

Werner Marx

Hegels „Phänomenologie des Geistes“

Eine Interpretation von Vorrede,
Einleitung und der Abschnitte A und B

KlostermannRoteReihe

Die Untersuchung *Hegels Phänomenologie des Geistes: die Bestimmung ihrer Idee in ›Vorrede‹ und ›Einleitung‹* ist aus einer Reihe von Vorlesungen und Seminaren hervorgegangen, die an der Graduate Faculty der New School for Social Research in New York und an der Universität Freiburg gehalten wurden.

Hegels Phänomenologie des Geistes: die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“ © Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1971
Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes © Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1986

Neuaufgabe in einem Band
© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2019

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck: docupoint GmbH, Barleben
Printed in Germany
ISSN 1865-7095
ISBN 978-3-465-04381-2

INHALT

Vorwort zur zweiten Auflage	6
Vorwort	7
Historische Erinnerungen	14
I Das natürliche Bewußtsein	21
II Das erscheinende Wissen	26
1. Das Bedürfnis der Philosophie	34
2. Die Bedingungen für die Darstellung des erscheinenden Wissens	41
III Natürliches Bewußtsein und Wissenschaft	45
IV Reflexionsphilosophie und absolute Reflexion	59
V Bewußtsein und Geist	67
1. Der Begriff des Geistes	71
2. Die Methode gemäß der Einleitung	81
VI Die Rolle des Phänomenologen und die Genese des Begriffs der Wissenschaft	94
VII Die Idee der Phänomenologie des Geistes und ihre Bedeutung für das Verständnis der Philosophie nach Hegel	113
Anhang: Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen	124
Register	134

Vorwort

In den letzten Jahren sind viele der alten Fragen zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ wieder in Bewegung geraten und neue sind hinzugetreten. Zu einer ganzen Reihe dieser Fragen hat der spätere Hegel selber Anlaß gegeben. Es gibt Äußerungen, die den Eindruck erwecken, als habe er sein Werk nur noch recht abschätzig bewertet; in anderen beurteilt er es nur distanziert — doch hat er es jedenfalls nie ganz verworfen.¹ Große Unklarheit ist dadurch entstanden, daß er die Stellung der „Phänomenologie des Geistes“ zum ganzen System in der Großen Logik von 1812 anders bestimmte als in der umgearbeiteten Fassung der Logik von 1831 und daß die Philosophie des Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, in der die „Phänomenologie“ einen besonderen Abschnitt des „subjektiven Geistes“ ausmacht, wiederum eine völlig andere Bestimmung anzeigt. Die Frage, ob die Phänomenologie überhaupt noch als ein Glied des vollendeten Systems aufgefaßt werden darf, mußte sich stellen, als die Enzyklopädie das Problem des logischen Anfangs dadurch eindeutig zu lösen schien, daß statt des langen Weges der Phänomenologie der „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ (Enz. § 78)² genügte, um die logische Bewegung in Gang zu bringen.³

¹ Vgl. z. B. Enzyklopädie der Wissenschaften, § 415a, in der Hegel die Kantische Philosophie deswegen abschätzend bewertet hat, weil sie „nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie“ des Geistes enthalte. Vgl. auch Hegels Brief an Schelling (Briefe von und an Hegel, Hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. 1. Hamburg 1952. 161 f.), wo von einer „unseligen Verwirrung“, von einer „größeren Unform“ der letzten Partien des Werkes die Rede ist, was damit entschuldigt wird, daß er seine Durchsicht „in der Mitternacht vor der Schlacht bei Jena geendigt habe“. Zur Einschätzung der Phänomenologie des Geistes seitens der Schüler Hegels vgl. O. Pöggeler, Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, S. 257 ff., in: Hegel-Studien, Bd. 1, Bonn 1961, S. 255—294.

² Aus Hegels Werken wird folgenderweise zitiert: Phänomenologie des Geistes (= PhG), hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg⁶ 1952.

Vorrede und Einleitung wurden absatzweise durchparaphrasiert (= V bzw. E). Wissenschaft der Logik, Bd. 1 u. 2 (= Logik I, II) Hrsg. von G. Lasson, Leipzig² 1934.

Diese schwankenden Bestimmungen des späteren Hegel und manch anderes haben die Hegel-Forschung immer erneut zu der Frage veranlaßt, ob und in welchem Sinne die Phänomenologie des Geistes eine „Einleitung“ ist, ob in dem Sinne einer „Propädeutik“ (Gabler) oder einer „Genesis des Wissens“ (Hinrichs) oder in welchem anderen Sinne, und ob und warum sie dies in der Form einer „Wissenschaft“ sein muß. Vor allem wurde die Hegel-Forschung immer schon und wird sie weiter von der Frage bewegt, ob eine ihrer Idee nach absolut in sich geschlossene Systematik überhaupt eine „Einleitung“ zulassen kann—die womöglich nicht zum System gehört—, und wenn ja, welche Funktion sie dann in dem von Hegel intendierten Sinn oder auch schlechthin haben kann.⁴ In engem Zusammenhang mit diesem Problem steht eine weitere Frage, die die heutige Hegel-Forschung besonders beschäftigt: Handelt es sich bei der „Phänomenologie des Geistes“ um ein Werk, das einheitlich durchkomponiert ist,⁵ oder hat Hegel es bereits im Verlaufe der Abfassung in Anlage und Gliederung modifi-

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (= Enz. 1830) neu hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler, Hamburg 1959

Alle anderen Werke werden, wenn nicht anders vermerkt, zitiert nach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke, Vollst. Ausg. hrsg. d. einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlin 1832—1845 (= WW I ff.)

Kant, Fichte und Schelling werden nach folgenden Ausgaben zitiert: Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956 (= Kr. d. r. V. A bzw. B). Fichte, Sämtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845—1846. Schelling, Sämtliche Werke, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856—1861.

³ Vgl. Logik I, 8. Hierzu vgl. die umgearbeitete Logik von 1831: Wissenschaft der Logik. Hrsg. v. G. Lasson. I, S. 54. Hierzu wiederum den § 36 der Heidelberger Enzyklopädie, in: Sämtl. Werke, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 6, Stuttgart 1938, S. 48/49. Zum Problem der „Umdeutung der Phänomenologie“ vgl. Hans Friedrich Fulda, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt am Main 1965, S. 105 f. — Zu der sehr unterschiedlichen Bestimmung der Phänomenologie mit Rücksicht auf das System durch die Schüler Hegels und die ältere Hegel-Forschung vgl. ebd. S. 57 ff. und vgl. insbesondere die sehr nützliche Übersicht ebd., S. 77 f.

⁴ Hierzu neuerdings vor allem H. F. Fulda, op. cit. zusammenfassend S. 110 f. und O. Pöggeler, op. cit. S. 259 ff.

⁵ Eben dies sucht H. F. Fulda, op. cit., zu beweisen; hierzu kritisch O. Pöggeler, Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, S. 52 ff., in: Hegel-Studien, Beiheft 3, Bonn 1966, S. 27—74.

ziert;⁶ ist der Text vom Anfang bis zum Ende eindeutig, oder wird durch ihn hindurch — aufgrund eines ganz anderen, zweiten Ansatzes — noch ein anderer Text sichtbar, handelt es sich hier um ein „Palimpsest“, wie R. Haym, Th. Haering und neuerdings O. Pöggeler meinen?⁷ Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Phänomenologie haben — insbesondere durch Hinweise auf die persönliche Notlage Hegels — auf Bruchstellen und Widersprüche, und mit Hinblick auf das Vernunftkapitel, auf Unproportioniertheiten des Werkes hingewiesen.⁸

Die Frage wird oft so gestellt, ob es sich bei der Phänomenologie durchweg um eine „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ handelt *oder* um eine „Phänomenologie des Geistes“, bzw. ob das eine oder das andere nur für einen Teil des Werkes oder beides für es als ganzes gilt (s. u. S. 79 ff.). In der von Hoffmeister veranstalteten Ausgabe ist noch das Titelblatt⁹ abgedruckt, das lautet: „Erster Theil. Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins“. Die neuesten Forschungen des Hegel-Archivs haben zwar bestätigt, daß es nur aus einem buchbindeischen Mißgeschick erhalten blieb,¹⁰ dennoch ist unbestritten, daß für Hegel die Phänomenologie eine „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ sein sollte.¹¹ Schon die ältere Hegel-Forschung hat gefragt, ob Hegel diese Intention durchgehalten hat, ob nicht — wie I. H. Fichte meinte — der erste Teil von einem transzendental-philosophi-

⁶ Zum Problem der Gliederung vgl. Th. Haering, Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes, in: Verhandlungen des 3. Hegel-Kongresses, Hrsg. v. B. Wigersma. Tübingen/Haarlem 1934, S. 118–138, vgl. hierzu O. Pöggeler, Zur Deutung..., op. cit., S. 280, 289; ders., Die Komposition..., op. cit., S. 31, 50.

⁷ So R. Haym, Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857, S. 238. Ähnlich: Th. Haering, op. cit., S. 119 f., 133. Dieselbe Auffassung vertritt neuerdings mit Begründung O. Pöggeler, Zur Deutung..., op. cit., S. 264 ff.; ders., Die Komposition..., op. cit., S. 48.

⁸ Zum Problem des Vernunftkapitels vgl. vor allem O. Pöggeler, Zur Deutung..., op. cit., S. 272 u. 278; ders., Die Komposition..., op. cit., S. 47, 49 f.

⁹ Zur Frage des Titels erstmalig C. F. Bachmann: Anti-Hegel, Jena 1835, S. 182. Hierzu O. Pöggeler, Zur Deutung..., op. cit., S. 262 ff. u. 271 ff.

¹⁰ So O. Pöggeler, Zur Deutung..., op. cit., S. 272; ders., Die Komposition..., op. cit., S. 31.

¹¹ So auch O. Pöggeler, Zur Deutung..., op. cit., S. 272.

schen Ansatz aus verfaßt wurde, während — wie Haym das sieht — der zweite Teil von einem geschichts- und realphilosophischen Ansatz aus konzipiert worden ist.¹² In ähnlicher Weise stellt die neuere Hegel-Forschung diese Frage, und zwar meist mit Rücksicht auf die Gliederung und auf die von der Bestimmung des Geistes her erfolgte Umdeutung vieler Begriffe. Eine wichtige Rolle spielt hierbei der von der älteren Forschung oft unberücksichtigt gebliebene Gesichtspunkt, daß hinter der Phänomenologie vielleicht die Jenenser Logik und Metaphysik steht, die jetzt zuverlässig auf das Jahr 1804 datiert wurde,¹³ wobei allerdings wichtige Veränderungen in der Reihenfolge der Kategorien zugestanden werden müßten.¹⁴ Bei all diesen Erwägungen ist natürlich von allergrößter Bedeutung, ob und inwiefern die „Einleitung“, die die „Methode“ bestimmen sollte, für das ganze Werk gilt und ob und inwieweit die „Vorrede“ für es Geltung hat.

Die Vorrede hat schon die ältere Hegel-Forschung zu der Frage nach Hegels Auffassung von der Bedeutung der „Geschichte“ in der Phänomenologie des Geistes veranlaßt. Die Geschichte spielte bereits für den jungen Hegel eine wichtige Rolle, und zwar als Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt, der Religion, des Volksgeistes usw. Sie wurde als Weltgeschichte und als Geschichte der Philosophie seit der Jenaer Zeit zum Thema verschiedener Vorlesungen. Von hier aus übte Hegels Auffassung der Geschichte die größte Wirkung auf die Entwicklung der Philosophie des 19. Jahrhunderts aus; sie war insbesondere für die Hervorbildung der Grundkonzeption des Marxismus von entscheidender Bedeutung.

Beunruhigend bleibt die Frage nach der Bedeutung der Geschichte für die Phänomenologie und nach der besonderen Art ihrer Geschicht-

¹² Der Name „Phänomenologie“ tritt erstmalig in der Vorlesungsankündigung von 1806/07 auf; vgl. O. Pöggeler, *Zur Deutung...*, op. cit., S. 288; zur Kontroverse vgl. O. Pöggeler, *Zur Deutung...*, op. cit., S. 267 ff.

¹³ Zur Deutung der Logik von 1804 vgl. O. Pöggeler, *Die Komposition...*, op. cit., S. 95 f. und H. Kimmerle, *Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena*, in: *Hegel-Studien, Beiheft 4*, Bonn 1969, S. 33 ff.

¹⁴ Vgl. hierzu O. Pöggeler, *Die Komposition...*, op. cit., S. 37 ff. und H. F. Fulda, *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, S. 95 ff. in: *Hegel-Studien, Beiheft 3*, Bonn 1966, S. 75—101.

lichkeit. Die eigentümliche Geschichtlichkeit der Phänomenologie des Geistes, wie sie in der Vorrede, den Schlußabschnitten des Werkes, vor allem aber in der Gesamtbewegung der in ihm dargestellten Entwicklung liegt (s. u. S. 46, 77), hat die Gegenwartsphilosophie insbesondere zu der Frage bewegt, in welchem Sinne die Antinomie einer „Geschichte des Absoluten“ denkbar sei.

Die Erörterungen der meisten der genannten Probleme lassen sich als Beiträge zu der Frage nach der „Idee“ des gesamten Werkes verstehen. Nun läßt sich diese Frage in unterschiedlicher Weise stellen. Sie kann aus dem Horizont des vollendeten Systems an die Phänomenologie gerichtet werden und dann zu der Frage werden, welchen Zweck und welche Aufgabe sie eigentlich noch angesichts eines in sich abgeschlossenen autonomen Systems haben könnte.¹⁵ Diese Frage läßt sich auch aus einem werk- und entwicklungsgeschichtlichen Interesse her stellen, insbesondere mit Rücksicht auf die durch die neueste Hegel-Forschung notwendig gewordene veränderte Auffassung der Jenenser Logik und Metaphysik;¹⁶ ebenso läßt sie sich systematisch aus der Problemlage der Jenaer Zeit entwickeln, als die Frage, ob und wie diese in der Problematik der Phänomenologie des Geistes Ausdruck gefunden hat.¹⁷

Es ist die Absicht der vorliegenden Untersuchung, durch eine Interpretation, die sich ausdrücklich nur auf die „Einleitung“ und die „Vorrede“ der Phänomenologie beschränkt, deren „Idee“ herauszuarbeiten. Gegenüber der herrschenden Meinung sind wir der Auffassung, daß die Vorrede weitgehend eine Ergänzung zur Einleitung darstellt und somit nicht nur eine Vorrede zum nachfolgenden System sein sollte (s. u. S. 70ff., 81).

Diese Interpretation will nur „werkimmanent“ verfahren. Dabei sind wir freilich nicht der naiven Meinung, als könnten wir den Text so deuten, „wie er dasteht“. Vor dem historischen Bewußtsein unserer Tage würde solch ein Anspruch kaum bestehen. Man muß nicht der

¹⁵ Eben dies ist das Thema der Arbeit von H. F. Fulda, op. cit.

¹⁶ Das ist der leitende Gesichtspunkt der zitierten Untersuchungen von O. Pöggeler.

¹⁷ So R. Bubner, Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie, in: Hegel-Studien, Bd. 5, Bonn 1969, S. 129—159.

„hermeneutischen Schule“ angehören, um zu wissen, daß jedwedes Lesen von Texten von „Vorurteilen“ und allgemeinen „Voraussetzungen“ bestimmt ist, die der Lesende an sie heranträgt.¹⁸

Dennoch besteht ein Unterschied zwischen einem werkimmanenten Auslegen, das die Phänomenologie nicht im Lichte eines eigenen philosophischen Entwurfs zu interpretieren unternimmt, und einem „rezipierenden“ Auslegen. Beispiele solch einer Rezeption sind in unseren Tagen die Bemühungen, die aus phänomenologischer, ontologischer, marxistischer, existential-philosophischer oder seinsgeschichtlicher Sicht die Phänomenologie des Geistes — oder meist nur Stücke aus ihr — deuten. Die meisten dieser Rezeptionen sind — wie dies schon für Karl Marx der Fall war — aus der Not der Zeit geboren und streben eine grundsätzliche Verwandlung von Mensch und Wirklichkeit an (Lukács, Kojève, Bloch, Habermas).

Bei diesen Rezeptionen der Phänomenologie muß man allerdings wiederum zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Arten unterscheiden. Bei der ersten deutet der Autor selber den Text der Phänomenologie oder nimmt zu Fragen ihrer Komposition etc. Stellung, aber ausdrücklich und absichtlich im Lichte seines eigenen philosophischen Gesamtentwurfs. Ein markantes Beispiel in unserer Zeit ist Heideggers Versuch, die „Einleitung“ der Phänomenologie des Geistes seinsgeschichtlich zu deuten.

Eine zweite Art von Rezeption liegt vor, wenn der Autor die Auslegung der Texte oder die Kompositionsauffassungen der Phänomenologie so übernimmt, wie eine ganz bestimmte Richtung der Hegel-Forschung sie ausgearbeitet hat (z.B. diejenige von Rosenkranz oder Haym oder Haering), wobei dies lediglich geschieht, um den eigenen philosophischen Gesamtentwurf zu stützen oder zu verdeutlichen. Wichtig ist, daß der Autor in diesem Fall darauf verzichtet, seinerseits den Text zu interpretieren und zu werkimmanenten Problemen Stellung zu nehmen.

Die erste Art der Rezeption, in der die Phänomenologie „produktiv“ — verändernd — interpretiert wird, ist philosophisch sicherlich

¹⁸ Zu dieser Problematik Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen² 1965.

die wichtigste, aber auch die zweite ist durchaus legitim. Bedenklich ist letztere nur, wenn sie ein fixes Hegelbild übernimmt, ohne Prüfung, ob es sich bei dem derzeitigen Stande der Hegel-Forschung noch halten läßt. Mit allem Nachdruck muß nämlich daran festgehalten werden: es gibt die Möglichkeit eines mißverstandenen Hegel. Solche Mißverständnisse zu verhüten, ist eine wichtige Aufgabe der werkimmanenten Interpretation. Sie ist in unseren Tagen gerade dringend wegen der erwähnten zahlreichen und unterschiedlichen Versuche von Rezeptionen der zweiten Art. Dieser Aufgabe sollte die werkimmanente Interpretation heute, nachdem eine Richtung der Gegenwartsphilosophie das Verstehen von „Sinn“ erstmalig zum Thema gemacht und Wesen und Ziel der Hermeneutik neu bestimmt hat, besonders wirksam entsprechen können. Ein hermeneutisch orientiertes, werkimmanentes Interpretieren wird nach dem „Sinn“ oder der „Idee“ eines Werkes — etwa der Phänomenologie des Geistes — fragen und eine einheitliche Dimension suchen, aus der sich die Verständlichkeit des gesamten Werkes erweisen läßt. Die einheitgebende Dimension kann in einem leitenden Problem gesucht werden, das bei Hegel endgültig oder auch vorläufig seine Lösung fand, oder sie kann — und dies wird das Ergebnis unserer Untersuchung sein — in dem Prinzip einer philosophischen Epoche gesehen werden, das in Hegels Werk zur Erfüllung gelangt. Jedenfalls läßt sich so zum einen die Fülle der einzelnen Probleme der Phänomenologie, wie sie sich dem Hegelinterpreten zeigen, auf eine Frage hin versammeln, die dem Ganzen eine verschärfte Relevanz verleiht. Zum anderen dürfte eine herausgearbeitete Idee der Phänomenologie für Versuche von Rezeptionen, jedenfalls für solche der zweiten Art, ein Maßstab sein, den sie nicht unbeachtet lassen dürfen.

Historische Erinnerung

Um die Stellung der Hegelschen Metaphysik innerhalb der ihm zeitgenössischen neueren Metaphysik zu kennzeichnen und um von daher einen ersten Ausblick auf die „Idee“ der Phänomenologie des Geistes zu gewinnen, fragen wir zunächst nach den unmittelbaren Vorbereitungen der Phänomenologie in der ersten Phase des Deutschen Idealismus, d. h. bei Fichte und dem jungen Schelling. Bei beiden findet sich der Gedanke einer genetischen Darstellung des Aufbaus des Selbstbewußtseins in seinen verschiedenen Vermögen, als eine „Reflexionsreihe“ aufgefaßt, in der sich das Bewußtsein zunehmend besser durchschaut (vgl. Fichte I, 223). Fichte hatte diesen Gedanken in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 unter dem Titel einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes“ als die Aufgabe einer Wissenschaftslehre entwickelt; er hat sie für den Bereich des theoretischen Bewußtseins in der „Deduktion der Vorstellung“ der „Grundlage“ sowie im „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Hinsicht auf das theoretische Vermögen“ von 1795 durchgeführt. Schelling hatte diese Möglichkeit der Darstellung einer „Geschichte des Selbstbewußtseins“ in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ von 1796/97 aufgegriffen und im „System des transzendenten Idealismus“ von 1800 auszuführen gesucht.

Beide, Fichte wie Schelling, konstruieren die Geschichte des Selbstbewußtseins von seinen Anfängen her, beginnend mit den logischen Urhandlungen, die noch jenseits des Bewußtseins liegen. Es folgt die Genese des theoretischen Wissens, wobei mit der Empfindung (bzw. bei Fichte in der „Deduktion“ mit der Anschauung) als der unmittelbarsten Weise des Wissens begonnen wird. Bei Fichte führt diese Genese in der „Deduktion der Vorstellung“ über den Verstand zur Vernunft, bei Schelling im „System“ über Anschauung und Reflexion zum „absoluten Willensakt“, womit die Genese des Praktischen beginnt.

Hier ist nicht die gesamte Stufenfolge der frühen Systeme Fichtes und Schellings wiederzugeben. Nur dies ist hervorzuheben: Beiden

kam es darauf an, zu zeigen, daß die Identität der reinen Selbstanschauung des Ich allen theoretischen und praktischen Leistungen (bei Schelling zudem: allen ästhetischen Leistungen) des Ich zugrunde liegt, daß sich aus ihr alle Kategorien und Anschauungsformen deduzieren lassen und daß sich auch das „gewöhnliche“ Bewußtsein, das eine objektive Welt von sich unterscheidet, durch eine Selbstbegrenzung seiner ursprünglichen „intellektuellen Anschauung“ erklären läßt. Damit verbunden wollten beide nachzeichnen, wie das Bewußtsein von einem ursprünglichen bewußtlosen Anschauen ausgehend sich zunehmend mehr zu einer Reflexion seiner selbst entwickelt. Während es Fichte bei dieser Bewegung nur um die Darstellung der Genese des Ich zu tun war und das Nicht-Ich eine untergeordnete Rolle spielte (subjektiver Idealismus), versuchte der junge Schelling zu zeigen, daß und wie die intellektuelle Anschauung ein Produzieren des dem Ich anderen, der „Natur“ ist. Jedenfalls gelangt diese Reflexion am Ende des Weges zu der Einsicht in eine ursprüngliche Identität, somit zu eben dem — freilich jetzt mit Gehalten erfüllten — Gedanken, von dem die philosophische Reflexion ausgegangen war. Sowohl Fichte wie Schelling sind der Auffassung — ebenso wie später Hegel in der Phänomenologie —, daß die philosophische Reflexion der natürlichen „bloß folgen kann, aber ihr kein Gesetz geben darf“ (Fichte I, 223); alles, was Fichte vom Philosophen verlangt, ist ein „experimentierendes Wahrnehmen“ (ebd.). Schelling hat in seinen Münchener Vorlesungen zur „Geschichte der neueren Philosophie“ (SW, X, 98) die Methode seines „Systems“ als ein „sokratisches Gespräch“ zwischen philosophischem und natürlichem Bewußtsein bezeichnet.

Hegel hat in der Phänomenologie diesen Gedanken einer Geschichte des Bewußtseins insofern aufgenommen, als auch sie in dem ersten Teil des Werkes eine Stufenfolge von „Vermögen“ (sinnliche Gewißheit — Wahrnehmung — Verstand — Selbstbewußtsein) darstellt; auf das Ganze des Werkes gesehen wird das „Wissen“ bis zu dem Punkt entfaltet, an dem es — als absolutes — zur Einsicht in die Subjekt-Objekt-Identität und damit zur Aufhebung des Gegensatzes von Wissen und Gegenständlichkeit gelangt. Allerdings geht es dabei nicht schlechthin von einer Selbstbeschränkung der ursprünglichen intellektuellen An-

schauung aus, sondern — zunehmend deutlicher — von der des „Geistes“, der „sich anders“ wird und sich entfremdet, um sich im Anderssein wiederzufinden, wobei die Seite des Andersseins, der Objektivität, stärker zu ihrem Recht kommen wird. Das sei jetzt nur angedeutet (s. u. S. 71 ff.). Wir halten fest: Schon dem Idealismus vor Hegel ging es um die genetische Darstellung der Subjekt-Objekt-Identität. Um den Sinn dieser Identität besser zu verdeutlichen, müssen wir den Rahmen über die unmittelbaren „Vorbereitungen“ der Phänomenologie hinaus erweitern.

Grundlegend für die Auffassung der Subjekt-Objekt-Identität im Deutschen Idealismus ist Kants Gedanke der „transzendentalen Apperzeption“. Er bedeutet, daß das reine Subjekt — als ein Gefüge logischer Grundakte gefaßt — durch sein synthetisierendes Begreifen dem ihm entgegenstehenden Universum seine logische Form aufprägt. Das Subjekt ist also der Ursprung einer apriorischen Identität von Wissen und Objektivität in der Weise, wie Kant sie im „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori“ bestimmte: „Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ (Kr. d. r. V, A 158).

Hegel jedenfalls sah in der transzendentalen Apperzeption Kants die „Idee“ der Identität von Denken und Sein ausgedrückt. In seiner ersten Auseinandersetzung mit Kant in dem Jenaer Aufsatz über „Glauben und Wissen“ sah er den Ausdruck dieser Idee sogar nicht nur in der transzendentalen Apperzeption, sondern auch in der Einsicht in die „produktive Einbildungskraft“ (WW I, Glauben und Wissen, 21). Die Einbildungskraft ist — nach ihm — für Kant das Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen und ihre Synthesis den Anschauungen, den Kategorien gemäß zu machen, indem sie ein Schema produziert, das der Kategorie Bedeutung innerhalb der Anschauungen gibt; eben hierin sah Hegel die Identität, nämlich die „absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter“ (ebd.). In dieser und anderen frühen Schriften faßte er die Einbildungskraft als das bewußtlose Produzieren von Anschauungen auf, das in die Differenz von Subjekt und Objekt „versenkt“ ist und sie dadurch zusammenhält. Es mag offenbleiben, wie weit Hegel an dieser Stelle in die Einbildungskraft bei Kant die Fichtesche Fassung hineinliest, für den die Einbildungs-

kraft als ein Schweben zwischen Ich und Nicht-Ich Anschauung hervorbringt. Für den späten Hegel — das sei angemerkt — gewinnt aber der Gedanke der transzendentalen Apperzeption die größere Bedeutung gegenüber dem der transzendentalen Einbildungskraft. Denn in der Wissenschaft der Logik (1812) erklärt er ausdrücklich, der „Begriff“ habe die Struktur von Kants transzendentaler Apperzeption. Diese Überzeugung war bereits für die Phänomenologie des Geistes grundlegend; deshalb sei diese Anknüpfung Hegels an Kants transzendentaler Apperzeption — und an diese als Struktur des Begriffs — noch etwas näher verdeutlicht. Kant schreibt in der Kritik der reinen Vernunft (B 139): „Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird“. Dies besagt: Die transzendente Apperzeption, die reine Subjektivität oder das reine Ich, konstituiert die Objektivität, indem sie die Mannigfaltigkeit der Anschauungen in den notwendigen Zusammenhang des Begriffs bringt. Dieser notwendige Zusammenhang des Begriffs „ist“ — jedenfalls in Hegels Lesart — letztlich die transzendente Apperzeption, das Selbst; und die bestimmten Begriffe oder Kategorien, in denen für Kant das Gegebene a priori urteilend zusammengefaßt wird, sind logische Funktionen, Arten des Selbst als „des“ Begriffs. Für Hegel ist die zusammenfassende, apperzipierende Tätigkeit des Selbst nichts anderes als „der Begriff“. Damit interpretiert er Kants Einsicht in die Struktur der transzendentalen Apperzeption wie folgt: Die sich als Begriff vollziehende, vereinigende Einheit des Selbst begründet den allgemeingültigen und notwendigen Zusammenhang der Objektivität. Daraus folgt für Hegel, daß das Subjekt sich in dem Bereich der Objektivität, die es „konstituiert“ hat — in dem anderen —, wiederfinden kann. Eben das wird dann mit zu der „Idee“ der Phänomenologie gehören: Das Bewußtsein muß die Vorstellung einer von seinem Wissen unabhängigen Gegenständlichkeit aufgeben und erkennen, daß alles andere von Kategorien des Selbst, des Begriffs, „durchzogen“ ist, daß das Begreifen (der Begriff) in seinem „Anderssein“, insofern er „Gedanke“ ist, bei sich selbst bleibt, mit sich identisch ist.

Um der Bedeutung des Begriffs bei Hegel gerecht zu werden, darf

WERNER MARX
DAS SELBSTBEWUSSTSEIN IN HEGELS
PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

Inhalt

Vorwort	VII
I. 1. Zur Vorgeschichte der Idee und Aufgabe der „Phänomenologie des Geistes“	1
2. Selbstbewußtsein, Begriff, Logos	4
3. „Natürliches Bewußtsein“ und „erscheinendes Wissen – die ‚Phänomenologie des Geistes‘ als Vorbereitung der ‚Wissenschaft der Logik‘	7
4. Die Entwicklung des Bewußtsein zum Selbstbewußtsein	15
II. 5. Das Selbstbewußtsein – „die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“	23
6. Die Begierde	26
7. Das Selbstbewußtsein als „Leben“ Exkurs I („Objektiver Geist“)	35 53
8. Die Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit – der Kampf um Anerkennung Exkurs II (Hegel und Marx)	53 65
9. Der Herr und der Knecht Exkurs III (Bewußtsein der Freiheit in der Weltgeschichte)	73 81
III. 10. Allgemeinheit und Freiheit des Selbstbewußtseins	99
11. Stoizismus	102
12. Skeptizismus	111
IV. 13. Das unglückliche Bewußtsein I Ausgangspunkt und Momente des unglücklichen Bewußtseins	124 127

14. Das unglückliche Bewußtsein II	132
Analytische Darstellung der Bewegung des unglücklichen Bewußtseins und seiner geschichtlichen Bedeutung	
A. Der Begriff des unglücklichen Bewußtseins (Verhältnis des Bewußtseins zum „ungestalteten Unwandelbaren“)	132
1) Unmittelbare Entgegensetzung des einzelnen Bewußtseins für sich zum Unwandelbaren	133
2) Hervortreten der Einzelheit am Unwandelbaren und des Unwandelbaren an der Einzelheit	139
B. Die Realisierung des unglücklichen Bewußtseins (Verhältnis des Bewußtseins zum „gestalteten Unwandelbaren“)	143
1) Das reine Bewußtsein in Andacht und Sehnsucht	146
2) Das Bewußtsein als Begierde, Arbeit, Genuß und Dank	158
3) Das Bewußtsein als aufgehobenes Fürsichsein: Einheit von Einzelem und Allgemeinem	163
 Verzeichnis der zitierten Ausgaben und Einzelwerke	 178
Sachregister	180
Namenregister	183

Vorwort

Die vorliegende Abhandlung zum Buch B „Selbstbewußtsein“ aus Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ stellt die überarbeitete Fassung von Vorlesungen dar, die 1976/77 an der Universität Freiburg gehalten wurden. Sie knüpft an die 1971 (zweite Auflage 1975) veröffentlichte Arbeit des Verfassers ‚Hegels Phänomenologie des Geistes‘ an. Deren Aufgabe war die geschichtliche, sachliche und methodische Bestimmung der Idee dieses Hegelschen Werkes, wie sie sich aus „Vorrede“ und „Einleitung“ erkennen läßt. Ergab sich daraus, daß die Idee der ‚Phänomenologie des Geistes‘ als vorbereitender und einleitender Wissenschaft im *Prinzip* des Selbstbewußtseins liegt, so geht es nun um jenen bestimmten Abschnitt im Fortgang des sich realisierenden Prinzips, in dem das Bewußtsein sich selbst als „Selbstbewußtsein“ versteht und als solches eine bestimmte, aber sich aufhebende *Gestalt* des „erscheinenden Wissens“ ausmacht.

Absicht der kommentierenden Auslegung dieses wichtigen Abschnitts ist es, in unmittelbarer und genauer Beziehung zum Hegelschen Text Orientierung zu geben und das Verständnis der exponierten Sachverhalte zu erleichtern. Das Buch beansprucht nicht, einen umfassenden wissenschaftlichen Kommentar unter Einbeziehung des derzeitigen Standes der Forschung zu geben. Es will vielmehr in einführender Weise die von Hegel vorgelegten Sinnansprüche erschließen.

Bei der Überarbeitung des Vorlesungsmanuskripts (Kap. 1–12) und der Erstellung der dazu gehörigen Anmerkungen war mir Herr Priv.-Doz. Dr. Klaus E. Kaehler behilflich. Er hat außerdem in Zusammenarbeit mit mir die Kapitel 13 und 14 verfaßt.

I.

1. Zur Vorgeschichte der Idee und der Aufgabe der Phänomenologie des Geistes

Die „Phänomenologie des Geistes“ war und ist in der Einschätzung vieler Anhänger und Gegner Hegels sein größtes Werk. In ihm hat er die Idee und Aufgabe der Philosophie zur Darstellung gebracht, wie er sie von seinen Vorgängern im „Deutschen Idealismus“ vorbereitet fand und in den Arbeiten seiner Jenaer Zeit in Ansätzen bereits für sich formuliert hatte.

Nicht um Hegels Verdienst zu verkleinern, muß deshalb darauf hingewiesen werden, wie insbesondere durch Fichte und Schelling dieses Werk vorbereitet wurde. Bei beiden findet sich bereits der Gedanke einer genetischen Darstellung des Aufbaus des Selbstbewußtseins in dessen verschiedenen Vermögen als einer Reflexionsreihe, in der das Bewußtsein sich zunehmend besser durchschaut (vgl. Fichte I, 223). Fichte hatte diesen Gedanken in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 mit dem Titel einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes“ als die Aufgabe einer „Wissenschaftslehre“ entwickelt; er hat sie für den Bereich des theoretischen Bewußtseins in der „Deduktion der Vorstellung“ der „Wissenschaftslehre“ von 1794 und danach in der Schrift „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Hinsicht auf das theoretische Vermögen“ von 1795 durchgeführt. – Schelling hatte diese Möglichkeit der Darstellung einer „Geschichte des Selbstbewußtseins“ zuerst in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ von 1796/97 aufgegriffen und danach im „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 ausgeführt.¹

¹ Zum Vergleich von Schellings „System“ mit Hegels „Phänomenologie des Geistes“ s. vom Verf.: Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: Schelling: Geschichte, System, Freiheit. Freiburg/München 1977, S. 63–99.

Fichte und Schelling konstruieren die Genese des Selbstbewußtseins, indem sie mit logischen Urhandlungen beginnen, die, noch jenseits des Bewußtseins liegend, dessen Entstehen und die Möglichkeit von Wissen aufzeigen. Es folgt die Grundlage des Systems des theoretischen Wissens und danach die Grundlage der Wissenschaft des Praktischen, wobei sich diese als Bedingung der Möglichkeit der ersteren erweist. Ohne hierauf näher einzugehen, sei nur dies hervorgehoben: Fichte und Schelling kommt es zunächst darauf an zu zeigen, daß das Ich eine Identität ist, die im Wissen des Ich von sich selbst liegt und die der Philosoph durch den Akt ausdrücklicher Selbstanschauung, durch intellektuelle Anschauung hervorzubringen, zu produzieren und zugleich anzuschauen vermag. Das Ich als Objekt zeigt sich ihm als nichts anderes als das Wissen von sich selbst, das Subjekt; das Ich qua Objekt entsteht nur dadurch, daß es von sich weiß, Subjekt ist. Das Wissen von dieser Identität hat den Charakter einer absoluten Gewißheit, die allem theoretischen und praktischen Wissen (bei Schelling zudem: allem ästhetischen Wissen) zugrunde liegt. Aus dieser Selbstanschauung lassen sich nicht nur alle Kategorien und Anschauungsformen vorblickend deduzieren, sondern auch rückblickend das Entstehen von „Bewußtsein“ überhaupt, wobei erst das bewußte Subjekt eine objektive Welt von sich unterscheidet.

Fichte ist es bei seiner Grundlage der Wissenschaftslehre im wesentlichen um die Darstellung der Genese des *Ich* zu tun. Das Nicht-Ich, das gegenüber dem Ich Andere, insbesondere die Natur, spielt eine untergeordnete Rolle. Demgegenüber versucht der junge Schelling zu zeigen, daß und wie in einem mit der Genese des Ich das dem Ich „Andere“, vor allem die „Natur“, als *natura naturans* gedacht, entsteht. Er zeigt somit neben der in der Selbstanschauung, dem Sichselbstwissen, liegenden „subjektiven“ Identität von Ich als Subjekt und Ich als Objekt noch eine zweite Identität auf, diejenige von Ich (Subjekt) und Natur (Objekt).

Was die Methode dieser Darstellung angeht, so ist Fichte ebenso wie Schelling der Auffassung, daß die philosophische Reflexion

der natürlichen „bloß folgen kann, ihr aber kein Gesetz geben darf“ (Fichte I, 223), daß sie die der ganzen Entwicklung zugrunde liegende Vernunft nur nachkonstruieren soll. In diesem Sinne verlangt Fichte vom Philosophen ein „experimentierendes Wahrnehmen“ (ebd.). Schelling wird später in seinen Münchener Vorlesungen zur „Geschichte der neueren Philosophie“ (SW, X, 98) die Methode seines „Systems des transzendentalen Idealismus“ von 1800 als ein „sokratisches Gespräch“ zwischen philosophischem und natürlichem Bewußtsein kennzeichnen.

In der „Phänomenologie des Geistes“ hat Hegel nun diese Gedanken einer „Geschichte des Bewußtseins“ insofern aufgenommen, als auch sie in dem ersten Teil des Werkes eine Genese von „Vermögen“ ist. Allerdings geht er nicht – wie Schelling – von einer sich vorbewußt vollziehenden Stufe aus. Es handelt sich für Hegel immer nur um Gestalten eines bewußten „Wissens“.² Das Buch A der Phänomenologie von 1807 hat den Titel „Bewußtsein“ und handelt von „Wissen“ als sinnlicher Gewißheit, Wahrnehmung und Verstand. Es folgt das Buch B, „Selbstbewußtsein“, dann Buch C, „Vernunft“, die in eine Entwicklung des „Geistes“ übergeht, der „sich anders“ wird, sich entfremdet, um sich im Anderssein wiederzufinden, wobei in der ganzen Phänomenologie diese Seite des Andersseins als Objektivität – diese zweite Identität – zu ihrem Recht kommt. Gegenüber dem „subjektiven Idealismus“ Fichtes ist derjenige Hegels – wie Schellings – ein „objektiver Idealismus“; dabei hat Hegel, anders als Schelling, die Objektseite der sozialen Institutionen in diese zweite Identität hineingedacht. All dies sei jetzt nur angedeutet. Festzuhalten ist: Schon dem Idealismus vor Hegel ging es um die genetische Darstellung der Subjekt-Objekt-Identität des Ich.

² Später, in der „Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften“, wird er in der „Philosophie des Geistes“ eine vorbewußte Stufe aufzeigen, die dort „Anthropologie“ heißt. Die „Phänomenologie des Geistes“ beginnt jedoch sowohl in der ursprünglichen als auch in der enzyklopädischen Fassung mit Bewußtsein und Wissen.

2. Selbstbewußtsein, Begriff, Logos

Das Buch B, das Thema der folgenden Ausführungen sein wird, stellt die Entwicklung des *Bewußtseins* als *Selbstbewußtsein* dar. Im Unterschied zu dieser besonderen Gestalt des erscheinenden Wissens bildet Selbstbewußtsein als Prinzip die „Idee“ der Phänomenologie schlechthin und bestimmt deren Methode. Grundlegend für die Auffassung des Selbstbewußtseins als *Prinzip* war im Deutschen Idealismus Kants Einsicht in die „transzendente Apperzeption“. Diese besagt: Das reine Subjekt – als ein Gefüge logischer Grundakte – prägt durch sein synthetisierendes Begreifen dem ihm entgegenstehenden Universum seine logische Form auf. Das Subjekt ist somit der Ursprung einer apriorischen Identität von Wissen des wissenden Ich und Objektivität, so wie Kant dies im „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori“ ausspricht: „Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ (Kr.d.r.V., A 158).

Kant schreibt in der Kritik der reinen Vernunft (139): „Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird“. Dies besagt: Die transzendente Apperzeption, die reine Subjektivität oder das reine Ich, konstituiert die Objektivität, indem sie die Mannigfaltigkeit der Anschauungen in den notwendigen Zusammenhang des Begriffs bringt. Dieser allgemeingültige und notwendige Zusammenhang der Objektivität, dieses Konstituierte, „ist“ dann in Hegels Lesart in der „Wissenschaft der Logik“ nichts anderes als die transzendente Apperzeption, er „ist“ die sich vereinigende, begreifende Einheit des Selbst, das sich als eine solche selbst weiß, kurz: der Begriff. Hierin liegt, daß sich das Subjekt, das Selbst in der Objektivität, die es „konstituiert“ hat – als in dem Anderen seines Selbst – muß wiederfinden können. Eben diese das ganze Geschehen der Phänomenologie des Geistes durchziehende Macht des Selbstbewußtseins als eines sich wissenden Begreifens, als des Begriffs, bildet die „Idee“ oder das Prin-

zip der Phänomenologie. Darum wird ein Wissen, das sich selbst ganz durchsichtig geworden ist, die Vorstellung einer von seinem Wissen unabhängigen Gegenständlichkeit oder Objektivität aufgeben; es hat erkannt, daß das begreifende Selbst, der Begriff, auch in seinem „Anderssein“, der Gegenständlichkeit, bei sich selbst bleibt, daß Subjekt und Objekt identisch sind.

Um der Bedeutung des Begriffes bei Hegel gerecht zu werden, muß man aber sogleich sehen, was ihn von Kant trennt. Für Kant ist das reine Selbstbewußtsein in seiner einigenden Funktion für die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori von Bedeutung, d. h. für eine Grundlegung der Objektivität der Erfahrungserkenntnis der Naturwissenschaft. Die in der transzendenten Apperzeption liegende Konsequenz ist für Hegel prinzipieller. Die Subjektivität hat die ganze Sphäre des Anderen logifiziert, hat deren Objektivität schlechthin begründet. Damit erhält sie eine Bedeutung, die zugleich auf diejenige des Logos in der griechischen Philosophie zurückgeht.

Für die Griechen lag in der Bestimmung des Logos gleichfalls eine Identität von Denken und Sein, insofern der Logos zugleich das Wissen von der Ordnung des Denkens und die Ordnung selbst bedeutete. Das Denken partizipiert aber nur an der ewig bestehenden Ordnung des Kosmos. Demgegenüber „konstituiert“ seit Kant das wissende Subjekt die Ordnung, d. i. die Objektivität, die Gegenständlichkeit der Gegenstände. Ebenso konstituiert auch für Hegel der sich als Subjekt vollziehende Logos die Objektivität von allem, was ist. Dabei bedeutet „Subjekt“ nicht das individuelle Erkennen. Es ist vielmehr das allgemeine Wissen des Verstandes und der Vernunft; „Subjekt“ ist auch der sittlich-objektive Geist und der sich in den Gebilden von Kunst, Religion und philosophischer Wissenschaft darstellende „absolute Geist“. Allgemeines Wissen und Geist sind, wie Hegel zeigen wird, Weisen des Sich-selber-durchsichtig-Werdens des in allem waltenden Begriffes. Der Weg dieser zunehmenden Selbstdurchdringung des Begriffes ist zunächst die sich im Unterschied des wissend handelnden Selbst und seines „Gegenstandes“ vollziehende Bewegung.

Nun liegen in dem Hegel leitenden traditionellen Sinn des Logos noch weitere, dem griechischen Denken entstammende Leitgedanken, die in der Phänomenologie noch wirksam sind. Der Logos hatte bereits für die Griechen den Sinn einer Ordnung, die – jedenfalls potentiell – total intelligibel und offenbar, für jeden nachvollziehbar sein muß. Der Logos gewährt diese Durchsichtigkeit, und der *nous* – der „Geist“ oder die „Vernunft“ – ist das lichtgebende Prinzip, das Denken als *noesis*, die dem Menschen gegebene Möglichkeit eines intuitiven, niemals dem Irrtum unterliegenden, ans Licht bringenden Erfassens; Logos als *dianoia* – oder „Verstand“ – vollzieht sich als Wissen, das begreift, urteilt, schließt, induziert und deduziert, Definitionen und Wesensbestimmung zu geben vermag. Diese Macht des *nous* und des Logos vollendete sich für die Griechen in der Ersten Philosophie, die sich – wenn auch noch nicht unter diesem Namen – als „Ontologie“ verstand, und sich als ein Suchen nach den letzten kategorialen Bestimmungen des Seienden realisierte. Zugleich suchte diese nach den Bestimmungen des höchsten Seienden, des *theos*, denn Ontologie war für sie immer zugleich Theologie.³ Die wichtigste Kategorie in dieser onto-theologischen Ordnung war für Aristoteles die der *ousia*, der Substanz, die sich in vielerlei Bestimmungen artikuliert, insbesondere die des *telos*. Es ist von großer Wichtigkeit, an diese Bestimmung des *telos* zu erinnern, weil der Gedanke des „erreichten Zieles“ oder des „erfüllten Zweckes“, der alles, was ist, vom Anfang her zu sich hinordnet, sowohl dem Seienden als solchem wie dem Ganzen des Seienden, dem Kosmos, einen notwendigen Zusammenhang zu verleihen vermochte. Denn die Phänomenologie des Geistes ist auch in dieser Hinsicht noch der Logos-Tradition verpflichtet geblieben – nicht nur in dem Gedanken der Identität von Denken und Sein und nicht nur darin, daß die Macht des Logos und des *Nous* vollkommene Durchsichtigkeit gewähren. So ist, wenn-

³ Vgl. hierzu vom Verf.: *The Meaning of Aristotle's 'Ontology'*. The Hague 1954; ferner: *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*. Freiburg 1972, bes. S. 64 ff.; und: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“*. Frankfurt 1975.

gleich in einer durch die Geschichte der Philosophie weitgehend veränderten Weise, auch Hegels Auffassung des Wesens der Philosophie noch onto-theologisch, und die kategoriale Ordnung des Ganzen ist noch von der Kategorie der „Substanz“ bestimmt, die freilich für ihn zugleich als „Subjekt“ – eben als Begriff – aufgefaßt werden muß.⁴ Geleitet von der Kategorie der Substanz, denkt auch Hegel in der Phänomenologie des Geistes noch teleologisch; freilich hat das *telos* nicht mehr wie für die Griechen die Form einer ewig zu sich zurückkehrenden Kreisbewegung, sondern es ist christlich auf ein zukünftig Letztes hingebordnet: eschatologisch.

3. Natürliches Bewußtsein und „erscheinendes Wissen“ -

die Phänomenologie des Geistes als Vorbereitung der Wissenschaft der Logik

Die Phänomenologie des Geistes ist die „Vorbereitung“ (S. 31)⁵ für die eigentliche Wissenschaft: die „Wissenschaft der Logik“.⁶ Nur ein Wissen, das die Gestalt des absoluten Wissens erreicht hat, vermag die Logik zu denken und darzustellen, dem „Begriff

⁴ Hierzu vom Verf.: Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961 (2. Aufl. Hamburg 1980), S. 57; und Hegels Phänomenologie des Geistes, S. 18 ff.

⁵ Zur näheren Bestimmung dieser „Vorbereitung“ s. R. Bubner: Problemgeschichte und systematischer Sinn der ‚Phänomenologie‘ Hegels (In: Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt) Frankfurt 1973, S. 9–43), S. 25 ff. 32, 35, 39, 41. Zum gesamten Problem ob und in welchem Sinne die ‚Phänomenologie‘ als Einleitung in die „Wissenschaft der Logik“ zu verstehen sei, s. H. F. Fulda: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt/M. 1975, Kap. 2 (S. 55–171).

⁶ Zur Frage, auf welche „Logik“ der Jenaer oder der frühen Nürnberger Zeit die Phänomenologie von 1807 zu beziehen sei – das Werk mit dem Titel „Wissenschaft der Logik“ erschien erst 1812/16 – vgl. H. F. Fulda, op. cit. (vorige Anm.) S. 140 ff., sowie modifizierend und ergänzend dazu: Zur Logik der Phänomenologie von 1807, in: Fulda/Henrich (Hrsg.), Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘, Frankfurt/M. 1973, S. 391–425. Ferner R. Bubner, op. cit. (vorige Anm.) S. 38; J. H. Trede: Phänomenologie und Logik, in: Hegel-Studien 10 (1973), S. 173 ff.

der Wissenschaft“ zu entsprechen. Die Phänomenologie des Geistes ist der Weg, auf dem sich der „Begriff der Wissenschaft“ durch eine Reihe immer neuer Gestalten, wie sie in der abendländischen Welt- und Denkgeschichte aufgetreten sind, hervorbildete. Sie ist der von dem Philosophen, der bereits diesen Weg hinter sich hat und des absoluten Wissens fähig ist,⁷ dargestellte Weg. Der Philosoph sucht aber nicht willkürlich solche Gestalten heraus, sondern nur solche, die zu dem Begriff der Wissenschaft, zu dieser Vollendungsform hin führen können. Terminologisch heißt das: Der Philosoph stellt nicht alle Gestalten des „natürlichen“ Bewußtseins, des „natürlichen“ Wissens, dar, die es in der Denkgeschichte jemals gab, sondern nur solche, die der Entwicklung, die zum Begriff der Wissenschaft, dem absoluten Wissen, hin führt, dienlich gewesen sind und diesem Begriff – seine Erfüllung vorbereitend – schon entsprochen haben. Hegel hat diese besonderen Formen des Wissens des „natürlichen Bewußtseins“ das „erscheinende Wissen“ genannt.⁸

Nur das „erscheinende Wissen“ kommt zur Darstellung, nur es wird vom Philosophen auf den Weg der Darstellung gebracht und mitgenommen, bis es an das Ende, die Vollendung zum absoluten Wissen, gelangt, das als solches den „Begriff der Wissenschaft“ ausmacht. Das „erscheinende Wissen“ wird auf den Weg einer Bildungsgeschichte geschickt. Diese Bildungsgeschichte

⁷ Es sei angemerkt, daß dieses Verhältnis in der Hegel-Forschung keineswegs unstrittig und sicherlich noch nicht restlos geklärt ist. Nicht strittig dürfte heute allerdings sein, daß eine Formulierung wie die M. Heideggers: „Die Phänomenologie bewegt sich . . . von Anfang an *im* Element des absoluten Wissens“ (in: Gesamtausgabe, II. Abt. Bd. 32: Hegels Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M. 1980, S. 43) das Problem verkürzt. – Zur Diskussion s. u. a.: H. F. Fulda, op. cit., R. Bubner op. cit.; U. Claesges: Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes. Hegel-Studien Beiheft 21. Bonn 1981; J. C. Flay: Hegel's Quest for Certainty, Albany/N. Y. 1984, S. 10, 40 u. pass.; sowie die angegebenen Arbeiten des Verf. zu Hegels PhG.

⁸ Zum Unterschied von „natürlichem Bewußtsein“ und „erscheinendem Wissen“ sowie zur näheren Bestimmung des letzteren in der PhG sei an dieser Stelle verwiesen auf die Ausführungen in ‚Hegels Phänomenologie des Geistes‘, Kap. I (bes. S. 26 ff.). Eine Analyse der Rolle des „erscheinenden Wissens“ in der Phänomenologie gibt U. Claesges, op.cit. (s. vorige Anm.).