

## **Thomas Sören Hoffmann**

Institut für Philosophie der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Lehr- und Forschungsbereich I,  
Am Hof 1, D-53113 Bonn  
tshoffmann@uni-bonn.de

### **„Unsere Zutat“**

#### **Zum näheren Verständnis eines methodologischen Motivs aus der „Einleitung“ zu Hegels *Phänomenologie des Geistes***

##### **Zusammenfassung**

Hegel hat in der „Einleitung“ seiner Phänomenologie des Geistes das erscheinende Wissen in einer Spannung zwischen Selbstkonstruktion und philosophierender Betrachtung seiner Evolution auf das wahre Erkennen hin dargestellt. Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit der Frage, was genau als die „Zutat“ der philosophierenden Betrachtung angesehen werden muß. An Hand einer näheren Analyse der „Einleitung“ wie auch des Rückgriffs auf Texte zum absoluten Erkennen aus Hegels Jenenser Systementwürfen ergibt sich, daß die „Zutat“ in der Aufhebung des Bewußtseins in seinen Inhalt, darin aber im (deduktiven) Aufweis der Realisierung des absoluten Erkennens in ihm gesehen werden muß. Das Bewußtsein ist so zwar einerseits (ohne alle Zutat) die „konstruktive“ Selbstentfaltung seiner eigenen Totalität; aber es ist nicht zugleich das Bewußtsein (die „Deduktion“) der Selbstentfaltung seiner Totalität – es ist das letztere nur als Moment des absoluten Erkennens, als existierende Idee der Philosophie, die nur durch sich selbst diese Existenz als ihr Moment begreifen kann.

##### **Schlüsselwörter**

Absolutes, Bewußtsein, Dialektik, absolutes Erkennen, Erscheinung, Idee der Philosophie, Methode, erscheinendes Wissen

Im 15. Abschnitt der „Einleitung“ in die *Phänomenologie des Geistes* findet sich die folgende bekannte Gegenüberstellung des gewöhnlichen und des spekulativen Begriffs der „Erfahrung“:

„An dieser [sc. der dialektischen] Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Übergang nämlich, vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben, zu dem andern Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für* das Bewußtsein des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem andern* Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten“ (60f.).<sup>1</sup>

1

Hegels *Werke* werden hier (in modernisierter Schreibweise) nach der kritischen Ausgabe der „Gesammelten Werke“ (=GW) zitiert, die *Phänomenologie des Geistes* (=PhG) nach

deren 9. Band, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; alle direkten Seitenverweise im Text beziehen sich auf diesen Band.

Der Passus ist zum Verständnis der Methode des ersten Hauptwerks Hegels von größter Bedeutung. Immerhin geht es in ihm darum, zu klären, in welchem Sinne die *Phänomenologie* beanspruchen kann, mehr als nur eine Historie faktisch zu konstatierender Bewußtseinsinformationen und vielmehr in der Tat jene auf eine organische Entfaltung ihres Inhalts Anspruch machende *Wissenschaft* der Erfahrung des Bewußtseins zu sein, die sie nach der Erklärung des folgenden 16. Abschnitts auch ist. Wir lesen hier: „Durch diese Notwendigkeit [sc. der ‚Bewegung‘ und des ‚Werdens‘ des Bewußtseins] ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*“ (61). Die *Phänomenologie* als erster Teil des Systems der philosophischen Wissenschaft überhaupt sollte, wie man weiß, zunächst als eben diese „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ erscheinen, bis Hegel sich dann zur Ersetzung dieses Titels durch den definitiven einer „Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes“ entschloß;<sup>2</sup> auch von daher legt sich nochmals die Annahme nahe, daß wir an unserer Stelle unmittelbar am Nerv der Hegelschen Gesamtargumentation stehen, jedenfalls der Argumentation, die Hegel zum Zeitpunkt der Abfassung der „Einleitung“ (also wohl in der zweiten Hälfte des Jahres 1805) vor Augen stand. Unsere Erörterungen zielen dabei freilich nicht auf den Sinn und die möglichen Hintergründe des Titelwandels; sie thematisieren vielmehr gerade das an der zitierten Stelle vorgetragene Argument als solches und dabei näherhin jenes methodisch entscheidende Komplement, durch das nach Hegel die eigene Perspektive des im gewöhnlichen Sinne Erfahrung machenden des Bewußtseins verlassen und die eigentlich wissenschaftliche Sicht der Dinge eingenommen wird. Es wird sich zeigen, daß wir für die Beantwortung der Frage, was genau mit der „Zutat“ gemeint sein kann, Hilfe auch von methodologischen Stellungnahmen des Jenenser Hegel erwarten dürfen, die dem Systemzyklus von 1804/05 angehören oder doch in dessen Umkreis stehen. Die Antwort wird uns in jedem Fall auf Hegels Begriff der Philosophie als sich selbst begreifenden absoluten Erkennens verweisen.

## I.

Kuno Fischer hat für die Deutung der „Zutat“ den Vergleich mit dem Erzähler einer Geschichte gebraucht, der diese „genau so geschehen läßt, wie sie in Wahrheit verlaufen ist“, während auf der anderen Seite die Beteiligten des Geschehens nicht „wissen ..., wohin sie treiben“, ja zu ihrem eigenen Bewußtsein „eine Reihe notwendiger Täuschungen und Selbsttäuschungen“ gehört, „die erlebt und erlitten werden müssen, um erkannt zu werden“, über die der Erzähler jedoch erhaben ist.<sup>3</sup> Fischers Vergleich läßt freilich die Frage noch offen, in welchem Verhältnis Erzähler- und Akteursperspektive genauer stehen: ob die erstere von außen und zufällig oder auch von einem a priori höheren Standpunkt „additiv“ zu der letzteren hinzutritt oder ob beide insofern doch enger verbunden sind, als es scheint, die erstere also immer schon selbst mit von der Partie ist und nur der Bewußtmachung ihrer „inneren“ Präsenz bedarf. Daß hier eine echte Frage liegt, wird daran deutlich, daß Hegel im Gang der „Einleitung“ zunächst alles daran setzt, den „Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt“ (55), als sich *ohne* alle äußere Hilfe und Zutat *selbst vollziehenden* Weg zu empfehlen,<sup>4</sup> um erst zuletzt dann doch auch von „unserer Zutat“ zu diesem Weg zu sprechen. Im Sinne seiner inneren Evolution jedenfalls hat Hegel das (natürliche) Bewußtsein als den „Begriff des Wissens“ vorgestellt,<sup>5</sup> der auf einem Wege nicht nur des

„Zweifels“ an diesem und jenem, sondern der umfassenden „Verzweiflung“ an der Wahrheit seine eigentliche „Geschichte der *Bildung* ... zur Wissenschaft“ durchläuft (56); es geht um eine „bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens“ (ibd.), die einen anagogischen Charakter hat, das einsehende Bewußtsein auf eine je höhere Stufe hebt und den Begriff aus der Nichtrealität eines bestimmten Wissens befreit, ihn dabei aber auch überhaupt erst „realisiert“. In eben diesem Sinne hat Hegel dann die Stufen der Bildungsgeschichte und Realisierung des Erkennens im Zeichen der „bestimmten Negation“ eines konkreten Scheins als einen „Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten“ interpretiert, wie er sich „von selbst ergibt“, hat er auch das „*Ziel*“ dieser „Reihe des Fortganges“ genau bezeichnet, es nämlich dort ausgemacht, „wo es [sc. das Bewußtsein] nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht“ (57). Ja, Hegel hatte gezeigt, daß es für die wissenschaftliche „Prüfung“ dieser (Selbst-)Erfahrung des Bewußtseins auch keines äußeren „Maßstabs“ bedarf, sondern das Bewußtsein als Differenzgestalt schon an ihm selbst jene Form dynamischer Selbstaneignung durch Selbststeigerung ist, von der alleine gelten kann, daß sie den eigenen „Maßstab an ihm [sc. dem Bewußtsein] selbst“ hat und es so nur um „eine Vergleichung seiner mit sich selbst“ (59) gehen kann. Der als Bewußtsein existierende und objektiv erscheinende Geist ist entsprechend von einer *normativen Autonomie* her zu verstehen, deren Vollendungsgestalt das absolute Wissen ist, deren Bewußtsein von sich jedoch auch auf früheren Stufen schon erwacht, prinzipiell nämlich vom Selbstbewußtsein an gegeben ist. Eben in diesem Zusammenhang der Frage nach Fremd- oder Selbstnormierung des Bewußtseins hatte es im Blick auf eine Normierung durch den Beobachter (den „Phänomenologen“) ausdrücklich heißen können:

„Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider, und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt“ (ibd.).

2

Vgl. zu den diesbezüglichen philologischen Fragen den editorischen Bericht GW IX, 469ff. sowie ausführlich Friedhelm Nicolini, „Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. Zusammenfassende Darstellung des buchtechnischen Sachverhalts aufgrund eines neu aufgefundenen Originallexemplars“, in: ders., *Auf Hegels Spuren. Beiträge zur Hegel-Forschung*, hg. von Lucia Sziborsky und Helmut Schneider, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996, S. 118–129.

3

Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 Bde., Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1901, I, S. 304.

4

Vgl. dazu auch Martin Heidegger, „Hegels Begriff der Erfahrung“, in: ders., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main<sup>3</sup>1957, S. 174. – Zur Kritik der Heideggerschen „transzendental-systematischen“ Auffassung

der Zutat vgl. übrigens D. Köhler, „Hegel als Transzendentalphilosoph? Zu Heideggers ‚Phänomenologie‘-Deutung von 1942“, in: *Hegel-Studien* 32 (1997), S. 123–136, bes. 130.

5

„Begriff“ ist hier im Sinne der Ausgangsposition jener für das Jenenser System grundlegenden Triplizität zu nehmen, die Hegel innerhalb des wichtigen Proportionskapitels der Jenenser *Logik* von 1804/05 wie folgt charakterisiert: „Diese Bewegung des Erkennens ist bisher immer das Darstellen eines Begriffs, als Realität oder Totalität gewesen. Die erste Potenz war der Begriff oder die Definition selbst, die zweite die Konstruktion derselben als schlechter Realität, sein Außersichkommen, oder sein Anderswerden, und das dritte die wahrhafte Realität, oder die Totalität, das Moment des Aufhebens dieses Anderswerdens, durch die Subsumtion desselben unter die erste Einheit“ (GW VII, S. 113).

Hegel hat diese Stellungnahme explizit mit dem Hinweis begründet, daß „das Bewußtsein ... einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon“ (ibd.) sei. Das verweist zunächst grundsätzlich auch darauf, daß Hegel das in der *Phänomenologie* thematisierte Bewußtsein nie einfach nur als in seine Unmittelbarkeit versunkenes Gegenstandsbewußtsein, sondern stets als ebenso sehr auf sich selbst bezogenes, als reflexives Bewußtsein versteht.<sup>6</sup> Bewußtsein als solches enthält, was gegen Mißverständnisse, auch etwa des „natürlichen Bewußtseins“ bei Hegel, festzuhalten ist, *immer* ein intentionales *und* ein reflexives Moment, es ist *stets* als ebenso fremd- wie selbstbezüglich aufzufassen. Damit ist immer noch eine große Vielfalt unterschiedener Verschränkungen des intentionalen und des reflexiven Bewußtseinsmoments in je eigenen Bewußtseinsgestalten vereinbar: in dem Sinne etwa, daß es unterschiedliche Prävalenzen der einen oder der anderen Seite geben kann, etwa indem jeweils die eine oder die andere Seite sphärenkonstitutiv ist.<sup>7</sup> In jedem Fall aber bedarf die konkrete Verlaufs- oder Realisierungsdynamik des sich in diesem Sinne aus der eigenen inneren Spannung heraus fortentwickelnden Bewußtseins keines *äußeren* „Anstoßes“ mehr, um in Gang zu kommen, am wenigsten einer „künstlichen“ Intervention von Seiten des Philosophen, der das Bewußtsein gleichsam von außen aus seiner jeweiligen Unmittelbarkeit und „Naivität“ befreien müßte oder auch könnte. Diese letzte Klarstellung ist übrigens auch deshalb von Belang, weil sie eine entscheidende Differenz des Hegelschen phänomenologischen gegen den Fichteschen transzendentalphilosophischen Ansatz kenntlich macht. Nach Fichte entstammt alle philosophische Erkenntnis schlechterdings unableitbaren Freiheitsakten, durch die in einer gegen die je schon gegebenen unmittelbaren Bewußtseinsinhalte *zweiten* Reihe von „künstlich“ hervorgebrachten intelligiblen „Fakten“ der eigentliche Horizont philosophischer (will sagen: transzendentaler) Wahrheit und notwendiger Erkenntnis eröffnet wird.<sup>8</sup> Einen sich selber bahnenden „Weg hinauf“ zur vollendeten Selbsterkenntnis oder zum absoluten Wissen, wie Hegel ihn in der *Phänomenologie* nachzuzeichnen unternimmt, gibt es bei Fichte nicht; es bleibt beim (Freiheits-)„Hiat“, beim „Chorismos“ zwischen dem unmittelbaren und dem transzendentalen Bewußtsein, das so in gewisser Weise immer nur „Zutat“ zu dem gegenständlich befangenen Bewußtsein sein kann. Der Hegelsche Hauptvorwurf gegen Fichte, daß es bei ihm keine „Rückkehr“ aus der unmittelbaren Endlichkeit des Wissens in das Wissen als solches und als sich selber tragende Form, daher aber auch stets nur eine „schlechte Unendlichkeit“ des bestimmten Wissens gebe, ist nichts anderes als die Kehrseite der Tatsache, daß es Hegel seinerseits um eine (einzig dialektisch zu fassende) *Kontinuität* zwischen endlichem und philosophischem Bewußtsein geht.<sup>9</sup> Noch einmal dringlicher wird so jedoch die Frage, was genau es mit jener bei Hegel dann eben doch auftretenden „Zutat“ auf sich hat, die, wie es scheint, am Ende nun doch erst von einer externen Betrachtung her dem im übrigen dialektisch-selbstevolutiven Bewußtsein zu jener Totalität verhilft, die es im Sinne einer *wissenschaftlichen* Erkenntnis nicht entbehren kann. Wir wollen versuchen, in dieser die Methodologie der *Phänomenologie*, zuletzt aber auch Hegels Erkennensbegriff insgesamt zentral betreffenden Frage zu möglicher Klarheit zu gelangen.

## II.

Es empfiehlt sich, bei der Suche nach einer Antwort auf unsere Frage zunächst im Rahmen der „Einleitung“ selbst zu verbleiben und dort auf den 9.

Abschnitt zurückzugehen, von dem an Hegel explizit die „*Methode der Ausführung*“ (58) seiner phänomenologischen Unternehmung thematisiert, also Methodologie betreibt. Er erinnert hier nochmals daran – der erste vergleichbare Hinweis fand sich bereits in Abschnitt 4 –, daß es bei der zu leistenden „Darstellung“ des sich realisierenden Bewußtseins überhaupt um eine Bewegung des Sich-Herauswindens des wahren Wissens aus der unmittelbaren Erscheinung und dem erscheinenden Wissen, in diesem Sinne aber um „ein *Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen*“ bzw. um eine „*Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens*“ (ibd.) geht, wie sie von der Wissenschaft angestellt wird. Die Wissenschaft findet an ihrem Gegenüber, dem erscheinenden Wissen, dabei zum einen Bein von ihrem Bein, insofern ihr in ihm ja *Wissen überhaupt* und nicht einfach das Andere des Wissens, ein abstraktes Ansich und totes Gegenüber entgegentritt. Auf der anderen Seite findet sie aber in dem *erscheinenden Wissen* eben auch nicht sich selbst, nämlich kein zur Autonomie, zur formalen wie inhaltlichen Selbständigkeit gediehenes Wissen. Zu beachten ist freilich, daß die Wissenschaft gegen das unmittelbare Bewußtsein ihrerseits zunächst nur ein *anderes* unmittelbares Bewußtsein zu sein scheint – ganz wie im alten Athen ein Sokrates von den Sophisten unmittelbar gar nicht und von dem meinenden Bewußtsein allenfalls dadurch zu unterscheiden war, daß er nicht Meinungen, sondern alleine Fragen vortrug. In Abschnitt 4 hatte Hegel bereits auf die sich hier stellende Ausgangsproblematik verwiesen, die in der *Unmittelbarkeit* alles „Verhaltens der Wissenschaft zum erscheinenden Wissen“ liegt: ist doch „die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ... selbst eine Erscheinung“ (55), selbst also nicht das,

6

Entsprechend greifen alle Deutungen fehl, die das thematische Bewußtsein mit dem „sinnlichen“ gleichsetzen und entsprechend schon in der Reflexion (überhaupt) „unsere Zutat“ erblicken; vgl. so etwa schon Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr Siebeck, Tübingen 31977, II, S. 371.

7

Beispielsweise kann man sagen, daß in der Sphäre „Bewußtsein“ insgesamt das *intentionale* Moment sphärenkonstitutiv ist oder als Exponent fungiert; in der „sinnlichen Gewißheit“ herrscht dann eine Asymmetrie zugunsten des Gegenstandsbewußtseins, die in der „Wahrnehmung“ durch ein symmetrisches Verhältnis beider Momente abgelöst wird und in „Kraft und Verstand“ schließlich zu einer Asymmetrie zugunsten der reflexiven Seite umschlägt. Entsprechend ist unter den Gestalten der Sphäre „Selbstbewußtsein“ die erste, der Stoizismus, durch eine „intentionale Reflexivität“ gekennzeichnet, der Skeptizismus durch eine „intentional-reflexives“ bzw. „reflexiv-intentionales“ Verhalten, während das unglückliche Bewußtsein der eigentliche Ausdruck einer „Reflexivität der Reflexivität“ ist.

8

Vgl. hier nur Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, hg. von W. G. Jacobs, Felix Meiner Verlag, Hamburg

1979, § 4, S. 139: „Alle im Verlauf unserer Untersuchung aufgestellten Denkmöglichkeiten, die wir uns dachten, die wir uns mit Bewußtsein unseres Denkens derselben dachten, waren auch Facta unseres Bewußtseins, inwiefern wir philosophierten; aber es waren durch die Spontaneität unseres Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion *künstlich* hervorgebrachte Facta“; auch etwa noch die *Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, hg. von Reinhard Lauth und Joachim Widmann, Meiner, Hamburg 1986, S. 78: „... durch das Verfahren, das wir als freie, künstlich zu Stande gebrachte W.=L. angeben“.

9

Vgl. nur etwa Hegels Vorwurf an die Adresse Fichtes in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: „Weil Ich so auf einer Seite fixiert ist, so geht von ihm, als diesem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wissenschaft aus, und das Deduzieren der Fichteschen Philosophie, das Erkennen, seinem Inhalt und seiner Form nach, ist ein Fortgang von Bestimmtheiten zu anderen, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Absolute nicht an ihnen haben. Die absolute Betrachtung fehlt, so wie ein absoluter Inhalt“ (zitiert nach G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hg. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Bd. 20, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1971, S. 410f.).

was sie an sich zu sein beanspruchen muß, das Erkennen der *Wahrheit* der Erscheinung. Hegel erinnert, wie wir hier auch unabhängig von unserer Leitfrage festhalten können, insofern an die leicht aporetisch scheinende philosophische Grunderfahrung, daß die philosophische Wissenschaft (ἐπιστήμη) in der unmittelbaren Konfrontation mit dem Scheinwissen oder der Meinung (der δόξα) selbst eine δόξα zu sein scheinen muß und sich als begründetes Wissen entsprechend niemals *unmittelbar* zu legitimieren vermag. Hegel berührt hier das Urtrauma der europäischen Philosophie, ihre Erfahrung, von der „Kenologie“ und Sophistik nicht ohne weiteres unterscheidbar zu sein, eine Erfahrung, auf die Platon nicht zuletzt mit der Rücknahme der Philosophie aus der Unmittelbarkeit und ihrer Verlegung in die Dialektik geantwortet hat, in der der eigene Doxacharakter des Wissens bereits aufgehoben oder zerstört ist. Auch Hegel geht es darum, die „Wissenschaft“ konsequent „von diesem Schein“ ihres unmittelbaren Auftretens zu „befreien“ (ibd.), was bei ihm jedoch eine *rekonstruktive* Komponente, nämlich gerade die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ (ibd.) selbst einschließt. Das erscheinende Wissen wird in dieser Perspektive nicht einfach destruiert im Sinne von aus der Welt geschafft, es wird vielmehr darauf reduziert, überhaupt ein Moment der Wahrheit zu sein. Dazu wird es einerseits *genetisch* betrachtet, andererseits auf dem erwähnten skeptischen Wege der „Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen“ (56) zugleich in die „bestimmte Negation“ (57) eines nur heteronomen (exterioren) Wissens überführt, das gerade damit dem Ziel des sich selber (und so auch seine Genese) wissenden Wissens entscheidend näher gebracht wird; liegt doch in aller bestimmter Negation der heteronomen Wissensbestimmtheit nicht nur eine Negation dieser *bestimmten* Bestimmtheit, sondern zugleich eine Negation der Heteronomie überhaupt, damit jedoch eine Affirmation der Autonomie oder des Selbstverhältnisses des Wissens, das sich selbst gerade im Scheitern der heteronomen, gegenstandsbestimmten Wissensbeziehung erfährt. Fassen wir kurz zusammen: Die Wissenschaft „rechtfertigt“ sich nach Hegel nicht etwa dadurch, daß sie die *unmittelbare* Konfrontation mit dem Scheinwissen sucht oder diese gar auf der Ebene des erscheinenden Wissens selbst erfolgreich besteht; sie läßt das erscheinende Wissen vielmehr seinen eigenen Gang gehen, selbst gewiß, daß dieser Gang als ein Gang des sich nur erst selbst verborgenen Wissens am Ende stets auf das Wissen selbst zurückführen und es sich offenbar machen muß. Als Wissenschaft freilich antizipiert sie dabei zugleich die *Totalität* dieses Gangs, d.h. die Befreiung des Wissens aus seinen äußeren Bezügen, seinen „Entfremdungen“ überhaupt, die ebenso viele Gestalten des nur *erscheinenden* Wissens, der noch fehlenden Kontinuität mit sich selbst sind. Wenn nach Kant die Aufgabe aller Wissenschaft darin bestand, alles Erkennbare den Selbsterhaltungsbedingungen eines homogenen Bewußtseinsraums gemäß zu bestimmen, so geht es Hegel darum, gerade auch im Zerbrechen des homogenen Bewußtseinsraumes eine Funktion des zu sich selber findenden Wissens zu finden. Das Erkennen, das wir, wie wir noch näher sehen werden, Hegel zufolge nicht nur „bewerkstelligen“ oder dann „haben“, sondern das wir wesentlich *sind*, meint, wenn man so will, eine „Differenzkompetenz“, die gerade aus der eigenen Destruktion nur zu sich selber zurückführt.

Vom 10. Abschnitt an erläutert Hegel seine in dem dargestellten Sinne „indirekte Elenktik“ des erscheinenden Wissens auch in dem Sinne näher, daß wir die konkreten Prinzipien aller Bewußtseinsdynamik näher kennenlernen. Hegel setzt mit einer Analyse des Bewußtseins seinen konstitutiven Momenten nach ein, die formal zunächst an den Reinholdschen „Satz des Bewußtseins“

erinnern kann: „Dieses [sc. das Bewußtsein] *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird, es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens*, oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*“ (58). Alles Bewußtsein ist als solches schon das (unmittelbare) *Machen eines Unterschieds*, des Unterschieds nämlich zwischen sich selbst und dem Anderen seiner selbst.<sup>10</sup> Aber das Bewußtsein ist nicht nur als diese *Unterscheidung*, sondern ebenso als Vereinigung, als eine *Identifikation*: es ist als Bewußtsein darin, daß es das Andere *als* Anderes seiner selbst zugleich als *für es* selbst oder als *gewußt* weiß. In diesem Sinne entspricht das Bewußtsein (wir werden darauf kurz zurückkommen) strukturell der logischen Struktur der Erscheinung, die ebenfalls stets das Sein von Etwas für Anderes als Anderes ist; die Analyse des (je bestimmten) Bewußtseins ist mithin zugleich die Analyse der bestimmten Erscheinung, die nicht eigentlich nur das Sein-für-das-Bewußtsein, sondern recht eigentlich das Sein des Bewußtseins selbst ist: die „Phänomenologie“ ist qua „Erscheinungslehre“ *eo ipso* auch die „Bewußtseinslehre“, sie kann nicht das eine ohne das andere sein, und nicht zuletzt eine Kritik des erscheinenden Wissens tut entsprechend nur gut daran, sich als Bewußtseinslehre zu präsentieren.<sup>11</sup> Bewußtsein und Erscheinung, „subjektive“ und „objektive“ Seite liegen der Sache nach untrennbar verschränkt ineinander – was schon einschließt, daß das Bewußtsein jedenfalls nicht als solches *Prinzip* der Philosophie oder des Erkennens sein kann.

Wie aber gestaltet sich die konkrete Dynamik des Bewußtseins, in der es zu einer selbsttätigen Überwindung heteronomer Wissensgestalten kommt? Das *Jenseits* des Bewußtseins oder der Erscheinung, d.h. der Einheitsgrund oder die Totalität der durch beide unmittelbar bezeichneten Differenz, ist in Hegels Terminologie das „Ansich“ oder die „Wahrheit“ im Gegenüber zum „Begriff“ oder dem „Für-etwas-Sein“. „Wahrheit“ oder „Ansich“ stellen dabei kein *absolutes* Jenseits des Wissens dar, sie sind im konkreten Wissen des Bewußtseins, im Wissen um die Erscheinung auf jeden Fall schon (mit)gegenwärtig. Gerade als Differenzprinzip, als *Machen* des Unterschieds findet das Bewußtsein „innerhalb seiner“ (59) ein Ansich oder Wahres, in das es zugleich die Aufhebung der eigenen Differenz setzt. Anders gewendet: Kein Bewußtsein ohne Antizipation seiner Totalität, seines Grundes; keine Erscheinung, die nicht auch Vorschein ihres Ansichs, ihres Wesens wäre. Betrachten wir hier zunächst das einfache Verhältnis des primär intentionalen Bewußtseins! Kein (intentionales) Bewußtsein sagt oder weiß einen Satz, der nicht überhaupt (wenn auch womöglich in obliquer Intention) in einem umfassenderen Horizont fundiert wäre und der darum nicht auf eine ganze „Welt“ als seinen Be-

10

Reinhold hatte hier von „Subjekt“ und „Objekt“ gesprochen, was Hegel genauso wie eine ausdrückliche Thematisierung der „Vorstellung“ als des Mittleren zwischen beiden vermeidet. Vgl. Karl Leonhard Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, hg. von Wolfgang H. Schrader, Meiner, Hamburg 1978, S. 78: „... durch bloße Reflexion über die Tatsache des Bewußtseins, das heißt, durch Vergleichung desjenigen, was im Bewußtsein vorgeht, wissen wir: daß die Vorstellung im Bewußtsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen werde.“ Es wird deutlich,

daß Hegels streng „wissenslogischer“ Ansatz weit weniger für irreführende Hypostasierungen anfällig ist als derjenige Reinholds.

11

Der Doppelaspekt entspricht, wie leicht zu sehen, dem subjektiv-objektiven Doppelsinn von „Reflexion“, die ebenso sehr einen subjektiven Vollzug wie eine (wesens-)logische Formbestimmung meint.

stimmtheitsgrund verwiese.<sup>12</sup> Explizit gesetzte „Weltbilder“ sind überhaupt der Versuch, die grundierenden Sinnhorizonte aus dem uneingeholten Ansich ins Fürsich des Bewußtseins zu heben; in ihnen wird sich die *Logik* der Welt, in der ein einfaches Weltliches überhaupt aufscheint, als dieser je bestimmte Horizont aller Bestimmtheit bewußt. *Bewußt* wird sie als Logik eines Ansich, das als solches nur freilich kein einfaches Weltliches, nicht selbst erscheinender Gegenstand ist. Das Bewußtsein weiß zwar, daß es um das Ansich *nicht* weiß, wie es um dasjenige weiß, welches unmittelbar *für es* ist. Aber es weiß vom Ansich doch dies, daß es das Andere seines Wissens ist, und in diesem (reflektierten) Sinne ist das Ansich durchaus ebenfalls *für es*, ist es überhaupt nicht verschlossen, sondern gewußt. Die Gegenstandsbeziehung selbst spaltet mithin das Bewußtsein in das Äußere oder Andere und das Innere seines Wissens, damit zugleich auch in das intentionale und das reflexive Verhältnis. Wir lesen bei Hegel: „... gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß *ihm* etwas das *Ansich*, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes *für das Bewußtsein* ist“ (59f.). Das Ansich ist immer schon beides, zum einen ein *unmittelbares*, zum andern ein *reflektiertes* Anderes des Bewußtseins; eben darin korrespondiert es der inneren Polarität des Bewußtseins, die wir schon kennen, seinem Aufgespanntsein zwischen Intentionalität und Reflexivität, in dem der Antrieb auf seine Selbsttranszendenz hin liegt. Einfach gesprochen: Das Bewußtsein *hat* einen Gegenstand, aber es *ist* zugleich nichts anderes als das Wissen, daß es ihn hat; der Gegenstand *ist* das Andere des Bewußtseins, aber er ist als dieses Andere auch *gesetzt*, d.h. im Bewußtsein schon reflektiert. Beide Momente sind dabei ein und dasselbe Bewußt-Sein, oder das Bewußtsein ist eben eines in seiner Differenz; das Bewußtsein *hat* den Gegenstand von ihm *wissend*, und *Wissen* ist es, sofern es den Gegenstand *hat*; der Gegenstand seinerseits *ist das Andere* des Wissens, aber er ist nur als Moment der *Wahrheit* des Wissens, nicht als unmittelbarer Gegenstand. Diese durchaus komplexe Verschränkung von Bewußtsein und Gegenstand, diese doppelte Wechselverwiesenheit von „Subjekt“ und „Objekt“ aufeinander, die je ihr Anderes in sich reflektieren, impliziert freilich, daß nicht einfach nur eine Änderung des Gegenstands das Wissen oder Bewußtsein von diesem ändert, sondern daß umgekehrt in der Änderung des Wissens oder Bewußtseins sich ebenso auch der Gegenstand ändert. In der dreigliedrigen Relation des erscheinenden Wissens, in der stets

(A) Etwas<sub>1</sub> (B) als Etwas<sub>2</sub> (C) für Etwas<sub>3</sub>, d.h. ein

(A) „Ansich“ als (B) Erscheinung (Differenz) von Etwas für ein (C) Bewußtsein

ist, ist jedes Glied stets Funktion *aller* anderen Glieder; fixe „Konstanten“, so auch ein abstrakt identisches Bewußtsein, das in jeder Gegenstandsbeziehung *dasselbe* bliebe, gibt es hier nicht.<sup>13</sup> Betrachten wir an dieser Stelle ein konkreteres Beispiel für diese in allen Gliedern variable phänomenologische Relation, ein Beispiel aus der Sphäre „Bewußtsein“: Den einfachen Wahrnehmungsgegenstand scheint das Bewußtsein zu „haben“, sofern er ihm überhaupt in die Sinne fällt und sein unmittelbar Anderes ist. Tatsächlich aber hat sich die sinnliche Unmittelbarkeit schon als brüchig oder als Ort nur schlecht-unendlicher Andersheit erwiesen; der Wahrnehmungsgegenstand hat sich entsprechend aus seiner mannigfaltigen Sinnlichkeit in eine Dingidentität reflektiert, auf die die Wahrnehmung als ihr *eigentlich* Anderes und Ansich geht. Das Wahrnehmungsbewußtsein „hat“ dieses Andere als eigenschaftensynthetisches „Ding“ so nicht als selbst ein sinnliches Datum, nicht als ein einfaches Objekt der Wahrnehmung, sondern nur im *Wissen* um die komplexe Struktur

von Dingheit und Eigenschaften eben des Wahrnehmungsgegenstands, dessen Horizont das reflektierte Sinnliche oder das als für-etwas-seiend gesetzte Ansich ist. In diesen Horizont aber fallen *alle* wahrnehmbaren Gegenstände, d. h. der Horizont als das Ansich des Wahrnehmbaren *überhaupt* ist das *Gesetz* der Wahrnehmung, das als solches (als intelligibles Allgemeines) für den *Verstand* ist. Das Gesetz ist das *aufgeschlossene* und als aufgeschlossen auch ausgesprochene Ansich; es ist der ins „übersinnliche“ Wissen schlechthin erhobene Gegenstand, der an der Unmittelbarkeit jetzt prinzipiell nicht mehr sein Sein, sondern nur noch seine *Erscheinung* hat. Der neue Gegenstand des Bewußtseins (in unserem Beispiel: das *Gesetz* anstelle des Dings, die übersinnliche statt der Wahrnehmungswelt) ist jetzt nicht nur ein Ansich, das als solches schon ein Für-das-Bewußtsein- oder Erkannt-Sein ist, sondern welches zugleich das Sein des ersten Ansichs (des Wahrnehmungsgegenstands) in ein Erscheinen verwandelt. In dieser Bewegung aber „wird“ es „dem Bewußtsein, daß dasjenige, was ihm vorhin an sich war, nicht an sich ist, oder daß es nur FÜR ES *an sich* war“ (60). Das Bewußtsein erweist sich in der Transformation seiner Wissensweisen insofern vor allem als Form der Auflösung einer unmittelbaren Gegenständlichkeit – oder, um hier die Formel der späteren „Vorrede“ zu gebrauchen, als Form der Metamorphose von „Substanz“ in „Subjekt“. Alles Wissen um die Erscheinung als Erscheinung<sup>14</sup> liegt insofern auch schon in der Fluchtlinie eben dieser „Versubjektivierung“ des Ansich, deren steter Agent das auf seine Autonomie gehende Bewußtsein schon ist. Daß es zugleich als sich selbst realisierende Form auch die Wiederherstellung der Substanz im Wissen ist, bleibt davon unberührt.

Hegel spricht, das Gesagte voraussetzend, im 14. Abschnitt von der „*dialektische[n]* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst ... ausübt“ (ibd.): wohlgemerkt „an ihm selbst“ ausübt, in die es also nicht von außen versetzt wird oder die es selbst nur an einem äußeren Gegenstand, an einem (einfachen) Anderen induziert. Es übt diese Bewegung ebenso sehr „an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande“ (ibd.) aus, d. h. es ist nicht nur die Transformation der Form des Erkennens, sondern ebenso die von dessen Inhalt. Eben in der so begründeten inneren *Koppelung* der „subjektiven“ und „objektiven“ Seite sieht Hegel dann auch das Moment, das uns über den gewöhnlichen Begriff der (äußeren) „Erfahrung“ hinausführt. Denn zwar „scheint“ die reflexive Bewegung zunächst nur „die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst zu sein, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten“ (ibd.). Das Bewußtsein wäre insofern immer noch nicht mehr als nur der Spiegel einer Welt, auf dessen rechte Justierung ihr gegenüber es am Ende vor allem ankäme; es wäre noch die List, die sich des Absoluten zu bemächtigen sucht und nicht recht weiß, sie sie dies anstellen soll. Tatsächlich aber ist das Bewußtsein als Geistgestalt nicht eine nur äußere Spiegelung der Welt, nicht jene auf geeignete Mittel sinnende Bemächtigung des „Absoluten“ nach Art des Leimrutenlegens und anderen Werkzeugge-

12

Bekanntlich wird im Geistkapitel der PhG die „Welt“ das Subjekt des Wissens, das Bewußtsein dagegen, das an ihr sein Selbst hat, ihre Funktion. Mit der Religion erwacht dann das Bewußtsein des Bewußtseins dafür, *selber Geist* (und nicht nur dessen Akzidens) zu sein.

13

Vgl. dazu Thomas Sören Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Marixverlag, Wiesbaden 2004, bes. S. 205ff.

14

Das Wissen also um das „Übersinnliche“, d.h. die bestimmte Negation der Sinnlichkeit als Grund der letzteren, wie sie sich z.B. im Wissen der Naturgesetze ausspricht (vgl. PhG, S. 90).

brauchs, den Hegel gleich zu Beginn der „Einleitung“ zurückgewiesen hatte. Das Bewußtsein oder der in ihm daseiende Begriff und Geist der Welt ist vielmehr die *immanente* Spiegelung der Welt, ist ihre keineswegs nur arbiträre, auch nicht-sein könnende, sondern durchaus ihre *absolute Reflexion*: nirgends sonst als im Bewußtsein gelangt das Ansich zu sich, wird sich *das Wesen* der Welt begrifflich-erkennend transparent.<sup>15</sup> Hegel denkt, wenn man seinen Ansatz thetisch zusammenfassen will, von einer Urpartizipation des Erkennens an Welt bzw. am Absoluten her, was ihn grundsätzlich von allen Formalisten der Erkenntnis unterscheidet; Hegel denkt den realen Begriff, der in sich die Doxa erzeugt, aber auch überwindet.<sup>16</sup> Eben deshalb gibt es in letzter Instanz auch keine Möglichkeit, zwischen Gegenstands- und Wissensbewußtsein zu unterscheiden; eben deshalb auch sind bei Hegel erscheinendes und wahrhaft wissendes Wissen einander grundsätzlich kontinuierlich. Aber eben deshalb auch korrespondiert einer konkreten Entfaltung des Wissensbewußtseins jeweils auch die Entfaltung einer neuen Gegenstandswelt. In unserem Beispiel aus der Bewußtseinstriade zu reden: eine Naturwissenschaft, die sich (sagen wir mit Galilei) als *Gesetzeswissenschaft* zu begreifen gelernt hat, kann *ipso facto* nicht mehr *Gegenstandswissenschaft* im Sinne etwa der Aristotelischen *Physik* sein. Dem Bewußtsein ist am Gesetz (das nicht nur eine neue Form ist, über die altbekannten Objekte zu reden) sein neues Thema, sein Ansich entstanden, und das „Für-es-Sein dieses Ansich“ ist jetzt sein „Wesen“ oder sein „Gegenstand“ (ibd.). Der neue Gegenstand negiert notwendigerweise den alten seiner Gegenständlichkeit nach: „Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung“ (ibd.). So ist (wiederum in unserm Beispiel zu bleiben) das Denken vom Standpunkt des Galileischen Fallgesetzes aus die *Negation* jeder deskriptiven Singularisierung des (konkreten) Falls, dessen „Entgegenständlichung“ es gerade ausspricht. Oder, ein anderes Beispiel heranzuziehen: es ist dem Bewußtsein (in bezug auf den Sphärenübergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein) nicht mehr die *Anschaung* des Lebens sein (theoretischer) Gegenstand, sondern ihm ist das *Leben* im aktiven Sinne, das Leben als sich realisierender Selbst- im Fremdbesitz der neue Gegenstand geworden, in dem der „alte“ (das „partizipationslos“, rein theoretisch betrachtete Leben) zwar „strukturell“ vorausgesetzt, aber auch schon untergegangen ist. Der „neue Gegenstand“ ist so in jedem Fall nicht nur ein abstrakt anderer des ersten. Er ist dem Bewußtsein gerade nicht als ein neues „Thema“ aus unbestimmt vielen möglichen Themen nur „zugefallen“. Er ist in der Tat das *Resultat* der Aneignung des ersten Gegenstands, der Verwandlung seiner nur *unmittelbaren* in eine *sich selbst vermittelnde*, sich öffnende Differenz. Oder auch: er ist das Resultat einer Verwandlung des simplen „Bewußtseins von einem Gegenstand“ in ein „Bewußtsein des Gegenstands“ – in ein Bewußtsein, das ebenso im doppelten Sinne des Genitivs zu nehmen ist wie es sich zugleich als immer auch *gegenständliches* Bewußtsein zu exponieren vermag (als dem anderen Selbstbewußtsein gegenüber tretendes Selbstbewußtsein, als selbst beobachtbare Vernunft, als bestimmter Geist usw.). Erst in dieser Überwindung der Formalität des Erkennens können zuletzt „die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird“,<sup>17</sup> verstanden werden. „Geist“ ist im Ernst nur als der Schnittpunkt des Wissens- und Seinsverhältnisses denkbar. So weiß auch das Bewußtsein qua *mens* sich in diesen Schnittpunkt gestellt: als Bewußtsein des Lebens, das *eo ipso* lebendiges Bewußtsein ist; als existierendes Erkennen, das ebenso sehr die Existenz der Erkenntnis ist; als umfassender Geist, der ebenso sehr Individualität wie Individuum, das das konkrete Allgemeine ist.

An der erreichten Stelle, bei der Erinnerung an die Tatsache, daß der neue Gegenstand stets „die Nichtigkeit des ersten“ (d. h. dessen bestimmte Negation) enthält und diesem entsprechend nicht gleichgültig als ein nur verschiedener an die Seite gestellt ist, macht Hegel dann auch ausführlich auf das Eigentümliche des wissenschaftlichen Erfahrungsbegriffes aufmerksam. Die wissenschaftliche Ansicht der Erfahrung weiß, daß der „Übergang“ vom einen zum anderen Gegenstand niemals nur äußerlich oder gar diskontinuierlich, niemals bloß faktisch oder nur zufällig geschieht. Das gewöhnliche Vorstellen zwar versteht unter „Erfahrung“ stets den Rekurs auf ein Unableitbares, das dem Erkennen nur „zustoßen“ soll. Nach dieser Vorstellung *exteriorisiert* sich das Bewußtsein im Machen der Erfahrung wesentlich an den ihm diskontinuierlichen Gegenständen; es selbst ist (nur) ein „Inneres“, das sich zu einer prinzipiell unbestimmten Mannigfaltigkeit des „Äußeren“, der Inhalte entschließt. Allenfalls reguliert dabei (wie bei Kant) eine ideale, wiederum „innere“ Notwendigkeit den Gang der Erfahrung: die Notwendigkeit der Erhaltung eines auf transzendente Identität gegründeten Bewußtseinsraumes; die einer Teleologie des persönlichen Bildungsprozesses, die die mannigfaltigen gegebenen Bildungsgüter in eine biographische Totalität übersetzt; die Notwendigkeit der dauernden Bewährung einer gegebenen Theorie an immer neuen Anwendungsfällen usf. Ihren konkreten Inhalt findet die Erfahrung so in jedem Fall nur „zufälliger Weise und äußerlich“ (61), und alleine das Bewußtsein selbst ist den die Erfahrung „auslösenden“ wechselnden Gegenständen gegenüber das sie vereinigende Band.

In einer „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“, die sich anschickt, zugleich eine *Phänomenologie* des Bewußtseins zu sein, kann es indes mit einer Erfahrung, wie sie das Bewußtsein in den genannten Fällen macht oder konstituiert, sein Bewenden nicht haben. Es bedarf zugleich mit der Einholung des *erfahrenden* Bewußtseins einer Einholung der Erfahrung *mit* dem Bewußtsein selbst, wie es als Mitte des Erkennensprozesses zugleich *Gegenstand*, nicht nur Subjekt seiner eigenen Geschichte ist. Hegel spricht in diesem Zusammenhang von einer „*Umkehrung des Bewußtseins* selbst“ (61), was einen Anklang an die Platonische *περιαγωγή*<sup>18</sup> enthält, in jedem Fall aber mehr als nur einen Wechsel des Inhalts des Bewußtseins, das dazu identische Form bliebe, meint: die „Umkehrung“ des Bewußtseins ist nicht nur die „Abkehrung“ von diesem und jenem und „Hinkehrung“ zum nächsten, sondern der Ort der *Erfahrung des Bewußtseins* im doppelten Sinne des Genitivs. „Erfahrung“ im hier entscheidenden Sinne macht nicht einfach ein Bewußtsein, das sich (so die gewöhnliche Vorstellung) auf die Äußerlichkeit des Gegenstands, sondern das sich zugleich auf seine eigene Äußerlichkeit, sein Sich-äußerlich-Werden, das sich auf die Vergegenständlichung seiner selbst

15

Für eine prägnante Formulierung des Sachverhalts sei hier auf das Fragment „Die Wissenschaft“ (GW IX, S. 438–443) verwiesen, demzufolge sich in der Vollendungs-gestalt des Wissens „die einfache Reflexion des Geistes in sich, sich zum Bewußtsein so aufschließt, daß das Negative des Selbsts [sc. der Gegenstand] ihm auch sein Fürsichsein ist“ – und zwar nicht etwa nur für „unsere Reflexion“ (S. 439).

16

Vgl. dazu Thomas Sören Hoffmann, „Reflexion, Begriff und spekulative Erkenntnis. Über

Weisen des Wissens im Blick auf Hegels Logik“, in: Rüdiger Bubner (Hg.), *Von der Logik zur Sprache*, Klett – Cotta, Stuttgart 2006, S. 88–108.

17

G. W. F. Hegel, *Selbstanzeige der Phänomenologie*, in: GW IX, S. 446.

18

Vgl. Platon, *Politeia* VII, 518d.

einläßt. Man kann sich dem damit angesprochenen Sinn der „Umkehrung“ des Bewußtseins (der Umkehrung nämlich nicht nur in das jeweils andere Bewußtsein, sondern das Andere des Bewußtseins) von Überlegungen her nähern, die zunächst auch unabhängig von der Hegelschen Problemstellung sind. So kann kein Bewußtsein, das auf seiner (stets nur formalen) Identität schlicht beharrt, etwas anderes als die Weise eines unmittelbaren, das heißt zufälligen oder erscheinenden Wissens sein. Ohne den Zweifel oder auch die Verzweiflung an dem unmittelbaren Erkennen überhaupt, d.h. ohne Infragestellung des Wissenshorizonts, in dem wir je stehen, als ganzen gibt es keine wahrhafte Rechenschaftsgabe über das, was wir wissen – was die ebenso sokratische wie cartesische Lektion der Philosophie ist, die stets nur über den Skeptizismus wahrhaft zu sich gelangt. Hegel erinnert jedenfalls seinerseits daran, daß es die Wahrheit des Skeptizismus ist, alles einfach „identisch“ sein wollende Wissen und Bewußtsein seiner Nichtigkeit zu überführen. Während der Stoizismus gerade die „logische Selbstbehauptung“ ist, weist entsprechend der Skeptizismus nicht etwa nur die Fraglichkeit dieser oder jener theoretischen Wahrheit, sondern die Unmöglichkeit einer unmittelbaren logischen *Selbstbehauptung* nach. Er reduziert dabei das Bewußtsein zunächst darauf, in seiner Reflexion-in-sich die bestimmte Negation eines (bestimmten) Wissens (d.h. des Für-es-Seins eines Ansichs) zu sein. Aber in dieser Negation negiert sich auch das Bewußtsein als solches, das sich von dem ersten Ansich unterschied und doch wieder darauf bezog. Noch einmal weist Hegel darauf hin, wie sich die Dialektik der Gegenstandsbeziehung gestaltet: „das, was zuerst als der Gegenstand erschien, [sinkt] dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herab[], und das *Ansich* [wird] zu einem: für das *Bewußtsein-Sein des Ansich* ...“, welche letztere Transformation und „Aufhebung“ des Ansich dann auch als selbst eine Unmittelbarkeit genommen werden muß und so „der neue Gegenstand ist“ (ibd.), dem sich ein durch ihn *inhaltlich* anders bestimmtes Bewußtsein nun zuwenden wird: denn mit jedem „neue[n] Gegenstand“ tritt „auch auch eine neue Gestalt des Bewußtseins“ (ibd.) auf. Es ist so nicht „ein und dasselbe“ Bewußtsein, das sich einem notwendig unabschließbaren Gegenstandspanorama gegenüber findet; es ist vielmehr ein und dieselbe Evolution des Gegenstands *wie* des Bewußtseins, ein und dieselbe Entfaltung der bewußten Beziehung selbst, die sich im Gegenstand wie im Wissen um ihn selbst erfährt. Nur über dieses *letzte* Selbst, über „Bewegung und Werden“ (ibd.) des *Gegenstands*, die ebenso auch die Bewegung und das Werden des *Bewußtseins* sind, sind sich dann auch zum einen der Gegenstand und das Bewußtsein, zum anderen die konkreten Gestalten des Bewußtseins in der Tat *kontinuierlich*. Aber es ist damit auch klar, was jetzt Hegels Rede von dem, was „hinter [dem] Rücken“ des Bewußtseins „vorgeht“ (ibd.), meint. Gemeint ist damit, daß sich das Bewußtsein jedenfalls nicht in ein und derselben Hinsicht als Totalität *und* als Moment des eigenen Erkennens verstehen kann, d.h. es ist klar, daß es sich als diskrete Einheit setzen muß, die *hier und jetzt* nach dem eigenen Gegenstandsschematismus, aber nicht zugleich sich selbst gegenständlich erkennt. Oder anders: Gemeint ist die Tatsache, daß das *bestimmte* Bewußtsein nicht *zugleich* bestimmtes Bewußtsein (bestimmtes Wissen um sich und den Gegenstand) *und* die Erkenntnis der eigenen, ihrerseits gegenständlichen Konstitutionsbedingungen seines Wissens sein kann. Diese Konstitutionsbedingungen sind in der (gegenständlichen) Bestimmtheit seines Wissens aufgehoben, ihre Bewußtmachung aber ist als Aufhebung eben der gegenständlichen Bestimmtheit auch die Aufhebung seiner selbst, d.h. sein eigener Skeptizismus. Daher liegt in der unmittelbaren „Bewegung“ des Bewußtseins ein „Moment des *Ansich*, oder *Fürunsseins*, welches nicht

für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt“ (ibd.). Das konkrete Bewußtsein ist sich *unmittelbar* nur der „archimedische Punkt“, mit dem für es das gegenständlich bestimmte Erkennen beginnt. Daß dieser Punkt jedoch seinerseits ein aus der *Totalität* des Erkennens selbst *Gesetztes*, daß er ein selbst bewegter oder gleichsam ein schon kunstvoll geknüpfter Knoten, nicht der Ursprung des Wissens ist: dies auch gegen das unmittelbare Selbstbewußtsein des Bewußtseins zur Geltung zu bringen, kann wesentlich nur eine Erinnerung der *Phänomenologie* des Bewußtseins, kann nur „unsere Zutat“ sein. Diese „Zutat“ aber entspringt nicht nur einer *äußeren* Reflexion, nicht dem Zufall einer äußeren Betrachtung dessen, was das Bewußtsein ist: sie entspringt der Reflexion des Bewußtseins *in sich* oder in seinen Grund, der Reflexion des Bewußtseins, das sich insofern nicht nur als kontinuieritätstiftend, sondern als Moment des absoluten Kontinuums überhaupt und in dieses hinein aufgehoben weiß. „Unsere Zutat“ ist dann nichts anderes als das „Durchschauen“ des erscheinenden im Lichte des absoluten Wissens; sie ist die Synopse von Innen- und Außenansicht des Bewußtseins, die der wechselnden Inhalte in die Einheit nicht des Bewußtseins, sondern des Erkennens schlechthin hinein. Sie ist Statthalterin der *absoluten* statt der (bewußten) *bestimmten* Reflexion, die – das ist Hegels Pointe – doch nicht einfach ein *Fremdes* der letzteren, sondern deren innere Wahrheit ist. „Unsere Zutat“ ist die „*Er-Innerung*“ (433) des Wahren im Transitorischen, des Autonomen als Kern der Entfremdung, insofern die letztere als *Moment* des Selbstseins gewußt ist. Sie ist das Wissen darum, daß das *bestimmte* Wissen eines Bewußtseins am Ende gleichwohl nicht *arbiträr* ist.

### III.

Es kann nicht überraschen, daß die Überlegungen zur Methode, wie wir sie soeben an der „Einleitung“ der *Phänomenologie* angestellt haben, systemgeschichtlich ihre nächste Entsprechung in methodologischen Äußerungen Hegels finden, die sich in oder doch im Umkreis der Jenenser *Logik und Metaphysik* von 1804/05 finden. Insbesondere ist hier an das Proportionskapitel der *Logik* (GW VII, 105ff.) sowie an die beiden „Anmerkungen zum System“ (GW VII, 343ff.) zu denken, von denen insbesondere die zweite für unsere Fragestellung ein gewisses Gewicht hat. Das Proportionskapitel nimmt mit den Fragen nach „Definition“ und „Einteilung“ zunächst geläufige Themen der Theorie des wissenschaftlichen Erkennens auf, Fragen nach einem Erkennen, das hier zuletzt – unter dem Titel „Es ist gesetzt das Erkennen“ – zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Von „Proportion“ ist dabei die Rede, da es um die Theorie eines Verhältnisses von Verhältnissen, konkret des Verhältnisses von „Verhältnis des Seins“ und „Verhältnis des Denkens“ geht. Insofern kann die dritte Partie – das „gesetzte Erkennen“ – auch als die Theorie der *Wahrheit* verstanden werden, die Theorie nämlich der bewußten Kongruenz von Sein und Denken, die sich aus ihrem Unterschied in ihre Einheit hinein aufheben und dabei als Momente der einen, absoluten Reflexion bewähren.

Die „Absolutheit“ dieser Reflexion zeigt sich nicht zuletzt darin, daß sie „unserer“ Reflexion nicht mehr bedürftig ist. Anders als in der bisherigen Kategorienfolge setzt sich die absolute Reflexion oder das Erkennen im vollen Sinne nur selbst:

„*Bisher war das Übergehen des Begriffs in sein Anderswerden oder in seine Realität, und in die Zurücknahme dieses Anderswerdens unter den Begriff, unsere Reflexion; eine dialektische Behandlung, die die Gegensätze entwickelte, welche in dem Gesetzten unentwickelt vorhanden*

waren; das Gesetzte aber oder der Inhalt, war nicht ein solches, der sich so in sein Anderswerden, und aus demselben zurück selbst bewegte, sondern ein totes, dessen Bewegung außer ihm war; das reine Sein ist für sich befriedigt“ (GW VII, S. 111f.).

In der *Phänomenologie* ist zwar die „*dialektische* Bewegung“, wie wir gesehen haben, von vornherein die Bewegung des „Bewußtsein[s] an ihm selbst“ (60); das Bewußtsein als Erkennensgestalt ist als sich selbstbewegendes Ganzes in der Tat nicht einfach einer unmittelbaren logischen Form im Sinne der Jenenser *Logik* vergleichbar. Dennoch gibt es Aspekte, die das „ungesättigte“, nichtabsolute Wissen strukturell dem kategorialen Gang annähern, den die Jenenser *Logik* bis zum gesetzten Erkennen durchläuft. Der wesentliche Vergleichsaspekt ist hier zunächst die Nichtvermitteltheit von Sein und Denken, die sich im Proportionskapitel in dessen ersten beiden Abschnitten noch im unaufgehobenen Unterschied von „Konstruktion“ und „Deduktion“ oder Beweis niederschlägt. Denn für alles erscheinende Wissen gilt, daß es eine *Teilung* des Erkennens in ein Erkennendes und ein Erkanntes, ein Vermittelndes und Vermitteltes, in Idealität und Realität repräsentiert, wie sie nach Hegel gerade das Wesen der Konstruktion ausmacht. In diesem (konstruktiven) Sinne unterscheidet das erscheinende Wissen vor allem Fürsich und Ansich und macht beide zu unmittelbaren („toten“) Anderen gegeneinander, deren „Bewegung“ oder Vermittlung außer ihnen ist. Die „Deduktion“ dagegen stellt als Rückkehr zur Einheit des Begriffs oder der Definition das zuvor abstrakt Geteilte als „innere“ Beziehungswirklichkeit her; sie ist der „Übergang aus dem gleichgültigen Verhältnisse zu dem differenten, und damit aus der positiven zu der negativen [Einheit], und aus den Teilen in Momente“ (GW VII, S. 115). In diesem Sinne ist beispielsweise (wir greifen erneut auf unser Beispiel aus „Kraft und Verstand“ zurück) die Erklärung der Phänomenwelt aus der Welt der Gesetze im Sinne der ersten übersinnlichen Welt ein noch „konstruktives“ Verfahren, während der lebendige Begriff der vormals ins Sinnliche und Übersinnliche getrennten Seiten als einander wechselseitig bedingender *Momente* in der Idee des Lebens die eigentliche „Deduktion“ der phänomenalen Welt ist.<sup>19</sup> Erst in der Herstellung der *Momentaneität* der Disjunkte einer Erkennensrelation kommt es dabei zu jenem kontinuierlichen „Fortwälzen des Begriffs durch seine Momente“, die zugleich „eine in sich zurückkehrende Bewegung“ ist, ein „Ganze[s] des Kreises oder der Reflexion“ (GW VII, S. 114), in dem alleine das Erkennen sich selbst zu realisieren vermag. Worauf es nur freilich ankommt, ist der Begriff davon, daß das Erkennen als das „Allgemeine“ und die „Totalität“ (GW VII, S. 122) der Erkanntes *selbst* das „Übergehen“ der *Inhalte* ist, die zunächst „eine Linie“ „bilden“, während jenes „ein Kreis“ bzw. der „sich selbst gleiche Kreis des Erkennens“ ist (GW VII, S. 122f.), in den jene Linie zurückzubeugen ist. Wo dies noch nicht erreicht ist, ist „das Erkennen“ zwar „in seiner Wiederholung in den verschiedenen Sphären, zu denen es übergeht, dasselbe, aber der Inhalt ist [wir ergänzen: wie beim gewöhnlichen Begriff der Erfahrung] ein verschiedener, und wird sich selbst ungleich“ (GW VII, S. 120). Die Lösung ist hier, daß der Inhalt als von gleicher „Natur“ wie die vermeintliche Form erkannt wird: „er als in sich reflektierte Bestimmtheit, geht als Bestimmtheit in Anderes über; er realisiert sein Reflektiertsein, und hebt sich als dies bestimmte Gleichgültige [sc. als bloßer Teil des konstruktiven Erkennens] auf, und wird ein anderes Gleichgültiges“ (GW VII, S. 122).<sup>20</sup> Das Erkennen wird sich so in seinem Inhalt selbst sein Gegenstand, und seine „Sichselbstgleichheit ... erhält sich dadurch, daß es den Inhalt, der ein Anderes ist als es, aufhebt, zu einem Andern seiner selbst macht; es behauptet sich also gegen dies Fremde, daß es ihm nicht fremd, sondern als ein Fremdes aufgehoben gesetzt

ist; dies als Fremdes Aufgehobene ist aber selbst wieder ein Inhalt“ (GW VII, S. 123) – so daß auch die Bewegung durch die Inhalte selbst als Bewegung des Erkennens selbst oder vielmehr als sein In-sich-Ruhen in der Bewegung verstanden werden kann. Versuchen wir, was „unsere Zutat“ im phänomenologischen Gang ist, von hieraus zu verstehen, so geht es darum, eben das konstruktiv-dissoziative Tun des Bewußtseins in eine Deduktion des Bewußtseins selbst zu verkehren, das als *Moment* des Erkennensprozesses ebenso Subjekt wie Objekt, Negatives wie Positives, das Selbst wie sein Anderes ist. Die „Wir“ freilich, die zu dieser „Zutat“ gelangen, können nicht einfach nur selbst einen anderen Bewußtseinsstandpunkt repräsentieren. In ihrem („unserem“) Wissen ist das Bewußtsein – das thematisierte wie das eigene – vielmehr selbst explizit zum Moment geworden: ist es in Leben, Erkennen und Geist, kurz: in die „Idee der Philosophie“ hinein aufgehoben.

Diese „Idee“ hat Hegel nicht zuletzt in den bereits erwähnten „Zwei Anmerkungen zum System“ vom absoluten Erkennen her gefaßt.<sup>21</sup> Die erste „Anmerkung“ mündet dabei in die These, daß die „Idee“ der Philosophie ebenso „Anfang“, „Fortgang“ und „Ende“ und alle diesbezügliche „Trennung“ nur ein „Schein“ sei, den „die Philosophie ... durch sich selbst aufheben“ müsse, was nach Hegel dadurch geschieht, daß die Philosophie „ihre Idee selbst in Bewegung setz[t], den dem ersten Schein des Anfangs, entgegengesetzten Schein des Fortgangs hervorbring[t], und dann dieses Aufheben des einen durch den anderen darstell[t]: d. h. zeig[t], daß ihr letztes ebenso wohl ihr erstes ist“ (GW VII, S. 344). Wenn schon diese „Generalthese“ zur Methodologie der Entfaltung des philosophischen Gedankens offenkundig auch für die *Phänomenologie* ihre Bedeutung besitzt, so gilt dies noch mehr für die zweite „Anmerkung“, die konkret bei der dem erscheinenden Wissen eigenen „Trennung“ in der Form ansetzt, „daß nämlich *das Erkennen und der Gegenstand des Erkennens unterschieden* und dann, wenn dieser Unterschied fixiert ist, *beide als zufällig füreinander gesetzt*, und ihre Beziehung *aufeinander* zu einer nur *relativen ... wird*“ (GW VII, S. 345). Von dieser „Trennung“ oder dem „Fixieren ... dieses Fürsichseins des Erkennens und seines Gegenstandes ist das gemeine Denken schwer abzubringen“ (ibd.), das seinen Standpunkt sogar meint „aus der sogenannten Erfahrung“ voraussetzen zu können

19

Die „zweite übersinnliche Welt“ ist dabei nichts anderes als der Begriff der „übersinnlichen Welt“ eben als eines Momentes, nicht eines bloßen Teils; im Moment ist stets der Gegensatz selbst, im Teil dagegen nur eine Seite des Ganzen gesetzt.

20

Der Gedanke entspricht dem entscheidenden Argument für die Identität von Denken und Sein aus der „Vorrede“ der *Phänomenologie*, das sich GW IX, S. 39f. findet; vgl. hier nur die folgende Stelle: „Dadurch nun, daß das Bestehen des Daseins die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraktion ist, ist es die Abstraktion seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung, – seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, – sein Werden. – Durch diese Natur des Seienden, und insofern das Seiende diese Natur für das Wissen hat, ist dieses nicht die Tätigkeit, die den Inhalt als

ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion-in-sich aus dem Inhalte heraus; die Wissenschaft ist nicht jener Idealismus, der an die Stelle des *behauptenden Dogmatismus* als ein *versichernder Dogmatismus* oder der *Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst* trat; sondern indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Tätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Anderssein“.

21

Zur Entstehungsgeschichte und Datierung der „Zwei Anmerkungen“ vgl. den „Editorischen Bericht“ GW VII, S. 364ff., dort insbesondere auch den Hinweis zumindest auf die Möglichkeit einer Entstehung im Kontext der *Phänomenologie* (S. 365).

(GW VII, 346, Randnotiz 3) – was Hegel Gelegenheit gibt, von der letzteren die „wahrhafte Erfahrung“ zu unterscheiden, die sich nicht in Widerspruch zu „einer deutlichen Erkenntnis der Philosophie“ setzt (a. a. O. 347). Tatsächlich erfolgt hier eine Hypostasierung von erkenntnislogischen Gegensatzgliedern, die genau besehen ihren Anhalt nicht an der „reine[n] unmittelbare[n] Erfahrung, sondern [an der] begriffene[n] Erfahrung“ (ibd.), d. h. an einer „substantiiierenden“<sup>22</sup> Deutung der rein-aktualen Erfahrung hat, die ausschließlich den Momentcharakter jener Glieder bezeugt. Bemerkenswert ist dabei eine Stelle, die auch verbal an die phänomenologische „Zutat“ erinnert:

„Das Erkannte, oder der Inhalt des Erkennens, ist nichts anderes, als daß der Gegensatz [sc. der Erkennensrelation] die Einheit selbst ist. Das, was aber Erkennen, *unsre* Tätigkeit genannt werden kann, was wir zu jenem Inhalt *hinzutäten*,<sup>23</sup> ist ganz dieser Inhalt selbst. Reflektieren wir auf dieses Tun, so ist es nichts anderes als dies, daß wir die Einheit des Gegensatzes setzen, und dann diesen Gegensatz aufheben, in der Einheit; dieses Erkennen ist das Setzen des Gegensatzes als Einheit, d. i. das Erkennen ist der Inhalt des Erkennens selbst. Darum eben ist es absolutes Erkennen, und absolute Gewißheit“ (GW VII, S. 346).

Im Sinne der Einheit von Erkennen als Form und (allem) Inhalt, die wir in dem Kapitel „Es ist gesetzt das Erkennen“ angetroffen haben, wird hier zunächst der Inhalt des Erkennens, „das Erkannte“ oder auch das Ansich, als selbst die Aufhebung der Erkennensdifferenz gesetzt; denn im Erkannten, im an sich Wahren ist in der Tat die Differenz von Form und Inhalt, Subjekt und Objekt getilgt. Das heißt dann auch, daß alle subjektive „Zutat“ zu diesem Inhalt (das formale Erkennen), in Wahrheit in diesem absoluten Inhalt schon aufgehoben ist. Denn das Erkennen ist die Tilgung des „Gegensatzes“ zu dem Erkannten, die Reduktion der formalen Erkenntnisdifferenz auf die Einheit und so den Inhalt. Unsere „Zutat“ ist *hier* das, was sich im absoluten Erkennen bereits verloren hat und nur den Schein einer Selbständigkeit anzunehmen vermag. In der Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins ist sie die Einsicht in den Schein aller Selbständigkeit, die sich gegen das absolute Erkennen undurchschaut zu behaupten versucht. Es versteht sich, daß sie selbst mit der Lösung der phänomenologischen Aufgabe zu verschwinden bestimmt ist: daß sie, indem sie momentaneisiert, was noch Teil war, ihren eigenen Momentcharakter nicht verleugnet oder vergißt.

Fassen wir den Ertrag unserer Überlegungen kurz zusammen! Hegels Philosophie hat – diese These kann man auch unabhängig von unserer konkreten Problemstellung vertreten – auf neue Weise das *Kontinuitätsproblem* gestellt. Die Problematik, wie die wahrhafte Einheit des Einen und Vielen, des Individuums und des lebendigen Ganzen, des Subjekts und der Substanz gedacht werden kann, verweist auf Elementarfragen dieser Philosophie, in deren Licht Hegel ebenso auf die historisch wie mental herrschenden „Entzweigungen“ (bei Kant oder Fichte, aber nicht nur bei diesen) aufmerksam geworden ist, wie er nicht zuletzt in der Dialektik eine Antwort auf sie gefunden hat. Der dialektische Erfahrungsbegriff der *Phänomenologie* dient, wie wir gesehen haben, ebenso dazu, das Bewußtsein als Form des erscheinenden Wissens mit seinem Grund wie zugleich auch die konkreten Formen des erscheinenden Wissens untereinander zu vermitteln. Die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ stiftet in diesem Sinne zugleich eine „vertikal“ wie eine „horizontal“ kontinuierliche Dimension des Wissens – was sie zumindest dann auch tun kann, wenn es zu einer Überwindung aller nur „konstruktiven“ Stellung des Erkenntnisproblems kommt. Es wird eine Kontinuität des Bewußtseins mit sich aufgezeigt, in der dieses selbst als sein Anderes (*gegenständliches* Bewußtsein), damit aber überhaupt *Moment* wird. Hegels allgemeines

Beweisziel in der *Phänomenologie* kann insofern als die Reduktion unmittelbar *diskreter* Bewußtseinsgestalten (die eben als diskrete auch die Ursprünge des erscheinenden Wissens sind) auf das vollständig mit sich kontinuierliche, das unendlich bestimmte Wissen angesehen werden. „Unsere Zutat“ – die *vollständige* Reduktion einer jeweiligen Bewußtseinsgestalt auf ihre Negativität, also die Darstellung aller ihrer vermeintlich „selbständigen“ Teile als Momente der in ihr konkreten Totalität – behaftet das Bewußtsein zuletzt dabei, immer schon selbst der Inhalt absoluten Erkennens, immer ebenso subjektives Erkennensprinzip wie objektive Erkenntnisgestalt zu sein. Es ist auf diesem Wege, daß das Bewußtsein „seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein“ (62). Es ist auf ihm, daß zugleich die erscheinende Exteriorität der Erfahrung in der Elenktik der eigenen gegenständlichen Entfremdetheit untergeht wie auch der Erscheinungscharakter des Wissens und der Wissenschaft endgültig aufgelöst wird. *Als erscheinend* erscheint das Wissen stets, insofern es noch als *diskretes* Wissen, als besonderer, positiver, nicht eingeholter Standpunkt erscheint. Gegen dieses Erscheinen ist auch das „absolute Wissen“ nicht gefeit, solange ihm jedenfalls „unsere Zutat“, d.h. die Reduktion der äußeren Differenz auf das Wissenskontinuum selbst, nicht zu Hilfe gekommen ist. Nur daß ihm, dem absoluten Wissen, diese Hilfe definitiv nicht mehr „von außen“, sondern nur durch sich selbst widerfahren kann.

Hegel hat zu Beginn der „Einleitung“ auf den Grundfehler hingewiesen, der im Begriff des Erkennens als einer äußeren Aneignung eines äußeren Absoluten besteht.<sup>24</sup> Er hat darauf hingewiesen, daß die entsprechende Vorstellung einmal eine ganze Reihe von Voraussetzungen schon mitbringt, die Voraussetzung etwa „von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*“ (54), d. h. als einer isolierten Mittelinstanz zwischen ebenso isolierten Extremen (sagen wir dem „Subjekt“ und „Objekt“), über die eine ganz bestimmte Metaphysik so schon in den Köpfen auch der „kritischen“ Erkenntnistheoretiker spukt. Sodann aber hat er unterstrichen, daß eben mit der besagten Vorstellung auch ein „*Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen*“ (ibid.) vorausgesetzt sei: eine überaus wichtige kritische Notiz, die schon deshalb von Bedeutung ist, weil sie noch einmal jene „substantiierende“ Voraussetzung namhaft macht, die die „sogenannte Erfahrung“ vom Erkennen mitbringt, die Voraussetzung nämlich von einem „Subjekt“, das erstens „ist“ und zweitens – fallweise, akzidentell oder unter günstigen Umständen – auch zum Erkennen schreitet und sich darin erst als Subjekt erweist. Darüber hinaus aber macht Hegel zugleich mit dieser Zurückweisung einer schlechten Metaphysik der Erkenntnis deutlich, wer die „Wir“ in „unsere Zutat“ zu allem nur diskreten Wissen denn sind. „Wir selbst“ sind nach Hegel von dem Erkennen nicht unterschieden, sondern Ich-Sein, Subjekt-Sein, Bewußtsein-Sein *heißt schon* Erkennen-Sein oder als Erkennen zu existieren. „Wir“, das ist das sich seiner selbst bewußte Erkennen, und „unsere Zutat“ zu den Weisen endlichen Wissens ist nichts

22

Vgl. GW VII, S. 345: „die deutliche Erkenntnis, daß ein solches Fürsichsein Verschiedener sich zerstört, unterliegt der Gewohnheit des gemeinen Erkennens, die Entgegengesetzten zu substantiieren, und ihnen dadurch den Schein eines besonderen für sich Bestehens zu geben.“

23

Hervorhebung v. Verf.

24

Vgl. dazu ebenfalls die „Zwei Anmerkungen“ (GW VII, S. 345, Randnotiz 2); außerdem das „Blatt zum System“ über die „in neuen Zeiten“ berühmt gewordene „Frage, wenn die Philosophie das Absolute erkennt, eben wie kann sie denn, wie kann das Erkennen sich desselben bemächtigen“ (GW VII, S. 349).

weiter als die Erinnerung, daß auf diese Weisen des endlichen Wissens recht besehen doch stets das Erkennen schon da ist. *Erkennen* findet, wie „unsere Zutat“ weiß, niemals in „anderen Welten“ statt und ist auch nicht das abstrakte Ideal, zu dessen Dienst es langer Zurüstungen bedürfte. *Erkennen ist* – hier und jetzt, in mancherlei Formen und auch Verhüllungen, in jedem Fall aber als das Element unseres eigenen „Seins“. <sup>25</sup> Es gibt dann auch keine Differenz mehr derart, „daß das Absolute auf einer Seite stehe, und das Erkennen auf der anderen Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiemit, daß das Erkennen, welches indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei“ (ibd.). Vielmehr ist das Erkennen als solches bereits das Absolute, das alleine ganz durch sich selbst Begründete, sich rein Kontinuierliche, das auch der „Grund“ unserer selbst als Ich und als Wir ist. Indem die *Phänomenologie* „den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins“ (56) durchläuft, stößt sie auf ebenso viele endliche Weisen des Wissens wie sie diskrete Wissensstandpunkte auszumachen vermag. Aber sie stößt immer und überall auf die innere Kontinuität auch des endlichen Wissens gegen das Wissen überhaupt, auf das „Licht“ auch in der Erscheinung, das als solches das Erste und Unhintergehbare alles Erkennens ist. „Wir“ als Erkennensinstanzen sind auch in der Bestimmtheit unseres Sehens und Wissens von diesem Licht nicht abgeschnitten, sondern stehen in ihm. „Unsere Zutat“ ist dann zuletzt das, was nicht „hinzugetan“ werden kann noch auch muß, sondern die Öffnung auf das hin, was allem bestimmten Tun und Zutun schon vorausliegt. Sie ist die Erinnerung an dies Erste, das leichter als anderes aus dem Blick gerät – auch und gerade, weil es dem Sehen als dessen absolutes Gesicht schon „innerlich“ ist.

**Thomas Sören Hoffmann**

**“Our complement”**

**On a more accurate understanding of a methodological motif from the  
“Introduction” of Hegel’s *Phenomenology of Spirit***

**Summary**

*In the “Introduction” of his Phenomenology of Spirit, Hegel portrays phenomenological knowledge in the tension between immediate self-construction and a philosophical understanding of its development to the point of true knowing. This study deals with the question of what exactly must be regarded as the “complement” of philosophic understanding. From analyzing the “Introduction” and returning to the texts about the absolute epistemology from Hegel’s systematic outlines from Jena, it follows that the “complement” must be seen in the abolition of consciousness in its content, as well as in the (deductive) evidence of the realization of the absolute epistemology in it. Thus, consciousness is on the one hand (without its complement) a “constructive” self-development of its own totality; but it is not simultaneously a consciousness (“deduction”) of the self-development of its own identity’s totality – it is the later only as a moment of absolute epistemology, as an existing idea of a philosophy, which can only though itself understand this existence as its own moment.*

**Key words**

Absolute, consciousness, dialectics, absolute insight, phenomenon, idea of philosophy, method, appearing knowledge

**Thomas Sören Hoffmann**

**« Notre supplément »**

**D'une compréhension plus juste d'un motif méthodologique  
d'« Introduction » dans *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel**

**Résumé**

*Dans l'« Introduction » à sa Phénoménologie de l'Esprit, Hegel montre une connaissance de la manifestation dans la tension entre l'auto-construction et l'observation philosophique de son évolution jusqu'à la connaissance vraie. La recherche présentée traite de la question suivante: que doit-on exactement considérer comme « supplément » de l'observation philosophique? Une analyse plus détaillée de l'« Introduction » et un retour aux textes sur le savoir absolu des ébauches de systèmes de Hegel, nées à Iéna, montrent que le « supplément » doit être vu dans la suppression de la conscience dans son contenu, mais en même temps dans une démonstration (déductive) de la réalisation du savoir absolu. La conscience est ainsi réellement d'une part (sans son supplément) un auto-développement « constructif » de sa propre totalité, mais cela n'est pas à la fois la conscience (« déduction ») de l'auto-développement de sa propre totalité – ce n'est ce dernier que dans un moment de savoir absolu, comme l'idée existante de la philosophie qui, seulement à travers elle-même, peut comprendre cette existence comme son moment.*

**Mots-clés**

Absolu, conscience, dialectique, savoir absolu, manifestation, idée de philosophie, méthode, savoir apparent