismus und Individualismus etwa in einer Naturrechtslehre zeigt uns Hegel die gemeinschaftliche und gesellschaftliche Konstitution personaler Fähigkeiten im Rahmen sozialer Normen und Rechte. Nur über die Einsicht in diese gemeinschaftliche Verfassung personaler Subjektivität kann man die personalen Freiheitsspielräume als Ergebnis einer kollektiven Kulturentwicklung ›des Geistes‹ verstehen. ›Ontogenetisch‹ hängen sie von einem konkreten sozialen Lernumfeld ab, aber auch von je eigenen Leistungen. Die Naivitäten des neuzeitlichen Individualismus und Subjektivismus lösen sich so auf. Hegels Logik der Subjektivität und der Moderne ist gerade insofern übermodern, als sie das naive Selbstbewusstsein der Moderne, ihren naiven Subjektivismus, der im Grunde in der Betulichkeit oder *Complacency* einer illusionären Selbstaufklärung besteht, weit hinter sich lässt.

Zentral und fundamental ist dabei Hegels Kritik an der bis heute üblichen ›empiristischen‹ und ›individualistischen‹ Auffassung,

<sup>11</sup> *Phaidon* 100a.

die Intelligenz des Einzelnen und die geistige Welt überhaupt würde einfach hervorgebracht durch das Verhalten oder die Gehirne der einzelnen Menschen, wie sie sich im Laufe der Evolution nach den aus der Biologie bekannten Weisen zum Zweck des Überlebens der Gattung herausgebildet haben. Scheinbar gegen den gesunden Menschenverstand, jedenfalls gegen den Schein des Unmittelbaren, erkennt Hegel stattdessen, dass Intelligenz und geistige Fähigkeiten von Personen, unter Einschluss aller Kompetenzen des freien Handelns, vor allen besonderen Ausdifferenzierungen eine Art Effekt gemeinsam tradierter allgemeiner Formen menschlichen Lebens sind. Diese Formen wiederum sind nicht einfach im Sinn eines Aggregats des sozialen Verhaltens von einzelnen Subjekten zu verstehen. Sie sind vielmehr *Formen* einer Praxis, die sich zunächst *im Vollzug* zeigen und erst sekundär im Fokus eines Selbstbezugs der Reflexion stehen. Erst dann können sie auf je besondere Weise weiter geformt oder umgeformt werden. Daher ist auch Selbstbewusstheit nie etwas Unmittelbares – so dass jeder Cartesianismus, auch seine Reste bei Kant, Fichte oder dann wieder in Husserls Phänomenologie als hochproblematisch durchschaut sind.

Die erfolgreich praktizierten und reproduzierten Vollzugsformen kooperativ verfassten Lebens sind die Seinsweise aller Normativität. Sie stehen in ewiger Spannung zwischen bloß verbalen und realen Anerkennungen. Dabei gibt es kein Handeln ohne ein Sprechhandeln. Das sieht nur zunächst nach schlechter Zirkularität aus. Es betrifft aber lediglich die methodische Spirale der reflexionslogischen Aufstufungen jedes Inhaltsverstehens. Es gibt keine bewusste Vollzugsform ohne eine gewisse Reflexion in sprachlichen Darstellungsformen. Die Spirale hermeneutischer Reflektiertheit allen Handelns besagt dabei, dass alles Sprechhandeln oder Denken beliebig weiter kommentiert werden kann. Diese Kommentierbarkeit gehört zum Begriff des Handelns. Bei Kant wird sie durch die gnomische Formel artikuliert, dass das Denken alle meine Vorstellungen begleiten können muss. Schon wegen der Vagheiten der Wörter »Vorstellung«, »Denken« und



»Begleiten können müssen« handelt es sich aber eher um eine Art Orakel als um eine befriedigende Begriffserläuterung der so genannten transzendentalen Apperzeption.

Die Person als ein Subjekt, das mit anderen handeln, dabei besonders aber auch Sprechhandlungen oder kommunikative Handlungen ausführen kann, ist sozusagen eher Wirkung als Ursache von Praxisformen und Institutionen. Ich komme nicht als personales Subjekt auf die Welt. Erst langsam werde ich zu einer kompetenten Person in Relation zu anderen Personen. Und erst wenn wir schon personale Subjekte sind, können wir so etwas tun wie Verträge schließen oder um unsere Ehre kämpfen. Zuvor müssen wir uns durch Teilnahme am Rahmen einer diffus vorgegebenen Tradition erst zu Personen bilden. Dabei gehört zu den personenbildenden Praxisformen und Institutionen im weiten Sinn insbesondere die Sprache als Trägerin lehrbarer Begriffe. Die Sprache ist das Äußere und damit das Reale des Geistes. Sie ist die wirkliche Vermittlerin aller bewussten und bewusst lehrbaren Begrifflichkeit. Sie ist Ort und Hort ›des Begriffs‹ überhaupt.

Seine personale Bildung bringt z. B. auch ein Robinson Crusoe auf seine Insel aus England mit: Er kann denken, mit sich selbst sprechen, Einfälle entwickeln und kontrollieren. Dies allein unterscheidet ihn zusammen mit einem Fundus an technischem Können und Wissen von dem vermeintlich Wilden, also dem Nicht-Engländer, den er »Freitag« nennt und nicht nur rettet, sondern auch gleich zu seinem ›Diener‹ macht.

Alle besonderen Freiheiten des menschlichen Handelns beruhen auf einem gelernten Wissen in einem weiten Sinn des Wortes. Alle Sinngehalte sind so genannte innere Formen äußerer Schemata. Die Rede vom Inneren ist wie die von einem Inhalt Metapher für das, was gleich bleiben kann, auch wenn wir äußere Formen variieren, sofern die Variationen nur entsprechend gleich gültig oder eben äquivalent sind. Inhalte werden wie Formen überindividuell tradiert. Das geschieht im Rahmen von (informellen) Praxisformen und (formellen) Institutionen, durch Erziehung und Bildung.

Das informelle Wissen wie die formelle Wissenschaft sind dabei zunächst als Praxisformen bzw. Institutionen zu begreifen, an welchen der Einzelne teilnimmt. Sein Wissen und damit auch sein Bewusstsein sind selbst nur über diese Teilhabe verstehbar. Das allgemeine Wissen und die Wissenschaft erkennt Hegel dabei als *Institution* der ›*Entwicklung des Begriffs*‹, wobei natürlich der Ausdruck »der Begriff« generisch für alles Begriffliche steht. Entsprechend steht hier der Ausdruck »das Wissen« für ein allgemeines Wissen der Kategorie »man weiß, dass  $\phi$ « oder »wir wissen, dass  $\phi$ «, nicht bloß für das, was ein Einzelner weiß, also die kategoriale Form der Einzelheit »x weiß, dass  $\phi$ «. Die Ausdrucksform »ich weiß, dass  $\phi$ « steht zunächst ohnehin immer bloß erst für die Versicherung einer Gewissheit.

Einzelwissen oder reproduzierbares Können schreiben wir uns selbst und anderen als Einzelwesen zu. Wir differenzieren dennoch zwischen bloßen Versicherungen oder Zuschreibungen und dem Fall, in dem wir sagen, einer wisse etwas *wirklich*. Offenbar handelt es sich im zweiten Fall um eine *bewertete* Zuschreibung: Wir sind bereit, das Wissen dem Einzelnen zuzugestehen. Wir werden aber sehen, dass auch ein Urteil der Form »man weiß, dass  $\phi$ « oder »wir wissen dass  $\phi$ « *zunächst* Versicherungen sind – so dass die Frage absolut nichttrivial ist, wie wir ein Wissen von bloßen Gewissheiten unterscheiden können und warum es wichtig ist und bleibt, hier zu unterscheiden, auch wenn der Skeptizismus mit scheinbar guten Gründen meint, hier nichts unterscheiden zu können.

Die individuelle Entscheidungsfreiheit und erst recht die Freiheiten des wirtschaftlichen Handelns und der freien Verträge in einer eigentumsbasierten bürgerlichen Gesellschaft, schließlich auch die politischen Freiheiten gemeinsamer Gruppen- und Meinungsbildung samt aller kollektiven Mitbestimmung: alle diese Freiheiten sind Folgen von Praxisformen. Zu diesen gehört auch die moralische Kritik und Selbstwertung. Institutionen wie das Rechtssystem und der es schützende Rechtsstaat sind sozusagen partiell formalisierte und schematisierte Praxisformen, nicht

anders als die Institution Wissenschaft oder das Schulwesen. Schematisierungen machen dabei komplexe Kooperationen oft erst möglich, wie ja sogar das Schriftwesen von Schematisierungen abhängt und der gesamte Bereich des Rechnens, der sozusagen kontrolliert wird durch die Institution der Mathematik. Schemata sind dabei Formen, die sich nach entsprechender Vorbildung leicht und sicher reproduzieren lassen.

Die Priorität der Formen in tradierten Praxen und Institutionen ist deswegen so schwer zu begreifen, weil man meint, eine Praxis selbst sei durch das freie Handeln der Teilnehmer ›konstituiert‹. Dabei ist nur richtig, dass es die Praxis nicht gäbe, wenn sich die Menschen in ihrem Tun nicht *wirklich an den Formen orientierten*. Das geschieht in einem kooperativ geformten kollektiven Handeln, dessen Formen und Normen des Richtigen für den Einzelnen schon gegeben sind, also durch sein einzelnes Tun nicht allererst *erschaffen* werden. *Das individuelle Handelnkönnen hängt also ab von den Praxisformen des gemeinsamen Tuns, Redens, Planens und der Handlungskontrolle.* Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist dabei Analyse der generischen Kooperationsformen, welche alle normativen Richtigkeiten wie die der Wahrheit oder des moralisch Guten wesentlich mitbestimmen und eben damit die innere Form der Geistigkeit des Menschen als personale Subjektivität oder als einer sich ihrer Subjektivität bewussten Person allererst konstituieren.

Nicht unser Gehirn, wie der Biologismus bis heute vermeint, ist das eigentliche Subjekt intelligenter oder geistiger Handlungen, samt der zugehörigen Urteile und Schlüsse, sondern das System der gemeinschaftlichen Praxisformen und Institutionen, das wir *implizit* oder *empraktisch* gerade dadurch *anerkennen*, dass wir unser Tun und Leben *durch es bestimmen lassen*. Nur ein so bestimmtes Tun und Leben kann als ›verständlich‹ gelten: Der Geist als *Verstand* ist damit das Vermögen, die *Normen, Schemata* und *Regeln* des Richtigen im einzelnen Tun zu befolgen. Das setzt praktische Kenntnis voraus.

Der Geist als *Vernunft* ist dann die weitere, methodisch spätere, Kompetenz, auf die Normen des Verstandes explizit zu reflektieren und an der *Meta-Praxis* der *gemeinsamen Entwicklung* von Schemata und Regeln für den Verstand teilzunehmen. Der Differenz zwischen Vernunft und Verstand korrespondiert entsprechend die Unterscheidung zwischen Wissenschaft als freier *Entwicklung* von Wissen und Technik auf der einen Seite, ihrer bloßen *Anwendung* im einzelnen und besonderen wissens- und technikbasierten Handeln auf der anderen Seite. Mit anderen Worten, technisches Wissen und Können, das man durch verbale Vermittlung und Einübung von Handlungsabläufen lernen kann, gehört zur Sphäre des *Verstandes*. Die Beurteilung der besonderen Anwendungen dieses Könnens und die Entwicklung von neuen Fähigkeiten in den Wissenschaften, gerade auch den Technikwissenschaften, aber nicht nur dort, sondern ebenfalls in den Wissenschaften von den menschlichen Institutionen (damit des objektiven Geistes) gehören schon zur Sphäre der freien *Vernunft*. Zur Vernunft gehört daher insbesondere die *reflektierende Urteilskraft*.

Aber schon die bestimmende Urteilskraft wird oft allzu einfach gedeutet. Wir wenden nicht einfach vorgefertigte begriffliche Regeln und allgemeine Kriterien auf einzelne Fälle an. Vielmehr ist jede Anwendung eines allgemeinen Begriffs auf einen einzelnen Fall dialektisch in folgendem Sinn: Es gibt eine Art *Hin-und-Her* zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft in einer Beurteilung, inwiefern der einzelne Fall ein besonderer Fall eines allgemeinen Falls ist, also welche allgemeinen Inferenzen verlässlich sind und welche als nicht verlässlich gelten. Denn der Einzelfall kann immer mehr oder weniger defizitär sein. Kein realer Einzelfall stellt ein perfektes Paradigma oder Exempel des Allgemeinfalls dar. In der Welt gibt es immer nur einigermaßen passende Paradigmen des Allgemeinen. Insbesondere müssen auch alle unsere Schematisierungen in besonderen Fällen wieder verflüssigt werden. Das Bild verweist auf eine flexible Anpassung an die realen Gegebenheiten.

Die idealen Formen unserer verbalen Formreflexionen werden also immer irgendwie *defizitär* realisiert oder verwirklicht, ohne dass das wirklich ein Mangel wäre. Das Ideale hat immer einen Überschuss zum Realen. Anzuwenden ist es, indem man den je konkret angemessenen Kontrast zwischen einer hinreichend guten und mangelhaften Realisierung im besonderen Gebrauchsfall beurteilt. Es ist trivialerweise wahr, dass es in der realen Welt keine absolute Perfektion gibt. Das ist eine reine *Tautologie*. Auch alle unsere Begriffe enthalten, wenn wir sie an sich betrachten, einen idealen Überschuss. Denn jede formale Reflektion auf Begriffe oder Bedeutungen an sich ist rein allgemein. Sie ist abgehoben von den konkreten Fällen ihres immer bürgerlichen und endlichen Gebrauchs. Das sieht man (seit Platon) nirgends so deutlich wie am Verhältnis zwischen einer reinen, idealen, geometrischen Form (wie dem *eidōs* eines Kreises) und einer kontextbedingt hinreichenden Realisierung der Form an einem gestalteten Bild oder Bildchen, einem *eidolon*.

Analoges gilt auch für das Wissen und die Wissenschaft, und zwar sowohl für deren *standing sentences* oder zeitallgemeinen Formen des Unterscheidens und Schließens, als auch für die Wörter »Wissen« und »Wissenschaft«. Als Allgemeinbegriffe (an sich) stehen diese für Idealbegriffe bzw. Ideen, also Praxisformen. Mit diesen verbinden wir eine Zielbestimmung unerreichbarer Perfektion. Das tun wir gerade deswegen, weil wir dann im Einzelfall immer die relevanten Erfüllungsbedingungen angemessen bestimmen können und müssen. Der paradigmatische Fall ist der Fall der Geometrie, wo wir die relevanten Genauigkeiten je nach Anwendungsfall zu bestimmen haben – was nach meiner Deutung schon Platon wusste, bis heute aber allzu häufig vergessen bleibt.

Das Wort »*philosophia*« charakterisierte zunächst die Idealidee eines gemeinsamen Strebens nach neuem und besserem Wissen. Philosophie ist also zunächst Wissenschaft. Ansprüche auf Einzelwissen ohne Bezug auf eine solche gemeinsame Prüfung lehrbaren Wissens kann es dabei aus begrifflichen Gründen nicht

geben. Später verengt man den Begriff der Philosophie auf das, was bei Platon »Dialektik« heißt und bei Aristoteles »*protē philosophia*«, lateinisch: »*prima philosophia*«, was später mit »*ta meta physika*«, lateinisch: »*metaphysica*« überschrieben wurde. Es handelt sich im Grunde um die metastufige logische Reflexion über alle geistigen Phänomene, besonders über das Wissen, also um ein Wissen über das Wissen und die Wissenschaft, eine (freilich realiter immer bloß endliche, nur der idealen Form nach göttliche) *noēsis noēseōs*, wie Aristoteles sagt. Hegels Wort für eine metastufige logische Reflexion ist »Spekulation«, da das lateinische Wort »*speculari*« sowohl die hohe Stufe einer Betrachtung einer ganzen Landschaft von oben, wie von einem Wachturm aus, als auch die Betrachtung in einem Spiegel (»*speculum*«) ausdrückt. Anmaßend und zugleich leer werden Spekulationen erst später, wenn man an den Börsen meint, in die Zukunft blicken zu können. Das erklärt, warum man heute Hegels Rede über den spekulativen Satz ganz generell missversteht. Zuvor aber hielt man schon Metaphysik für bloße Meinungsphilosophie. Man meint, Wissenschaft habe sich von einer solchen Philosophie emanzipiert – und das sei auch gut so. Hinzu kommt die weitere Meinung, Wissenschaft sei bloß ein Unternehmen der Erweiterung empirischen Einzelwissens. Dabei ist es ein Unternehmen der Entwicklung generisch-begrifflichen Allgemeinwissens.

Philosophie aber im modernen, engeren, Sinn als Erbe von Dialektik und Metaphysik ist gerade allgemeine Logik des Wissens und der Wissenschaft. Als solche ist sie Wissen um die Bedeutung des Begrifflichen. Man versteht den Status von Wissenschaft erst, wenn man sie als Arbeit am Begriff versteht. Ohne dieses Verständnis gibt es keine volle, selbstbewusste Wissenschaft. Die institutionellen Ausdifferenzierungen der Disziplinen lassen das heute anders erscheinen. Das liegt aber nur daran, dass diese Ausdifferenzierungen auch zu allzu regionalen Verständnissen dessen geführt haben, was Wissenschaft ist.

Dabei war *sophia* zunächst Weisheitslehre. Sie wurde vorgetragen von teils selbsternannten, teils von einem *common sense* oder

den Medien akklamierten Vertretern eines angeblich unmittelbar zugänglichen Wissens. Der Schritt zur *philosophia* bedeutete den Beginn einer ebenso gemeinsam kontrollierten wie immer umstrittenen *Entwicklung von Wissenschaft*. Philosophie ist seither wesentlich Dialektik im Sinne einer logischen Wissensanspruchskritik und kritischen Wissenschaftslogik. Wäre das als zentrale Aufgabe der Philosophie im System des Wissens erkannt, verstünde man auch die Aktualität der sokratisch-platonischen Kritik an der Sophistik besser. Denn Sophistik ist regional-beschränkte Wissenschaft, ohne Übersicht und ohne Wissen um die Grenzen des jeweiligen disziplinären Wissens.

Philosophie ist Kritik an der oft angemaßten Autorität selbsternannter Experten, aber auch an einem Konsens einer nie genügend gebildeten Öffentlichkeit. Letzterer unterschätzt, wie Hegel mit Heraklit betont, dass ein Streit der Meinungen um gute Vorschläge gerade auch zwischen disziplinären Experten überall zur Methode wissenschaftlicher Entwicklung gehört.

Die Qualität und ›Wahrheit‹ einer ›wissenschaftlichen‹ These ist dabei *frei* zu beurteilen. Es gibt dafür kein ›sicheres‹ Verfahren, etwa durch Bildung von Kommissionen oder gar im direkten Appell an Öffentlichkeiten. Obendrein muss das absehbar Erreichbare von reiner *science fiction*, es müssen also reale Möglichkeiten von rein verbalen, damit auch Erwartbares von leeren Versprechungen mit Urteilskraft unterschieden werden. Anders ist ein gut orientiertes Handeln in Wissenschaft, Technik und Gesellschaft nicht möglich.

Dabei ist zuzugeben, dass es beim Finden und Erfinden neuer Theorien oder neuer Techniken auch Zufälle gibt. Doch es ist eines, dem Zufall seinen Platz zu lassen, etwas anderes, auf ein zielorientiertes Urteilen und Handeln zu verzichten und die Entwicklung menschlicher Kultur dem ›Zufall‹ reiner Sozialevolution zu überlassen. Letzteres ist das eigentliche Problem eines biologistischen Naturalismus – als Gefahr für eine methodisch aufgeklärte Wissenschaft. Das bloße ›Überleben‹ zufällig ›stärkerer‹ Ideen zeigt noch nicht, dass sie vernünftig sind.

Die Anerkennung generischer Wahrheiten kann aber das Ergebnis *dialektischer Argumentation* sein. Dann sind sie weder einfach direkte Folge einer Gewohnheit oder gar bloßer empirischer Einzelwahrnehmung, noch ergeben sie sich aus apagogischen bzw. deduktiven Ableitungen im Beweisen von Sätzen aus Axiomen.

Eine allgemein zuverlässige Methode der ›Induktion‹ gibt es aber auch nicht. Deduktionen sind nur Auswicklungen verdichteter Artikulationen. Sie taugen daher nicht für ein echtes Beweisen oder Argumentieren, was im Grunde das Agrippa- oder Münchhausentrilemma klar zeigt: Erste Sätze oder Axiome müssen trivialerweise anders begründet werden als durch Deduktionen aus Axiomen, sonst wären sie keine ersten Sätze in den Ableitungen. Diese zeigen ohnehin nur, dass man einen Satz nach gewissen Regeln aus anderen Sätzen herleiten kann.

Im Blick auf die Prinzipien und Axiome wird von Hegel erstmals wieder, wie bei Heraklit und Sokrates, das *dialektische Streitgespräch* als Methode für deren Sicherung erkannt. Wir *setzen* als Aufhebung eines solchen Streits ein materialbegriffliches Normalfallwissen, das im normalen Inhaltsverstehen in Anschlag gebracht werden kann. Ein solches Normalfallwissen drückt sich in paradigmatischen Bildern oder stereotypischen Sätzen aus, etwa der Art, dass Katzen vier Beine haben, lange Schnurrbarthaare und Mäuse fangen. So schließen wir zum Beispiel, dass, wenn von einer Katze die Rede ist, diese wohl lebt, vier Beine hat und das kann und tut, was Katzen können und tun: Relevante Defizienzen hätte uns der Sprecher normalerweise nennen müssen. Daran zeigt sich die kooperative Form des Verstehens.

Der Begriff als System materialbegrifflicher Inferenzen ist sinnbestimmend. Der Begriff macht also ein Inhaltsverstehen allererst möglich. Das gilt auch für empirische Informationen. Zugleich besteht eine solche Sinnbestimmung in Vorbeurteilungen oder ›Vorurteilen‹.

Weil nun die genuine Methode der Begründung generischer Aussagen im Appell an ihre Anerkennung als Artikulation materialbegrifflicher Normalfallinferenzen besteht, kann im Falle einer



Kritik an irreführenden Stereotypen oder allgemeinen Vorurteilen eine einzelne Person gegen eine Mehrheitsmeinung ihrer Zeit recht behalten. Das ist das unerhört Neue der *Idee einer kritischen, philosophischen Wissenschaft*, wie sie von Sokrates und Platon gegen jede bloße Konsens- oder Mehrheitsmeinungstheorie gewissermaßen in heimlicher Nachfolge einer intelligenten Lektüre Heraklits entworfen wurde. Der dialektische Streit um die bestmögliche Verfassung begrifflicher Defaultnormen im Unterscheiden und Schließen wird hier, durchaus auf unerwartete Weise, zur Grundlage aller wissenschaftlichen und institutionellen Dinge.

Im Kampf um eine Verbesserung einer tradierten Institution des begrifflichen Verstehens liegt die Methode und in der Anerkennung einer neuen generischen Normalfallerwartung als gemeinsame Normalfallorientierung liegt der Grund jeder Geltung zeitallgemeiner Aussagen, nicht darin, dass sie alle Einzelfälle abdecken. Dabei muss jeder Vorschlag, eine solche bedingte Normalfallinferenz generischer Normalfolgen sozusagen zu kanonisieren, mit Ablehnung oder Nichtanerkennung rechnen. Wissenschaftler riskieren in diesem Sinne immer Kritik.

Auch wer in diesen Sachen historisch noch wenig gebildet ist, sollte begreifen, dass bloße Statistik und bloße Mehrheitsmeinungen für die nachhaltige Qualität von Normalinferenzen als Kriterium nicht ausreichen. Ohne mutige neue Ideen, die sich einem üblichen Konsens entgegenstellen, ohne Risiko und ohne einen langen Atem gibt es keine echte Wissenschaft. Es ist daher kein Wunder, dass echte Protagonisten neuer Ideen, von Kopernikus bis Einstein, aber auch von Heraklit bis Hegel, zunächst umstritten sind. Hegel ist es noch heute, was ironischerweise nicht gegen, sondern für ihn spricht, nämlich für die nachhaltige Bedeutung dessen, was er dem *mainstream* philosophischer Meinungen an Unerhörtheiten zumutet: Ohne ein gewisses Maß an Widerstand gegen eine bloß öffentliche Mehrheitsmeinung und gegen übliche Wahrnehmungs- oder Darstellungsschemata und damit ohne eine gewisse Abschottung von den Tagesmoden

gibt es auch keine echte und große Kunst. Entsprechendes gilt für Wissenschaft und Philosophie.

Die Arbeitsteilung in der Kontrolle und Entwicklung von besonderem Wissen schon seit der Antike, also seit Platon und nicht erst in der Gegenwart ist dabei viel zu komplex, als dass die bloße *doxa*, eine ›Intuition‹, die uns der unmittelbaren Mehrheitsmeinung gemäß gut dünkt oder wahr deucht, über die Echtheit und Güte eines Beitrags zu einem nachhaltig-allgemeinen Wissen entscheiden könnte.

Der übliche Appell an eine ›objektive Wahrheit‹ hilft nie und nirgends. Das gilt auch für jeden Essentialismus. Es hilft z. B. nicht, in der Theologie »Herr! Herr!« zu rufen. Denn das Wort »wahr« sagt zunächst bloß, dass etwas irgendwie richtig oder gut ist, oder dass irgendwelche vermeintlich oder wirklich schon anerkannte Kriterien des Richtigen und Guten erfüllt sind.<sup>12</sup> Was es heißt, das zu wissen, wird als bekannt unterstellt. Es ist aber damit noch nicht selbstbewusst begriffen.

In einer dialektischen Prüfung von allgemeinen Sätzen, etwa gnomischen Merkformeln in der Philosophie, geht es dann auch nicht etwa darum, ob, wenn manche Leute eine These aufstellen, andere aber die Gegenthese, die einen später *zufällig* recht behalten werden. Die Frage ist nicht, was am Ende zufällig wahr ist, sondern was als das beste oder verlässlichste *allgemeine Wissen* bzw. der beste und brauchbarste Artikulationsvorschlag ist, und zwar im Kontrast zu *verfügbaren Alternativen*. Das ist immer von

<sup>12</sup> Die Formalität des Wahren wird übrigens nirgends so klar wie in der Festlegung der Wahrheitswerte für die elementaren mathematischen Sätze. Durch das Vorkommen von Zahlennamen  $n$ ,  $m$ ,  $k$  in als wahr bewerteten Sätzen der Form  $n + m = k$  und  $n < k$  *definieren* wir gerade den *gesamten Gegenstandsbereich der Zahlen*. Die elementaren Sätze sind daher, anders als Gottlob Frege oder Bertrand Russell noch meinten und viele Nachfolger bis heute meinen, nicht deduktiv aus Axiomen zu beweisen, sondern in einer halbformalen Arithmetik zu *setzen*. *Formallogisch* bewiesen werden nur Zusammenhänge zwischen *formallogisch komplexen* Sätzen. Vgl. auch Fußnote Nr. 28.

*heute her* zu werten, ohne auf den Zufall der Zukunft zu setzen und ohne reine Möglichkeiten gegen reale auszuspielen. Was wir auf der Ebene des Generischen je als wahr bewerten, ist in der Tat immer bloß das für den allgemeinen Fall bestmögliche, nie das universal für alle Einzelfälle richtige Wissen, wie wir noch genauer sehen werden. Es wäre daher ein schlechtes Zeichen für das Selbstbewusstsein von Wissenschaft, wenn diese die Beurteilung der Wahrheit ihrer Aussagen der Zukunft überlassen würde. Ebenso falsch aber wäre ein bloßes Streben nach Zustimmung und Applaus auf der *Agora* Athens oder in den heutigen Medien. Daher ist die gegenläufige Einsicht des Sokrates so wichtig: Echte Wissenschaft braucht erstens den Mut des Selbstdenkens auch gegen Mehrheitsmeinungen, zweitens aber die Bescheidenheit des bloßen Vorschlages, der von der Allgemeinheit der Kenner immer erst noch zu prüfen und frei anzuerkennen ist. Erst die angemessene Eingrenzung der vermeintlich neuen Erkenntnisse auf einen von disziplinar ausgebildeten Experten nachprüfbareren Bereich des reproduzierbaren Wissens und Könnens oder auf die Formen guter Kooperation in Institutionen verwandelt neue Ideen, Intuitionen oder mantische Ahnungen in echte Wissenschaft. Der Ausdruck »*philosophia*« im Sinne von »gemeinsame Entwicklung von allgemeinem Wissen« markiert damit gerade den Weg von einer schamanenartigen Predigt zur Wissenschaft. Leider werden die im Szientismus heroisierten Wissenschaftler selbst leicht zu großsprecherischen Urteilen über ihre Disziplinen hinaus verleitet. Die Kritik an der selbsternannten Weisheit moderner Schamanen ist keine Wissenschaftskritik, sondern Teil jeder selbstkritischen und selbstbewussten Wissenschaft.

Schon Platon und Aristoteles kennen die Gefahr der *Überschätzung* der Leistungen gerade auch von *mathematischen* Darstellungs- und Denkformen. Im Pythagoräismus will man alles und jedes quantitativ in der Form von Relationen zwischen Zahlen darstellen. Die rechentechnische Beherrschung von schwierigen mathematischen Theorien ist aber noch keine ausreichende Beglaubigung von Sachkompetenz. Dazu bedarf es der Anpassung

der Theorien an das darzustellende Problem. Auch im Bereich der Logik bedarf es einer vernünftigen Kritik der formalen Schemata des Definierens und Schließens, die am Muster der Mathematik und der Taxonomien der Zoologie entwickelt wurden. Die Kritik hat zwischen passenden und unvernünftigen Anwendungen des Schemata des Schließens zu unterscheiden – was formalistische Sophisten vergessen.

Üblicherweise stellt man eine philosophische Logik als Entwicklung von Systemen des begrifflichen Artikulierens und Schließens den vermeintlich empirischen Wissenschaften gegenüber. Doch die Wissenschaften sammeln gar keine empirischen Fakten, sondern entwickeln eher das Begriffliche, die Darstellungsformen und Theorien. Sie arbeiten also an der Versprachlichung und Schematisierung von *allgemeinem*, insbesondere zeitallgemeinem Wissen. Ich halte das für eine der Kerneinsichten Hegels zum Status von Wissenschaft.

Philosophie im engeren Sinn der Gegenwart zieht sich (spätestens seit Kant) auf die Reflexion über die *allgemeinen Formen der Entwicklung und des Verstehens von Begriffen und Theorien* zurück. Dabei ist jede Realphilosophie selbst nur besondere Anwendung allgemeinlogischer Einsichten. Auch sie ist also logische Formanalyse und eben damit nicht etwa Konkurrentin der Wissenschaften. Die übliche Gegenüberstellung von Wissenschaft und Philosophie verführt zu allerlei Überschätzungen und Unterschätzungen der Philosophie. Es geht ihr, wenn man sie recht versteht, um ein explizites Wissen über das Begriffliche und dabei besonders um eine Kritik an jeder Überschätzung unmittelbarer Wissensansprüche innerhalb und außerhalb der Wissenschaften.

Wo es die Kontrolle der technischen Reproduzierbarkeit gibt, gilt schon für Platon das kausal-effektive Sachwissen, heute etwa auch der ›Naturwissenschaften‹, im Grundsatz als unproblematisch. Denn technisches Können zeigt sich in seiner Reproduzierbarkeit. Probleme entstehen, wo das Wissen immer nur im Kontrast zu schlechteren Möglichkeiten zu bewerten ist, wie z. B.

im globalen politischen Handeln, im Wissen über Institutionen und Organisationen. Ein solches Wissen ist immer ›ideologisch‹. Das gilt schon für ein Wissen über die Wissenschaften. Gerade das Wissen über das Wissen, das Selbstbewusstsein, verlangt eine ebenso pflegliche wie streitbar-kritische Kultur philosophisch-begrifflicher Kontrolle der Grenzen der sinnvollen Wissensansprüche der Einzeldisziplinen. Sie liefert den Rahmen für eine *vernünftige* Entwicklung von Wissenschaft.

Hegels Analyse des Bewusstseins führt also über das Wissen zur Wissenschaft und zielt auf ein Wissen über das Wissen. Leitfrage ist, wie sich Wissen von subjektiver Gewissheit unterscheidet. Zentrale Antwort ist: durch die Institution wissenschaftlicher Prüfung der Geltungsansprüche.

Auch das große Parallelprojekt von Robert Brandom zur Neulektüre von Hegels *Phänomenologie des Geistes* kommt in die Nähe dieser Analyse, wie schon sein schöner Titel zeigt: »*A Spirit of Trust*«. Der menschliche Geist ist in seinem Wesen durch die ethische Form des Vertrauens, genauer, der Kooperativität bestimmt. Es handelt sich dabei aber nicht etwa bloß um das Vertrauen von einzelnen Personen in einzelne Personen oder Einzelhandlungen, sondern immer auch um unser Vertrauen in die schon etablierten und vom einzelnen Subjekt als werdender Person erst zu lernenden Praxisformen oder Institutionen. Nur unsere Kulturtradition und die Teilnahme an ihr machen uns zu Personen und personalen Subjekten. Hegels kategorischer Imperativ »Sei eine Person!« (aus der Rechtsphilosophie) enthält daher die Forderung der Selbstbildung in Anerkennung der Tradition und unter Aufhebung der unvermeidlichen, von allen Empiristen, Rationalisten und Kantianern weit unterschätzten ›dialektischen‹ Spannung zwischen Selbstsein und gemeinschaftlichem Leben, zwischen gemeinsamen Vor-Urteilen (etwa auch eines lebensweltlichen *common sense*) und einem authentisch-autonomen Selbstdenken. Entsprechend handelt es sich bei der zugehörigen Anerkennung nicht, wie man von Kojève und Lukács über Habermas bis Honneth glaubt, bloß um die Anerkennung

anderer Personen oder ›Bewusstseine‹, etwa eines Du im Dialog oder eines Anderen in der Kooperation, sondern immer auch um die Anerkennung der Praxisformen, welche uns von einer Ebene des Könnens und Wissens bzw. Bewusstseins auf eine andere führen.

Für eine Rekonstruktion der Einsichten Hegels erweist sich Brandoms inferentialistische Semantik<sup>13</sup> als höchst hilfreich. Hegel sieht, dass der Appell an Normen des Richtigen im *materialen* inferentiellen Schließen zunächst immer im *expressiven Modus subjektiver Gewissheit* zu verstehen ist. Zugleich erkennt er deren geschichtlichen und institutionellen *Status*. Und er analysiert die Rolle tradierter und kanonisierter Normen im rechten Unterscheiden und den je besonderen Anwendungen allgemeiner Normalfallschlüsse. Eine zentrale Einsicht Hegels ist dabei, dass das Einzelhandeln die allgemeinen Formen des (generischen) Handelns nicht einfach verändern kann, dass also die Seinsweise einer Praxisform oder Institution nicht, wie der methodische Individualismus bis heute meint, auf unmittelbar ›supervenienten‹ Effekten eines individuellen Tuns von Vielen beruht, also am Ende ›zufällige‹ Folge eines ›kollektiven Verhaltens‹ ist. Wir kommen ohne die schwierigen Explikationen der Formen kollektiven Handelns und gemeinsamen Urteilens, samt der generischen Rede über ein *Man* und ein *Wir* nicht aus. Aufgrund dieser Einsicht und mit der zugehörigen Kritik an jedem sozialen ›Atomismus‹ oder ›methodischen Individualismus‹ kann Hegel die epochale Zeitlogik der dialektischen Entwicklung von Praxisformen oder Institutionen erkennen und artikulieren.

<sup>13</sup> Brandom 1994.

## 1.2 Normen und Regeln im Sprechhandeln

Brandom macht sich in seiner Version einer sprechhandlungstheoretischen Semantik bekanntlich eine Idee von David Lewis zunutze.<sup>14</sup> Dieser hatte vorgeschlagen, die ›impliziten Regeln‹ einer sprechakttheoretischen ›Dialektik‹ oder besser ›Dialogik‹ als Kontrollnormen eines Spielverlaufs zu deuten. Die Grundidee Brandoms besteht darin, die Begriffe des Richtigen und Wahren auf das rechte Unterscheiden und Schließen im Sprechhandeln zurückzuführen. Deren Korrektheit ist durch implizit praktizierte Verlaufskontrollen im Geben und Anerkennen von Gründen (›*giving and asking for reasons*‹) bestimmt. Aufgabe von Logik und logischer Analyse ist demnach die Explikation im Sinne einer ausdrücklichen Artikulation der impliziten Normen des Richtigen. Es ist ein ›*Making It Explicit*‹, also eine Verwandlung von impliziten Normen des dialogischen Sprachgebrauchs in Regeln.

Regeln sind satzartig explizit gemachte Normen. So will ich meine sprachtheoretische Metasprache einrichten und reserviere die Wörter »Norm« und »normativ« für *implizite* Urteilsformen. Es sollen also die Wörter »Regel« und »Normierung« möglichst nur dort gebraucht werden, wo Normen schon durch Ausdrücke explizit gemacht sind – wobei freilich die Normen des Gebrauchs der Ausdrücke als praktisch beherrscht vorausgesetzt sind. Ein schwieriger Sonderfall sind so genannte Prinzipien. In diesen kommen Titelwörter für ganze Normensysteme vor. Ihr rechter Gebrauch beruht, wie der figurativer Redeformen, auf einer besonderen Sprachtechnik. Da diese nicht als Verfahren eines Regelfolgens oder einer rein schematischen Formenreproduktion zu erwerben und anzuwenden ist, streuen hier die Fähigkeiten der verschiedenen Menschen. Daher sind philosophische Diskurse über Prinzipien schwer. Sie sind auf eine andere Weise abstrakt

<sup>14</sup> Es wird in einem »Scorekeeping« von Gesprächspartnern sozusagen kontrolliert, welche Versprechen (etwa von Begründungen für Thesen) von anderen Gesprächspartnern noch zu erfüllen sind.

als mathematische Darstellungsformen. Gerade dann, wenn man bloß mathematische, d. h. voll schematisierende Abstraktionen beherrscht, versteht man sie nicht.

Auch das ›*Giving and Asking for Reasons*‹ bei Sellars und Brandom unterstellt längst schon anerkannte Normen des Richtigen. Hegel will uns zeigen, dass wir dabei auf die Geschichte ihrer Konstitution angewiesen sind, die zumeist keine Geschichte expliziter Instituierung ist, sondern eher der empraktischen Anerkennung von Kooperationsformen, die sich partiell ereignisartig im kollektiven Handeln ergeben.

Verstand als ›Vermögen der Regeln‹ (Kant) hat einer, wenn er gegebenen Normen und Regeln etwa des sprachlich-inferentiellen Schließens richtig folgen kann. Die erfolgreiche Aktualisierung dieser Fähigkeit verlangt, dass die Sprechakte und Handlungen die Verlaufskontrollen eines *Scorekeeping* bestehen. Es sind dazu die Verpflichtungen des Begründens und konsequenten weiteren Handelns so einzulösen, wie sie durch die Sprechakte im Dialog übernommen wurden. Vernunft ist Teilnahme an einer freien Kultur der Entwicklung kooperativer Formen gemeinsamen Handelns. Daher wird die begrifflich bedeutsame Differenz zwischen dem englischen Wort »*reason*«, das zunächst »Grund« bedeutet und dann auch »verständiges Denken«, und dem deutschen Wort »*Vernunft*« relevant, das zunächst die Fähigkeit überschreibt, auf andere zu hören, deren freien Argumente zu ›vernehmen‹ und sie in einem gemeinsamen Urteil aufzuheben. Vernunft schafft neue Formen und transzendiert damit reflektierende Urteilskraft und bestimmende Urteilskraft. Erstere sucht im Ausgang von einem besonderen Fall nach einem passenden Begriff oder einer passenden Regel. Letzere ist nach Kant Anwendung eines Begriffs oder einer Regel auf besondere Fälle. Das alles heißt natürlich, dass wir dies tun, soweit wir an der Praxis eines Gebrauchs von Begriffen und Regeln teilnehmen oder an einer Praxis vernünftiger Vorschläge neuer Formen oder der Beurteilung solcher Vorschläge, in der es um eine freie und doch kollektiv-kooperative Anerkennung möglicherweise neuer Normen und Regeln, Praxen und Institu-



tionen geht, wenn wir sie als gut bewerten. Man sieht: Vernunft kann man offenbar nicht erzwingen.

Der instrumentelle Verstand, der oft auch als technische Vernunft angesprochen wird, ist dabei selbst Folge einer allgemeinen Institution, die wir durchaus auch kurz »Technik« nennen können, welche neben den Technikwissenschaften auch jede Technologie umfasst. Technologie ist, sozusagen, eine Organisationsform des *kollektiven, kooperativen*, technischen Handelns. Man kann dann sagen, dass die Technik und Technologie das technische oder instrumentelle Handeln der einzelnen Personen erst möglich machen.

Die Logik des Verstandes ist die Norm- und Regelbefolgung. Die Logik der Vernunft ist die Dialektik der freien allgemeinen Aufhebung von Widersprüchen und Problemen. Es geht dabei um den Status *freier* Dialektik. Es ist eines der Hauptbedenken Hegels gegen jeden Kantianismus, dass dieser als eine Philosophie des Verstandes bloß ein entwickelter Empirismus ist. Er wird zwar durch eine Referenz- und Inferenz-Logik vertieft. Der kategoriale Unterschied zwischen unfreiem Verstand und freier Vernunft, zwischen Regelbefolgung und autonomer Regelsetzung wird dabei aber, so Hegel, weit unterschätzt.

Über diese allgemeinlogische und damit in gewissem Sinn formale Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft weit hinaus behandelt Hegels *Phänomenologie des Geistes* gewissermaßen das gesamte mentale Vokabular und fragt nach der Verfassung und methodischen Ordnung diverser geistiger Fähigkeiten, von der Empfindung und Wahrnehmung bis zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Damit wird am Ende eine auf das objektiv Allgemeine, also die kulturellen Bedingungen aller ›rationalen‹ Fähigkeiten von Personen reflektierende *Philosophie des Geistes* einer bloß auf das subjektiv Besondere, das einzelne Tun, Empfinden und Meinen einzelner Menschen reflektierenden *philosophy of mind* gegenübergestellt. Letztere erweist sich als bloße Philosophie der Psychologie. Dieses Ergebnis ist dramatisch. Schon mit der begrifflichen Verwirrung in der Übersetzung der englischsprach-

chigen *philosophy of mind* durch den Titel »Philosophie des Geistes« gerät die gesamte Sphäre des Geistes aus dem Blick – mit der Folge, dass man nicht mehr versteht, was »Geisteswissenschaften« sind. Denn diese sind die Institution des Sachwissens über den objektiven Geist, also über alle Gegenstände, Prozesse, Ereignisse und Tätigkeiten humaner Kultur in der Pflege von Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Verstand und Vernunft, von der Literatur über die Welt der Bilder und Musik bis zu Religion und Recht.

Es ist daher kein Wunder, dass das Fehlen der Unterscheidung zwischen *reason* und *rationality* und der Mangel eines adäquaten allgemeinen Begriffs des Geistes in der englischsprachigen Diskussion die Wechselbeziehung zwischen (objektivem, allgemeinem) Geist und (subjektivem, einzelner) ›*mind*‹ gar nicht begreifbar machen kann. Das betrifft die Philosophie ebenso wie die Kognitionswissenschaften: Der sogenannte Fortschritt in der ›*philosophy of mind*‹ und den gegenwärtigen ›*cognitive sciences*‹ sieht gerade aufgrund einer unbemerkten Verfallenheit an die empiristischen Perspektiven Lockes und Humes viel größer aus, als er in Wirklichkeit ist. Hegels Kritik an Kants bloß halbherziger Kritik am Empirismus ist also heute fortzuführen. Denn die Positionen des 17. und 18. Jahrhunderts sind in der gegenwärtigen Debatte um den Begriff des (menschlichen) Bewusstseins, des (menschlichen) Geistes oder der besonderen Fähigkeiten des Menschen noch keineswegs überwunden. Die Frage nach der besonderen Intelligenz oder Vernunft (›*sapience*«, ›*sapientia*‹) und die Rolle der Philosophie in dieser Debatte wäre so endlich weiter voranzubringen.

### 1.3 Objektiver und absoluter Geist

Da mancher Leser schon jetzt nach der ihm wohl bekannten Unterscheidung Hegels zwischen objektivem und absolutem Geist fragen wird, sei hierzu kurz das Folgende bemerkt. Es scheint zunächst so, als stehe der Ausdruck »absoluter Geist« einfach

für einen kaum mehr als bloß verbal säkularisierten Gott. In Wirklichkeit aber unterscheidet Hegel den objektiven Geist als inneren *Gegenstand der Geisteswissenschaften*, also dem, was man als Geschichte oder Recht, Staat oder Kunst zum Thema macht, von einem *gemeinsamen Wir*. Dieses Wir ist der absolute Geist. Er ist der Geist, der *wir sind*. Dieser Geist bildet eine Art Hintergrundrahmen, gerade wenn wir etwas handelnd und dabei immer schon in der einen oder anderen Weise kooperativ ausführen. Der absolute Geist ist also das *generisch-kollektive Subjekt* aller menschlichen Praxisformen. Er ist eine Art diffus-generisches Subjekt von Vollzugsformen im kollektiven Handeln. An ihm nehmen wir im selbstbewussten Begreifen als einer Form des tätigen Anerkennens gemeinsam verfügbarer Vollzugsformen teil, so wie wir in einem einfachsten Fall an einem Paartanz oder Rollenspiel teilnehmen oder dann auch an viel größeren Projekten wie einem nationalen Aufbruch. Man denke etwa an den Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg, die Französische Revolution, die Befreiungskriege gegen Napoleon und das preußisch-kleindeutsche Reich nach 1871, oder dann auch an die Befreiungs- und Bürgerrechtsbewegungen des 20. Jahrhunderts. In allen diesen Fällen gibt es ein generisches Wir derjenigen, welche die Bewegungen voranbrachten oder in ihrem Tun anerkannten. Global kollektiv und nicht bloß national sind dagegen schon seit der Europäischen Antike die Projekte einer transnationalen Wissenschaft, Ethik und Kunst, mit ihren Vorformen in einer transkulturellen Religion.

Der objektive Geist ist das Gesamt der Darstellungs- und Reflektionsformen in unseren Reden der Form »*wir über uns*«. Er ist das *Thema* der Geistes- oder besser Institutionen-Wissenschaften, etwa des human- und kulturhistorischen Wissens oder des Wissens über die leitenden Prinzipien, Normen und Regeln diverser Praxisformen wie der des Rechts, der Wirtschaft, der politischen Verfassungen oder der mehr oder weniger freien Gemeinschaftsformen wie der diversen Kirchen. Eben diese Praxisformen und Institutionen, samt ihren Prinzipien, Normen und Regeln werden

in den Geisteswissenschaften zu *Objekten des Wissens*, und zwar über eine Art der Entfremdung von den *Vollzugsformen* durch ihre Verwandlung in gegenständlich beredete Formen. Ihnen gegenüber steht eine tätige Anerkennung im Vollzug.

Nicht bloß gegenstandsartig explizit wird die Anerkennung einer Vollzugsform immer nur im Vollzug selbst. Das erklärt, was viele Interpreten, etwa auch Herbert Schnädelbach, ganz offensichtlich und auch nach eigenem Bekunden nicht verstehen, nämlich warum die Feiern der Lebensformen in Religion und Kunst für jedes Verständnis des Geistes im Vollzug, also des absoluten Geistes, so bedeutsam sind. Das aber bedeutet, dass man auch nicht verstanden hat, dass das Wort »absolut« hier nur in Kontrast steht zum Relationalen einer Bezugsform oder Aussage: Das Absolute sind wir im Vollzug des Lebens selbst. Begrifflich explizit aber wird das alles erst in einer Philosophie, deren eigene Vollzugsform das Nach-Denken über Vollzugs- und Bezugsformen ist. Als solches ist Philosophie höchststufiges, eben »spekulatives« Denken.

Der absolute Geist also sind *wir selbst*, aber nicht als bloße Ansammlung oder Menge von Einzelpersonen, als bloßes distributives Kollektiv, sondern als eine Gemeinschaft, in welcher die Formen der Vernunft, um es *pars pro toto* zu sagen, zu einer einheitlichen Menschheit verbunden sind. Diese Gemeinschaft sind wir selbst. Sie transzendiert jeden Einzelnen. Diese Gemeinschaft wird in Religion, Kunst und Philosophie nicht bloß als Gegenstand eines Wissens thematisch, sondern als *expressiv zu feiernde Form gemeinsamen Lebens*, die uns allererst zu denen macht, die wir sind und sein können.

Aus genau diesem Grund ist Philosophie in ihrem Appell an unser Menschsein genauso wenig eine Sachwissenschaft, wie Beethovens Lied an die Freude kein Sachwissen vermittelt oder die Mythen der Religionen kein historisches Wissen. Das *Wir* dieser Gemeinschaft wird manchmal auch enthusiastisch gefeiert. In jedem Fall bedarf es der expressiven Selbstvergewisserung dieses absoluten Geistes. Er existiert sozusagen als vergegenwärtigte

Vollzugsform des Menschseins. Nichts Menschliches ist diesem Geist fremd.

Hegel spricht diese gemeinsame Vollzugsform an als die durch ein religiöses, kulturell-ästhetisches und philosophisches Selbstbewusstsein begleitete Wirklichkeit der *Idee*. Diese ist das *Projekt* einer vernünftigen Entwicklung unserer gemeinsamen Lebensformen, der Institutionen eines humanen Lebens, samt der durch sie allererst ermöglichten wirklichen Handlungen der einzelnen Personen. Diese Idee ist am Ende *Platons Idee des allgemeinen Guten, Schönen und Wahren*. Nur insofern eine Theologie die Idee Gottes in diesem Sinn platonisch (nicht: >platonistisch<) bestimmt, kann diese Idee mit dem Gott etwa des Christentums identifiziert werden.

Es ist jetzt offenbar der individuelle und subjektive Geist, also das Reich des Mentalen der Einzelperson (*mind*), unbedingt vom objektiven Geist der Institutionen zu unterscheiden. Dieser objektive Geist unserer Institutionen ist zu unterscheiden vom absoluten Geist des allgemeinen Selbstbewusstseins, vermittelt durch die Wissens- und Praxisformen der Religion, Kunst und Philosophie. Diese wiederum sind die drei Vollzugsformen, in denen wir uns selbst in unserer Teilhabe an Praxisformen und Institutionen aktiv und anerkennend begreifen.

Dabei ist der Weg zu dieser Unterscheidung, zwischen dem subjektiven Einzelgeist (*mind*), dem objektiven Geist (was *man* kann) und dem absoluten Geist (wie *wir* uns verstehen), von zentraler Bedeutung. Er ist die >Methode< der Analyse des Begriffs des (Selbst-)Bewusstseins. Auf diesem Weg (*hodos*) gelangen wir zu einer meta-stufigen, in diesem Sinn >meta-physischen<, Einsicht in die Logik unserer Reden über das Geistige und damit über uns selbst, bzw. in die Artikulationsformen der Reflexion auf konkrete Aktualisierungen von Praxisformen im individuellen Tun und Leben und der formenanalytischen >Spekulation< im Sinn einer extrem hochstufigen und allgemeinen Reflexion auf die Formen selbst. Dabei reicht es nicht, *prima facie* gute Merksätze oder Prinzipien zu formulieren, welche uns etwa sagen,

dass das Reich des Geistes nie bloß subjektiv existiert und daher auch nie direkt für den Einzelnen oder gar unmittelbar durch sein Gehirn zugänglich ist. Der wichtigste Punkt ist der argumentative Weg, der zu den entsprechenden Einsichten führt. Dieser Weg, samt der für den Gang auf ihm nötige Kunst, heißt seit alters mit gutem Recht »Dialektik«. Es ist eine Methode des dialogischen Aufweisens und Zeigens, kein deduktives Ableiten oder ›Beweisen‹, sondern demonstrative Hinführung zu gemeinsamen Einsichten.

#### 1.4 Philosophie als Meta-Physik

Philosophie im heutigen engeren Sinn ist in Abgrenzung vom sach- oder objektbezogenen Teil unseres systematischen Strebens nach theoretisch artikuliertem Wissen zu verstehen. Letzteres heißt inzwischen, gerade auch als Institution, »Wissenschaft«. Die Wissenschaft von dem, was es ohne unser handelndes Zutun gibt, hieß dabei immer schon »Physik«. Thema war das gesamte Wissen oder die gesamte Wissenschaft von der Natur. Die Physik als Naturwissenschaft hat sich inzwischen ausdifferenziert etwa in die Biologie als Wissenschaft von allem Lebendigen oder die Chemie als Wissenschaft von den Stoffumwandlungen. Die moderne Physik im engeren Sinn ist dann zunächst allgemeine Bewegungslehre nichtbelebter Dinge. Urbild ist die klassische Mechanik und Dynamik (›Beschleunigungslehre‹) Newtons. Es kommen später Elektrodynamik bzw. der ›Magnetismus‹ hinzu, noch später eine ›Teilchenphysik‹. Die Astronomie und astronomische Kosmologie ist »angewandte« Physik. Die Biologie differenziert sich entsprechend aus in die Kunde von Tieren und Pflanzen und dann auch in Physiologie und Neurowissenschaften bzw. in die biologische Kosmologie der Evolutionslehre. Die Medizin oder Heilkunde steht dann, wie jede Technik, *zwischen* einem Wissen von dem, was von *selbst* geschieht, also der Natur, und einem praktischen Wissen darüber, was wir tun können. Sie ist zugleich ein Wissen

vom Menschen und dem gesunden und guten Leben. Daher ist die Medizin keine reine ›Naturwissenschaft‹.

Wir sehen dabei, dass der alte Obertitel »Physik«, der ursprünglich ganz im Sinn von »*scientia naturalis*« oder auch »*philosophia naturalis*« der Chemie und Biologie *übergeordnet* war, diesen inzwischen *nebeneinander* wird. »Physik« ist damit zu einem Untertitel des neuen Obertitels »Naturwissenschaften« oder »*natural sciences*« geworden. Auf die gleiche Weise wird der noch höhere Obertitel »Philosophie«, der zunächst im allgemeinsten Sinn eine gemeinsam systematisch betriebene und in ihren Methoden und Ergebnissen explizit artikulierte, in eben diesem Sinn theoriegestützte, *Wissenschaft* überschrieb, zu einem *Nebenbegriff* der Wissenschaft.

Das, was heute mit »Philosophie« überschrieben wird, fällt weitestgehend mit dem zusammen, was Platon »*dialektikē technē*«, also die Technik der Dialektik oder Logik genannt hatte. Das entspricht wiederum weitgehend dem, was seit der Benennung der entsprechenden Bücher des Aristoteles durch *Andronikos von Rhodos* traditionellerweise »Metaphysik« heißt. Aristoteles selbst spricht bekanntlich von einer »ersten Philosophie«, wörtlich »*prōtē philosophia*« (lat: *prima philosophia*). Diese *Protophilosophie* ist nach unserer Erläuterung natürlich als *Protowissenschaft* gemeint. Dass sie in einem gewissen Sinn ›die erste‹ Wissenschaft sein soll, artikuliert einen gewissen Vorrang. Man beachte dazu, dass das Ordnungswort »*prima*« dem Wort »*principium*« korrespondiert, das »*prōtē*« entsprechend dem Wort »*archē*«. Wörtlich bedeuten »*archē*« und »*principium*« bekanntlich »Anfang« und »Beginn«.

Geht es daher in der Metaphysik um den Beginn von Philosophie und Wissenschaft? Ja und nein. Denn es geht eher um die *Prinzipien* oder *Grundformen* der Wissenschaft. Diese mögen sich an den *Anfängen* der Disziplinen besonders schön sichtbar machen lassen. In gewissem Sinn kennt gerade der Anfänger diese Grundformen und ihre Artikulationsversuche durch Prinzipien nicht, während jeder, der nicht mehr Anfänger ist, die

Grundformen einer Praxis längst schon in ihrem Gebrauch kennt oder als bekannt unterstellt. Aufgabe der Ersten Philosophie oder Protowissenschaft ist es daher, das Implizite dieses praktischen Wissens oder Könnens explizit zu machen, reflexionslogisch zu artikulieren. In eben diesem Sinn ist das, was die Metaphysik oder Erste Philosophie untersucht, ein in den (empirischen) Sachwissenschaften längst schon als geklärt und wahr unterstelltes, präsupponiertes, in eben diesem Sinn apriorisches Wissen und Können. Metaphysik ist daher nach Aristoteles *noēsis noēsos*, *Wissen vom Wissen*. Sie ist als solche gerade nicht Wissen von dem, was gewesen ist, was gegenwärtig existiert oder was im Futur sein wird, also von dem, was traditionell unter den Titeln »*physis*« oder »*natura*« steht. Dabei ist die sachliche und ausdrucksbezogene Verwandtschaft von Sein, Wesen und Natur, bzw. des lateinischen »*fui*« und »*futura*« mit dem Englischen »*to be*« und dem Deutschen »*Wesen*« und »*gewesen*« durchaus bemerkenswert: *Physik ist einfach Wissen von dem, was ist*. Meta-Physik ist Wissen von diesem Wissen. Metaphysik ist wissenschaftliches Selbstbewusstsein. Das Organon dieses Selbstbewusstseins ist die Logik.

Die Protowissenschaft der Metaphysik fällt also thematisch weitgehend zusammen mit unserem heutigen, engeren Philosophiebegriff, sofern wir die Ethik einmal ausklammern und die eng mit der Metaphysik verbundene Logik und Wissenschaftslehre des aristotelischen *Organons* hinzunehmen, in welchem die ›Werkzeuge‹ oder ›Methoden‹ von Forschung und Wissenschaft, also die wissenschaftsmethodologischen Traktate des Aristoteles auch zur allgemeinen und besonderen Logik der Darstellung des Wissens zusammengestellt werden.

Dass es dabei der Metaphysik oder Philosophie um ›*Anfänge*‹ (*archai*) geht, bedeutet, wie wir jetzt auch schon sehen, nicht etwa, dass der angehende Wissenschaftler sein Streben nach Wissen mit der Philosophie als reiner Protowissenschaft *beginnen* soll. Der ›*Vorrang*‹ der Philosophie als Meta-Physik oder als Wissen über das Wissen besteht vielmehr darin, dass ›*Prinzipien*‹ oder ›*archai*‹ nicht (bloß) Anfänge, sondern (zumindest auch) *leitende*



*Ideen* sind. Es geht also in der ›Theoretischen Philosophie‹ um Reflexionen auf die Prinzipien und die Formen des Urteilens und Schließens in der Wissenschaft. Selbst wenn Andronikos von Rhodos die Bücher der Metaphysik, wie viele Forscher meinen, bloß deswegen unter den Titel »*ta meta physika*« gestellt haben sollte, weil sie in der bibliothekarischen Anordnung hinter (*meta*) den Büchern der Physik gestanden haben mögen, so besagt der Titel immerhin *auch*, dass der Inhalt dieser Bücher im Unterschied zu den Bücher der Physik nicht über die Natur handelt, sondern *über* (*meta*) die Physik, dass also die Physik, nicht die *physis* oder *natura* Thema ist.

Kurz, (theoretische) Philosophie im engeren Sinn einer allgemeinen Proto-Wissenschaft ist schon seit Platon und Aristoteles im Wesentlichen Meta-Physik und logische Meta-Wissenschaft und setzt eben daher schon praktische Kenntnisse der in diesen metastufigen Reflexionen thematisierten Wissenschaften voraus. Im Übrigen ist dann auch eine genuin philosophische Ethik oder ›Praktische Philosophie‹ im modernen engeren Sinn von Philosophie selbst immer schon notwendigerweise Meta-Ethik, das aber nicht im verengten Sinn des 20. Jahrhunderts, der bloß an die verbalen Ausdrucksformen ethischer Urteile denkt und nicht an das Wissen über das gesamte Ethos oder die ›Sittlichkeit‹ als System kooperativer Normen des Richtigen und Guten.

Auf die Frage, warum die Tradition die Metaphysik statt als Reflexion auf Wissenschaft als dogmatische Spekulation über erste und letzte Dinge, etwa über einen Gott als vermeintlich wirklichen Weltarchitekten oder über die Seele als vermeintlich wirklich unsterblich ausgedeutet hat, womit Platon und Aristoteles systematisch fehlgedeutet wurden, kann ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Das ist eine ganz andere Geschichte. Es ist eine mehr als 2000-jährige Geschichte der medialen Verbreitung von zunehmend verflachten Vorstellungen über Philosophie und Wissenschaft, die dann ihrerseits die Meinungen der Wissenschaftler und Philosophen über ihr eigenes Tun mitbestimmt. Diese Geschichte der Verflachung verlangt eine radikale Destruktion. Zu

destruieren sind insbesondere die üblichen Geschichten über die Entwicklung von Philosophie, Wissenschaft und Religion, von dem noch zu den sieben Weisen zählenden Anaximander, dem ersten Philosophen im engeren Sinn, bis heute.<sup>15</sup> Für uns hier muss eine kurze Skizze reichen. Sie ist aber als solche aus folgendem Grund wichtig: Es ist ja klar, dass es in einer Proto- oder Prinzipienwissenschaft wie der Philosophie am Ende um die Artikulation allgemeiner, ja allgemeinsten, Aussagen geht. Wie aber sind solche Aussagen über ›Prinzipien‹ zu verstehen, zu begründen und richtig anzuwenden? Eine Antwort ist schon im Gebrauch der Wörter »Logik« und »Dialektik« bei Platon und Aristoteles zu finden. Wir müssen die Differenzen beachten zwischen einem schematischen und einem argumentativen Denken, also zwischen einer bloß formalen Logik des deduktiven Rechnens mit Wörtern und Sätzen (wie etwa in der Mathematik) und einer Dialektik des Sprechens, Hörens, freien Urteilens, materialen Folgerns, Kritisierens, Anerkennens und insgesamt des gemeinsamen Handelns.

Robert Brandom sagt, mit einigem Recht, dass die Logik das Organon wissenschaftlichen bzw. vernünftigen Selbstbewusstseins sei. Doch es ist eine Dialektik der Sprechhandlungen, nicht eine Logik des formalen oder schematischen Unterscheidens (Definierens) und Schließens (Inferierens) die entscheidende Methode. Im Bereich der Vorschläge zur Ausgestaltung von Praxisformen unter Einschluss der theoretischen Formen generischen Unterscheidens und Schließens ist dabei die *Einwandfreiheit* das zentrale Geltungskriterium.<sup>16</sup> Das wiederum heißt, dass im Falle der Versuche einer selbstbewussten Artikulation unserer Formen ein Prinzip oder generischer Merksatz über Grundformen unseres handelnden Lebens oder über Institutionen, wie etwa die Sprache, die Wissenschaft oder dann auch über Recht

<sup>15</sup> Vgl. Stekeler-Weithofer 2006.

<sup>16</sup> Dieser Gedanke hat in der Argumentationstheorie von Harald Wohlrapp zum ersten Mal diese Artikulationsform erhalten.

und Staat oder freie Moral und ein implizit tradiertes Ethos (qua Sittlichkeit) schon dann als richtungsrichtig oder im endlichen bzw. ›bürgerlichen‹ (d. h. nicht-idealen) Sinn als ›wahr‹ gelten sollte, wenn es zu einer Zeit, in einer Epoche, *keine besseren Artikulationen* der entsprechenden Formen und Ideen als das in Frage Prinzip oder den in Frage stehenden Merksatz gibt.

Es gibt im Bereich der Vernunft sozusagen immer nur ein konstruktives Misstrauensvotum. Das ist die zentrale Einsicht Hegels, gerade auch gegen jeden Skeptizismus. In der Einleitung zur *Phänomenologie* tritt diese Einsicht in der Form des Zweifels am Sinn willkürlicher Zweifel auf.

Gerade in diesem Denkszusammenhang erkennt schon Platon, mit seinem Lehrer Sokrates, das *Streitgespräch* als *Methode* in *vernünftigen*, also gerade *nicht* bloß *verstandesartigen*, sich auf schon akzeptierte Regeln berufenden, ›Begründungen‹ von (unter Umständen auch neuen, dabei immer ›generischen‹) Grundsätzen oder ›spekulativen‹, d. h. höchst allgemein zu verstehenden ›Prinzipien‹: Der Streit um die Güte oder Richtungsrichtigkeit von Artikulationsvorschlägen ist eine Art Test für ihre Akzeptabilität, ihre wenigstens vorläufige Anerkennungswürdigkeit. Die Prinzipien oder spekulativen Merksätze sollen dabei – das ist ihre Aufgabe – die impliziten Grundformen einer Praxis oder Institution, also ihre Grund-Idee, explizit machen bzw., wie Hegel dazu sagt, ›auf den Begriff bringen‹.

Dass der Streit der Vater aller wichtigen Dinge ist, nicht nur der guten Artikulation von schon praktisch bekannten Institutionen, sondern der menschlichen Praxisformen selbst, ist die nichttriviale Einsicht des Heraklit. Hegel lobt diesen archaischen Denker und Autor scheinbar dunkler Merksprüche gerade für diese Grundeinsicht: Am Anfang aller Einigung und allen Vertrauens steht der Streit, der Widerspruch. Es geht allerdings am Ende immer darum, so wird man hinzufügen dürfen, diese *prima facie* unvermeidbaren Widersprüche auf eine bestimmte gute Art und Weise aufzuheben und dabei auch auszuhalten.

Heraklit und Parmenides werden von Hegel dabei ganz zu Recht als die beiden zentralen ›vorsokratischen‹ Gründungsfiguren der bei Sokrates, Platon und Aristoteles entwickelten Dialektik und Logik begriffen. Hegel liest aber Heraklits Merksätze fälschlicherweise als Antwort auf das Gedicht des Parmenides. Es ist jedoch umgekehrt das Programm eines ewig-nachhaltigen Wissens des Parmenides eine Antwort auf die von Heraklit erkannten Spannungen zwischen begrifflicher Notwendigkeit und empirischer Kontingenz bzw. der Gemeinsamkeit des Wissens und der Perspektivität subjektiver Wahrnehmung und Meinung. Wenn wir von den problematischen Interpretationen und Ideengeschichten in allen Pythagoreismen und Neuplatonismen abzusehen in der Lage sind, dann finden wir bei diesen Autoren und bei ihren direkten Nachfolgern Sokrates und Platon eine Reflexion auf die *Formen des versprachlichten Wissens*, auf das Wort (*logos*) und das rechte Argumentieren bzw. Denken (*dialegein*). Es handelt sich um eine Analyse der zugehörigen, sprachlich schon herausgegriffenen oder allererst herauszugreifenden, explizit zu machenden, Normen des Richtigen und der Formen des Allgemeinen. Das Wort »*eidos*«, das »Form«, »Begriff«, »Art« oder eben auch »Idee« bedeutet, steht dabei zunächst für Reproduzierbares in einer Welt des handelnden Herstellens von Formgestalten wie in der Kunst oder Geometrie, also für zielbestimmt und zweckerfüllend reproduzierbare *Vollzugsformen*, dann aber auch für stabil wieder erkennbare *Bezugsformen*. Diese können Gegenstände idealer Rede sein wie in der Geometrie der Formen. Sie können aber auch Formen der Befriedigung von Erfüllungsbedingungen im Handeln sein oder sich selbst reproduzierende Formen in einer handlungsunabhängigen Natur. Im zweiten Fall handelt es sich um *Formgestalten* des in unserer Umwelt Gegebenen.

Die streitbaren Einwände gegen die angeblich immer schon allzu gewohnheitsmäßigen und damit festgefahrenen Normen und Regeln einer bloßen Tradition gehören dabei natürlich zunächst erst bloß zum jugendlichen Beginn der Argumentationsmethode

freier Vernunft, nicht schon zur erwachsenen oder gediegenen Begründungsmethode. Wo es zunächst nur erst um die Beherrschung schon anerkannter Normen und Regeln geht, führt der dialektische Streit um deren angeblich bloß kontingent-historische Genese erst einmal nicht weiter. Wer noch nicht zählen oder rechnen kann, sollte noch nicht über die Konventionen der Zahlwortreihe oder über Rechenregeln disputieren. Wenn er es trotzdem tut, ist er noch lange nicht ernst zu nehmen. Rein formale Ein- oder Widersprüche zu dem, was andere schon können, sind oft nur Zeichen von Inkompetenz.

Aber auch dort, wo es um die Etablierung neuer Formen und Normen der Kooperation und Kommunikation in gemeinsamen Institutionen geht, kann nicht schon von einem Einzelnen unterstellt werden, dass sein individueller Vorschlag unmittelbar als ›richtig‹ oder ›hilfreich‹ anzuerkennen ist: Der Modus einer freien Argumentation dieses Typs ist die *freie Werbung* für einen Vorschlag, von dem normalerweise zu erwarten ist, dass ihm Gegenvorschläge widersprechen oder andere Personen gerade auch unter Hinweis auf bisherige Formen und Normen einer tradierten Praxis (›skeptisch‹) Einspruch erheben. Kurz, die Werbung für eine neue Praxisform oder ein neues Verständnis einer etablierten Institution als ›vernünftig‹ ist von ganz anderem kategorialen Typ als das Geben und Anerkennen von Gründen *in* einer schon etablierten Praxisform. Diese ist zumeist ein schon durch Begründungs-Verpflichtungen (*Commitments*) und Inferenz-Erlaubnisse (*Entitlements*) fixiertes Sprachspiel des Behauptens und der dialogischen ›Sprachspielkontrolle‹ im Erfragen und Geben von entsprechenden Begründungen. Sie kann aber auch eine Technik der Kontrolle des selbst schon technischen Vermögens des Verstandes sein, gerade auch im Bereich der Kommunikation. In dem Bild, das uns David Lewis' Idee eines *Scorekeeping in Language Games* liefert, korrespondieren die schon als fix gegeben betrachteten impliziten Normen des Richtigen einer gemeinsamen Praxis den dort unterstellten ›*scorekeeping functions*‹, die auf einzelne Fälle ›angewendet‹ werden.

Es würde nun durchaus eine Art Revolution des Selbstbewusstseins der Philosophie und der Wissenschaft bedeuten, besonders aber der Geisteswissenschaften und der im Grunde immer noch zu den Geisteswissenschaften gehörenden Sozial- bzw. Gesellschafts- und Staatswissenschaften, wenn heute endlich begriffen würde, inwiefern weit über alle deskriptive Historiographie und statistische Empirie als bloße ›*historia*‹ hinaus der dialogisch-dialektische *Streit* um die besten Formulierungen *allgemeiner Formen*, insbesondere aber unserer menschlicher *Institutionen* und *Praxisformen*, in der Tat *die Methode* der Wissenschaft und der Vernunft ist. Am Ende gilt das auch für die Natur- und Technikwissenschaften überall dort, wo sie nicht bloße Ausbildung und Ausdifferenzierung bekannter Techniken betreiben, sondern wirklich kreativ sind und wo daher neue Artikulationsvorschläge oder neue Technologien *diskutiert* werden müssen.

Meine logisch-methodologische Grundthese ist, dass es in Hegels *Phänomenologie des Geistes* um eben diese Revolution des Verständnisses von Verstand und Vernunft einerseits, nachhaltigem generischem Wissen im Unterschied zu einem bloß empirischen Kennen und Wiedererkennen andererseits geht. Es geht damit um Ziel, Zweck und Wesen jeder echten Wissenschaft. Das methodologische oder meta-stufige, meinerwegen zugleich meta-physische und meta-ethische, Ziel des Buches ist daher die Einsicht in die *Dialektik* als wirklicher *Logik* der argumentativen Auseinandersetzung in ihrer konstitutiven Rolle für die *Entwicklung* von Wissenschaft, besonders aber für eine authentisch-autonome Geisteswissenschaft als Wissen von der sozialen Kultur des Geistes, oder, wenn man es schon auf den Einzelnen herunter brechen will, des Personseins. Dabei geht es um die (Bildung des Verstandes zur) Fähigkeit, personale Rollen richtig zu spielen, wozu auch die basalen Rollen des Verstehens im Hören und Sprechen gehören. Und es geht um die kompetente Teilnahme an einer immer nur als gemeinsame zu begreifende *Entwicklung* unserer Praxisformen in einer gemeinsamen Kultur der Vernunft. Das gilt auch dort, wo es ›nur‹ um ein explizites

›Bewusstsein‹ der Formen des verständigen Urteilens bzw. Unterscheidens, schematischen Rechnens oder begrifflichen Schließens und des zugehörigen konsequenten Handelns geht, also um die *Explikation* impliziter Normen durch explizit artikulierte *Regeln* oder eben durch die dafür nötigen (Bedingungs-) *Sätze*.

### 1.5 Dialektik und die Aufhebung von Widersprüchen

Wie Hegels Dialektik zu verstehen und zu bewerten ist, ist freilich notorisch umstritten. Aber schon *Platons* Dialektik und seine Ideenlehre werden nicht als Begriffsanalyse, und die Metaphysik des *Aristoteles* wird nicht ausreichend als kritische Reflexion auf die Begriffe der Wahrheit und des Wissens verstanden. Das macht es so schwer, den engen Denkkzusammenhang mit Hegels Versuch einer Erneuerung der Philosophie gerade nach Kant zu verstehen. Die Leitfrage ist nach wie vor mit der Aufforderung des delphischen Orakels mitgegeben, uns selbst zu erkennen. Wie aber ist dieses *gnothi seauton* überhaupt zu verstehen? Wie können wir es angemessen erfüllen? Was bedeutet das Wort »Selbst«? Und was gilt es zu erkennen, wenn es sich selbst zu erkennen gilt?

Hegels Antwort ist unerhört: Wir müssen die Spannung aushalten zwischen einer Anklage Gottes und seiner Rechtfertigung, zwischen einer Kritik an den Weltzuständen und einer Haltung zur Wirklichkeit, in welcher diese als bestmögliche Welt anerkannt bleibt. Und wir müssen die Spannung aushalten zwischen der Tatsache, dass alle Geltungsansprüche einerseits subjektiv sind und subjektiv bleiben, dass wir andererseits in Bezug auf die Inhalte gar nicht selbst die Herren unserer Meinungen sind. Wir müssen begreifen, dass das Absolute die Subjektivität ist, dass es auch nichts Objektivere gibt als die Subjektivitäten performativer Vollzüge. Ihnen gegenüber sind alle Versuche der Bezugnahme auf eine objektive Welt bloß relativ bzw. relational. Aber gerade wegen dieser Absolutheit performativer Haltungen ist Hegels

Verweltlichung der Leibnizschen Theodizee, seine Mundizee, unwiderlegbar: Wer über die Welt zu jammern beliebt, kann von dieser seiner Liebe genauso wenig durch Argumenten abgebracht werden wie ein Skeptiker, der sich einer Argumentation ganz verweigert. Das sind nur zwei Folgen der absoluten Freiheit des Urteilens und Schließens.

Man kann nicht einmal verhindern, dass diverse Wissenschaftler meinen, davon überzeugt zu sein und uns davon überzeugen zu können, dass die Freiheit des Urteilens und Handelns eine Illusion ist.

*Aufhebungen* sind hier oft auch *Versöhnungen*. Die logische Methode der Dialektik ist insgesamt eine Methode der *Auflösung* von zuvor diagnostizierten dialektischen Problemen, etwa der geschilderten Art: Es werden *prima facie* als vernünftig erscheinende Urteile oder Schlüsse, mit denen man auf die eine oder andere Weise in Probleme gerät, *aufgehoben*: Es wird das Falsche, Ambige oder Irreführende an ihnen *kritisiert* und das Wahre oder Richtungsrichtige an ihnen *aufbewahrt*. Dialektik ist daher nichts anderes als eine im Kontext konkreter Problemlösungen begriffene Begriffsanalyse. Sie ist *Dekonstruktion* im Sinne Derridas, vermeidet aber dessen theatralische Rhetorik.<sup>17</sup> Dabei hat schon Heidegger der Phänomenologie Husserls eine entsprechende Wendung von der hoffnungslosen Zielsetzung der Konstruktion einer alles umfassenden Theorie der Lebenswelt in die Richtung einer *Destruktion* von tradierten oder *prima facie* einleuchtenden, scheinbar evidenten, aber problematischen Grundurteilen eines in die Irre geführten Zeitgeistes gegeben – und das trotz seiner eigenen Polemik gegen eine in ihrem Status von ihm kaum begriffenen Dialektik.

Hegels *Phänomenologie* ist dementsprechend ebenfalls nicht als eine ›deskriptive‹ Bestandsaufnahme von Phänomenen des Bewusstseins zu verstehen, sondern als Destruktion üblicher Meinungen und Haltungen durch dialektische Begriffsanalyse im

<sup>17</sup> Vgl. Stekeler-Weithofer 2002.



genannten Sinne. Sie ist zugleich eine Art Logik des Begriffsfeldes des Bewusstseins und des Selbst, also unserer mentaler Terminologien und der Formen der Identität. Das Feld des Bewusstseins reicht dabei vom *Gewahrsein* (der *awareness*) irgendwelcher Art bis zur *Wahrnehmung* wirklicher Verhältnisse. Wahrnehmung ist dabei schon *begrifflich* gefasst. Sie setzt damit ein verständiges Denken voraus. Thema der Reflexion ist auch der Appell an eine höhere Vernunft und die Analyse der Begriffe des objektiven Geistes und der Inter- und Transsubjektivität des absoluten Geistes.

Aufgabe einer solchen Phänomenologie ist eine durchgängige Verweltlichung und damit Entmythisierung allen geistigen Vokabulars. Sie richtet sich gegen jede Hypostasierung der menschlichen Seele, gerade auch in deren Verwandlung in bloße Gehirnsteuerung, aber auch gegen jede nicht immanent-funktional verstandene Rede von Gott. Hegels eigenen Worten zufolge soll sich am Ende der *Phänomenologie des Geistes* »die vollständige Weltlichkeit des Bewusstseins in ihrer Notwendigkeit« ergeben (Absatz Nr. 35).<sup>18</sup> Insgesamt vertritt Hegel dabei das im Grunde uralte und doch in seiner Zeitlosigkeit tiefe platonische Programm des ›*sozein ta phainomena*‹, der ›Rettung der Phänomene‹. Alle theoretischen Rekonstruktionen und verbalen Erklärungen sind dieser Methode wissenschaftlicher Erklärung untergeordnet.<sup>19</sup>

Noch zwei weitere Aspekte sind zu beachten, nämlich das implizit Dialogische des Vortrags und die sprechaktbezogene Semantik des je Gesagten. In einer Schriftsprache, deren Ideal in

<sup>18</sup> Ich benutze hier eine durchlaufende Nummerierung der Absätze von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, wie sie in den englischsprachigen Übersetzungen längst üblich sind. Allerdings werden einige Absätze aufgeteilt, so dass auch Nummerierungen wie 1a. und 1b. etc. entstehen. Da Hegels Text unten mit eben diesen Absatznummerierungen vorgeführt wird, zusammen mit Seitenverweisen, nenne ich in internen Verweisen auf später noch einmal zitierte Textpassagen nur die Absatznummern. Die Zitate und die Seitenzahlen der Meiner-Ausgabe lassen sich im vorliegenden Text und dann auch in den entsprechenden Ausgaben schnell finden.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Mittelstraß 1968.

den Formelsprachen der Mathematik realisiert ist, kann man nach schematischen, also syntaktisch-konfigurativen Regeln, wie sie auch ein Rechenautomat oder Computer ›beherrscht‹, schlussfolgernd von (formal wahren) *Sätzen* zu (formal wahren) *Sätzen* übergehen, und zwar völlig ohne Berücksichtigung der Sprecher und Hörer in ihrer spezifisch perspektivischen Rolle und Situation. Konkret weltbezogene, informative, Aussagen aber können wir nur dann in ihrem Inhalt verstehen, wenn wir darüber hinaus auch den relevanten Kontext passender *Sprechakte* hinzudenken, in denen die Sätze als konkrete Antwort auf konkrete Probleme in unterscheidender Absicht geäußert, erwähnt, erwogen oder als Urteile behauptet werden, und das jeweils mit einer auf den Kontext beschränkten Orientierungsabsicht.

In der Mathematik und in mathematikartig verfassten Schriften haben wir selbst die Satzsysteme und die schlussfolgernden Übergänge so eingerichtet, dass aus schon für richtig angesehenen oder bewiesenen Sätzen die neuen oder späteren Sätze nach ganz allgemeinen Formen des deduktiven oder syntaktisch ableitenden Schließens ›formallogisch‹ folgen – so dass das formale Schließen völlig unabhängig wird von der ›Interpretation‹ der Grundsätze oder Axiome, die sich eben dadurch von Sätzen in *Formeln* verwandeln. Man nannte dieses deduktive Schließen aus vorab zusammengestellten Axiomen oder satz- bzw. formelartig formulierten Prinzipien einer axiomatischen Theorie früher oft auch ein *synthetisches* Verfahren. Heute ist das Vorgehen als (formal)axiomatische Methode bekannt und wird oft als »analytisch« bezeichnet – was wieder nur zeigt, dass den Leuten unklar ist, was sie als »analytisch« zu bezeichnen belieben.

Man beginnt das formale deduktive Folgern mit Definitionen und Axiomen, ersten Sätzen oder formelartigen ›Prinzipien‹. Manchmal aber *sucht* man erst noch nach geeigneten Axiomen, Prinzipien oder auch Schlussformen, welche ein Set erwünschter Sätze ableitbar und in diesem Sinn theorieintern und formal ›wahr‹ machen. Diese *Suche* nach einer axiomatischen Theorie, in der sich die erwünschten Sätze ableiten lassen, heißt seit alters,

genauer seit Pappus und Proklus, das »analytische Verfahren«. Heute wird es häufig als bloße *Heuristik* aufgefasst. Damit wird es in seiner fundamentalen Bedeutung unterschätzt. Man meint, das Analytische bestehe in der konstruktiven Formalisierung und schematischen Deduktion.

Es ist nun wichtig zu sehen, dass das Verfahren Hegels deswegen weder rein analytisch noch rein synthetisch sein kann, weil es gar nicht, wie noch bei Spinoza und dessen Vorstellung von einem angeblich axiomatischen *mos geometricus*, um axiomatisch-deduktive *Satzordnungen* geht. Es geht vielmehr um eine *Dialektik* von *Aussagen*, die als solche weit über eine bloß für Sätze formulierbare Logik des inferentiellen Deduzierens von Sätzen hinaus eine *Logik der Formen von Sprechhandlungen* ist.

Aussagen müssen als Handlungen begriffen werden. Eine Logik des Sprechhandelns verlangt daher weit mehr als bloß die satzsemantische Analyse von Ausdrücken und Ausdrucksdeduktionen. Sie verlangt immer auch schon eine Logik performativer Vollzugsformen. Hinzu kommt eine Logik *figurativer Redeformen*, von der *Metonymie* über die *Metapher* (auch *Allegorie*) bis zur *Analogie*. Insbesondere aber bedarf es einer Logik der *Ironie*. Das kann man z. B. bei H. P. Grice lernen oder anderen Autoren, die, ob sie es wissen oder nicht, immer auch ›Semantik‹ figurativer Rede-Formen betreiben. Weitere rhetorische Formen sind etwa die der *Katachrese* und der *Antinomie* oder *Paradoxie*, welche *ex negativo* auf Standardformen verweisen.

Kurz, es ist eine formale Logik für Sätze und das Schließen auf der Ausdrucksebene, also in Satzfolgen, wie sie für die Mathematik und das Mathematische entwickelt wurde, systematisch gar nicht in der Lage, den Bereich der Dialektik, der Logik des Aussagens, Fragens und Antwortens und damit des dialogabhängigen Sinnverstehens abzudecken. Es ist daher auch prinzipiell verfehlt (etwa mit Gotthart Günther) eine ›Formalisierung‹ der Hegelschen Dialektik oder überhaupt einer recht verstandenen Dialektik anzustreben, also ihre Reduktion auf eine Logik des Ausdrucks und damit der *Schrift*. Sie ist eine Logik der *Rede*,

und nur eine solche ist eine Logik der *Sprache*. Formale Logiken aber sind generell bloße *Logiken der Schrift* oder gar bloß einer mathematischen Notation.

Mehr noch, wenn in Dialogen Widersprüche auftreten, wenn also jemand widerspricht, wird deswegen nicht das ganze Gespräch sinnlos. Es ist daher auch ganz irreführend zu meinen, Hegels Dialektik kümmere sich nicht um den für die formale Logik und das formallogische Schließen in der Tat zentralen Satz vom Widerspruch. Soweit dieser sagt, dass man nicht gleichzeitig nach links und rechts gehen, eine Regel befolgen und nicht befolgen kann, ist das Prinzip trivial wahr. Daher und in diesem Sinn kann nie  $p$  und nicht- $p$  gleichzeitig richtig sein. Richtig ist allerdings auch, dass Hegel vor einem allzu schnellen und allzu schematischen Einsatz dieses Prinzips warnt, nicht anders als Parmenides in dem platonischen Dialog »Parmenides«. Dieser Dialog ist dem wahren Begründer der formalen Logik gewidmet, der noch um die Grenzen dieser neuen Wissenschaft wusste und eben deswegen von Platon sozusagen als systematische Stütze im Kontext einer Kritik an einem sophistisch-scholastischen Umgang mit einem mathematikartigen formalen Schließen angerufen wurde. Bis heute ist weder der philosophiegeschichtliche Hintergrund noch die Bedeutung dieser Berufung auf Parmenides allgemein bekannt oder begriffen.<sup>20</sup> Das ist einer der Gründe, warum man nicht etwa nur Hegels Lob des platonischen Dialogs und des Lehrgedichts des Parmenides nicht mehr versteht, sondern auch nicht begreift, dass seine Dialektik nicht anders als die des Zenon oder Platons als *Kritik bloß schematischer Anwendungen* formaler Logik, dabei besonders der Schlussfigur des indirekten Schließens gemäß dem Widerspruchsprinzip bzw. des Prinzips *tertium non datur* zu lesen ist, dem zufolge ein Satz  $S$  (bzw. seine Äußerung) schon dann richtig oder wahr sein soll,

<sup>20</sup> Vgl. dazu meine Ansätze einer kritischen Reflexion auf die Geschichte der formalen Logik Stekeler-Weithofer 1986 und 1995, ferner 1997 und 2003, 115–131, 2004.

wenn der Satz nicht-S (oder seine Äußerung) irgendwie nicht richtig ist. Diesem Prinzip zufolge wäre jede unendliche Verneinung der Art »die Seele als Lebenskraft ist wie die Zahl 5 nicht sterblich« schon deswegen wahr, weil das Prädikat der Sterblichkeit nur für leibliche Wesen richtig bzw. wohldefiniert ist, nicht für Zahlen oder Seelen. Wie hieraus Fehlschlüsse entstehen, ist offensichtlich.

Das Beispiel zeigt zugleich, dass wir, anders als in der mathematischen Logik nach Frege, zwischen verschiedenen Gebrauchsumgebungen des Wortes »nicht« unterscheiden müssen. Es stehen etwa normale Verneinungen wie in »Peter ist nicht mein Bruder« neben unendlichen Verneinungen wie »Caesar ist nicht durch 2 teilbar«. Die Unterscheidung war zweitausend Jahre Gemeingut der Logiker, wurde dann vergessen und bei Wittgenstein und Ryle unter dem Titel des Kategorienfehlers wiederentdeckt. Dabei ist bis heute die Einsicht noch nicht verbreitet, dass es besonderer sprachtechnischer Zurüstungen bedarf, damit das Prinzip *tertium non datur* in der Form »entweder S oder nicht-S« überhaupt gültig wird und damit das Inferenz-Prinzip »wenn nicht-S unrichtig ist, ist S richtig«.

Von ganz anderer Art ist die Einsicht, dass in freien Gesprächen um die rechte Artikulation von Formen Einsprüche oder Widersprüche immer zu erwarten sind. Dialektik wird damit zu einer freien Methode des Ausräumens von Widersprüchen mit dem Ziel der Einspruchs- oder Einwandfreiheit. Eine solche wird praktisch überall nötig, wo die gute Artikulation generischer Urteile thematisch wird, nicht bloß dort, wo wir, wie bei Kant, schon eine begrenzte Liste von Paralogismen in unseren psychologischen Redeformen über uns selbst, unser Ich, die Seele oder das Bewusstsein finden. In unseren »dynamischen« Erklärungen aller möglichen Arten von Bewegungen gibt es ebenfalls immer Antinomien, besonders in einer allumfassenden Kosmologie. Und es gibt immer Paradoxien spekulativer Vernunft, also in den Redeformen, in denen wir über das Ganze unseres Seins, Lebens und Handelns zu reden versuchen.

Eine Grundform dialektischer Aufhebungen besteht im Aufweis, dass eine Paradoxie oder ein Fehlschluss auf einer ›unendlichen Verneinung‹ oder eben einem Kategorienfehler beruht. In diesem Fall sind sowohl die Sätze selbst als auch die negierten Sätze falsch. So ist es z. B. sowohl falsch zu sagen, dass Caesar eine Primzahl ist, als auch, dass er keine Primzahl ist.<sup>21</sup> Es ist falsch zu sagen, der gegenwärtige König von Frankreich sei kahlköpfig, wie es falsch ist zu sagen, er sei nicht kahlköpfig. Es gibt ihn nicht. Semantisch falsch gebildet sind auch alle Aussagen von Sätzen der Art: »ich lüge hiermit«, weil sie gar keine *Aussage* artikulieren, die wahr oder falsch sein könnte. Denn die Satzfigur »diese Aussage ist falsch« liefert keinen anaphorischen Bezug für den Teilausdruck »diese Aussage«, wenn dieser nicht bloß im Sinne von »diese Äußerung« gelesen wird, sondern präsupponiert, dass die Aussage eine Proposition ist, die als solche wahr oder falsch ist. Als bloße Äußerung aber kann sie *weder* wahr *noch* falsch sein, gerade so wie eine Äußerung, die auf nichts referiert. Zu sagen »ich lüge hiermit« wird damit auf ähnliche Weise sinnlos wie zu sagen »das ist blau« und mit den Armen zu rudern, ohne auf etwas Bestimmtes zu zeigen. Ganze Bibliotheken, die das Problem lösen wollen, erübrigen sich, wenn man nur genau genug

<sup>21</sup> Als Beispiele des *unendlichen* Urteils, angewendet auf Einzelnes, nennt Hegel selbst im § 173 der *Enzyklopädie* ganz richtig »der Geist ist kein Elefant«, »ein Löwe ist kein Tisch« usf. – Sätze, die richtig, aber widersinnig sind, gerade wie die identischen Sätze: »ein Löwe ist ein Löwe«, »der Geist ist Geist««. Die Negation im unendlichen Urteil bestimmt zwar »die Wahrheit« des unmittelbaren, sogenannten qualitativen Urteils, d. h. sie artikuliert *ex negativo* präsuppositionale Voraussetzungen dafür, dass ein normales Prädikat in dem jeweiligen Gegenstandsbereich wohldefiniert ist, also genau zwei Klassen bestimmt, *tertium non datur*. Doch wir können mit solchen präsuppositional falschen Sätzen keine Aussagen machen, sondern nur an Voraussetzungen der Gattungs- oder Artbestimmungen bzw. Tautologien unserer Definitionen i. w. S. erinnern. Sie können »in einem subjektiven Denken vorkommen, welches auch eine unwahre Abstraktion festhalten kann«.

zwischen Satz, Äußerung und Aussage unterscheidet, die verdeckten fehlerhaften Präsuppositionen scheinbarer Referenz aufdeckt und damit die Ursache der Lügner-Paradoxie(n) durchschaut.

Dialektik wird damit zu allgemeiner Analyse *semantisch* wohlgebildeter Satz-, Rede- und Aussagenbereiche. Dazu hatte schon Aristoteles bemerkt, dass solche Bereiche immer *begrenzt* sind, dass also unsere normalen prädikativen Unterscheidungen nie über ›alles‹ gehen. Das heißt, sie sind eingeschränkt auf lokale Redebereiche wie Dinge, Zahlen, Ereignisse, Prozesse, Farben, Gestalten usf., in denen gewisse Prädikate oder Unterscheidungen definiert sind. Es gibt keinen allumfassenden Bereich aller Gegenstände, kein *universe of discourse*.

Es ist noch nicht einmal selbstverständlich, dass die Bereiche, über die wir reden, schon *sortale Gegenstandsbereiche* sind. Das sind Bereiche mit wohldefinierter Gegenstandsidentität, also Klassen und Mengen mit ihren Elementen. Es lassen sich z. B. weder *Eigenschaften* noch *Ereignisse* als Klassen von Gegenständen auffassen, auch wenn wir lokal Nominalisierungen der Art »die Eigenschaft E« oder »das Ereignis E« gebrauchen. Es gibt für diese Pseudodinge keine kontextfreie Identität, so wenig wie für den *Sinn* eines Ausdrucks oder einer Äußerung (gerade auch gemäß Freges Gebrauch des Wortes »Sinn«). Daher sind auch Gedanken keine *Entitäten* – was immer man sich unter einer Entität vorstellt und was immer Frege dazu meint. Wenn man nach Carnap Intensionen und Propositionen zu mathematikanalogen Gegenständen gemacht hat und wie Funktionen als Elemente von Mengen betrachtet, auch als Elemente möglicher Welten, die selbst bloß strukturierte Mengen sind, hat man schon längst bloß ein mathematisches Spielzeugmodell, eine Analogie erfunden. Der externe Umgang mit derartigen Modellen und damit mit mathematischen Metaphern in der Sprach- und Inhaltsanalyse ist das Problem. Sie als Konstrukte zu basteln, ihre innere Form zu beschreiben oder, wie man sagt, als mathematische Theorien ausarbeiten, ist solange bloß so etwas wie Laienmathematik, wie das formale Rechnen in den Theorien nirgends wirklich gebraucht

wird. In der Philosophie ist eher die Vielfalt dieser möglichen *toy-models* interessant.

Wie selten in der realen Welt rein sortale Klassen von Gegenständen sind, sieht man daran, dass die besten Beispiele lebende Menschen und höhere Lebewesen sind, da diese sich einige Zeit lang, nämlich solange sie leben, also Lebewesen sind, nicht teilen lassen. Sie sind das Urbild für jeden Begriff des Individuums, des unteilbaren Gegenstandes oder Elements eines sortalen Bereichs und einer zählbaren Menge von Gegenständen. Das gilt dann sogar auch noch für die Atomlehre, die der Form nach daher ein Anthropomorphismus ist.

Wichtig wird dann noch die Unterscheidung zwischen normalen, also endlichen, Prädikatverneinungen *innerhalb* ›endlicher‹ (d. h. begrenzter) Gegenstandsbereiche (wie in: »die Zahl 5 ist *nicht* gerade «) und ›unendlichen‹ (d. h. die Gegenstandsbereiche überschreitenden) Verneinungen, welche sagen, dass der Gegenstand der Rede und das Prädikat *kategorial nicht zu einander passen* (wie in: »Caesar ist keine Primzahl«). Außerdem sind nicht alle Aussagen der Form »N ist A« so zu lesen, dass ein durch N benannter Gegenstand in die Klasse der A einsortiert werden kann. So besagt z. B. »Gott ist die Wahrheit« nicht, dass es einen Gegenstand gibt mit Namen »Gott«, von dem man aussagen kann, dass er die Wahrheit sei oder gar Herr der Wahrheit. Der Satz sagt eher so etwas wie »wenn die Menschen von Gott sprechen, sprechen sie eigentlich von der Wahrheit«. »Mit der Rede von Gott reflektieren wir auf die Wahrheit«. Übrigens gebraucht Hegel selbst theologische Sätze immer auch dazu, um diesen logischen Punkt zu erläutern – so dass wir uns dann nicht mit dem Inhalt des Satzes aufhalten sollten, sondern seine Form bedenken müssen. Da es damals die Praxis der extensiven Nutzung der Anführungszeichen nicht gegeben hat, ist der Text gelegentlich schwer zu lesen. Man muss dann immer erst herausfinden, ob eine Aussage gemacht oder bloß erwähnt ist. Die Unterscheidung *use vs. mention* war natürlich als solche bekannt, auch wenn die explizierenden Wörter noch nicht in Gebrauch waren.



Statt metaphysische Wörter und Sätze aus dem Verkehr zu ziehen, wie Hume vorschlägt, wozu auch noch Wittgenstein oft neigt, müssen sie eher richtig verstanden werden. Kant steht gewissermaßen zwischen Hume und Hegel: Er erkennt, dass man nicht ontisch über Gott, die Seele, das Unendliche oder ähnliche ›spekulative‹ Gegenstände wissensartig sprechen kann, zumal die Sätze, wenn man sie falsch versteht, zu Dilemmata, Antinomien oder Paradoxien führen. Andererseits erlaubt uns gerade Kant dann doch wieder den Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Wahre Logik aber sollte hier zeigen, wie die Gebräuche der Wörter und Sätze angemessen zu verstehen sind. Gerade die heute übliche Version einer vermeintlichen Aufklärung ist logisch unaufgeklärt, wenn sie jede Rede vom Geist, Bewusstsein, Ich usf. für sinnlos erklärt, aus dem Verkehr zieht und durch die Rede über das Gehirn oder den Leib, das Verhalten oder eine theoretisch hypostasierte Psyche ersetzen will.

Kants Paralogismen sind für Hegels Phänomenologie des Geistes von besonderer Bedeutung. Denn sie zeigen das Prekäre unseres gesamten ›mentalen‹ und ›psychischen‹ Vokabulars. In gewissem Sinn ist es daher erhellend, Hegels *Phänomenologie des Geistes* als eine Art Antwort auf den ersten Teil von Kants transzendentaler Dialektik zu lesen. Diese wird damit für die Entwicklung der Dialektik und Logik bei Hegel zentral. Die Phänomenologie des Bewusstseins ist nämlich ein Beitrag zur Entwicklung eines metastufigen Wissens über die Spannung zwischen den Phänomenen des Geistigen, den ›wissenschaftlichen‹ Erklärungen dieser Phänomene und unseren alltäglichen Meinungen dazu. Sie ist als solche sozusagen eine Mischung zwischen einer ›Meta-Physik‹ und ›Meta-Ethik‹ *des Geistes*.

›Dialektik‹ ist dann auch schon bei Kant Titel für die Aufhebung von ›unvermeidlichen‹ Widersprüchen ›der Vernunft‹, also der Paralogismen, Antinomien und Paradoxien, wie sie gerade in der Reflexion auf die Formen unseres Wissens und aller anderen ›geistigen‹ Fähigkeit und zugehörigen Praxisformen auftreten. Der zentrale Unterschied zu Kant betrifft bei Hegel sowohl den

Skopus bzw. die Extension des ›Widersprüchlichen‹ als auch die Diagnose ihrer Ursachen und die Form ihrer Aufhebung.

Kant operiert mit einer letztlich völlig unverständlichen Unterscheidung zwischen Phänomenen und einer Welt an sich, also zwischen dem, wie uns Menschen die Welt in unseren Erfahrungen erscheint und wie sie an sich ist. Das Ding an sich soll ein Grenzbegriff sein. Doch niemand weiß, wie das genau zu verstehen ist. Das ›Ansichsein‹ sollen wir uns nämlich, nach Kant, ohne Berücksichtigung unseres erkennenden Weltzugangs vorstellen. Damit wird das ›Ansichsein‹ ohne die Formen unserer Sinnlichkeit (der Anschauung) und ohne die Formen unseres Denkens (der wesentlich immer auch sprachlich verfassten Begrifflichkeit) gedacht. Doch wenn wir einem Gegenstand sowohl das Gedacht-werden-können als auch das wahrnehmend Erfahren-werden-können wegnehmen, ist er überhaupt nicht mehr als Gegenstand bestimmbar. Der Gegenstandsbegriff wird dann leerer als ein rein variables »x«. Das würde immerhin auf ein Genus, also eine Art oder endliche Gattung, verweisen können. Dann aber ginge es um generische Aussagen. Und eben das sind, wie Hegel erkennt, Aussagen im Modus des ›an sich‹: Man spricht über gattungsbestimmende, eben generische Gemeinsamkeiten der Gegenstände des Variablenbereichs. Genauer gesagt sind Aussagen der logischen Form des ›an sich‹ generische oder Normalfallaussagen über einen typischen Repräsentanten des gesamten Genus als Variablen- oder Gegenstandsbereich. Als Beispiele denke man an Sätze der Form »das rechtwinklige Dreieck hat einen Umkreis«, welche offenbar über die Form des rechtwinkligen Dreiecks an sich und durch deren Vermittlung gewissermaßen über ›alle‹ rechtwinkligen Dreiecke spricht. Der Ausdruck »das rechtwinklige Dreieck an sich« steht daher nicht anders als der Ausdruck »der Deutsche an sich« in gewisser Weise für eine Variable. Man ›belegt‹ eine solche Variable sozusagen durch Normalfalllexemplare. Man denke etwa an generische Sätze der Art »der Deutsche isst gern Sauerkraut« oder »der Deutsche ist an sich fleißig«. Diese sind dann allerdings angemessen zu

verstehen, wenn man sie in ihrer eigenen Form der Wahrheit beurteilen will.

Hegel sieht dann auch, dass unsere Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit eine *interne* Unterscheidung ist und bleiben muss. Der bei Kant als ›Grenzbegriff‹ eingeführte Ausdruck »Ding an sich« und die zugehörige Idee einer bloß dem Denken oder Reden zugänglichen intelligiblen Welt (*mundus intelligibilis*) taugt überhaupt nicht für eine transzendente Dialektik im Sinne einer Aufhebung der Widersprüche der reinen Vernunft.

Die basale Einsicht ist dabei, dass wir in unserem generischen Wissen und unseren wissenschaftlichen Erklärungen *immer* eine rein gedachte, sprachlich und bildlich verfasste, Modellwelt der bloß empirischen Welt der Einzelwahrnehmungen und Einzelerfahrungen, also den bloßen Einzelphänomenen gegenüberstellen. Kurz, wir kennen nichts besser als die Welt an sich. Diese nämlich besteht aus von uns selbst konstruierten Modellen, also unseren theoretischen Entwürfen. In eine solche intelligible Welt und nicht, wie Hume meint, in empirische Vorgänger-Ereignisse, legen wir übrigens die ›Ursachen‹ für die von uns wahrgenommenen empirischen Phänomene. Es ist daher kaum ein Satz Kants irreführender als seine These von der Unerkennbarkeit ›des‹ Dinges an sich oder ›der‹ Wirklichkeit an sich, wie Hegel immer wieder betont. Doch das ist schon Vorgriff. Er wurde hier nur nötig, um den Kontext der Debatte mit Kant gleich von vornherein zu umreißen – und den zentralen Unterschied im Gebrauch des Ausdrucks »an sich«.

Um zur Schwierigkeit der Lektüre der Texte Hegels zurückzukommen: Paraphrasierungen dessen, was er schreibt oder besser in geschriebener Form im entsprechenden Redekontext sagt, zu sagen geneigt ist oder als zu sagen naheliegend kenntlich macht, können auch dann in die Irre führen, wenn sie zunächst plausibel klingen und zum Wortlaut des Textes zu passen scheinen. Das liegt daran, dass Hegel den Argumentationskontext nicht immer klar macht. Das hat für uns schnelle Leser heute besonders desaströse Folgen. Daraus resultiert ein immer wieder aufzuhebender

Schein des subjektiven Gefühls, das, was Hegel sagt, schon verstanden zu haben, wenn wir Passagen plausibel paraphrasieren können. Man kann ja, so scheint es, immer mit Sätzen antworten, die so klingen, als wären es Übersetzungen dessen, was Hegel selbst sagt. Dass die Fähigkeit, sich entsprechend sicher in Hegels Idiom zu bewegen, noch keineswegs ausreicht, liegt natürlich erstens daran, dass wir auf diese Weise in aller Regel den Argumentationsgang noch lange nicht verstehen. Dieses wiederum zeigt sich häufig daran, dass man sich von der Geltung der paraphrasierten Sätze distanzieren muss. Denn am Ende sind sie nicht verständlich, nicht einleuchtend oder nicht nachhaltig als wahr verteidigbar. Zweitens begreifen wir Argumente erst dann, wenn wir mit ihnen auf hinreichend ausdrucksunabhängige Weise umgehen können. Dazu müssen wir zusätzlich wissen, was aus ihnen folgt und welche sonst üblichen Orientierungen durch sie verändert, sozusagen umgesteuert oder feingesteuert werden. Wir müssen uns entsprechend vom Text und seinen Paraphrasen lösen (können). In gewissem Sinn sperren sich Hegels Texte gerade auch deswegen gegen einfache Gesamtrekonstruktionen, weil in ihnen – jedenfalls für eine schnelle Lektüre – auf wenig Platz, also in sprachlich höchst verdichteter Weise – oft allzu viel an Material umgewälzt oder an Argumenten präsentiert wird. Schon daher werden Hegels Texte undurchsichtig. Andererseits führt das zugleich zu den notorischen Behauptungen der intensiven Hegelleser, dass jede Interpretation, die Hegels Gedankengänge übersichtlich darstellt, das, was er sagt, auf diese oder jene Weise verkürze.

Dieser Vorwurf jedoch ist, sozusagen, tautologisch. Hegel selbst wusste noch, dass ohne scheinbare Verkürzungen, also ohne die Methode des Weglassens (›Epitomierens‹), über keinen Redebe- reich eine strukturelle Übersicht zu erhalten ist. Mehr noch, es kann als seine zentrale Einsicht oder These gelten, dass jedes Inhaltsverstehen, auf jeder Ebene der ›Genauigkeit‹ im Blick auf das jeweils Einzelne, ein strukturelles Begreifen ist, das selbst im Bezug auf Einzelnes auf die allgemeinen Formen gerichtet

bleibt, die im konkreten Fall in einem gewissen Grad exemplifiziert ist. Dazu muss Relevantes von zunächst nicht so Relevantem unterschieden werden. Es ist daher allzu billig, sich darüber zu beklagen, dass in einer Interpretation dieses oder jenes Einzelne weggelassen ist. Dass immer nur Allgemeines gesagt werden kann, sollte sich von selbst verstehen.

Man kann das auch so sagen: Ein Text ist selten oder nie dafür zu kritisieren, was er alles nicht sagt. Denn man kann nie alles das sagen, was *irgendein* Leser oder Hörer auch noch gern lesen oder hören möchte. Es ist daher in gewissem Sinn ein logischer Fehler, Texte einfach dafür zu kritisieren, dass sie, der Meinung des Lesers gemäß, diesen oder jenen Aspekt ›unterbelichten‹ – ein Ausdruck, den bekanntlich Jürgen Habermas allzu gern verwendet hat, um relativ schnell und global über Texte und Überlegungen zu urteilen. Es ist vielmehr immer konkret nachzuweisen, dass und warum ein Text dieses oder jenes Thema oder jenen Aspekt *berücksichtigen müsste*. Damit kehren sich Beweislasten um. Nicht das Fehlen von Einzelnem ist ein Mangel, sondern die mangelnde Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Einzelnem. Es ist dabei eine durchaus schwierige Frage, was für eine Gesamtordnung *auch noch wichtig* ist. Fragen nach Vollständigkeit hängen so immer ab von der Relevanz des je Gesagten. Die Frage nach der Relevanz, dem Problem, ist also immer schon selbst Teil eines vernünftigen Verständnisses von Inhalten.

Ohne angemessene Verkürzungen bleiben gerade auch Hegels Texte undurchsichtig und unerschlossen. Andererseits verlängert der Kommentar den kommentierten Text immer dadurch, dass die Bezüge des Kommentars anzugeben sind. Insofern muss auch ich, wie übrigens auch Hegel selbst, den Leser erstens um Geduld und zweitens um wohlwollende Mitarbeit bitten. Die einfache Haltung der bloß unmittelbaren Skepsis und der ersten Einfälle einer möglichen Kritik, etwa im Sinne einer problemtranszendenten feineren Differenzierung, wie sie *immer* möglich, aber nur *in speziellen Fällen notwendig* ist, hilft hier definitiv nicht

weiter. Im Übrigen ist das dabei Notwendige immer an die Not, das Problem, die relevante Frage anzupassen.

Andererseits landen trotz vieler Ansätze bisher fast alle Rekonstruktionen des hegelschen Denkens mehr oder weniger weit von dem, was das Anliegen Hegels ist. Der tiefe und allgemeine Grund dafür ist, nach meinem Urteil, dass man die logische Analyse-methode Hegels nicht erfasst und seine analytischen Fähigkeiten unterschätzt. Insbesondere sieht man nicht, was Hegel selbst durchaus klar macht: Er *ergänzt* und *verbessert* die logischen Analysen Kants. Er *korrigiert* sie durch Argumente, die sich aus seiner höchst intensiven und verständigen Lektüre der antiken Philosophie, des Aristoteles und dessen Überlegungen zu Logik und Metaphysik, besonders aber zum Begriff des Lebens und des Geistes (etwa in dessen Büchern ›*Über die Seele*‹) ergeben.

Hegels Anliegen und Methode werden insbesondere in der allzu häufig als selbstverständlich unterstellten Deutung von Hegels *Phänomenologie* als grober Skizze der Entwicklung des menschlichen Geistes in der Form einer Art strukturellen Kultur- oder Zivilisationsgeschichte verfehlt, wie sie spätestens seit Georg Lukács und Alexandre Kojève prominent ist. Man schreibt dann Hegel sogar häufig Thesen zu, die notorisch im Widerspruch stehen zu dem, was man als Inhalt in Hegels Formulierungen heraussetzen sollte. Das geht nicht, so überraschend das klingen mag, ohne Mut zum Risiko, wie Hegel selbst mit leiser Ironie schon in der Vorrede sagt: »Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und zu verlieren getraut« (Absatz Nr. 10). Und er erklärt, dass im Falle eines überzogenen Strebens nach vermeintlicher Sicherheit die »Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist« (Absatz Nr. 74). Der Satz zielt mit Recht den Stuttgarter Hauptbahnhof. Hegel fügt ironisch hinzu, dass am Ende »das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt«. Das ist so, weil man, erstens, nicht zugeben will, was alles schon als wahr vorausgesetzt ist, wenn man zweifelt und damit etwas besser oder sicherer oder

gar absolut sicher wissen will, zweitens, weil das Wahre oder die Wahrheit nie etwas Transzendentes ist, wir aber gerade deswegen, drittens, trotz aller Fallibilität unseres individuellen Urteilens oder Versicherns den Mut der Entscheidung brauchen und, viertens, die Einsicht in die bürgerliche Endlichkeit aller realen Wahrheiten. Im geglückten gemeinsamen Leben zeigt sich das Wahre, und nur hier. Übrigens fallen im Streben nach ›absoluter‹ (infallibler) Sicherheit die impliziten Präsuppositionen der eigenen Kritik und des eigenen Zweifels regelmäßig aus dem Bereich der Aufmerksamkeit heraus, aber auch die Einsicht in die formale und soziale Struktur der Geltungsbedingungen selbst.

### 1.6 Das Programm einer Verweltlichung des Geistes

Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist nicht nur ein wichtiger Text der Philosophiegeschichte. Sie ist zusammen mit seiner Philosophie des Geistes in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ein höchst aktueller Text. Denn sie zeigt, in welche Irrtümer eine falsche Säkularisierung des Geistes geraten kann, wenn sie Hegels umfangliches Projekt einer *Verweltlichung geistiger* und *Verleiblichung mentaler* Vollzugs- und Bezugsformen samt einer *mikrosoziologischen Deutung* der meisten *psychischen* Haltungen und Zuschreibungen verkennt oder gar nicht *als solches erkennt*, sondern an seine Stelle ein scheinbar radikaleres, grundsätzlicheres, in Wirklichkeit aber viel oberflächlicheres Projekt der Mechanisierung bzw. ›Naturalisierung‹ des Geistes setzt. In überschwänglicher Kritik an jeder vermeintlichen oder wirklichen ›Metaphysik‹ wird die mechanische Physik zu einer neuen Religion, gerade indem man ihre Erklärungsform dogmatisch und gedankenfrei zum vermeintlichen Muster aller ›wirklichen‹ Erklärungen erklärt. Die Freude am relativen Erfolg der klassischen Mechanik Newtons benebelt das Denken bis in die Naturalisierungen des Geistes in den gegenwärtigen Kognitionswissenschaften hinein.

Es ist dann auch nur eine überschwängliche Reaktion auf unbegriffene Redeformen der Tradition, wenn man in vermeintlicher Vermeidung einer dogmatischen Metaphysik des Geistes, etwa des Dualismus zwischen einer Welt des Geistes und einer Körperwelt, wie er das Christentum und auch noch den Cartesianismus prägt, entweder das zur Explikation der Differenzen zwischen genuin menschlichen Fähigkeiten und den Fähigkeiten von Tieren oder Maschinen notwendige Vokabular ganz aus dem Verkehr zieht oder durch entsprechende Reduzierbarkeitsbehauptungen die Eigenständigkeit einer gewissen geistigen Sphäre, wie sie sich in entsprechenden Fähigkeiten der einzelnen Personen zeigt, in Frage stellt. Natürlich bedarf es hier einer angemessenen Unterscheidung zwischen Welt und Natur einerseits, Weltwissen und Naturwissenschaft andererseits. Außerdem bedarf es der Einsicht, warum eine Verweltlichung des Geistes ausreicht, eine Naturalisierung dagegen wichtige Sinn Grenzen unkritisch überschreitet.

Es geht Hegel dabei insbesondere um einen innerweltlichen Begriff des Wissens. Der Kontrast ist ein Idealbegriff. Es geht um die Spannung zwischen unseren eigenen Idealisierungen in unseren reflektierenden Reden über die Formen unseres nie abgeschlossenen Gemeinschaftsprojekts des allgemeinen Wissens und einem konkreten, bürgerlichen, empirischen Realwissen als besonderer Anwendung allgemeinen Wissens. Es geht zugleich um die Begriffe der Natur und der Wahrheit überhaupt. Reden wir über eine Objektivität des Geistes und des Denkens, dann geht es dabei um den Vollzug geistiger Formen. Um deren Realität zu begreifen, brauchen wir keine der Varianten des Mentalismus, aber auch keine naturalistische Metaphysik des Geistes. Als Varianten des Mentalismus zählen dabei der Dogmatismus der transzendent-metaphysischen Lehren von der Existenz eines denkenden Ich im Sinne einer supersensiblen, vielleicht sogar unsterblichen, Seele und die transzendentalen Begründungen der Existenz einer *res cogitans* im ›Rationalismus‹ des Descartes. Auch die Rede von einem *homo noumenon* oder einer bloß *intelligiblen* Einheit des *apperzeptiven Ich* ist im ›transzendentalen Idealis-



mus< Kants noch nicht voll geklärt. Entsprechendes gilt für das im Urteilen und Handeln tätige Ich und den vielleicht am besten »pragmatisch« genannten Idealismus Fichtes. Trotz aller scheinbar überzeugenden Argumente bei Descartes, Kant oder Fichte, welche für eine ›formale‹ Existenz eines Ichs, Bewusstseins oder Selbstbewusstseins sprechen, und zwar als ›transzendente Voraussetzung‹ jedes Wissensanspruchs, ist der *Inhalt* dieser Reden von einem Ich, Bewusstsein, Selbst oder Selbstbewusstsein noch keineswegs begriffen.

Das alles heißt, es ist die reale Seinsweise dessen, worauf wir verweisen, wenn wir vom Bewusstsein, Selbstbewusstsein oder von uns selbst sprechen, allererst zu klären.

Die sprachlogisch tiefe Einsicht, die Hegel entwickelt, ist eben die, dass rein formale Argumente nie ausreichen, um den *Inhalt* des je Behaupteten und ›Begründeten‹ zu klären. Außerdem sieht Hegel, dass alle transzendentalen oder präsuppositionslogischen Argumente, wie sie Descartes, Kant oder Fichte vorbringen, *bloß abstrakt* bleiben, obgleich sie durchaus schon die rein formale deduktive Logik des Aristoteles (oder dann auch Freges, wie wir von heute her sagen können) transzendieren.

Was zum Beispiel sagt Kants zentraler Satz, »Das ›Ich denke‹ muss alle meinen Vorstellungen begleiten können«? Er soll bekanntlich eine transzendente (präsuppositionale) Vorbedingung jeder Apperzeption artikulieren, also jeder begrifflich und damit (selbst-)bewusst gefassten Wahrnehmung (Präsentation) oder Vorstellung (Imagination, Re-Präsentation). Da eine Apperzeption *per definitionem* eine schon begrifflich oder inhaltlich bestimmte Unterscheidung zwischen diesem und jenem unterstellt – eine Apperzeption ist eine Perzeption, zu welcher (*ad*) eine begriffliche oder inhaltliche Unterscheidung des Perzipierten von anderem hinzukommt –, ist es reine Tautologie, also analytisch wahr, zu sagen, dass jede Apperzeption durch eine begriffliche Unterscheidung begleitet sein muss. Kants ›transzendentales‹ Argument und das zugehörige Ergebnis, das ›transzendentale‹ Prinzip der Apperzeption, besagt darüber hinaus, dass *meine* Vorstellungen

durch »die Einheit des *Ich*« und die Einheit des Objekts der Apperzeption durch die Einheits- oder Konsistenzbedingung des »*Ich denke*« bestimmt sein soll.

Unklar bleibt zunächst, was *das Ich* ist. Es ist aber nach einiger Reflexion vielleicht einzusehen, dass der nominale, »substantivische« Ausdruck »das Ich« immer nur grob darauf verweisen kann, wie das Wort »ich« in seinem Gebrauch angemessen zu begreifen ist. Kurz »das Ich« nennt alle sinnvollen Gebräuche des Wortes »ich« – und sonst nichts. Daher nennt es die *Form* der personalen Subjektivität, wie sie mit der Fähigkeit logisch verbunden ist, sinnvoll »ich« sagen und denken zu können.<sup>22</sup>

Was aber meinen wir mit der Rede vom *Denken* und von *Gedanken*? Zunächst verlangen wir von Gedanken Konsistenz und Kohärenz. Das heißt, wir pflegen zu sagen, dass zwar Äußerungen oder Sätze konfus und in sich widersprüchlich sein können, und auch das Denken, soweit es etwa ein stilles Reden einer Einzelperson mit sich selbst ist. Aber wir sagen das nicht von einem *Gedanken*. Denn Gedanken sollen *a fortiori* sinnvoll sein. Das heißt aber nur, dass wir folgende terminologische Norm oder Regel(ung) implizit unterstellen: Ein Gedanke ist der *Inhalt* eines *sinnvollen* Satzes oder einer *sinnvollen Aussage*. Ein entsprechender Satz findet sich in Wittgensteins *Tractatus*. In sich widersprüchliche Sätze oder Aussagen sind sinnlos. Sinnlose Sätze oder Aussagen drücken daher per definitionem (aus analytischen Gründen unserer Terminologie oder Redeweise) keine Gedanken aus.

John McDowell hat in seinen Analysen des Begriffs der *Perzeption*<sup>23</sup> menschliche Wahrnehmung (bei Erwachsenen, also in ihrer ausgebildeten, Hegel hätte gesagt: gediegenen, Form) mit

<sup>22</sup> Thomas Spitzley meint in seinem Buch *Facetten des »ich«* (Spitzley 2000), etwas Neues entdeckt zu haben, wenn er die Ausdrucksform »das Ich« durch die Rede über die Ausdrücke »ich« ersetzt. Doch es war die Nominalisierung immer schon in dieser Richtung zu lesen, freilich nicht als Rede über das Wort, sondern den Gebrauch des Wortes »ich« in seiner ganzen Breite.

<sup>23</sup> Vgl. McDowell 1996.

hervorragend dargestellten Gründen als ›immer schon begrifflich bestimmte oder durch Begriffe informierte Wahrnehmung‹ ge-  
deutet. Damit wird, nach meiner Lesart der Terminologie Kants,  
menschliche Wahrnehmung gleich als *Apperzeption* verstanden.  
Mehr noch, sie wird als apperzeptive Anschauung begriffen, wie  
ich sagen möchte und später noch etwas erläutern werde.

Und in der Tat, im Vollzug, in der wahrnehmenden Welter-  
fahrung, lässt sich kein reiner Akt des Wahrnehmens oder der  
begriffsfreien Anschauung aussondern und von einem Begleitakt  
des begrifflichen Denkens abtrennen. Jede derartige Trennung ist  
bestenfalls eine verbale. Sie ist Ergebnis reflektierender Analyse.  
Hegel spricht in solchen Fällen von *Momenten* eines Gesamtphä-  
nomens. Die Trennung der Momente ist wesentlich durch die  
reflektierende Analyse bestimmt. Es werden Aspekte eines Ge-  
samtvollzugs isoliert. Die Explikation zerlegt also ein Ganzes. Die  
Momente oder Aspekte zeigen sich also nicht als solche rein oder  
unmittelbar. Sie zeigen sich immer nur auf eine gewisse Weise  
im holistischen Tun und Können. Wir könnten daher sagen, dass  
im Hinblick auf die Fähigkeiten der wahrnehmenden Erfahrung  
von Welt und des sich ergebenden Erfahrungswissens das ›bloße‹  
Wahrnehmen und das ›bloß begriffliche Denken‹ nur durch die  
Analyse und Reflexion von einander zu trennende Momente sind.  
Man kann das begrifflich bestimmte Wahrnehmen nicht aufbau-  
en aus einem reinen Perzipieren und einem hinzukommenden  
begrifflichen Denken.

Dennoch können wir auf der Ebene sinnanalytischer Merksätze  
durchaus sagen, dass sich menschliche von tierischer Perzeption  
gerade dadurch unterscheidet, dass erstere ›immer schon‹ begriff-  
lich gefasst, also Apperzeption ist. Man kann das sogar als eine  
analytische Wahrheit auffassen. Es ist dann eine Art Folgerung  
aus dem Vorschlag, zwischen ›bloßer Wahrnehmung‹ (oder ›blo-  
ßer Perzeption‹) und einer Apperzeption, wie sie die menschliche  
Wahrnehmung auszeichnet, zu unterscheiden. Man könnte dabei  
kurz von einer *stipulativen*, also bloß erst vorschlagsartigen verba-  
len Unterscheidung sprechen. Wichtig ist jetzt nur, ich wiederhole

es, dass man diese Unterscheidung nicht so liest, als gäbe es in der Realität der menschlichen Welterfahrung und der Fähigkeit, durch Wahrnehmung Erfahrungswissen zu erhalten, gewissermaßen zwei Stufen oder zwei Teilprozesse: den Prozess des reinen Wahrnehmens und den Prozess der begrifflichen Verarbeitung des Wahrgenommenen. Dass es diese Prozesse nicht als getrennte oder auch nur in der Realität trennbare gibt, heißt, andererseits, nicht, dass wir nicht Modelle, sogar Maschinen, bauen können, in denen die Prozesse getrennt werden.

Außerdem ist mit der Einsicht in den engen Zusammenhang von menschlicher Wahrnehmung und konzeptioneller Fassung des Wahrgenommenen noch keineswegs begriffen, worin das Konzeptionelle oder Begriffliche besteht, was das begriffliche Denken in der Analyse und was es in Wirklichkeit ist. Damit ist allererst zu klären, was es denn heißt, dass *ich* denke oder dass ich *denke* – und zuvor schon, was es heißt, dass *ich* etwas *wahrnehme*. Und was heißt es, dass ich von diesem Wahrnehmen und seinem Gegenstand weiß? Wie also weiß ich vermöge meiner Wahrnehmung etwas von der Welt?

Es ist daher die Seinsweise des Denkens, des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und damit dann auch des tätigen und wollenen *Ich* allererst zu klären. Eben das hat Hegel im Hinblick auf die bloß formalen Argumentationen bei Descartes, Kant und Fichte klar gesehen. Hegel versucht also, jeden inhaltlich ungeklärten Glauben an transzendente Gegenstände und Wahrheiten und damit jede Form der Dogmatik aufzuheben, besonders wenn es sich um ›mentale‹ Gegenstände handelt wie vielleicht das Ich, oder das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein etc. Er bleibt auch skeptisch gegen das, was angeblich durch irgendeine transzendente Reflexion bloß formal als irgendwie existent ›bewiesen‹ gelten soll.

Auf der anderen Seite gilt es aber auch, die Haltung des willentlichen Nichtverstehens der Verstehensskeptiker zu überwinden, welche meinen, die angeblich von vornherein obskuren, unklaren oder gar per se ›metaphysischen‹ Reden von Bedeutungen und Inhalten, von Begriffen und vom Denken, vom Bewusstsein

und einem Reich des Geistigen ganz vermeiden zu können, etwa durch ›materialistische‹ oder ›physikalistische Reduktionen‹ auf das Reden über ein (verbales) Verhalten. Kurz, es gilt, die geistige Welt und die Rede über sie als eine (humane) Welt *sui generis* zu begreifen. Es handelt sich keineswegs um ein bloßes Gerede im reinen Modus eines Als-ob. Die Versuche, sie im negativen Sinn eines reduktiven Eliminativismus als im Grunde *nicht existent aufzuweisen*, gilt es zurückzuweisen. Derartige Aufweise sind mehr als fragwürdig. Sie anerkennen faktisch wichtige Unterschiede nicht an. Das ist Unwissenschaftlichkeit im Namen der Wissenschaft. Eine solche am Ende bloß glaubensphilosophische und ideologische Selbstbeschränkung der Perspektive ist als Selbstbornierung das Gegenteil wissenschaftlich und logisch aufgeklärten Selbstbewusstseins.

Dabei spielt eine Begriffsanalyse eine zentrale Rolle, welche sich aus jetzt wohl schon einsehbaren Gründen nicht auf die formalen Schemata der Definition, der Satzbildung und des Schlusses reduzieren lässt, wie wir sie aus den mathematisierten Logiken und der Logik der Mathematik kennen. Hegels Begriffsanalyse arbeitet stattdessen mit *allen* logisch-rhetorischen Formen, mit denen die Normalsprache auch arbeitet, die sich ja keineswegs bloß an mathematischen Modellen orientiert. Dabei werden insbesondere die logischen Sprechhandlungsformen der Analogie und dialektischen Ironie relevant. Und es wird sich Brandoms normativer Inferentialismus als äußerst fruchtbar herausstellen. Nach diesem ist, in meiner Rekonstruktion, ein *Inhalt* von Worten, Sätzen und Äußerungen am Ende nichts anderes als die Verbindung einer Unterscheidung (die bei Spinoza und Hegel als *Negation* angesprochen wird), mit einem modalen bzw. dispositionellen *Inferenzpotential*. Die Idee ist in rudimentärer Form schon im *Tractatus* und dann wieder bei Carnap zu finden. Beide Autoren denken aber nur an rein schematische, syntaktische, Deduktionen, definiert durch die Wahrheitswertsemantik prädikatenlogischer Satzformen.

Zentral wird für die gesamte Interpretation der Argumentationen Hegels neben dem besonderen Status spekulativer Refle-

xionen auf logische Formen von (Denk-)Handlungen die Unterscheidung zwischen *empirischen* (konstativen, narrativen, historischen, berichtenden, informativen) Aussagen und *generischen* (materialbegrifflichen) Sätzen. Letztere sind zeitallgemeine Artikulationen von so genannten *Defaultinferenzen*. Sie sagen, was wir im Normalfall aus den Sätzen und Aussagen schließen und auch erschließen dürfen, in denen entsprechende Wörter oder Ausdrücke vorkommen. Dazu gehört dann auch, dass uns ein Sprecher warnen muss, wenn entsprechende Normerwartungen nicht erfüllt sind und er dies weiß. Man stelle sich dazu einfach Situationen vor, in denen einer sagt »Stolz ist zwar Deutscher und fleißig, aber er mag kein Sauerkraut«. Damit wird klar, dass zu jeder Semantik oder Bedeutungslehre die logische *Dialektik des Verstehens konkreter Sprechhandlungen* hinzu kommen muss, über die Analyse der *Sätze* wie bei Frege, Wittgenstein, Carnap oder auch Quine hinaus, die sich im Kern auf den Sinn der drei logischen Wörter stützen: »nicht«, »und« und »für alle«. Den quantorenlogischen Ausdruck »für alle« beziehen dann sogar die meisten Autoren schon auf rein sortale Gegenstands- oder Variablenbereiche, wie es sie in Reinform nur in der Mathematik, der Arithmetik und Mengenlehre gibt. Hegels Dialektik nimmt dagegen anders als Spinoza, Leibniz, Kant oder Frege die Mathematik der reinen Größenlehre (der reinen Mengen und Zahlen und deren Relationen) nicht zum zentralen Muster einer philosophischen Semantik sprachlicher Bedeutung im wissenden Weltbezug. Das macht sie für Leser, die Logik nur als formale Logik kennen und verstehen, so schwer. Relevant werden in ihr besonders neben den in ihrer rechten ›Handhabung‹ erheblich komplexen ›materialbegrifflichen‹ Schlüssen später so genannte »Präsuppositionen« und »Implikaturen«, ja alle Formen des Unterscheidens und Schließens in konkreten Dialogen, die weit über das schematische Folgern von Sätzen hinaus gehen.

## 1.7 Wissen und Begriff

Die Frage, was das ominöse materialbegriffliche Schließen ist, verlangt schon jetzt einige Vororientierungen: Materialbegriffliche Schlüsse bestimmen den Inhalt von Worten und Sätzen. Sie sind aber selbst durch ein allgemeines, generisches, Wissen bestimmt. Kurz, das Begriffliche ist von einem allgemeinen Welt-Wissen ebenso wenig abtrennbar wie die praktische Erfahrung und das generische Wissen vom Begriff. Mit etwas plakativeren Worten: Die Entwicklung der Wissenschaft, verstanden als enzyklopädisches System explizierten Wissens, und die Entwicklung des Begriffs, verstanden als Begriffssystem, sind am Ende ein und dasselbe. Wissen ist Kompetenz des generischen Gebrauchs von Begriffen. Es unterscheidet sich in eben dieser Allgemeinheit von bloß einzelnen, als solchen (und nur als solchen) rein ›empirischen‹ Kenntnissen und Begriffsanwendungen. Es geht mir hier darum, diese Merksätze in ihrem Sinn und ihrer Bedeutsamkeit darzustellen und zu verteidigen. Hegel selbst erklärt dazu in der *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*: »Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das *Wesen* oder das *Wahre* aber das *Seiende* oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung (des Wissens) darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstand entspricht. Nennen wir aber *das Wesen* oder das *Ansich des Gegenstandes* den *Begriff* und verstehen unter dem *Gegenstande* ihn als Gegenstand, nämlich wie er *für ein anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, dass wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht. Man sieht wohl, dass beides dasselbe ist.« (Absatz Nr. 84). Im ersten Fall prüfen wir das Wissen oder den Begriff an den Gegenständen, und das heißt, wir sehen zu, ob uns die materialbegrifflichen Defaultschlüsse eine gute Orientierung liefern, wenn wir sie auf diese oder jene empirischen Gegenstände anwenden. Im zweiten Fall prüfen wir, ob ein uns empirisch gegebener Gegenstand ›seinem Begriff entspricht‹, ob er also ein hinreichend gutes Exemplar oder Beispiel für das im Begriff und seinen materialen Defaultinferenzen zum Ausdruck gebrachte ›Wesen‹ ist.

Das Wahre ist bewerteter Wissensanspruch. Der Begriff ist Kompetenz des rechten Differenzierens und Schließens und damit des Inhaltsverstehens. Die sprachliche Kompetenz erwerbe ich, in dem ich die Rollen des Sprechers und Hörers gut genug zu spielen lerne. Als eine solche geistige Kompetenz steht mir am Ende das wahre Wissen nicht einfach gegenständlich gegenüber, sondern ich selbst bin als denkendes Wesen durch dieses Wissen bzw. das begriffliche Schließen in meinem Vollzug des Denkens und Schließens bestimmt. Hegel drückt dieses Verhältnis der Abhängigkeit des Ich oder Personensubjekts vom Allgemeinen – gerade auch vom gemeinsamen Wissen und Können – durch harte Katachresen aus: »Indem ich sage: *Ich, dieser einzelne Ich*, sage ich überhaupt: *alle Ich*, jeder ist das, was ich sage: *Ich, dieser, einzelne Ich*.« (Absatz Nr. 102). Noch berühmter ist die höchst wichtige Formel: »*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.« (Absatz Nr. 117)

Man könnte (mit Hegel) auch so etwas sagen wie: ›Ich bin Denken‹. Diesem etwas mystischen Kernsatz könnte man als Erläuterung noch hinzufügen: Ohne allgemeines Wissen gibt es kein Inhaltsverstehen, also auch kein Denken, kein Ich, kein Bewusstsein und kein Selbstbewusstsein. Hegel selbst erläutert seine These von der Identität des Wahren und des Wissens, des substantiellen Begriffs und des Subjekts so: »Zugleich ist zu bemerken, dass die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die *Unmittelbarkeit des Wissens* selbst, als auch diejenige, welche *Sein* oder Unmittelbarkeit *für das Wissen* ist, in sich schließt.« (Absatz Nr. 17).



## 2. Die Kunst der relevanten (Nicht-)Unterscheidung

### 2.1 Die Logik der Identität und der Gleichgültigkeiten des An-sich-Seins

Bevor wir uns den besonderen Problemen der Semantik mentaler Terme oder der Rede über Geistiges zuwenden, also über den Willen oder die Seele, das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein und dann vielleicht auch über Gott oder den Geist unserer Zeit, bedarf es weiterer logisch-methodologischer Vorbereitungen. Im Zentrum steht die Frage nach dem ›Begriff‹ der Gleichheit und der sich aus der Analyse dieses ›Begriffs‹ ergebenden Dialektik von Identität und Gegenstand. Denn hier besteht Hegels Grundeinsicht darin, dass wir zum Verständnis von Identität und Gegenstand die Ebene objektstufiger Aussagen notwendigerweise verlassen müssen und auf die Metastufe der Rede über die Präsentationen und Re-Präsentationen der Gegenstände überwechseln müssen.

Während Fichte im Kontext seiner Analyse der Gegenstandskonstitution noch über Setzungen des Ich spricht und damit einen subjektiv-tätigen Idealismus suggeriert, demzufolge wir uns die objektive Welt gegenüberetzen und konstruieren, erkennt Hegel, dass es hier weniger auf Setzungen oder Konstruktionen der Gegenstände ankommt, als auf Unterscheidungen und Gleichsetzungen, also auf Differenzierungen und auf einen sinnvollen ›Verzicht‹ auf ›mögliche‹ Unterscheidungen. Zentrale Einsicht ist, erstens, dass der Bereich, in dem wir die Unterscheidungen machen, nicht einfach ein Bereich subjektiver ›Vorstellungen‹ (*ideas*) ist, sondern, wie sich herausstellen wird, ein uns allen zugänglicher Bereich des äußerlich Wahrnehmbaren. Zweitens gilt, und das ist besonders wichtig, dass nicht immer alles, was unter *irgendeinem* Aspekt *verschieden ist*, also von mir oder anderen Personen *unterschieden werden könnte*, wirklich unterschieden werden *muss*. Oft sollte es sogar gerade nicht unterschieden werden. Zwar kann man, wenn man unbedingt will, immer alles

feiner unterscheiden. Aber das ist häufig oder zumeist keineswegs sinnvoll. Denn es geht nicht immer nur darum, Differenzierungen zu machen. Sondern es geht darum, *jeweils nur relevante Unterscheidungen* zu treffen.

Was dann jeweils *nicht* sinnvoll zu unterscheiden ist, ist eben das, was, wie wir etwas unbeholfen sagen, ›mit sich‹ gleichzusetzen ist. Und das wiederum heißt, dass wir nur solche Eigenschaften betrachten, die keine feineren Unterscheidungen artikulieren als die Äquivalenzrelation, welche den relevanten Gegenstand *g* konstituiert.

Folgendes ist demnach eine der zentralen logischen Einsichten Hegels. Wenn wir von einem Gegenstand *g* sprechen und ihm Eigenschaften *E*, *E\**, *E\*\** zusprechen oder zuschreiben, dann sehen wir ab von dem, was Hegel in seiner technischen Analysesprache das *Fürsichsein* des Gegenstandes nennt. Und das heißt, wir achten in gewisser Weise nur auf sein allgemeines *Ansichsein*, also darauf, wie Hegel unmissverständlich erläutert, *was er als Gegenstand für uns ist*. Das Ansichsein ist eine gattungsmäßige, typisierende, Bestimmung. Wenn wir mit etwas als etwas umgehen, gehen wir mit seinem Ansichsein um. Einen Hund als Hund, einen Menschen als Menschen, eine Person als Person zu behandeln, bedeutet, sich praktisch und zumeist bewusst zu seinem Ansichsein in Beziehung zu setzen. Freilich ist dann immer auch noch zu unterscheiden zwischen dem, was der konkrete Gegenstand qua Aktualisierung eines generischen Gegenstandstyps, der Gattung an sich ist, und was er in seiner *konkreten Besonderung* ›an-und-für-sich‹ ist. Das alles heißt, dass wir den Gegenstand immer als Präsentation oder Re-Präsentation eines Typus, seiner Gattung, begreifen, und dass er eben damit begrifflich-generisch bestimmt ist.

Was der Gegenstand ›für sich‹, also in seinem Eigensein als etwas Vereinzelt ist, ist begrifflich nicht einfach zu erläutern. Der Ausdruck »Fürsichsein« ist sozusagen Titel für alle Relationen eines Gegenstandes zu sich selbst. Zum Fürsichsein gehört daher auch, wie sich der Gegenstand ›von sich her‹ äußert. Zum

Fürsichsein gehören aber auch Bestimmungen der Identität von Präsentationen und Repräsentationen des einzelnen Gegenstandes. So kann sich unser Hund Fido von seiner schönsten Seite zeigen; zu seinem Fürsichsein gehört aber auch, dass er bellt und der Nachbar auf ihn als »dieser blöde Köter« referiert. Sein Ansichsein und damit die Gattung und Art des Wesens, dass Fido also ein Hund, ja unser Hund ist, ist dabei schon vorausgesetzt. Das Fürsichsein steht also für die Relationen der Gegenstandsgleichheit  $R$  zwischen Erscheinungen  $E$  und Benennungen  $B$  eines einzelnen Wesens der relevanten Art. Das heißt, aus  $e R e^*$  folgt  $e = e^*$ , aus  $b R b^*$  folgt  $b = b^*$  und aus  $e R b$  folgt  $e = b$ . Die Formeln sind so zu lesen: Wenn Fido in der Gestalt  $e$  und der Gestalt  $e^*$  erscheint, sind  $e$  und  $e^*$  Erscheinungsweisen von Fido und stehen in der Relation des Fürsichseins in Bezug auf den Hund. Analoges gilt für seinen Namen »Fido« und den Ausruf »dieser blöde Köter« – gesetzt natürlich, mein Nachbar meint damit Fido.

Mit anderen Worten, nach Hegel besteht das Ansichsein des Gegenstandes im Wesentlichen darin, dass man ihn als Repräsentanten seiner Gattung ansehen kann. Demgegenüber ist das Fürsichsein etwa eines Tieres so zu verstehen, dass es als Einzelheit von Geburt bis zum Tod existiert, ganz unabhängig davon, wie wir es in Bezug auf seine Gattung klassifizieren. Das Tier hat unabhängig von unseren Zuschreibungen von ihm selbst her eine bestimmte Existenz und Identität. Wenn wir aber von dem Tier hier und jetzt etwas sagen, z. B. dass es krank ist, dann muss nicht das ganze Tier immer krank sein. Wir grenzen die Prädikation auf eine Epoche (hier und jetzt, damals oder dort) ein. Daher ist es kein Widerspruch, wenn das Tier morgen wieder gesund ist. Diese okkasionalen Aussagen (*occasion sentences* nach W. V. Quine) unterscheiden sich von stehenden Sätzen (*standing sentences*), die sozusagen etwas Ewiges über die Gattung, Art oder das Einzelwesen im Ganzen aussagen, etwa dass das Tier ein Hund ist und Hunde Säugetiere sind.

Das Fürsichsein eines Dinges ist in gewissem Sinn eine Relation zwischen Erscheinungen und Wirkungen, die dem Ding

wesentlich zugehören. Sie sind Präsentationen *des Dinges*, soweit wir es wahrnehmend erfahren, aber auch Repräsentationen, wenn wir es symbolisch, etwa durch Namen, vertreten. Was wir als wirkliche Wirkungen *des Dinges* zählen, gehört also auch zu seinem Fürsichsein.

Die Kategorie des Fürsichseins betrifft dabei ganz allgemein die Identität der Gegenstände, auf die wir uns beziehen. Sie umfasst daher alle Relationen  $R$  zwischen relevanten Repräsentanten (zum Beispiel zwischen Ziffern, Brüchen oder konvergenten Folgen rationaler Zahlen), für welche folgende Regel gilt: Wenn  $x R y$ , dann  $x = y$ , wo das Gleichheitszeichen »= $\leftarrow$ « die relevante Identität ausdrückt (etwa für natürliche Zahlen, rationale Zahlen oder reelle Zahlen).

Vom logischen Status her gehören alle Objekte des Kennens, Erkennens, Wissens zur logischen Kategorie mit dem Titel »*Sein-für-Anderes*«: Das Wort »für« oder »*pro*« steht dabei für eine *Relation*. Aus der Einsicht in die logische Abhängigkeit der Relationsglieder von der Relation ergibt sich die zentrale Einsicht, dass es das Objekt des Wissens nicht völlig unabhängig vom Wissen gibt, und zwar selbst dann, wenn dieses Objekt das Subjekt selbst ist. Mit anderen Worten, es gehört die Beziehung auf die Subjekte durchaus zu den wesentlichen ›Eigenschaften‹ der Objekte. Und es gehört die Beziehung auf die Objekte zu den wesentlichen ›Eigenschaften‹ der Subjekte. Um ein klares Beispiel zu geben, in dem jeder von uns die Abhängigkeit der Gegenstände von der Relation erkennt, denke man an die Zahlen: Jede Zahl und jeder Zahlterm steht *wesentlich* in den arithmetischen Relationen der Zahlordnungen  $x < y$  bzw.  $x = y$  zu jeder anderen Zahl bzw. zu jeder anderen Repräsentation oder *Erscheinung* einer Zahl.

Entsprechend sind natürlich *verschiedene* Erscheinungen und Wirkungen des Dinges zu betrachten. Betrachten wir die zugehörigen Klassen der jeweiligen Erscheinungen eines Dinges, dann stehen die Erscheinungen eines Dinges zu einander in einer die Klasse definierenden Äquivalenzrelation. Im Blick auf das Ding ist es ebenso wie im Blick auf Lebewesen oder Personen die Rela-