

Erster Teil: Kurzkomentar zur „Einleitung“ und den Kapiteln I-V.

Einleitung

Am Anfang steht eine „natürliche Vorstellung“ (57,2). Sie ist nicht deswegen „natürlich“, weil sie aus einer unverbildeten Spontaneität käme. Vielmehr ist sie durchaus eine Bildungsüberzeugung, und zwar eine solche, die unbefragt hingenommen wird und insofern als „natürlich“ gilt. Sie besteht in der Auffassung, daß es naiv wäre, sich im Erkennen sogleich dem Gegenstand selbst zuzuwenden, bevor man sich über die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens klar geworden ist. Doch damit wird eine Trennbarkeit von Erkenntnis und Gegenstand unterstellt, die besonders dann zu Widersprüchen führen muß, wenn „die Sache selbst“ (57,3), um die es geht, oder das, „was in Wahrheit ist“ (57,4) und „was An-sich ist“ (57,17), keinen partikulären Gegenstand oder Gegenstandsbereich ausmacht, sondern von vornherein im Sinne des Ganzen schlechthin, des „Absoluten“ (57,6) konzipiert ist.¹⁰ In bezug auf diesen schlechthin umfassenden Gegenstand läßt sich kein Außerhalb denken, von dem her das Erkenntnisbemühen seinen Ausgang nehmen könnte, und so muß in diesem Zusammenhang allen kritischen Überlegungen das Wissen um die prinzipielle Einbezogenheit in den Gegenstand und um seine immer schon vorhandene Offenbarkeit vorangehen.¹¹ Wird jedoch das Erkennen etwa als ein formierendes Gestalten aufgefaßt, dann müßte die kritische Reflexion die so hinzugebrachte Form schließlich wieder vom Gegenstand abziehen, um ihn letztlich selbst vor sich zu haben, und man stünde am Ende dort, wo man am Anfang war. Nicht anders wäre es, wollte man das Erkenntnisvermögen als ein „passives Medium“ (57,26) denken, das den Strahl der Wahrheit bricht. Doch diese Raffinesse der Habhaftwerdung ginge ebenfalls ins Leere, denn das Absolute würde, „wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten“ (58,10ff).¹² Wenn der beschriebene kritische Standpunkt aus einem Mißtrauen dem Erkenntnisvermögen gegenüber erwächst, so wäre nach dem bisher Gesagten eher ein „Mißtrauen in dies Mißtrauen“ (58,26f) angebracht. Der Hauptfehler ist die zum Gebot erhobene strikte Trennung zwischen den Erkenntnismitteln und der zu erkennenden Sache, „vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite* stehe und *das Erkennen auf der andern Seite*“ (58, 34ff), ein nur vermeintlich kritisches Verfahren, „wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt“ (58,40ff).

¹⁰ Es ist darauf hingewiesen worden, daß Hegel mit dieser Kritik der Philosophie Kants jedenfalls nicht gerecht wird (RÖD 1974, 135ff, 1992, 169ff; dazu allerdings einschränkend: GRAESER 1988, 33), da er deren „metatheoretischen Charakter verkannte“ (RÖD 1992, 172), welcher darin besteht, die in ihrer Gültigkeit vorausgesetzte Erfahrung auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin begreiflich zu machen. Die Pointe der Hegelschen Kritik ist aber wohl nicht an dieser Metareflexion, sondern am Begriff des Absoluten festzumachen. Dieses ist nämlich weder eine direkte Erfahrungsgegebenheit, noch kann zu ihm, als dem schlechthin Umfassenden und damit Nicht-Jenseitigen, erst über bestimmte Erkenntnismittel eine Brücke geschlagen werden. „Man kann daher wohl sagen, daß mit dem *Absoluten* aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist“ (WL II, 489f).

¹¹ In der „Offenbarkeit“ des „Absoluten“ für das Erkennen durch dessen notwendige Einbezogenheit in den umfassenden, eben „absoluten“ Gegenstand sieht Fink die Lösung von Hegels erkenntniskritischem Ausgangsproblem (FINK 1977, 37ff).

¹² Heidegger spricht in seinem Kommentar zur „Einleitung“ von der „Parusie“ des Absoluten im Erkennenden, die als solche auch Willenscharakter hat. „Im Willen bei uns zu sein, ist das Absolute anwesend“ (HEIDEGGER 1950, 130).

Warum soll man sich mit Auffassungen wie der hier kritisierten überhaupt abgeben? Warum sie nicht einfach als „leere Erscheinung des Wissens“ (59,39f) verwerfen und an ihre Stelle die Wahrheit setzen? Doch die wahre Theorie ist neben einer beliebigen falschen zunächst auch nur eine „Erscheinung“. Daß sie mehr ist, muß sich erst erweisen. Würde man auf den Erweis verzichten, bliebe ihre Wahrheit eine reine Versicherung mit dem gleichen Recht, das jede andere Theorie auch hätte. Von daher ist eine kritische „Darstellung des erscheinenden Wissens“ (60,25f) unumgänglich, wobei auch die unwahren Theorie-Erscheinungen, in die das sich entwickelnde Wissen wohl nicht zufällig gerät, als Stufen und Ausformungen des Bewußtseins gewürdigt werden dürfen und müssen. Diese Darstellung kann freilich noch nicht identisch sein mit einer Systematik, die sich schon ganz auf dem Boden des wahren Wissens bewegt, sondern muß als „Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch die Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist“ (60,31ff).¹³

Das (jeweilige) „natürliche Bewußtsein“ (60,38) ist ein Wissen nur dem „Begriff“ (60,38) nach, also nur dem Anspruch oder Vorgriff nach. D.h., es ist noch nicht ausgeführt und in der Realität bewahrheitet. In seinem (jeweiligen) Selbstverständnis faßt es sich aber durchaus als real bewährt auf und muß deshalb im Prozeß seiner „Realisierung“ (61,2) die eigene Falsifikation und somit den „Verlust seiner selbst“ (61,2) erleiden. Dieser Selbstverlust ist mehr als nur der Zweifel an der ein oder anderen partikulären Gewißheit. Vielmehr gerät die durch den umfassenden Gegenstand bestimmte Gesamtorientierung ins Wanken. Das Bewußtsein muß den „Weg der Verzweiflung“ (61,5), der Skepsis, ohne Rückhalt gehen. Gefordert ist der „sich vollbringende Skeptizismus“ (61,13f). Er ist mit einer kritischen Attitüde allein nicht abgetan, etwa mit dem „Vorsatze“ (61,17), sich von jeder fremden Autorität zu lösen und nur das eigene Urteil gelten zu lassen. Mit solcher Art von Emanzipation würde nur die subjektive Unfehlbarkeit etabliert und dem im Grunde fruchtbaren Zweifel ein besonders hartnäckiger Feind entgegengestellt. Erst der „sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus“ (61,36f) und seine „Verzweiflung“ (61,39) können die „Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins“ (61,23f) ans Ziel bringen.

Für das Bewußtsein, das zur Höhe seiner Wahrheit kommen will, ist es unmöglich, auf untergeordneten Stufen stehenzubleiben. Diese alle müssen überschritten werden, und d.h.: ihre Gesamtheit muß zugänglich werden. „Die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben“ (62,5ff). Freilich sind die verlassenen Stufen dabei nicht einfach verschwunden. Sie bestimmen vielmehr die höheren und sind in ihnen verwandelt gegenwärtig. Ihre stets radikale Kritik führt keineswegs in die konturlose Auflösung, sondern ist als „*bestimmte* Negation“ (62,27) auch positive Anknüpfung, d.h. als eine Negation, in der das Verlassen der jeweils letzten Stufe eine durch diese bedingte Perspektive vorzeichnet und so eine neue Gestalt des Bewußtseins begründet.

¹³ Graeser macht auf die vielen literarischen Anklänge aufmerksam, die mit dem Bild vom „Weg der Seele“ gegeben sind, beginnend bei Parmenides über Platon, Plotin, Bonaventura, Dante bis zu Goethe (GRAESER 1988, 79f).

„Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso notwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich hinaus zu gehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht“ (62,31ff), der Wissensanspruch also eingelöst ist. Fortgang und Ziel sind dem Bewußtsein innerlich: „Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst“ (63,1ff). Zwar hat das Bewußtsein „Angst“ (63,8), ja sogar Todesangst, sich aus der Beschränkung zu lösen, die ihm bisher Sicherheit und Orientierung gewährte. Denn es steht mit seinem totalen Gegenstand immer auch selbst als Ganzes auf dem Spiel. Aber das Aufbrechen der Beschränkung kommt aus der eigenen Mitte, aus der eigenen Dynamik und prinzipiellen Offenheit. „Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst“ (63,6ff). Quelle der Angst ist also das eigene Innere, die eigene Weite und Tiefe. Dabei sind die Auswirkungen vielfältig. So kann die Angst sich in der „Trägheit“ (63,11) zeigen, im Widerwillen, die Beschränkung zu verlassen, aber auch in einer unverbindlichen Toleranz, die „alles in *seiner Art gut* zu finden versichert“ (63,14f), und schließlich ist auch eine Kritik, die jeden Wahrheitsanspruch als haltlos erweisen will, ein „Eifer für die Wahrheit selbst“ (63,19f), der im Grunde „Furcht der Wahrheit“ (63,17f) ist.

Nach der Herausstellung dieser „Notwendigkeit des Fortgangs“ (63,31) ist noch auf die „*Methode der Ausführung*“ (63,32) einzugehen. Denn die Wissenschaft hat eine Prüfung des Bewußtseins vorzunehmen. Wo aber ist der Maßstab dieser Prüfung? Um ihn zu finden, muß das Wissen nach seinen Bestandteilen analysiert werden. „Dieses *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*“ (64,11f). Dieses etwas ist das „*an sich Sein*“ (64,16f) oder die „*Wahrheit*“ (64,19). Ihr räumt das Wissen sowohl Selbstständigkeit ihm selbst gegenüber ein als auch die Funktion, „Maßstab“ für es zu sein. Dieser Maßstab geht somit aus dem Bewußtseinsverhältnis selbst hervor und wird von der wissenschaftlichen Metareflexion lediglich herausgehoben. „Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine *Vergleichung* seiner mit sich selbst sein“ (64,37ff). Weder der Maßstab noch die Prüfung an ihm ist also eine „Zutat von uns“ (65,27), den philosophischen Beobachtern. Jene „*Vergleichung*“ stellt das Bewußtsein selbst an. Eine Konsequenz dieser Binnenperspektive ist allerdings, daß der Maßstab keine fixe Größe ist, die nur von einem Dritten festzustellen wäre, sondern jeweils neu im Bewußtsein hervorgeht. Denn „in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst“ (66,9f). Die Prüfung ist also ein eigentümliches Wechselgeschehen zwischen Wissen und Gegenstand. Was in ihr geschieht, ist noch nicht voll zu begreifen, kann aber etwa so beschrieben werden: Das Wissen muß sich dem Ansich des Gegenstandes gemäß machen, um wahres Wissen zu werden. Aber mit der Angleichung und Veränderung des Wissens verändert sich auch der Gegenstand. Er präsentiert sich am Ende der Erschließung als anderer. Das erste Ansich war dann ein bloß vermeintes, und das bisherige Wissen von ihm muß dementsprechend auf ein neues Wissen hin relativiert werden. „Es wird hiemit dem Bewußtsein, daß dasjenige, was ihm vorher das *an sich* war, nicht an sich ist, oder daß es nur *FÜR ES an sich* war“ (66,13ff). Das Ansich als Maßstab des Wissens unterliegt eben deswegen, weil es nur ein Ansich für das Bewußtsein ist, selbst der Prüfung, und diese „ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes“ (66,20f).

Diese „*dialektische Bewegung*“ (66,22) des Wissens und seines Gegenstandes „ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird“ (66,25f). Doch muß auf einen wichtigen Unterschied aufmerksam gemacht werden. Denn gewöhnlich versteht man unter Erfahrung die Begegnung mit einem neuen äußeren Gegenstand. Dies kann hier aber nicht gemeint sein. Schließlich ist hier das Ganze oder Absolute der Gegenstand, und überprüft wird dementsprechend das Wissen in seiner jeweiligen Gesamtorientierung. Die Kritik des Wissens nach der Maßgabe seines Gegenstandes ist also eigentlich eine interne Kritik des Wissens dieses Gegenstandes, durch die dann der *neue* Gegenstand, nämlich der ins Wissen aufgehobene frühere, hervorgeht. Das schon immer in Verbindung mit dem absoluten Gegenstand stehende Wissen ist sich selbst gleichsam längst voraus und muß durch die Kritik nur eingeholt werden. Doch dieser wissenschaftliche Blick folgt nicht mehr der direkten Intention des Wissens auf dem Erfahrungswege, sondern ist eine „*Umkehrung des Bewußtseins*“ (67,19) und entstammt der Überblicksperspektive, die das Ende antizipiert. Er ist somit „*unsere Zutat*“ (67,20).

Der letzte Maßstab ist das absolute Ansich- und Beisichsein, das Innerste und Tragende des Bewußtseins selbst, seine Tiefe, die sich gegen seine Oberflächengestalten erst noch durchsetzen muß. Ihr Transparentwerden freilich ist die Erfüllung des Bewußtseins, und zwar als Gegenstandsbezug und Selbstreflexion: „Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein“ (19,22). Es ist hier die Einheit im Unterschied erreicht, die nur durch die Präsenz des Absoluten selbst möglich ist. Diese letzte Offenheit des Wissens „ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im Allgemeinen*“ (19,23f). Die Einsicht in diesen (hier mit den Worten der „Vorrede“ erläuterten) Maßstab und in die Notwendigkeit seines Wirksamwerdens auf jeder Bewußtseinsstufe, macht den wissenschaftlichen Standpunkt und seine Perspektive aus. „Durch diese Notwendigkeit ist der Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*“ (68,10ff).

I. Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meinen.

„Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden* ist“ (69,3ff). Mit diesem Satz beginnt der eigentliche Argumentationsgang. Das Wissen wird, gemäß der „Einleitung“ (64ff), zum Gegenstand für „uns“, d.h. für die wissenschaftliche Metareflexion. Es ist sich dabei selbst der Maßstab und muß sich am eigenen Anspruch, wahres Wissen zu sein, prüfen lassen. „Wir“ haben zwar nicht einzugreifen, dürfen aber auf dem Selbstprüfungsprozeß bestehen.¹⁴

Der unvermittelte und durch das Begreifen noch nicht gestaltete Inhalt der ersten gegenständlichen Gewißheit kann nur die bewußt vollzogene raumzeitliche Anschauung sein, und weil er nicht durch irgendwelche Vergleiche zustande gekommen sein darf, muß er das Bewußtsein jeweils ganz ausfüllen, muß also absolut sein, bzw. das Absolute

¹⁴ Die Architektur dieses Kapitels wird gut herausgearbeitet von LABARRIÈRE 1979, 88f. Während ich mit dem Ausdruck „Versuche“ (in Anlehnung an 71,9, 77,37) das Konjekturale und Experimentelle der drei folgenden Wege hervorhebe, spricht LABARRIÈRE, in ebenfalls berechtigter Akzentuierung, von einer dreifachen „*expérience*“ (93ff).

repräsentieren. In diesem ungeschmälernten einzelnen Ganzen des jeweiligen Bewußtseinsaktes scheint der unhintergehbare Anfang, das wahre inhaltliche Fundament oder die nicht mehr weiter reduzierbare Anfangsgegebenheit des Erkennens zu liegen. Freilich, bei näherer Betrachtung erweisen sich die aufgefundenen Elemente dieser ersten Gewißheit als eigentümlich konturlos. Mehr als das bloße „ist“ läßt sich von ihnen gar nicht sagen. Denn alles Weitere wäre bereits Vermittlung, gegen anderes gesetzte Bestimmtheit, und damit nicht mehr die reine in sich stehende Positivität, sondern beziehende Negation. Der Preis für den Reichtum ohne jeden Abzug und die umfassende Totalität der Anfangsgewißheit ist somit ihre völlige Leere. Nun muß zwar keineswegs die so konzipierte „sinnliche Gewißheit“ eine normale, landläufige Erfahrung sein. Sie hat vielmehr ihren Sinn als Ergebnis einer Rekonstruktion, nämlich als Antwort auf die Frage nach der das Erkennen ermöglichenden und fundierenden atomaren Struktur.¹⁵ Doch kann die reine Leere des „Ist“ diese Funktion erfüllen? Und wie steht es mit seiner Unmittelbarkeit?

In der Tat scheint die Anfangsgewißheit nicht gänzlich vermittlungslos zu sein. Denn mit der Bezugnahme auf den Gegenstand muß, wenn auch nur beiläufig, ein Wissen um die Differenz zwischen Subjekt und Objekt und damit auch um deren gegenseitige Vermittlung vorhanden sein. Das Bewußtsein stößt hier also in sich selbst auf einen Einwand gegen die eigene Behauptung absoluter Unmittelbarkeit. Zwar wehrt es diesen inneren und deshalb auch äußeren Einspruch sofort ab, indem es die Unmittelbarkeit einfach zum Wesentlichen erklärt und die auftauchende Vermittlung zu einer marginalen Größe herabsetzt. Aber es ist zu einem dreifachen Anlauf gezwungen, diese Wesentlichkeit rein für sich festzuhalten.

1. Versuch: Die Vermittlung scheint nur aus dem Wissen zu stammen. Dieses aber ist doch wohl eine Beiläufigkeit. Schließlich kommt es allein auf die zu wissende Sache an. Sie ist der Maßstab, und mit ihrer Unmittelbarkeit ist das Entscheidende bereits gegeben. Wie aber stellt sich dem Bewußtsein dieser allein gültige Gegenstand dar? Als Anschauungsunmittelbarkeit hat er notwendig raumzeitlichen Charakter. Er soll deshalb zunächst (a) nach seinem *Zeitaspekt* untersucht werden. Die gegenständliche Unmittelbarkeit ist reine Direktheit, einfache Gegenwart, der Inhalt ist also das „*Jetzt*“ (71,4). Doch es zeigt sich, daß dieses „*Jetzt*“ nur zusammen mit seinem Verschwinden Gegenwartsbestand hat. Denn das *Jetzt* ist einmal Nacht und dann wieder Tag (71,15ff). Es bleibt zwar, aber es wandelt sich, und nur in diesem Wandel ist es als bleibend, bestehend und seiend festzuhalten. Das Bewußtsein kann also seinen Gegenstand nicht isoliert als jeweiligen und einzelnen fixieren, da er sich nur im Übergang in anderes als dasjenige Einfache und Unmittelbare zeigt, als welches er ursprünglich intendiert ist. „Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein *nicht dieses*, und ebenso gleichgültig, auch dieses wie jenes zu sein, nennen wir ein *Allgemeines*; das Allgemeine ist also in der Tat die Wahrheit der

¹⁵ Es verbinden sich hier also eine Parmenideische Absolutheit des Seins, zersplittert in die Absolutheit der Atome, mit einem auf die Kantisch reine, noch ungestaltete Rezeption, also auf die Sinnlichkeit bloßer raumzeitlicher Anschauung beschränkten Empirismus (Zur Vorbereitung des Empirismus durch die Eleatik vgl. HÖSLE 1984a, 205ff). Da im übrigen, wie die Philologie nahelegt, das Parmenideische „*noein*“ und somit auch dessen Gegenstand, das Sein, ein Anschauungsmoment enthält (RICKEN 1988, 38f), kommen beide in eine gewisse Nähe zur Kantischen Anschauung, die ja einerseits nur eine einzige (KrV B, 39, 47), andererseits raumzeitlich partikularisiert ist. Dieser Vergleich mag der auf den ersten Blick eigentümlichen Ineinanderspiegelung der verschiedenen Traditionen in Hegels „*sinnlicher Gewißheit*“, neben ihrem nur sachlich zu begründenden Recht, auch eine gewisse geistesgeschichtliche Plausibilität verleihen.

sinnlichen Gewißheit“ (71,29ff), und diese gegenständliche Wahrheit setzt die Intention auf das unvermittelt Einzelne zur subjektiven „*Meinung*“ (72,2) herab.¹⁶ Entsprechendes zeigt sich dann (b) in der *Raumerfahrung*. Die Erfahrung des „*Hier*“ (72,7) erweist sich als bleibend nicht in der fixierenden Isolierung, sondern gerade im Wandel der verschiedenen Bezüge und Perspektiven.

2. *Versuch*: Aus dem Fehlschlag, die Unmittelbarkeit in der Erfahrungsgegebenheit, also auf der Seite des Gegenstandes zu fundieren, wird nun versucht, sie im Wissen zu verankern. Denn wenn die gegenständliche Seite sich wandelt, so kann immer noch das Bewußtsein sagen, daß zumindest in seinem Wissen die Unmittelbarkeit aufbewahrt ist. „*Das Itzt ist Tag, weil ich ihn sehe; das Hier ein Baum, ebendarum*“ (73,3f). Doch gerade die bewußte Einschränkung auf das eigene Ich zeigt, daß es noch andere Ichpositionen gibt mit gleichem Berufungsrecht. Die Einheit des jeweiligen Ich ist per se eine solche im Unterschied zu anderen gleichrangigen Ich-Einheiten, und nur in der Anerkennung dieser in sich differenten Gemeinsamkeit aufgrund prinzipieller Gleichberechtigung in der Berufungsmöglichkeit auf die eigene Letztinstanz kann das jeweilige Ich seine persönliche Selbständigkeit und deren Unmittelbarkeit wahren.¹⁷

3. *Versuch*: Die beiden vorangehenden Versuche basieren auf einer Subjekt-Objekt-Differenz, deren Vermittlungszusammenhang offenbar doch nicht ganz in die Beiläufigkeit abzuschieben ist, da er die behauptete Unmittelbarkeit der Gewißheit stets wieder aufsprengt, ganz gleich ob sie im Gegenstand oder im Ich verankert wurde. In beiden Fällen destruiert die objektive Wahrheit – des Gegenstandes oder des zum Reflexionsgegenstand

¹⁶ Hegel scheint in dieser Reflexion, sowie in ähnlichlautenden anderen (73,20ff, 76,26ff, einschließlich des am Ende angeführten Beispiels, 77,30ff), die Allgemeinheit des Einzelnen dadurch aufzuweisen zu wollen, daß man im Begreifen stets genötigt ist, sich sprachlicher Allgemeinbegriffe zu bedienen. Demgegenüber ist darauf hingewiesen worden, daß indexikalische Ausdrücke in entsprechend deiktischer Sprachverwendung sich von deskriptiven Allgemeinbegriffen gerade unterscheiden (BECKER 1969, 114ff; ders. 1971, 19ff; KETTNER 1990, 256ff) und nicht auf ihre allgemeine Bedeutung (die sich etwa im Lexikon findet) reduziert werden dürfen. Es ist Kettner darin wohl Recht zu geben, daß Hegel mit diesen sprachphilosophischen Reflexionen die eigentliche Sinnspitze seiner eigenen Argumentation verfehlt, da er sich „semantizistisch mißversteht“ (KETTNER 265). Eine gewisse Einschränkung dieser Kritik sehe ich allerdings darin begründet, daß es Hegel durchaus darum geht, gerade das deiktisch zu erreichende Einzelne als *in sich Reflektiertes* (weil in sich Stehendes, Selbständiges) und *insofern* als Allgemeines aufzuweisen, worauf die prinzipielle Allgemeinerstruktur der Sprache doch immerhin hinzuweisen scheint. Die Analyse des Einzelnen ist dann in gewisser Weise eine Rehabilitierung der Lehre, daß nur das Allgemeine intelligibel ist, freilich in dem Sinne, daß sich diese Intelligibilität in einer neuen Würdigung des Einzelnen als solchen erweist. Daß Hegel die deiktische Besonderheit des Eigennamens durchaus bewußt war, zeigen z.B. seine späteren Ausführungen über die Konstituion der Einmaligkeit der Person des Monarchen. In diesem Zusammenhang heißt es: „denn es ist allein der Name, worin der *Unterschied* des Einzelnen von allen andern nicht *gemeint* ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Namen *gilt* der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewußtsein, sondern im Bewußtsein Aller“ (337,40ff). Aber selbstverständlich ist die Person als Reflexionsidentität zugleich ein Allgemeines (338,5ff, 383,1ff; auch WL II, 220).

¹⁷ Die Erfahrung der Ich-Allgemeinheit kann sich auch auf das eigene Ich beziehen. Vgl. unten: „ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum sieht, oder daß Ich selbst, ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Itzt als Nicht-Tag nehme“ (74,19ff). Die Allgemeinheit wird aber an unserer Stelle primär als Gleichheit mit den anderen Individuen verstanden. Sie beruht dabei sicher auf mehr als nur der sprachlichen Notwendigkeit, „Ich“ als Allgemeinbegriff zu verwenden. Vielmehr dürfte hier bereits vage der unlösbare Zusammenhang der eigenen Einzelheit mit der prinzipiellen Gemeinsamkeit aller Einzelnen angesprochen sein (der sich übrigens durchaus an der Sprache, aber als kommunikativem Vollzug, festmachen läßt, vgl. 335f, 428,20ff). In der Logik heißt es: Das „Ich“ oder die „Persönlichkeit“ ist „absolute *Allgemeinheit*, die ebenso unmittelbar absolute *Vereinzelung* ist“ (WL II, 220).

gemachten Ich – die subjektive „Meinung“. Als letzte Möglichkeit scheint deshalb nur die Überwindung der bisher vorausgesetzten Subjekt-Objekt-Differenz in Betracht zu kommen. „Wir kommen hiedurch dahin, das *Ganze* der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr *Wesen* zu setzen, nicht mehr nur ein Moment derselben, wie in den beiden Fällen geschehen ist, worin zuerst der dem Ich entgegengesetzte Gegenstand, dann Ich ihre Realität sein sollte“ (73, 40ff). Auf ein eventuelles Anderswerden der Sache gegenüber der Meinung von ihr, sei es nun des Gegenstandes oder des Ich, muß nun nicht mehr geachtet werden. Vielmehr hat sich die Gewißheit ganz in die momentane Unmittelbarkeit, in die „sich selbst gleichbleibende Beziehung“ (74,13f) zurückgezogen und eingeschlossen: „Ich dieses behaupte also, das Hier als Baum, und wende mich nicht um, so daß mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum sieht“ (74,17ff). Ebenso gilt bezogen auf die Zeit: ich „halte an *Einer* unmittelbaren Beziehung fest: das Itzt ist Tag“ (74,25f).

Eines muß allerdings von dieser Gewißheit verlangt werden. Sie muß sich aussprechen und ihre Unmittelbarkeit aufzeigen können. Andernfalls wäre sie von einer willkürlichen Behauptung nicht zu unterscheiden. Das (a) *Jetzt* soll also gezeigt werden. Aber indem es gezeigt wird, ist es schon ein vergangenes. Denn anders als in zeitlicher Distanz kann es gar nicht bewußt und auch nicht gezeigt werden: „das *Itzt*, das *ist*, ist ein anderes, als das gezeigte, und wir sehen, daß das *Itzt* eben dieses ist: indem es ist, schon nicht mehr zu sein“ (75,2ff). Das gezeigte *Jetzt* ist also ein bereits gewesenes. Aber das Bewußtsein dieser Gewesenheit impliziert auch ein Wissen um die Gegenwart. Wie sollte sonst die Vergangenheit als solche bewußt sein können? Das Bewußtsein des nicht gewesenen *Jetzt* geht also neu hervor, allerdings vermittelt durch das Bewußtsein des Gewesenseins. Das *Jetzt* ist demnach ein Vermitteltes, oder genauer: seine Unmittelbarkeit ist eine vermittelte. Das *Jetzt* ist „ein in sich Reflektiertes, oder Einfaches, welches im Anderssein bleibt, was es ist“ (75,28f).¹⁸ Dasselbe zeigt sich am (b) *Hier*. Seine Punktualität ist nur aufzuzeigen im Außer-sichsein, d.h. in einer räumlichen Vermittlung durch Linien, Flächen usw. Er ist insofern „eine einfache Komplexion vieler Hier“ (76,7f).¹⁹

„Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist“ (76,14ff). Das „natürliche Bewußtsein“ (76,17f) kommt nicht ohne weiteres zu dieser Klarheit, denn es „vergißt“ (76,20) sein Resultat wieder und „fängt die Bewegung von vorne an“ (76,20f). Die wissenschaftliche Betrachtung hat also die Aufgabe, dem Bewußtsein den zurückgelegten Weg ins Gedächtnis zu rufen und es zu nötigen, aus dieser Erinnerung die Konsequenzen zu ziehen. So mit sich konfrontiert ist die sinnliche Gewißheit außerstande, sich als vermittlungslose Unmittelbarkeit auszugeben und zum fraglosen Fundament des Wissens zu erklären. Für die *Wir*-Perspektive folgt daraus: Eine wissenschaftliche Theorie, die das Wissen in einem sinnlichen Atomismus fundiert, ist unhaltbar. Denn die gegebene Einzelheit ist stets eine „Komplexion“, ein Gewordenes und

¹⁸ Das Niveau dieser Reflexion der Zeiterfahrung wurde wohl erst wieder von Husserl erreicht. Vgl. HUSSERL 1966, der zum Teil ähnlich wie Hegel argumentiert, ohne ihn allerdings zu erwähnen, etwa wenn er die Gegenwartserfahrung durch den Vergangenheitsbezug (Retention) vermittelt sein läßt und dieses Geschehen durch den Hinweis auf das Erfassen einer Melodie belegt (ebd. z.B. 37).

¹⁹ Zur Reflexivität des Zeit- bzw. Raumpunktes vgl. Enz § 257f.

Vermitteltes und von daher ein in sich Allgemeines. Erst so kann deutlich werden, was überhaupt ein Einzelnes ist. Wenn es nicht als in sich Vermitteltes, d.h. als in sich stehendes Gefüge aufgefaßt wird, ist es opak und unintelligibel. Das Einzelne ist aber bis hinein in die Punktualität des Hier und Jetzt Reflexion in sich, und es hat erst als dieser komplexe Selbstbezug seine Eigenständigkeit.²⁰

In diesem Sinne muß auch (wenngleich etwas gegen den Strich der wörtlichen Formulierung) das Schlußbeispiel verstanden werden. Das individuelle Stück Papier ist nicht deswegen ein Allgemeines, weil es nur in Allgemeinbegriffen zu beschreiben wäre. Denn mit diesem Bemühen ist seine Individualität gerade nicht zu fassen (*individuum est ineffabile*). Vielmehr ist es gerade in seiner Einzelheit, die freilich nicht allein deskriptiv, sondern primär deiktisch oder demonstrativ zur Erscheinung gebracht werden kann, ein Allgemeines. Denn sein punktuellstes Insichsein ist Bezug und Vermittlung und insofern zugleich allgemein, da es ein „Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein *einfaches Zusammen* vieler *Hier*, das heißt, ein Allgemeines ist; ich nehme es so auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr*“ (78,23ff).

II. Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Täuschung.

Die sinnliche Gewißheit wollte ihren Gegenstand unvermittelt und als einzelnen auffassen. Doch er bot sich dem Bewußtsein in einer Vermittlungsbewegung dar, die ihn zwar überschreitet, aber auch in seiner Eigenbedeutung erst erstehen läßt. Diese Vermittlungsbewegung, die naturgemäß selbst allgemein ist, zeigt den Gegenstand als einen allgemeinen auf und vollzieht sich damit als Verhältnis zwischen Aufzeigen und Aufzuzeigendem, zwischen Präsentmachen und zu präsentierendem Gegenstand. Sie konstituiert so durch ihren Vollzug die kognitive Beziehungsdifferenz und läßt Subjekt und Objekt logisch hervorgehen, und zwar als „Momente“ (79,8), die in der sinnlichen Gewißheit mehr beiläufig aufzufinden sind, d.h. aus deren Distanzlosigkeit nur „*herausfallen*“ (79,14; 70,15). Erst die Vermittlungsbewegung des Aufzeigens erhebt also den Gegenstand zu seiner dem Bewußtsein gegenüber maßstabsetzenden, eigenen Bedeutung, so daß er erst jetzt als ein wahrer genommen, d.h. wahr-genommen werden kann. Freilich ist von jetzt an auch die Täuschung möglich.

Wie präsentiert sich nun der Wahrnehmungsgegenstand? Er ist jedenfalls eine Vermittlungseinheit, also eine Einheit in Vielfalt: „er zeigt sich dadurch als *das Ding von vielen Eigenschaften*“ (80,2f).²¹ Mit ihm tritt erst jetzt der sinnliche Reichtum ins Bewußtsein, der in der zerstreuten Fixierung der Anfangsgewißheit noch gar nicht als solcher, weil nie im Zusammenhang, aufgenommen werden konnte. Die Unmittelbarkeiten, in denen sich das Vermittlungsganze nun dem Bewußtsein darstellt, sind zunächst verschiedene „*Bestimmtheiten*“ (80,26), die konkurrenzlos in einer Einheit zusammenbestehen. Z.B:

²⁰ Aus diesem Grunde ist nach Hegel der Raumpunkt nur zeitlich zu fassen, und wenn er nur so zu fassen ist, dann *ist* er auch so. Er hat Reflexions- und damit Bewegungsstruktur. Raum ist damit selbst zeitlich (vgl. Enz §§ 257f).

²¹ Die folgende Dialektik findet sich später, wenn auch in etwas anderer Anordnung, in der Logik breiter ausgeführt (WL II, 105ff), worauf Hegel bereits andeutend verweist: „die ausgeführtere Entwicklung gehört nicht hierher“ (79,36f). Übrigens ist die sprachliche Verbindung von „wahrnehmen“ und „wahr“ etymologisch ebensowenig zutreffend wie die von „Beispiel“ und „Spiel“ (70,8ff).

„Dies Salz ist einfaches Hier, und zugleich vielfach; es ist weiß, und *auch* scharf, *auch* kubisch gestaltet, *auch* von bestimmter Schwere, und so weiter“ (81,1ff). Das gemeinsame „Medium“ (81,14) dieser verschiedenen Bestimmungen ist das „Allgemeine“ der „Dingheit“ (81,14ff). Freilich haben die Bestimmungen auch ihre ausgeschlossenen Konkurrenzgehalte. Denn *weiß* ist nicht *schwarz*, *kubisch* nicht *rund* usw. Das Ensemble der im Medium enthaltenen Bestimmungen konstituiert also eine ausschließende Einheit, z.B. das Salz, welches gewisse Eigenschaften hat, andere nicht. Das die Verschiedenheit tolerierende „Medium“ ist so zu einem nur auf sich bezogenen, ausschließenden „Eins“ (81,30) geworden: „der Punkt der Einzelheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend“ (82,10f). Erst so ist das „Ding“ (82,23) konstituiert.

Wie aber soll das wahrnehmende Bewußtsein mit diesem ständigen Wechsel von Einheit und Vielheit zurechtkommen? Wenn der Gegenstand die maßstabsetzende Größe ist, dann muß er auch in sich eindeutig bestimmt sein. Dann aber kann jene wechselhafte Unbestimmtheit nur durch den Wahrnehmungsvollzug zustande kommen. In der Tat scheinen die Eigenschaften des Dinges unter der Hand wieder zu sinnlichen Einzelheiten zu werden, da von der einen Bestimmung des Dinges zur jeweils anderen zwar überzugehen ist, aber ohne Aussicht, den eigentlichen Bestimmungszusammenhang als die wahre, maßstabsetzende Einheit zu begreifen. Das Bewußtsein ist vielmehr zu einem „Kreislauf“ (84,7) gezwungen, nämlich von der sinnlichen Unmittelbarkeit zur Eigenschaft des Dinges zu gelangen, um von dieser nur wieder auf jene zurückgeworfen zu werden.

Doch das Bewußtsein erfaßt diesen Kreislauf und erkennt in ihm die eigene Reflexionsbewegung wieder. Von dieser Bewegung scheint die alles auflösende Unruhe ihren Ausgang zu nehmen. Die Konsequenz ist völlig klar. Will die Wahrnehmung den Schleier der Täuschungen durchdringen, muß sie die störende Reflexionsbewegung vom Erkenntnisgegenstand entfernt halten. Denn die schillernde Vielfalt am Gegenstand kommt offenbar aus dem Bewußtsein. Er selbst aber ist die maßgebende, sich gleich bleibende Einheit. „Dies Ding ist also in der Tat nur weiß, an *unser* Auge gebracht, scharf *auch*, an *unsere* Zunge, *auch* kubisch, an *unser* Gefühl, und so fort“ (85,7ff). Doch gleich darauf setzt die eigentümliche Umkehrung dieser Konsequenz ein. Denn die Eigenschaften sollen das Ding selbst charakterisieren. Sie dürfen von ihm also nicht getrennt werden, sondern gehören zu ihm. Sie bilden seine Mitte, sein individuelles Fürsichsein. Damit löst sich aber die punktuelle Einheit des Dinges wiederum in die vielen Bestimmungen auf, und das Bewußtsein steht erneut vor einer gegenständlichen Vielheit, deren Einheit nur als gedankliche Reflexion des Dinges in sich selbst zu existieren scheint.

Mit dieser Einsicht kommt die geschmähte Reflexionsbewegung zu neuen Ehren. Sie ist nämlich jetzt der einzige Garant für die Einheit des Gegenstandes. Dies bedeutet im Blick auf das Bewußtsein, daß es, um der Wahrheit des Gegenstandes willen und um die Täuschung von ihm abzuhalten, „abwechslungsweise, ebensowohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitslosen *Eins*, wie zu einem in selbstständige Materien aufgelösten *Auch*“ (86,30ff). Wenn freilich der Gegenstand nur in diesem Wechsel als ein wahrer zu nehmen, also wahrzunehmen ist, dann muß dies etwas über ihn selbst aussagen. Er kann dann wohl nur so gedacht werden, daß er sich selbst auf zweifache Weise verhält und dementsprechend nach außen zeigt. „Es ist hiemit die Erfahrung vorhanden, daß das Ding sich *für das* auffassende *Bewußtsein* auf eine bestimmte Weise *darstellt*, aber

zugleich aus der Weise, in der es sich darbietet, *heraus und in sich reflektiert ist*, oder an ihm selbst eine entgegengesetzte Wahrheit hat“ (86,37ff).

Die Entgegensetzung besteht darin, daß das Ding in sich eines ist, aber nach außen eine Vielfalt darstellt. Da diese Außenseite nicht mehr durch das Bewußtsein zustande kommen soll, muß sie im Verhältnis zu anderen Dingen begründet liegen. „Das Ding ist *Eins*, in sich reflektiert; es ist *für sich*, aber es ist auch *für ein anderes*“ (87,9ff). Nun könnte das Bewußtsein diesen Unterschied wiederum auf sein eigenes Konto setzen. „Es müßte also sagen, daß das Ding, *insofern* es für sich ist, nicht für anderes ist“ (87,16ff). Aber dieses Ausweichen ist dem Bewußtsein durch die vorangehende Erfahrung verwehrt. Der eigenartige Widerspruch der Vielheit und Einheit des Dinges muß also aus seinem Verhältnis zu anderen Dingen resultieren.²²

Nun ist zwar dem einzelnen Ding der Bezug zu anderen Dingen nicht völlig äußerlich: „Jedes ist aber hiemit *selbst als ein Unterschiedenes* bestimmt, und hat den wesentlichen Unterschied von den andern *an ihm*“ (87,36ff). Doch könnte, um der Widerspruchsfreiheit des Gegenstandes willen, der Versuch unternommen werden, den Außenbezug des Dinges vom Eigenstand seines Wesens entfernt zu halten und als Nebenaspekt abzutun. Doch dies ist keine Lösung, da gerade das Insichsein, die Ab-solutheit des Dinges, den Bezug zu anderen Dingen ausmacht. „Durch den *absoluten Charakter* gerade und seine Entgegensetzung *verhält* es sich zu *andern*, und ist wesentlich nur dies Verhalten“ (88,25ff). Die Unterscheidung einer wesentlichen und unwesentlichen Seite am Gegenstand macht sein verhältnisbestimmtes Insichstehen keineswegs leichter denkbar. Das ändert sich erst mit der spekulativen Möglichkeit, den Unterschied nicht nur als ablösbare Zusatzbestimmung am einzelnen Gegenstand, sondern als dessen eigenes inneres Moment zu denken. Einheit und Unterschied sind dann gerade im Kernbereich des Fürsichseins, allerdings auch nur hier, nicht mehr auf verschiedene Rücksichten zu verteilen. „Der Gegenstand ist vielmehr in *einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner selbst; für sich, insofern er für anderes, und für anderes, insofern er für sich ist*“ (89,10ff).

Hiermit ist eine Sicht der Dinge gewonnen, die sie zur wahren Eigenständigkeit erhebt und in diesem Licht betrachtet. Denn ihre plurale Einheit, ihr nicht mehr von Anfangsunmittelbarkeiten oder sonstigen Voraussetzungen her bedingtes, sondern allein durch sich selbst bestimmtes gegenseitiges Verhältnis, ist die wahre, die „unbedingte absolute Allgemeinheit“ (89,34f). In dieser umfassenden, reflexiven Allgemeinheit hat sich die Philosophie, hat sich der Selbstbezug des Denkens zu bewegen. Die erkenntnisleitenden Grundbegriffe des Denkens, wie Sein, Ding, Andersheit usw., können erst in diesem Zusammenhang ihre Bedeutungsklärung finden.²³ Freilich werden sowohl die „Sophisterei“ (90,12) mit ihren abstrakten Trennungen und Rücksichten als auch der „gesunde Menschenverstand“ (90,28f) mit seinen zur Selbstverständlichkeit gewordenen Fixierungen diesem spekulativen Unternehmen stets hartnäckigen Widerstand entgegensetzen.

²² Vgl. dazu den Übergang von dem einen Ding zur Vielheit der Dinge (WL II, 108).

²³ Hier wird der Blick frei auf die „Wissenschaft der Logik“. Was sie ausmacht, wird auf diesen Seiten umrissen.