



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Vernunftkapitel in Hegels *Phänomenologie des Geistes* in seinen Kontexten“

Verfasser

Martin Averkamp

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Philosophie

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Herta Nagl-Docekal

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
-------------------	----------

I. Teil

Zugänge zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes	12
Das Selbstbewusstsein und seine Krise	19
Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst	19
Der Begriff des Selbstbewusstseins	20
Exkurs: Ansich, Fürsich, Anundfürsich	22
Die Gestalt des Selbstbewusstseins	25
Herrschaft und Knechtschaft, Stoizismus, Skeptizismus	33
Herr und Knecht	33
Stoizismus	36
Skeptizismus	37
Das unglückliche Bewusstsein	39
Der Übergang zur Vernunft	46
Gewissheit und Wahrheit der Vernunft	49
Das erste Auftreten der Vernunft als unmittelbarer Idealismus	51
Vom unmittelbaren zum sich-vollbringenden Idealismus	57

II. Teil

Kant. Kritik der reinen Vernunft	67
Vorreden und Einleitung. Zum Anliegen der „Kritik der reinen Vernunft“	67
Transzendente Ästhetik	75
Transzendente Analytik: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“	78
Reine Verstandesbegriffe	78
Transzendente Deduktion	81
Urteilkraft und Transzendente Schemata	85
Fichtes frühe Wissenschaftslehre (1794)	90

Zum Anliegen der Wissenschaftslehre	90
Die Grundsätze der Wissenschaftslehre	96
Der erste Grundsatz	96
Der zweite Grundsatz	100
Der dritte Grundsatz	101
Hegels Kritik an Kant und Fichte	102
Schlussbemerkung	119
Literaturverzeichnis	122
Zusammenfassung	127
Abstract (engl.)	129
Curriculum vitae	131

Einleitung

Wie lässt sich ein Einstieg finden in ein isoliertes Kapitel eines Werkes, dessen Teile derart ineinander verzahnt sind wie diejenigen der „Phänomenologie des Geistes“? Um zu verhindern, dass aus der geplanten Interpretation des Vernunftkapitels eine des gesamten Werkes wird, scheint ein Beginn mit dessen ersten Passagen ausgeschlossen. Eine Beschränkung der Interpretation ausschließlich auf das Vernunftkapitel schien ebenfalls wenig befriedigend. Nicht nur könnte so seine Stellung im Textganzen der „Phänomenologie des Geistes“ nicht thematisiert werden noch wäre es überhaupt verstehbar. Es gehört zum inneren Wesen der „Phänomenologie des Geistes“ als Lehrstück der Dialektik, dass sich die einzelnen Abschnitte als *bestimmte Negation* zu den vorangegangenen verhalten. Auch das Vernunftkapitel kann daher prinzipiell nur verstanden werden, wenn zumindest skizzenhaft die Thesen des vorangegangenen Kapitels bekannt sind. Ein erstes Kapitel soll daher zunächst Auskunft über diese sehr eigene Form des Werkes und damit Hinweise zu dessen Verständnis liefern.

In dem Kapitel „Zugänge zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*“ werden wir gewissermaßen aus einer übergeordneten Perspektive auf die Struktur der Argumentation der „Phänomenologie des Geistes“ blicken. Im Zentrum unserer Analyse wird Hegels oft zitierter Satz stehen: „Das Wahre ist das Ganze.“¹ Dies zu zeigen, scheint mir das grundsätzliche Anliegen der „Phänomenologie des Geistes“. Freilich bedarf der Satz weitergehender Interpretation; in dieser Kürze ist eigentlich noch nichts gesagt. Von ihm ausgehend lassen sich jedoch zentrale Erkenntnisse gewinnen, die auch für das Verständnis des Vernunftkapitels insofern von Bedeutung sind, als sich dessen Bedeutung wie gesagt eigentlich erst aus der Einbettung in den Zusammenhang des Textganzen erschließt. Auch das Vernunftkapitel ist nicht voraussetzungslos und dient seinerseits der Stufe des Geistes zur Voraussetzung. Dies ist bei Hegel vor allem mit dem Begriff der Aufhebung umschrieben. Wie auch in seiner alltagssprachlichen Verwendung umfasst dieser drei Begriffsebenen: Aufbe-

¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, 1970, Hegel-Werkausgabe Band 3, S. 24. Im Folgenden **PhdG**.

wahrung, Auslöschung und Erhebung. Das Besondere in seiner Verwendung bei Hegel liegt jedoch darin, dass alle drei Bedeutungen zusammen gedacht werden müssen. Die Methode, die Hegel dem Bewusstsein hierbei attestiert, ist die Dialektik. Sie ist der Motor der Bewegung des zu-sich-selbst-Kommens des Geistes.

Nach diesen allgemeinen Überlegungen werden wir im Kapitel „Das Selbstbewusstsein und seine Krise“ anschließend die Makroebene unserer Analyse verlassen und uns der Interpretation des Selbstbewusstseinskapitels widmen. Kenntnisse besonders der ersten und letzten Passagen dieses Kapitels sind unabdingbar für ein zureichendes Verständnis des Vernunftkapitels. In der allgemeinen Bestimmung des Selbstbewusstseins, die den Anfang des Kapitels ausmacht, macht Hegel auf das spezifische Verhältnis von Wissen und Gegenstand aufmerksam, durch welches das Selbstbewusstsein geprägt ist. Im Selbstbewusstsein „(ist) die Gewissheit sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewusstsein ist sich selbst das Wahre.“² Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zu den vorangegangenen Stufen des Bewusstseins, die das Wahre stets in einem begehrendem Anderen vermuteten. Der Gang der Dialektik wird jedoch zeigen, dass dieses reine Selbstbewusstsein als bloße Selbstidentität des Ich letztlich zu einer bewegungslosen Tautologie³ werden muss. Für uns liegt die besondere Bedeutung dieses Abschnitts darin, dass das vernünftige Bewusstsein sich später in diesem Punkt wesentlich vom Selbstbewusstsein unterscheiden wird.

Ein weiterer Schwerpunkt wird auf der Entwicklung des Begriffs der Anerkennung liegen, die Hegel in diesem ersten Abschnitt vornimmt, da sich der Fortgang des Kapitels vor allem hierdurch erschließt. Es wird sich zeigen, dass volle Anerkennung nur durch die Verwirklichung einer Verdopplung und Vervielfachung des Selbstbewusstseins zu erreichen ist. Ein einzelnes Selbstbewusstsein ist für Hegel nicht denkbar. Das Wesen des Selbstbewusstseins liegt vielmehr in einem „*Ich* das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“⁴

Die mittleren Abschnitte des Kapitels sind für uns nur von indirekter Bedeutung. Die Überlegungen zum unglücklichen Bewusstsein, die den Schluss des Kapitels ausmachen, wären ohne eine zumindest fragmentarische Kenntnis ihres Inhalts nicht verständlich. Auf die mittleren Abschnitte, die auch das in anderem Kontext so bedeutsam gewordene Herr-und-Knecht-Kapitel umfassen, kann daher

² PhdG 137

³ Vgl. PhdG 138

⁴ PhdG 145 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

nicht gänzlich verzichtet werden, wir können uns aber auf eine recht knappe Darstellung ihres Argumentationsgangs beschränken.

Hegels Überlegungen zum unglücklichen Bewusstsein werden, wie bereits angedeutet, einen zweiten Schwerpunkt unserer Analyse des Selbstbewusstseinskapitels ausmachen. Dies vor allem aus dem Grunde, weil sich hier bereits der Übergang zur Vernunft vollzieht. Das Unglück dieses Bewusstseins hängt eng mit der geforderten Verdopplung des Selbstbewusstseins zusammen. Es vermutet seine eigene Wahrheit in einem Jenseits, das sich ihm doch stets aufs Neue entzieht und das es nicht zu erreichen vermag. Am äußersten Punkt dieser Verzweiflung, in die es getrieben wird, vollzieht sich jedoch der Umschlag. In der vollständigen Auslieferung an den jenseitigen, göttlichen Willen erkennt es sich als mit diesem Willen eins. Schon hier entwickelt das Bewusstsein eine Vorstellung von Vernunft. Im anschließenden Vernunftkapitel wird es daher darum gehen, diese Vorstellung auch begrifflich zu untermauern.

Unsere eigentliche Analyse des Vernunftkapitels ist zweigeteilt. Es ist unsere zentrale These, dass in der „Phänomenologie des Geistes“ im Wesentlichen zwei Textdimensionen zu unterscheiden sind. Zum einen findet sich der Gang des Bewusstseins selbst in begriffliche Form gebracht. Dieser wird von Hegel jedoch immer auch mit Hinweisen auf die konkrete Kultur- und Philosophiegeschichte versehen. Dieser zweite Aspekt erweist sich für das Vernunftkapitel nun von besonderer Bedeutung, da Hegel die Stufe der Vernunft mit den Philosophen Kant und Fichte verbindet. Setzt man sich nun mit dem Vernunftkapitel auseinander, so steht man vor dem Problem, dass zahlreiche Sätze zunächst die jeweilige Stufe des Bewusstseins beschreiben, zugleich jedoch mehr oder weniger verdeckte und durchgängig kritische Anspielungen auf Kant und Fichte sind. Beide Dimensionen gehören für Hegel untrennbar zusammen. Wir werden jedoch in unserem Zugang hiervon abstrahieren und beide Aspekte des Textes voneinander trennen. So soll einerseits das Verständnis erleichtert werden, andererseits jedoch eine möglichst große Bandbreite des Textes zur Sprache kommen.

Die ersten Kapitel dieser Arbeit dienen insbesondere der Vorbereitung der Interpretation des Vernunftkapitels gemäß der ersten Dimension. Hegel selbst fasst den erreichten Stand des Gangs des Bewusstseins zu Beginn des Vernunftkapitels zusammen:

„Für das unglückliche Bewusstsein ist das *Ansichsein* das *Jenseits* seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dies an ihm vollbracht, die Einzelheit in ihrer vollständigen Entwicklung oder die Einzelheit, die *wirkliches Bewusstsein* ist, als das *Negative* seiner selbst, nämlich als das *gegenständliche* Extrem oder sein Fürsichsein aus sich hinausgerungen und es zum Sein gemacht zu haben; darin ist für es auch seine *Einheit* mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt und, da das Bewusstsein in dieser Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist.“⁵

Das vernünftige Bewusstsein erfährt sich nun als Mitte zwischen bloßer Einzelheit und Allgemeinheit. Hierin kommt sein spezifisches Verhältnis von Wissen und Gegenstand zum Ausdruck, in dem es sich wesentlich vom Selbstbewusstsein unterscheidet. Das vernünftige Bewusstsein präsentiert sich als „Gewissheit (...), alle Realität zu sein.“⁶ Mit der Stufe, die sich dieses Prinzip zu eigen macht, identifiziert Hegel den Idealismus, der es unmittelbar auf den Punkt bringt in dem Satz: „Ich bin Ich.“⁷ Man erkennt leicht, dass es sich hier um eine direkte Anspielung auf Fichtes ersten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre handelt. Dem Aufbau dieser Arbeit folgend, werden wir nun zunächst von derlei Implikationen absehen. Das erste Problem, das sich so zeigt, liegt gerade darin begründet, dass der Idealismus sein Prinzip *unmittelbar* zum Ausdruck bringt. Indem der Idealismus also verkennt, dass er selbst Resultat einer Vermittlung ist, wird sein Prinzip zu einer bloßen Versicherung, deren Wahrheit sich gegenüber anderen solchen Versicherungen nicht weiter ausweisen lässt. Hegel geht es also nicht darum, das Prinzip des Idealismus an sich in Frage zu stellen, sondern worum es ihm geht, ist zu hinterfragen, wie der Idealismus zu diesem Prinzip gelangt.

Eine weitere grundsätzliche Kritik Hegels an der Position des Idealismus bezieht sich auf die Konsequenzen, die dieser aus seinem Prinzip zieht. Das Ich wird für den Idealismus zu einer einzigen, allumfassenden Kategorie; Denken und Sein fallen in dieser zusammen. Aber mit solch einer egologischen Einheit lässt sich der Unterschied nicht angemessen erklären. Für den Idealismus erscheint der Unter-

⁵ PhdG 178 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁶ Vgl. PhdG 179

⁷ PhdG 179

schied als „Vielheit von Kategorien.“⁸ Diese vielen Kategorien werden vom Idealismus erneut nur behauptet. Gravierender als dies ist für Hegel jedoch, dass der Idealismus verkennt, dass die Unterschiede nur als solche *erscheinen*. Hierin liegt der Kern seiner Kritik und von hieraus ergibt sich sein eigenes Verständnis von Vernunft. Sein Vorwurf lautet, dass der Idealismus auf der Ebene bloß verstandesmäßiger Argumentation verharrt. In der eigentlich vernünftigen Reflexion würde sich Hegel zufolge zeigen, dass auch der Unterschied selbst in der Kategorie liegt.

„Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der *Unterschied* anfängt, so ist damit gesetzt, dass hier die *Unmittelbarkeit*, das *Versichern* und *Finden* aufgegeben werde und das *Begreifen* anfangen.“⁹

Auf Grund dieses Grundfehlers entwickelt sich der Idealismus schließlich zu einem Dualismus. Damit gerät er in das Dilemma, zwar von seinem Prinzip – der Gewissheit, alle Realität zu sein – auszugehen, letztlich aber doch auf einen äußeren Anstoß angewiesen zu bleiben, welcher sich jedoch vom Idealismus selbst nicht mehr erklären lässt.

In unserem zweiten Durchgang durch die einleitenden Passagen des Vernunftkapitels werden wir Hegels deutliche Anspielungen auf Kant und Fichte hinsichtlich ihrer Berechtigung überprüfen. Dieser Teil bedarf jedoch erneut einer umfangreichen Vorarbeit. Zunächst werden wir uns der „Kritik der reinen Vernunft“ zuwenden. Wir werden hier den Argumentationsgang bis zur Transzendentalen Dialektik chronologisch, allerdings versehen mit einer klaren Schwerpunktsetzung zu untersuchen haben. Anschließend beschäftigen wir uns in einem eigenen Kapitel mit der frühen (theoretischen) Philosophie Fichtes, und hier vor allem mit den drei Grundsätzen, wie sie sich in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)“ dargestellt finden. Dies bildet die Grundlage, um Hegels Kritikpunkte anschließend der Reihe nach auf ihre Zulässigkeit hin zu überprüfen. Wir können an dieser Stelle nicht auf jeden dieser Punkte eingehen. Allgemein können wir jedoch festhalten, dass Hegels Kritik sich im Großen und Ganzen als unhaltbar erweisen wird. Bereits der Einstieg Hegels, dies sei exemplarisch angeführt, zeigt ein symptomatisches Problem. Hegel sagt dort, wie wir bereits sahen, das Prinzip des Idealismus lasse

⁸ PhdG 182

⁹ PhdG 182 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

sich durch den Satz: `Ich bin Ich´ zum Ausdruck bringen. Dies ist offenbar eine deutliche Anspielung an Fichtes ersten Grundsatz seiner frühen Wissenschaftslehre, in dem sich dieser Satz auch tatsächlich formuliert findet. Allerdings lässt sich dieser Satz keinesfalls auch auf Kant übertragen, dessen Philosophie aber ebenfalls von Hegel unter dem Begriff des Idealismus subsumiert wird. Das Problem lässt sich allgemein formulieren: Hegels Begriff des Idealismus ist ein Konstrukt, das sich zwar in den Gang des Bewusstseins innerhalb der „Phänomenologie des Geistes“ einfügt, das sich aber nicht philosophiegeschichtlich aufweisen lässt.

Doch noch ein zweites Problem, das sich durchgängig zeigt, findet sich in dem angeführten Beispiel. Hegel reduziert die philosophischen Systeme von Kant und Fichte auf kurze Sätze oder bloße Anspielungen. Diese Reduktion geht jedoch stets zu weit. So findet sich bei Fichte zwar der Satz „Ich bin Ich“¹⁰, doch soll dieser gerade nicht das zum Ausdruck bringen, was Hegel ihm unterstellt. Für Hegel war der Satz Ausdruck für die Gewissheit des Idealismus, alle Realität zu sein. Mit Fichte lässt sich aber von Realität in Bezug auf den ersten Grundsatz überhaupt noch nicht sprechen. Noch weniger trifft die Formulierung, wollte man versuchen, sie auf Kant anzuwenden. Der einzig denkbare Bezugspunkt wäre hier das *Ich denke* der Transzendentalen Apperzeption. Doch auch hier ginge Hegels Interpretation zu weit.

Das positive Ergebnis, das in diesem Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ gewonnen wird, scheint sich so in erster Linie aus dem erreichten neuen Verhältnis von Wissen und Gegenstand zu liegen, auf das wir bereits eingegangen sind. Hierin kommt eine zentrale Bewegung der „Phänomenologie des Geistes“ zu ihrem Ende. Dieses neue Prinzip wird auch für die darauf folgenden Kapitel ein wesentliches Fundament bilden.

¹⁰ Fichte, Johann Gottlieb; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*; in: Fichte, Immanuel Herrmann (Hg.); *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie I*; Berlin: deGruyter, 1971; S. 83-328; Hier: S. 94

I. Teil

Zugänge zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*

Die „Phänomenologie des Geistes“ war von Hegel ursprünglich als erster Teil eines Systems der Wissenschaft geplant, in welches sie einzuleiten hatte und dem die „Logik“ folgen sollte. Wie Hegel selbst in der Verlagsanzeige schreibt, stellt sie das „werdende Wissen“¹¹ dar. Ihre Aufgabe ist es, das Bewusstsein in seiner Entwicklung zu zeigen, bis dieses schließlich zu seiner höchsten Stufe, dem Absoluten Wissen, gelangt. Die verschiedenen Gestalten des Bewusstseins sind zugleich zu verstehen als Stationen des Geistes auf seinem Weg zu sich selbst. Schon im allerersten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“, der sinnlichen Gewissheit, ist Geist in nuce vorhanden und es liegt im Wesen der Dialektik, dass sich diese erste Form des Wissens bis zur letzten Stufe hin durchhalten wird.¹² Um den Übergang von einer zur nächsten Stufe und ebenso alle Zwischenschritte innerhalb einer Stufe zu charakterisieren, verwendet Hegel selbst mitunter den Begriff *Aufhebung*. Dessen Sinn ist dabei ein dreifacher: Zunächst kann Aufhebung verstanden werden im Sinne eines Aufbewahrens von etwas. Doch ist Aufhebung auch Ausdruck des Gegenteils: wird etwa ein Urteil aufgehoben, so wird es zunichte gemacht, widerrufen. Letztlich hat Aufhebung eine räumliche Bedeutung: wird etwas aufgehoben, so findet es sich danach an einem höheren Ort wieder. Hegel will diese letzte Konnotation durchaus hierarchisch verstanden wissen: durch Aufhebung gewinnt etwas an Bedeutung. Die Genialität der hegelschen Dialektik liegt auch darin begründet, dass es ihr gelingt, in jedem Übergang alle drei Konnotationen dieses Begriffs gemeinsam zu denken.

Darin liegt gleichwohl eine wesentliche Schwierigkeit für all jene, die sich die Mühe machen, Hegels Überlegungen nachvollziehend zu folgen. Alles steht in einem Zusammenhang, am Anfang ist das Ende bereits mit-gedacht, das Ende nicht denkbar ohne den Anfang. Daher ist es auch zumindest irreführend, wenn etwa Gamm schreibt, „die letzte Wahrheit finden sie (die einzelnen Gestalten des Geistes;

¹¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, 1970, Hegel-Werkausgabe Band 3, S.593. Im Folgenden **PhdG**.

¹² Vgl. Liebrucks 1970, 13. Wenn nicht durch Angabe der Jahreszahl (1972) hervorgehoben, ist im Folgenden stets dieses Werk des Autors zitiert.

M.A.) in der Wissenschaft als dem *Resultat* des Ganzen.“¹³ Irreführend deshalb, da der Begriff *Resultat* bei Hegel in besonderer Weise verstanden werden muss.

Es scheint an dieser Stelle hilfreich, einen Blick in die Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“ zu werfen, in der Hegel selbst zu diesem Problem Stellung bezieht.¹⁴ Hier findet sich wohl einer der meistzitierten Sätze Hegels, wenn es darum geht, in seine Philosophie einzuführen. Dies ist auch deshalb erstaunlich, da der Satz, obwohl einen wesentlichen Aspekt der Hegelschen Philosophie zum Ausdruck bringend, doch auch zu einem der dunkelsten Sätze Hegels gehört. Ohne genaue Interpretation und Einordnung in Hegels Gedankengebäude ist Missverständnissen der Weg bereitet:

„Es kommt nach meiner Einsicht (...) alles darauf an, *das Wahre nicht* (nur; M.A.) *als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.*“¹⁵

Die Bedeutung dieses Satzes lässt sich auch an seiner Interpretationsgeschichte erkennen; kaum eine Einführung in die Philosophie Hegels verzichtet auf ihn. Gamm etwa knüpft gleich seine ganze Einführung an diesen Satz, in dem er die „Generalthese“ des nach-kantischen Idealismus schlechthin zu erkennen glaubt.¹⁶ Um den Satz in seiner Tragweite zu verstehen, muss zunächst überprüft werden, was hier unter den Termini *Subjekt* und *Substanz* zu verstehen ist. Gamm etwa glaubt in dem Begriff *Subjekt* das neuzeitliche Subjekt zu erkennen: „Hegel orientiert sich an dem in der Neuzeit eingebürgerten Gebrauch, demzufolge das Subjekt im Sinne des `Ichs` verstanden wird (...).“¹⁷ Diese Interpretation scheint jedoch in eine falsche Richtung zu weisen. Demzufolge wäre der Satz nämlich nicht viel mehr als eine Entgegnung Hegels etwa auf Kant: im Prozess des Erkennens ändere sich auch der Gegenstand

¹³ Gamm 125 (Hervorhebung von mir; M.A.)

¹⁴ Ein Abstecher in die *Vorrede* scheint auf den ersten Blick nicht zielführend, soll es doch in der vorliegenden Arbeit um das Vernunftkapitel der „Phänomenologie des Geistes“ gehen. Mir selbst hat die Auseinandersetzung mit diesen Textpassagen jedoch eigentlich erst die Augen geöffnet für die Radikalität und Tragweite des Hegelschen Denkansatzes. Und so scheinen diese Passagen tatsächlich – ausreichende Interpretation und Erklärung vorausgesetzt – prädestiniert, um in das Programm Hegels einzuführen, vor allem aber auch in dasjenige der „Phänomenologie des Geistes“.

¹⁵ PhdG 23 (Hervorhebung von mir; M.A.)

¹⁶ Vgl. Gamm 85

¹⁷ Gamm 88. Allerdings würde man Gamm unrecht tun, wenn man seine Ausführungen zu diesem Satz auf diese These reduzierte. Wie bereits gesagt, benutzt er diesen Satz, um verschiedene Facetten der Philosophie Hegels zum Ausdruck zu bringen. Nicht geht es ihm um eine reine Interpretation der *Vorrede*.

des Erkennens. Auch wenn Hegel diese These unterschreiben würde, lässt sich doch der Sinn dieses Satzes keineswegs darauf beschränken: Für Hegel geht es darum, das *Wahre als Subjekt* aufzufassen und es als solches auszuweisen. „Das Wahre oder das Absolute als Subjekt zu begreifen, heißt zu erkennen, dass es die Verfassung von Subjektivität habe.“¹⁸

Auch der Substanzbegriff bedarf einer weiterführenden Erklärung. Folgt man etwa Jaeschke, so scheint die These Hegels, nach der das Wahre als *Substanz* aufzufassen ist, unproblematisch.¹⁹ Hegel orientiere sich hier am überlieferten Substanzbegriff der Philosophiegeschichte, nach dem Substanz als all das aufzufassen sei, was ist: Substanz ist so das in Wahrheit Seiende. Hegel macht hier – gegen Kant – den antiken Substanzbegriff stark, den er voll einfordert. Was bei Jaeschkes Interpretation des Substanzbegriffes meines Erachtens jedoch zu kurz kommt, ist, dass sich mit der Bestimmung des Wahren als Subjekt auch die Bestimmung der Substanz ändert: Hegels Substanzbegriff ist nicht einfach mit dem antiken gleichzusetzen. Später in der Vorrede wird Hegel sagen: „Das Wahre ist das Ganze.“²⁰ Und Hegels Bestimmung des Substanzbegriffes weist bereits in diese Richtung. Der Substanz selbst kommt Subjektivität zu, keineswegs ist sie mehr die der Subjektivität gegenüberliegende `spröde Materie`.

„Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.“²¹

Als *lebendige* Substanz ist sie veränderbar, in Bewegung: ihr selbst kommen Bestimmungen von Subjektivität zu. Gleichzeitig ist sie jedoch allumfassend; sie ist nichts, was innerhalb der Wirklichkeit begegnet, sondern ist diese selber. So ist etwa Siep zuzustimmen, der in ihr ein Synonym für das Absolute sieht.²² Die Bewegung,

¹⁸ Jaeschke 182. Zur Veranschaulichung sei hinzugefügt, dass sich hier Parallelen zum christlichen Schöpfergott aufweisen ließen. Diesem Gedanken kann an dieser Stelle allerdings nicht weiter nachgegangen werden.

¹⁹ vgl. Jaeschke 182

²⁰ PhdG 24

²¹ PhdG 23 (Hervorhebung im Original; M.A.)

²² vgl. Siep 68

von der die Rede war, kann sich nur innerhalb ihrer selbst vollziehen. Das Wahre als Substanz ist „das Werden seiner selbst.“²³

„Dass das Absolute Substanz, Wahrheit und System ist, ließe sich also einstweilen so `übersetzen`, dass die Wirklichkeit ein durch sich selbst verursachter und begründeter (causa sui) Prozess der Darstellung von Begriffen ist.“²⁴

Um dies zu veranschaulichen, verwendet Hegel die nicht unproblematische Metapher des Kreises:

„Es (das Wahre; M.A.) ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“²⁵

Hyppolite etwa hält das Bild des Kreises für letzten Endes unangemessen, da es etwas in sich Abgeschlossenes suggeriere.²⁶ Stattdessen gehe es Hegel eigentlich darum, zwei gegensätzliche Bilder zusammen zu denken. Neben dem Bild des Kreises, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt, schwebe Hegel ebenso das Bild einer linearen Entwicklung vor Augen. So schreibt Hyppolite:

„Das Absolute ist immer sich anders werden, immer Aufbruch, Abenteuer, was etymologisch Eventualität der Zukunft heißt, ebenso wie es zugleich eine Zurücknahme seiner Rückkehr in sich, `Zurückgegangensein in die Einfachheit` ist.“²⁷

Hyppolite benutzt dieses Bild, um zu zeigen, dass sich in Hegels Denken „zwei komplementäre und fast unvereinbare Aspekte“²⁸ offenbaren. Jedoch geht diese Interpretation der Metapher zu weit. Das Bild des Kreises diene Hegel zunächst der Erläuterung des Gedankenganges, nicht umgekehrt. Dennoch ist Hyppolite in seiner Analyse zuzustimmen, dass das Bild aus den genannten Gründen als problematisch aufzufassen ist. Dies umso mehr, da Hegel auf dieses Bild auch in den weiteren Ausführungen der „Phänomenologie des Geistes“ immer wieder zurückgreift.

²³ PhdG 23

²⁴ Siep 69

²⁵ PhdG 23

²⁶ Vgl. Hyppolite 46

²⁷ Hyppolite 46

²⁸ Hyppolite 47

In meiner eigenen Interpretation dieser Textpassage möchte ich auf einen Text von Rózsa zurückgreifen.²⁹ Dies bedarf allerdings einer Erläuterung: Rózsa geht es nicht um Interpretation dieser Metapher, noch geht es ihr um die Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“, es geht ihr nicht einmal um die „Phänomenologie des Geistes“ selbst. Eine Übertragung ihrer Argumente ist also keineswegs unproblematisch, und es bedarf der klaren Einschränkung, dass es hier nicht um Darlegung oder gar Kritik ihres Gedankenganges gehen kann. Einige ihrer Überlegungen scheinen mir dennoch auch für die Interpretation dieser Textstelle aufschlussreich.

Eine der Kernthesen Rózsas lautet, dass sich bei Hegel eine begrifflich theoretische Sprache mit einer poetischen zu einer für ihn typischen „metaphorischen Rhetorik“³⁰ verbinde. Sie verweist diesbezüglich auf Rorty sowie Heidegger, die ebenfalls in der Hegelschen Denkungsart, der Dialektik, zumindest auch eine ‚poetische Fähigkeit‘ erkannt hätten.³¹ Eine derartige Generalisierung, wie von Rorty und Heidegger vorgenommen, geht jedoch zu weit. Meines Erachtens scheint die Schwierigkeit umgekehrt gerade darin zu liegen, dass nur einzelne Textstellen dieser metaphorischen Rhetorik zu entstammen scheinen. Folgt man jedoch der These einer eigenen philosophisch-metaphorischen Technik Hegels, so ist klar, dass es bei der Interpretation dieser Stellen eines eigenen Instrumentariums, gewissermaßen eines Schlüssels, bedarf. Das Missverständnis Hyppolites scheint mir genau auf der Verkennung dieses Umstands zu fußen.

Die Beziehung zwischen beiden Redeweisen darf jedoch nicht willkürlich werden. Rózsa hat versucht, ihr Verhältnis genauer zu definieren:

„(...) Der begrifflichen Bestimmung wird durch die metaphorische nicht widersprochen, vielmehr wird sie entfaltet und erläutert (...). Man könnte also sagen, dass beide Arten der Redeweise zur schöpferischen Kraft des Geistes gehören, und diese gemeinsame Grundlage ist es, welche die *Ergänzung* der begrifflichen Bestimmung, der Sprache des konkreten Begriffs, durch die metaphorische ermöglicht.“³²

Die Bedeutung der Metapher geht folglich über eine Erläuterung hinaus, sie ist mehr als Veranschaulichung. Ihr kommt eine positive Kraft innerhalb der Dialektik zu. Die

²⁹ siehe Literaturverzeichnis: Rózsa

³⁰ Rózsa 141

³¹ Vgl. Rózsa 143

³² Rózsa 145 (Hervorhebung von mir; M.A.)

Bewegung zwischen den Redeweisen vollzieht sich selbst als Dialektik: sie ist „praktische Dialektik.“³³

Vielleicht lassen sich die Probleme, die sich aus dem Bild des Kreises ergeben, vermeiden, indem man statt von einem Kreis vom Prozess des *Zeichnens eines Kreises* spricht. Die Kreisbahn ist hier vorausgesetzt, noch bevor sie sich auf dem Blatt manifestiert hat. Die Betonung läge nun nicht mehr auf dem Begriff *Kreis*, sondern auf dem *Werden seiner selbst*.

Das Korrelat der „Begriffssprache“ zur Metapher des Kreises findet sich bei Hegel wenig später, so fasst er noch einmal den bisherigen Gedankengang zusammen:

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist aber nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist (...).“³⁴

Das Ganze ist nur zusammen mit seinem Weg das Wahre, es ist nicht zu denken ohne seine Teile. „Das Ganze ist das Resultat wie der Gang zum Resultat.“³⁵ Erinnern wir uns an die bereits oben zitierte Textstelle Gammis: „Die letzte Wahrheit finden sie (die Gestalten des Bewusstseins; M.A.) in der Wissenschaft als dem Resultat des Ganzen.“ Nur unter der Voraussetzung der Kenntnis der vorangegangenen Ausführungen in der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“ ist ein solcher Satz nicht falsch. Die einzelnen Schritte des Ganges der Erkenntnis sind miteinander *vermittelt*. Doch erinnern wir uns an das Bild des Kreises: die vorangegangenen Schritte werden im Fortgang nicht verworfen, sondern sind konstitutiv für das Ganze. „Die Vermittlung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit.“³⁶ „Reflexion in sich selbst“³⁷ oder das „einfache Werden“³⁸ sind Termini, die Hegel als Synonyme gebraucht, um diesen Gedankengang zu veranschaulichen. Ist jedoch auch der Anfang wesentlich für das Resultat, dann gilt

³³ Rózsa 145

³⁴ PhdG 24 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁵ Liebrucks 1972, 366

³⁶ PhdG 25

³⁷ PhdG 25

³⁸ PhdG 25

seinerseits für den Anfang der Bewegung, dass auch dieser zweckmäßig sein muss. „Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der *Anfang Zweck* ist.“³⁹

Auch der Beginn bei der Sinnlichen Gewissheit erscheint so in einem bestimmten Licht: nicht etwa ist sie willkürlich von Hegel gewählt, um gewissermaßen einfach irgendwo zu beginnen, sondern auch sie ist notwendig und Zweck, in ihr ist das Ende bereits angelegt. Die gesamte Entwicklung des Geistes, die in der „Phänomenologie des Geistes“ ausgebreitet wird, vollzieht sich mit Notwendigkeit, sowohl in der individuellen Entwicklung als auch im natürlichen Bewusstsein.

„Sie (die „Phänomenologie des Geistes“; M.A.) fasst die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird.“⁴⁰

Dies bildet gewissermaßen den gedanklichen Rahmen, innerhalb dessen die einzelnen Stationen des Weges des Geistes zu verstehen sind. Das Wesen dialektischer Übergänge wird uns bei der Analyse des Vernunftkapitels auf Schritt und Tritt begleiten: Die jeweilige Stufe des Bewusstseins lässt sich jeweils nur begreifen, wenn man sich ihrer jeweiligen Geschichte bewusst wird. Die vorangegangenen Stufen bleiben dabei stets präsent als aufgehobene. Aus diesem Grunde soll nun zunächst mit der Darstellung des Selbstbewusstseinkapitels, das dem Vernunftkapitel vorangeht, begonnen werden.

³⁹ PhdG 26 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴⁰ PhdG 593 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Das Selbstbewusstsein und seine Krise

Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst

Bevor wir uns dem Vernunftkapitel der „Phänomenologie des Geistes“ zuwenden, scheint es notwendig noch einmal Hegels Ausführungen im Selbstbewusstseinskapitel zu rekapitulieren. Insbesondere die Passagen zum „Unglücklichen Bewusstsein“ werden für uns von Bedeutung sein, da sich in ihnen der Übergang zur Vernunft bereits in nuce vollzieht. Entgegen dem Gros der Interpretationen wird in dieser Arbeit kein besonderer Schwerpunkt auf der Erläuterung des Herr und Knecht-Kapitels liegen, trotz der enormen Bedeutung, die es sowohl für politische wie auch philosophische Theorien in der Folgezeit erlangte. Gleichwohl kann es auch nicht gänzlich beiseite gelassen werden, wären andernfalls die ihm folgenden Passagen unverständlich.

Ins Positive gewendet bedeutet dies, dass der Schwerpunkt meiner Interpretation auf den ersten und den letzten Seiten des Kapitels liegen wird. Die mittleren Passagen, die neben dem Herr und Knecht Kapitel auch noch die Abschnitte zum Stoizismus und zum Skeptizismus umfassen, können hingegen nur angedeutet werden. Auf den ersten Seiten des Kapitels gibt Hegel Auskunft über das allgemeine Wesen des Selbstbewusstseins. Hier werden wir sehen, dass sich Hegels Konzeption des Selbstbewusstseins deutlich vom Alltagsverständnis und auch von vielen philosophischen Selbstbewusstseinstheorien unterscheidet. Außerdem wird Hegel in diesen allgemeinen Passagen auf das Verhältnis von Wissen und Gegenstand eingehen, das in dieser Form dem Selbstbewusstsein eigen ist. Das vernünftige Bewusstsein wird sich anschließend auch dadurch bestimmen, dass es sich genau in diesem Punkt vom Selbstbewusstsein abgrenzt.

Im letzten Abschnitt des Kapitels vollzieht sich bereits der Übergang zu Vernunft. Auch hier wird sich die nächst höhere Stufe des Bewusstseins als Geschichte der vorangegangenen präsentieren, weshalb hier ein zweiter Schwerpunkt unserer Analyse liegen wird.

Der Begriff des Selbstbewusstseins

Gleich zu Beginn des Abschnitts fasst Hegel den erreichten Stand in einem Satz zusammen: „In den bisherigen Weisen der Gewissheit ist dem Bewusstsein das Wahre etwas anderes als es selbst.“⁴¹ Die neue Stufe wird sich genau hierin von dem Vorangegangenen zu unterscheiden haben. Das Wahre wurde bisher als Einzelnes vorgestellt und im Allgemeinen vermutet („Sinnliche Gewissheit“), danach als Ding („Wahrnehmung“) und schließlich als Kraft („Kraft und Verstand“) gedeutet. Den Höhepunkt erreichte dieser schrittweise dialektische Prozess mit dem Begriff des Unendlichen, in dem der Gegenstand als *Anderes* schließlich zu seinem Ende kam.

„(...) Das Ding hat sich aufgelöst im Wirbel von Widersprüchen: das Endliche überhaupt wurde erkannt als durchsetzt mit dem inneren Unterschied, wurde genommen als die sich selbst aufhebende Verendlichkeit des Unendlichen.“⁴²

Das Bewusstsein kehrt nun in seinem Übergang zum Selbstbewusstsein diese bisher negative Erfahrung in eine positive um. Die zunächst wohl kryptisch wirkende Überschrift des Absatzes wird so verständlich: das Bewusstsein findet die *Wahrheit als Gewissheit seiner selbst*. Im Kraft-Kapitel machte das Bewusstsein die Erfahrung, dass die Konzeption der Kraft, der Naturgesetze und schließlich der Zusammenführung der Naturgesetze in einem Weltgesetz im Bewusstsein selbst zu verorten ist. Nun kommt es im Selbstbewusstsein zu einem Wechsel der Perspektive: Das Bewusstsein macht sich selbst zum Thema.

„Nunmehr aber ist dies entstanden, was in früheren Verhältnissen nicht zustande kam, nämlich eine Gewissheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; *denn die Gewissheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewusstsein ist sich selbst das Wahre.*“⁴³

Für das Verständnis dieser neuen Stufe ist es nun von Bedeutung, sich das Wesen dialektischer Übergänge erneut vor Augen zu führen. Diese vollziehen sich als *bestimmte Negation*: es wird dem vorangegangenen also nicht schlicht etwas Neues bloß unbestimmt entgegengesetzt. Es ist nicht so, dass eine Bewegung an ihr Ende

⁴¹ PhdG 137

⁴² Fink 157

⁴³ PhdG 137 (Hervorhebungen von mir; M.A.)

kommt und daraufhin von einem anderen Ausgangspunkt ein neuer Versuch in anderer Richtung gestartet wird. Die vorangegangenen Stufen sind *aufgehoben*, also auf höherer Stufe zugleich überwunden und aufbewahrt. Gleichzeitig lässt sich aber auch für die niederen Stufen sagen, dass auch in ihnen schon die jeweils höheren Stufen in nuce vorhanden sind. In der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“ verwandte Hegel die Metapher des Kreises, um dies zu veranschaulichen: „(...) der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat (...).“⁴⁴ Rückwirkend können wir daher für die Stufen des Bewusstseinskapitels, die allesamt gegenstandsbezogen waren, sagen, dass auch in ihnen bereits das Selbstbewusstsein mitgedacht war, freilich nicht als sich schon kennende und erkannte Gestalt. „Hegel gibt nicht die Ontologie des Dinges zugunsten einer Ontologie des Selbst auf; er zeigt vielmehr, dass beides dasselbe ist.“⁴⁵

Hatte es zunächst vielleicht so ausgesehen, als wolle Hegel ein Selbstbewusstsein konzipieren, das die Außenwelt verloren hat oder diese nur mehr als Produkt seiner eigenen Einbildungskraft versteht, so können wir nun sehen, dass dies mitnichten der Fall ist. Das Selbstbewusstsein gewinnt ein höheres Maß an Freiheit, indem es seine vorherige Gebundenheit an die Dinge aufgibt. Das Selbstbewusstsein ist gerade dadurch ausgezeichnet, dass es nicht für ein Anderes ist.

„Es hat sein Ansich nicht außerhalb seiner selbst. Zwar unterscheidet es sein Ansich von seinem Fürsich. Aber beide sind ihm darin zugleich nicht Unterschiedene (...)“⁴⁶

⁴⁴ PhdG 23 Vgl. hierzu auch die Ausführungen im Kapitel „Zugänge zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*“

⁴⁵ Fink 158

⁴⁶ Liebrucks 73

Exkurs: Ansich, Fürsich, Anundfürsich

Ansichsein, Fürsichsein und Anundfürsichsein dürfen als grundlegende und spezifische Termini der Hegelschen Philosophie gelten, so dass die Kenntnis ihrer Bedeutung nicht einfach vorausgesetzt oder aus anderen Kontexten abgeleitet werden kann. Hegels Verwendung dieser Begriffe unterscheidet sich mitunter deutlich von ihrer Verwendung bei anderen Philosophen. Auch in den von mir bearbeiteten Textstellen werden sie uns auf Schritt und Tritt folgen.⁴⁷

Ganz allgemein gesprochen beziehen sich die Termini auf die Bewegung des Geistes, weshalb sie einer inneren Hierarchie unterliegen. Die Bewegung vollzieht sich dabei vom Ansichsein über das Fürsichsein bis hin zum Anundfürsichsein.

Ansich leitet sich ab von potentia bzw. dynamis und bezeichnet dasjenige, was nur seiner inneren Möglichkeit nach, nicht aber schon wirklich ist. Seeberger etwa spricht davon, dass als Ansich dasjenige zu verstehen sei, „was etwas in seinem Begriffe ist und was also sein innerstes Wesen ausmacht.“⁴⁸ Darin ist bereits angedeutet, dass es sich hier nicht um eine bloß leere, sondern um eine vielmehr reale Möglichkeit handelt, so wie der Keim Anlage und Potenz der Frucht ist.⁴⁹ Für uns ist es wichtig festzuhalten, dass die Stufe des Ansichseins sich auf Dinge bezieht, in denen „der Begriff als blind wirkender Telos in einem schon real seienden, aber noch völlig unreflektierten, bewusstlosen Dasein in der Existenz ist.“⁵⁰ Die Rede von Dingen bedarf noch einer näheren Erläuterung: es handelt sich hier nicht bloß um bewusstlos Gegenständliches, sondern auch um bestimmte Formen des subjektiven Geistes.

⁴⁷ Es sei angemerkt, dass Hegel die Termini nicht immer in einer einheitlichen Weise verwendet. Mein Interpretationsversuch bezieht sich daher nur auf eine der Hauptlesarten.

⁴⁸ Seeberger 132

⁴⁹ Vgl. Eickelschulte; Spalte 354

⁵⁰ Seeberger 132

„Der subjektive Geist in seinem bloßen Ansichsein ist bei Hegel also in jedem Falle die unentwickelte, ihrer selbst noch unbewusste Möglichkeit des Geistes, als welche er noch nicht zu seinem Sichselbsterfassen in der Helligkeit des Wissens gelangt und daher auch noch nicht wahrhaft frei ist.“⁵¹

Als Fürsichsein begreift Hegel nun die Aktualisierung des im Ansich als bloßer Potentialität Angelegten. Als solches ist es „die Identität des Ansich mit der Existenz als Endpunkt der Entwicklung.“⁵² Verwendeten wir zuvor das Bild des Keimes, so entspricht dem Fürsichsein das Bild der Frucht. Ansichsein und Fürsichsein sind somit direkt aufeinander verwiesen. Das Fürsichsein ist bestimmt durch seine Anlage, das Ansichsein: „Mithin kann der Geist und sein Bewusstsein von sich selbst nicht von außen her in ein Wirkliches kommen, sondern sich nur aus sich selbst heraus entwickeln.“⁵³

Auf der höchsten Stufe der Bewegung, dem Anundfürsichsein, stehen sich Ansich und Fürsich nicht voneinander separiert entgegen, sondern sind miteinander vermittelt. Ansichsein und Fürsichsein bleiben als „lebendige Momente des Ganzen erhalten und wirksam.“⁵⁴ Beide Momente sind untrennbar miteinander verbunden, aber als voneinander Unterschiedene. Dabei ist es zentral, dass gerade in dieser Differenz der Grund für die innere Dynamik der Bewegung des Geistes liegt.

(Ende des Exkurses)

Wie wir erfahren haben, ist nun das Selbstbewusstsein gerade dadurch ausgezeichnet, dass es als Selbstbewusstsein für sich selbst ist. Es ist also nicht wie etwa die Kraft, die wesentlich Kraft für den Verstand und somit für ein Anderes war. Das Wesen des Selbstbewusstseins stellt sich so als eine Art Zu-Sich-Selbst-

⁵¹ Seeberger 133

⁵² Eickelschulte; Spalte 354

⁵³ Seeberger 134

⁵⁴ Seeberger 134. An dieser Stelle sei auf das Kapitel „Zugänge zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*“ in dieser Arbeit verwiesen, in dem ich versucht habe, Hegels Satz „Das Wahre ist das Ganze“ zu beleuchten.

Zurückfinden aus einer Verlorenheit an das Gegenständliche dar. Gleichwohl darf das Selbstbewusstsein nicht als reine, in sich abgeschlossene Einheit missverstanden werden. Es liegt in ihm nämlich auch noch ein Andersein.

„(...) Das Bewusstsein unterscheidet nämlich, aber ein solches, das für es zugleich ein nicht Unterschiedenes ist. Nennen wir *Begriff* die Bewegung des Wissens, den *Gegenstand* aber das Wissen als ruhige Einheit oder als Ich, so sehen wir, dass nicht nur für uns, sondern für das Wissen selbst der Gegenstand dem Begriffe entspricht.“⁵⁵

Zunächst stellt sich die Frage, wie sich dieser scheinbare Widerspruch des gleichzeitigen Unterscheidens eines nicht Unterschiedenen auflösen lässt. Das Bewusstsein *wird* erst in dem Moment Selbstbewusstsein, wenn es sich im Anderen *selbst* erkennt. Hierin liegt ein wesentliches Kennzeichen der Hegelschen Konzeption des Selbstbewusstseins. In unserem Alltagsverständnis ist Selbstbewusstsein als immer schon Vorhandenes vorausgesetzt. Auch für Kant noch war Selbstbewusstsein als Ich vorausgesetzt als letzte Instanz zur Rechtfertigung der Möglichkeit einer Synthesis von Anschauung und Verstand, damit aber auch Ermöglichungsgrund von Transzendentalphilosophie überhaupt.⁵⁶ Für Hegel muss das Bewusstsein zunächst einen Prozess durchlaufen, über den die ersten drei Kapitel des Werkes informieren, um schließlich in einem „Grundakt der Einsicht“⁵⁷ erst zu Selbstbewusstsein zu werden. Dieser vorangegangene Prozess ist dem Selbstbewusstsein jedoch nicht in Vergessenheit geraten, sondern – wiederum sei an den Begriff Aufhebung erinnert – das Selbstbewusstsein enthält die Bewegung dieser Stufen in sich selbst. Die so erreichte Wahrheit fasst Hegel mit dem Begriff der „ruhigen Einheit“⁵⁸, die sich selbst als Ich versteht.

„Ich ist dann die Chiffre, bei deren Auftauchen an uns die Forderung ergeht, die Bewegung der drei Stufen, wenn auch als ein Vergangenes, auf einen Schlag zu denken.“⁵⁹

⁵⁵ PhdG 137 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁵⁶ Vgl. unsere Ausführungen im Kapitel „Kant. Kritik der reinen Vernunft“.

⁵⁷ Fink 163

⁵⁸ Vgl. PhdG 137

⁵⁹ Liebrucks 73

Dieses Auf-Einen-Schlag-Denken nennt Hegel, wie wir gesehen haben, *Begriff*. Mit diesem wird nun gerade kein von vornherein fixiertes Wissen zum Ausdruck gebracht, wie dies der herkömmlichen Definition des Terminus Begriff entsprechen würde, sondern vielmehr eine innere Bewegung. Den Gegenstand aber, der dieser „Bewegung des Wissens“⁶⁰ korrespondiert, bezeichnet Hegel als „ruhige Einheit“. Dies lässt Aufhorchen, ist es doch nicht Ruhe, sondern im Gegenteil die innere Dynamik, die den Motor der Dialektik am Laufen hält.

Wenig später formuliert Hegel, „mit dem Selbstbewusstsein (sein) wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten.“⁶¹ Die Einheit von Ich und dem Wissen von sich lässt sich deuten als Einheit von Ansich und Fürsichsein des Ich. Damit entspricht das Selbstbewusstsein der Stufe des Anundfürsichseins, auf der die Bewegung zur Ruhe kommt. Die Struktur des Selbstbewusstseins entspricht damit wesentlich bereits der Struktur des Geistes, „dem einheimischen Reich der Wahrheit.“⁶²

Die Gestalt des Selbstbewusstseins

Es ist charakteristisch für den Argumentationsgang der „Phänomenologie des Geistes“, dass zunächst in der allgemeinen Bestimmung des jeweils zu erörternden Begriffs gewissermaßen das Ziel der Entwicklung angegeben wird, dessen eigentliche Verwirklichung jedoch noch aussteht. Auch für das Selbstbewusstsein gilt nun, dass sein Begriff noch von seiner zunächst auftretenden Gestalt zu unterscheiden ist. Wir befinden uns erneut an einem dialektischen Übergang, und unsere Aufgabe wird es sein, die sich hier vollziehende *Identität von Identität und Nicht-Identität* nachzudenken. Die Erfahrungen, die das Bewusstsein in den vorangegangenen Stufen gemacht hat, stellen sich zunächst nicht mehr als „Wesen, sondern als Momente des Selbstbewusstseins (dar), d.h. als Abstraktionen oder Unterschiede, welche für das Bewusstsein selbst zugleich nichtig oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind.“⁶³ Für das Selbstbewusstsein bedeutet dies

⁶⁰ Vgl. PhdG 137

⁶¹ PhdG 138

⁶² Zu dieser Überlegung vgl. Siep 99

⁶³ PhdG 138

nun zunächst nur, dass ihm das „einfache selbständige Bestehen“⁶⁴ der gegenständlichen Welt abhanden gekommen ist. Hegel stellt nun klar, dass das Selbstbewusstsein wesentlich als „Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt,“⁶⁵ als solche aber als *Bewegung* aufzufassen sei. Indem es zunächst in der Gegenständlichkeit nur sich selbst zu erkennen vermag, unterscheidet „es *nur sich selbst* als sich selbst von sich.“⁶⁶ Damit fällt aber die Unterscheidung in sich zusammen: das Selbstbewusstsein erscheint nun als „*bewegungslose* Tautologie des: Ich bin Ich.“⁶⁷

„Indem es jedoch im ‚Ich bin Ich‘ für sich nur die Seite der Identität hervorzieht, als welche seine Wahrheit seiner Gewissheit gleich zu sein scheint, ist es in Wahrheit genau nicht, was es zu sein vorgibt (...).“⁶⁸

Der Unterschied ist *Erscheinung* für das Selbstbewusstsein, ihm kommt somit an sich kein Sein zu. „(...) Indem ihm (dem Selbstbewusstsein; M.A.) der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewusstsein.“⁶⁹

Zwei gegensätzliche Momente stehen sich hier scheinbar unvereinbar gegenüber: das Selbstbewusstsein als Unterschiedenes vom Anderssein, zugleich aber auch das Selbstbewusstsein als Einheitsgrund eben dieses Unterschieds.

„Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muss ihm wesentlich werden, d.h. es ist Begierde überhaupt.“⁷⁰

In der Fokussierung des Selbstbewusstseins auf sich selbst liegt begründet, dass der Gegenstand bloß noch gewusster ist; er ist Erscheinung, und sein Sein hängt ab vom ihn-wissenden Selbstbewusstsein. Für das Selbstbewusstsein heißt dies aber, dass es als durch Begierde bestimmtes ausgerichtet ist auf die völlige Vereinnahmung des Anderen.

⁶⁴ PhdG 138

⁶⁵ PhdG 138

⁶⁶ PhdG 138 (Hervorhebung im Original; M.A.)

⁶⁷ PhdG 138 (Hervorhebung von mir; M.A.)

⁶⁸ Scheier 95

⁶⁹ PhdG 138

⁷⁰ PhdG 139

Liebrucks deutet den Gegenstand dieser Begierde des Selbstbewusstseins von vornherein als anderen Menschen, wodurch die Textpassage ethische Relevanz bekommt: das Andere, auf das sich die Begierde richtet, ist seinerseits Selbstbewusstsein. Das „erste“ Selbstbewusstsein verkenne jedoch genau diesen Umstand, indem es das „Zweite“ auf seine sinnliche Gegenständlichkeit reduziere. Die Formulierung des Kategorischen Imperativs, nach der der Mensch niemals bloß als Mittel, sondern stets als Zweck an sich selbst zu achten sei, werde so auf dieser Stufe missachtet.⁷¹

Wir werden sehen, dass die folgenden Textpassagen eine zutiefst praktische Dimension haben. Ob Begierde an dieser Stelle als ausschließlich auf anderes Selbstbewusstsein gerichtet aufgefasst werden kann, halte ich jedoch für fraglich. Meines Erachtens muss dieser Begriff deutlich weiter gefasst werden, nämlich auf Anderes im weitesten Sinne. Auch geht die Interpretation deswegen zu weit, da sich das Selbstbewusstsein an dieser Stelle noch gar nicht darüber im Klaren sein kann, dass das ihm Begegnende seinerseits als Selbstbewusstsein zu verstehen ist. Es ist umgekehrt gerade dadurch gekennzeichnet, dass es einzelnes Selbstbewusstsein ist, wie Hegel es mit dem Satz `Ich = Ich` verständlich zu machen suchte. In dieser radikalen Vereinzelung lag aber gerade der Grund der Begierde: sie ist Lösung für das Problem des Selbstbewusstseins, sich selbst „als das allgemeine, alles äußere Anderssein aufhebende Selbst zu bestimmen.“⁷²

Auch andere Interpretationen, die im Selbstbewusstseinskapitel einen klar gekennzeichneten Übergang von erkenntnistheoretischer Analyse zu praktischer Philosophie zu verorten glauben, verkennen diesen Umstand.⁷³ Vielmehr ist dieses Kapitel gerade auch dadurch ausgezeichnet, eine weitgehende Verschränkung von Epistemologie – so etwa der Frage nach dem Verhältnis von Gegenständlichkeit und Wissen – und andererseits praktischer Philosophie zu bieten.

In der Begierde sieht sich das Selbstbewusstsein mit einem „gedoppelten Gegenstand“⁷⁴ konfrontiert: Zum einen dem ihm begegnenden Anderen, welches aber durch den „Charakter des Negativen“⁷⁵ bestimmt ist, da es nur für das

⁷¹ Vgl. Liebrucks 74f.

⁷² Kaehler/Marx 25

⁷³ Vgl. etwa Hartmann 331

⁷⁴ PhdG 139

⁷⁵ PhdG 139

Selbstbewusstsein selbst ist. Die Begierde stellt sich so dar als eine Form der Praxis, die aber das Andere verfehlt, indem sie es vernichtet. Andererseits hat es aber auch sich selbst zu seinem Gegenstand. Es selbst ist der dem Anderen korrespondierende Gegenstand und als solcher das „wahre Wesen“⁷⁶. Bisher galt das Hauptaugenmerk Hegels der Frage, welche Konsequenzen sich aus den Überlegungen für das Selbstbewusstsein ergeben. Das Ergebnis fasst Hegel noch einmal zusammen: „Das Selbstbewusstsein stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.“⁷⁷

Nun kommt es zu einem Wechsel der Perspektive und Hegel untersucht, was sich für den Gegenstand ergibt. Es wird sich erweisen, dass nicht nur dem Bewusstsein Selbständigkeit zukommt, sondern auch dem Gegenstand. Um dies zu zeigen, führt Hegel den Begriff des Lebens ein. Wir wollen Hegel darin folgen, zunächst einmal den grundsätzlichen Gedankengang darzustellen, bevor wir uns der genaueren Explikation des Lebensbegriffes zuwenden.

Der Gegenstand wird von Hegel nicht nur als das Negative des Selbstbewusstseins erfasst, sondern als seinerseits „in sich zurückgegangen“, als welcher er „in sich reflektiertes Sein“⁷⁸ ist. Dies ist für Hegel aber gerade Kriterium für Leben. Für das Selbstbewusstsein bedeutet dies in der Folge, dass der Gegenstand, auf den sich seine Begierde richtet, wesentlich Lebendiges ist. Die Begründung, die Hegel selbst dafür gibt, soll zunächst zitiert werden:

„(...) Das Ansich oder das allgemeine Resultat des Verhältnisses des Verstandes zu dem Innern der Dinge ist das *Unterscheiden des nicht zu Unterscheidenden* oder die *Einheit des Unterschiedenen*. Diese Einheit aber ist ebenso sehr, wie wir gesehen, ihr *Abstoßen von sich selbst*, und dieser Begriff entzweit sich in den Gegensatz des Selbstbewusstseins und des Lebens.“⁷⁹

Auch für das Selbstbewusstsein gilt, dass es wesentlich Lebendiges ist. Es ließe sich sagen, dass es als lebendiger Organismus in seiner Lebendigkeit nur solange Bestand hat, als es sich auf Äußeres richtet. Dies war eines der Momente, die in der

⁷⁶ PhdG 139

⁷⁷ PhdG 139

⁷⁸ PhdG 139

⁷⁹ PhdG 139 (Hervorhebungen von mir; M.A.)

Begierde zum Ausdruck kamen. Das Selbstbewusstsein versteht sich aber auch als Grund der Einheit des sinnlich unterschiedenen Mannigfaltigen. Dieses Mannigfaltige ist nun seinerseits gedoppelt: es ist Einheit *für das* Selbstbewusstsein, genauso ist es aber auch *für sich selbst*. Gerade indem das Selbstbewusstsein das Andere *begehrt*, verliert es seine Abstraktion als bloß Anderes.

„(...) So ist hier (...) die Beziehung des Selbstbewusstseins auf sich als Bewusstsein, *das begehrende Aufheben des nichtigen Ansich*, zugleich dessen Entzug aus der Abstraktion oder seine Reflexion-in-sich, wodurch es nicht nur für uns, sondern für das Selbstbewusstsein selbst Leben, näher: Lebendiges wird.“⁸⁰

Das Leben resultiert also aus einer Spannung oder immanenten Bewegung, die zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Anderen entsteht. Die folgenden Seiten der „Phänomenologie des Geistes“ sind der Explikation des Lebensbegriffes gewidmet. Wir werden uns jedoch auf die Hauptargumente dieser spannenden Passage zu beschränken haben. Leitende Hinsicht wird dabei die Frage sein, wie aus diesem noch vereinzelt Selbstbewusstsein schließlich ein Selbstbewusstsein wird, das dadurch wesentlich bestimmt ist, dass es „Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein“⁸¹ ist.

Auch der Begriff des Lebens hat für Hegel zwei sich ergänzende Seiten. Einerseits ist Leben das übergeordnete Ganze eines Unterscheidungsprozesses: Leben ist die allgemeine Ganzheit des einzelnen Lebendigen. Diese Ganzheit ist aber andererseits wesentlich durch die einzelnen Gestalten bestimmt: ohne sie ist auch kein Leben.

„Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein *ruhiges* Auseinanderlegen der Gestalten wird eben dadurch zur Bewegung derselben oder zum Leben als *Prozess*. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das *Ansich* und der Unterschied der Gestalten das *Anderere*.“⁸²

⁸⁰ Scheier 98 (Hervorhebungen von mir; M.A.)

⁸¹ PhdG 144

⁸² PhdG 141 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Leben ist beständiges Entstehen und Vergehen: „Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus – (...) das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.“⁸³ Diese Betrachtung des Lebens als „einfache Gattung“⁸⁴ ist das Leben nicht schon im Hinblick auf sich selbst, sondern für das darauf reflektierende Bewusstsein.

Zentral zum Verständnis ist hier der Begriff der Reflexivität. In Bezug auf die Begierde mag man vielleicht an die reflexiven Verben denken, z.B. in dem Ausdruck `Ich ernähre *mich*`. Die Reflexivität bezeichnet jedoch auch die andere Seite: das Lebendige bedarf selbst der Reflexivität. Es ist darauf angewiesen, sich stets zu erneuern. Das Selbstbewusstsein setzt diese Reflexivität des Lebens immer schon voraus.

Das Selbstbewusstsein ist auf der Suche nach der Gewissheit seiner selbst. In der Begierde richtete es sich als Einzelnes auf ihm begegnendes Anderes, indem es dieses Andere in seiner Selbstständigkeit vernichtete. Die erreichte Befriedigung ist jedoch nicht von Dauer, denn das Selbstbewusstsein macht die Erfahrung der Selbstständigkeit dieses Anderen. Es ist, da es vom Selbstbewusstsein aufgehoben werden musste. Die Begierde bleibt nicht befriedigt, sondern erzeugt sich von neuem: die Begierde ist unerschöpflich.

„Da es sich als Einzelnes in seinem Versuch der Befriedigung dieser Begierde aber nur auf die an sich nichtige sinnliche Gegebenheit richten kann, macht es die Erfahrung, dass durch solche Befriedigung die Selbstgewissheit nur immer wieder leer in sich zurück geht, weil das Gegenständliche, worauf sie sich bezieht, nicht dem vorausgesetzten Wesen des Wahren entspricht. Denn dieses soll selbst, als Gegenständliches, die negative Macht über das Anderssein sein.“⁸⁵

Erst indem sich das Selbstbewusstsein einem anderen Selbstbewusstsein gegenüber sieht, kommt es zu seiner dauerhaften Befriedigung. Es kann dieses andere Selbstbewusstsein nicht einfach vernichten, denn es hat in diesem Anderen wesentlich sich selbst zum Gegenstand. „Es ist Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein.“⁸⁶

⁸³ PhdG 142

⁸⁴ PhdG 143

⁸⁵ Kaehler/Marx 26

⁸⁶ PhdG 144

Bereits in der Begierde hatte es das Selbstbewusstsein auf der Seite seines Gegenstandes mit etwas von seiner Art zu tun, indem sich dieses als Lebendiges darstellte: es traf als Lebewesen auf anderes Lebendiges. Die Struktur des sich Gegenübertretens zweier gleicher ist damit jedoch auch schon bereits verfehlt, da dieses begegnende Lebendige *bloß* Lebendiges ist. Im nächsten Schritt trifft das Selbstbewusstsein auf Lebendiges, das seinerseits selbstbewusst ist.

„Das erst ist die eigentliche Form des Selbstbewusstseins, `die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein´ (PhdG 144). Das Ich in seinem Plural, und dieser wiederum zusammengegangen in einer lebendigen Einheit, als konkrete Beziehung auf sich, als `wir´, - ist das eigentliche Ich.“⁸⁷

Die Modernität der Hegelschen Philosophie wird hier deutlich – man denke nur etwa an die Bemühungen eines Emmanuel Lévinas. Das Selbstbewusstsein, das sich erst durch das andere Selbstbewusstsein konstituiert und mit dem es wesentlich gleich ist: hier ist nicht die Rede von Geschlecht, kulturellem Hintergrund, gesellschaftlichen Status, Rasse – die Liste lässt sich beliebig verlängern. All dies ist sekundär; vor all diesen Unterscheidungen ist der Andere mir gleich, weil er Mensch ist, und er ist es, der mich erst zum Menschen werden lässt.⁸⁸

Bereits für das bloß Lebendige galt, dass es zwar einerseits nur solches in Bezug zum Artallgemeinen war, sich aber andererseits nicht in diesem erschöpfte, insofern es immer auch Individuelles war. Der Baum auf der Wiese, um ein Beispiel zu gebrauchen, fällt zwar unter die Gattung Buche, doch ist er auch Individuum, da er sich in seiner konkreten Ausprägung von allen anderen seiner Art unterscheidet.

Beim Selbstbewusstsein – um es zu veranschaulichen können wir auch vom Menschen reden – kommt demgegenüber eine wesentliche Differenzierung hinzu: jeder einzelne Mensch ist zugleich Gattung. Das Wesentliche des Menschen als geistbegabtem Wesen ist es gerade, kein substanzbildendes Allgemeines im Rücken zu haben. Geist bedeutet gerade nicht, stets aufs Neue gleichförmige Ansichten zu

⁸⁷ Hartmann 332

⁸⁸ Selbstverständlich ist die männliche Formulierung unzureichend. Wenn wir sie dennoch hier verwenden, so ist dies dem Umstand geschuldet, dass sich die Rede von *dem* Anderen nicht nur eingebürgert hat – dies wäre noch kein Grund es ebenso handzuhaben –, sondern *der Andere* in weiten Teilen der Philosophie des 20. Jahrhunderts als Fachterminus verwendet wird.

produzieren. Menschen als geistbegabte Wesen sind damit selbst begriffsbildend. Gleichwohl sind Menschen dazu in der Lage, eine gemeinsame Substanz – Hegel nennt sie *sittliche Substanz* – auszubilden. Hierin besteht gerade ihre Aufgabe: diese Substanz nicht theoretisierend, sondern handelnd hervorzubringen. Diese Forderung umzusetzen kann daher nicht dem vereinzelt Selbstbewusstsein gelingen, sondern nur durch handelnde Interaktion Mehrerer. Ein einzelnes Selbstbewusstsein gibt es nicht, sondern nur ein „*Ich* das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“⁸⁹ Gerade im zweiten Teil dieses Satz kommt zum Ausdruck, wie stark und radikal die These ist: die zunächst noch separierten Menschen bilden eine solch starke Gemeinschaft, wir können auch sagen Substanz, dass diese selbst als eigenes Ich aufzufassen ist.

⁸⁹ PhdG 145 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Herrschaft und Knechtschaft, Stoizismus, Skeptizismus

Herr und Knecht

So spannend die nun folgenden Abschnitte auch sein mögen: in unserem Zusammenhang spielen sie eine nur untergeordnete Rolle. Daher soll ihr Argumentationsgang in aller Kürze und nur bezüglich seiner zentralen Ergebnisse zusammengefasst werden.

An den bisher erreichten Stand wird von Hegel zunächst noch einmal erinnert: „Das Selbstbewusstsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“⁹⁰

Das Selbstbewusstsein erreichte die Befriedigung seiner Begierde nur in einem anderen Selbstbewusstsein. Die Suche des Selbstbewusstseins nach Selbstgewissheit zeigte drei Momente: es *begehrte*, es *vernichtete* und *hob auf*. Wird diese Bewegung nun auf ein anderes Selbstbewusstsein angewendet, „so wird die Sache doppelsinnig, und zwar in allen drei Momenten. Denn der Gegenstand ist das Selbstbewusstsein in anderer Gestalt, also ein anderes und zugleich es selbst; dieser Doppelsinn trifft auch das Aufheben und die Rückkehr in sich.“⁹¹ Die Einheit des Selbstbewusstseins liegt gerade in seiner Verdoppelung, es ist nur dadurch Selbstbewusstsein, indem es das Andere anerkennt und sich von diesem als Anerkanntes weiß.

„Jedes (Selbstbewusstsein; M.A.) ist dem Anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem Anderen unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*.“⁹²

Diese Form gegenseitiger Anerkennung zeigt sich jedoch als noch ausstehendes Ziel eines Prozesses, den es nun zu beschreiben gilt. Der Weg zur Gleichheit – verstanden als *equality*, nicht als *sameness* – beginnt mit äußerster Ungleichheit, der

⁹⁰ PhdG 145 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁹¹ Fischer 326

⁹² PhdG 147 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

„absoluten Einseitigkeit des Anerkennens.“⁹³ Beide Gestalten des Selbstbewusstseins stehen einander in einem Kampf auf Leben und Tod als völlig vereinzelte Individuen gegenüber. Für beide ist die Anerkennung durch das andere Selbstbewusstsein wesentlich, und beide sind bereit, dafür im Kampf gegeneinander einzustehen. Beide zielen zunächst ab auf die Vernichtung des Anderen, ganz dem ersten Moment der Begierde entsprechend. Da das Selbstbewusstsein aber Befriedigung seiner Begierde und Selbstgewissheit nur durch Anerkennung des Anderen erfahren kann, ist durch den Tod des Einen gerade nicht das erreicht, was erreicht werden sollte. Das Selbstbewusstsein ist wesentlich Lebendiges, der Tod jedoch seine „natürliche Negation.“⁹⁴ „Der Andere muss überleben, um die verlangte Anerkennung leisten zu können, d.h. er wird unterworfen und hat Knecht seines Herrn zu sein.“⁹⁵ Der Knecht wird zum Knecht, weil er den Tod stärker fürchtete als er das Leben liebte. Der Herr hingegen gewinnt seine Macht gerade daraus, dass er sein Leben aufs Spiel setzte.

Das herrische Selbstbewusstsein negiert das knechtische, aber nicht indem es dieses vernichtet, sondern indem es dieses unterjocht. Sein physisches Dasein geht dem Knecht über alles und in diesem Sinne ist er Ding unter Dingen. „(...) Ihm gilt das Dingsein oder die Dingheit als das Wesentliche, das Bewusstsein als das Unwesentliche.“⁹⁶ Dies dingliche Sein entpuppt sich als Kette, an die der Knecht gebunden ist.

Es zeigt sich jedoch, dass gerade hierin der Grund für den Übergang zur nächsten Stufe liegt. Beide, Herr und Knecht, sind mit den Dingen verbunden, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Der Knecht bearbeitet die Dinge für den Herrn, der diese rein genießt. „(...) Was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm (dem Herrn; M.A), damit fertig zu werden und im Genusse sich zu befriedigen.“⁹⁷ Ihm gelingt der Genuss, weil er den Knecht zwischen sich und die Dinge eingeschoben hat: durch den Knecht ist seine Beziehung zu den Dingen *mittelbar*.

„(...) Der Herr aber, der den Knecht zwischen es (der Selbstständigkeit des Dinges; M.A.) und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit

⁹³ Fischer 327

⁹⁴ Fischer 327

⁹⁵ Coreth/Ehlen/Schmidt 68

⁹⁶ Fischer 328

⁹⁷ PhdG 151

des Dinges zusammen und genießt rein; die Seite der Selbstständigkeit überlässt er dem Knechte, der es bearbeitet.“⁹⁸

Im Herrn zeigt sich so ein erster Höhepunkt der Entwicklung: „Dem Knecht ist das Fürsichsein des Herrn das Wesen. Er selbst ist Mittel.“⁹⁹

Dies ist jedoch Ausgangspunkt einer neuen dialektischen Bewegung, an deren Ende der Knecht zu einer Dimension von Freiheit kommen wird, die dem Herrn verschlossen bleiben muss. Der Knecht wird sich als Herr, der Herr aber als Knecht erweisen.

Die Tätigkeit des Knechtes ist Arbeit für den Herrn. Diese besteht genauer darin, die Dinge für den Genuss des Herrn zu gestalten. Gestalten aber heißt *bilden*. Indem der Knecht also die Dinge gestaltet, bildet er zugleich sich selbst. Der Herr genießt die Dinge. In der Begierde werden die Dinge vernichtet und die Begierde dadurch befriedigt. „Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.“¹⁰⁰ In der Arbeit erhebt sich der Knecht über das Dingliche und sein Bewusstsein findet zu sich selbst. Damit ist es aber nicht mehr bloß Mittel für den Herrn, sondern wesentlich *für sich*. Dies ist die Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses. Der Herr entpuppt sich als angewiesen auf den Knecht, da er dessen Arbeit benötigt. Indem der Knecht die Dinge durch Arbeit zu beherrschen lernt, gewinnt er Macht über den Herrn. „Er bildet sich in der Arbeit zu Herrschaft.“¹⁰¹

Zwar arbeitet der Knecht nach den Wünschen und Vorstellungen des Herrn, doch liegt auch in diesem fremdbestimmten Gestalten der Grund für die Ausbildung eigenständigen Denkens.

„Es ist das Geheimnis der Arbeit, dass sie sich als ein anderes erweist, als sie dem Arbeitenden zu sein scheint. Sie ist nicht nur der große Lehrmeister der Bildung, sondern in Wahrheit schon die Bildung selbst, und damit in der Tat die innere Ausgestaltung des Menschen.“¹⁰²

⁹⁸ PhdG 151

⁹⁹ Hartmann 334

¹⁰⁰ PhdG 153

¹⁰¹ Hartmann 334

¹⁰² Hartmann 335

Stoizismus

Der Knecht ist frei geworden; im Denken ist sein Bewusstsein bei sich selbst und daher in dieser Hinsicht unabhängig von äußeren Umständen. Er hat sich freigemacht von innerer Knechtschaft, d.h. seinen Begierden, denn aus diesen resultierte zuallererst seine Knechtschaft.

„Im Denken bin ich frei, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist (...).“¹⁰³

Diese Freiheit ist jedoch erst eine bloß innerliche – noch hat sich an den bestehenden Herrschaftsverhältnissen nichts geändert – es ist noch nicht „lebendige Freiheit.“¹⁰⁴

„Sie (die Freiheit; M.A.) hat etwas Erstarrtes, Unfruchtbares in sich, sie kann sich nicht in das Leben ausbreiten, sie zieht das Selbstbewusstsein in sich selbst zurück, und die Welt bleibt ihm wie eine äußere, ungenutzt und unbeherrscht liegen.“¹⁰⁵

Die völlige Abhängigkeit vom Leben ließ den Knecht zum Knecht werden. In der Loslösung vom Leben wird aus ihm der Stoiker. „(...) Das stoische Bewusstsein ist in und von Ketten frei, auch wenn das Individuum sie trägt.“¹⁰⁶ Doch gerade die völlige innere Freiheit ist es, die den Stoiker in eine neue Isolation schickt. Die Abkehr von der Welt lässt das Denken des Stoikers inhaltslos werden. Sein Denken bleibt abstrakt, weil es nicht gelingt, seine Inhalte in Belange der Welt einzubringen. Es äußert sich nur in „der formellen Festigkeit des subjektiven Denkens.“¹⁰⁷ Die „Sichselbstgleichheit des Denkens“¹⁰⁸ vermag keine Früchte zu tragen und führt so schließlich zur Langeweile.

¹⁰³ PhdG 156

¹⁰⁴ PhdG 158

¹⁰⁵ Hartmann 336

¹⁰⁶ Fischer 331

¹⁰⁷ Fischer 332

¹⁰⁸ PhdG 158

Skeptizismus

Der Skeptizismus zeigt sich als „Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff, – und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist. Sie ist an sich das Negative und muss sich so darstellen.“¹⁰⁹ Dem Stoizismus mangelte es an „Vermittlung mit der äußeren Wirklichkeit.“¹¹⁰ Alles in der äußeren Wirklichkeit Gegebene wird so radikal hinterfragt und vor den „Richterstuhl des Gedankens“¹¹¹ gebracht, dass schließlich jedes zuvor als noch so sicher geltendes Fundament infrage gestellt wird. Diese Vernichtung der äußeren Welt führt dahin, dass „das skeptische Selbstbewusstsein also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch sich selbst sich gegeben und erhalten (erfährt); es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens (...)“¹¹²

Damit gerät der Skeptizismus jedoch unvermeidbar in innere Widersprüchlichkeiten, da er dazu gezwungen ist, schließlich auch sich selbst zu negieren. Das skeptische Bewusstsein ist genötigt, in seinem praktischen Handeln jenes zu tun, was es in seinem Denken ausschloss. „(...) Es negiert die Wahrnehmung, aber es nimmt wahr; es negiert die `sittlichen Wesenheiten`, aber es handelt nach ihnen; es bestreitet die Denkformen, aber es denkt in ihnen.“¹¹³

„Im Stoizismus ist das Selbstbewusstsein die einfache Freiheit seiner selbst; im Skeptizismus realisiert sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseins, aber verdoppelt *sich* vielmehr und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich verteilte, in Eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewusstseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das *unglückliche Bewusstsein* ist das Bewusstsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens.“¹¹⁴

Hegel nennt also das in seiner Verdopplung befangene Bewusstsein unglückliches Bewusstsein. Am Ende des sich nun anschließenden Abschnitts, der das

¹⁰⁹ PhdG 159

¹¹⁰ Coreth/Ehlen/Schmidt 70

¹¹¹ Coreth/Ehlen/Schmidt 70

¹¹² PhdG 161

¹¹³ Hartmann 336

¹¹⁴ PhdG 163 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

unglückliche Bewusstsein eigens zum Thema macht, wird sich, wie schon angedeutet, der Übergang zur Vernunft vollziehen. Wir dürfen daher diesen Abschnitt wieder in größerer Detailschärfe betrachten.

Das unglückliche Bewusstsein

Mit der Stufe des unglücklichen Bewusstseins wurde immer wieder auch die historische Epoche des christlichen Mittelalters identifiziert.¹¹⁵ Auch lassen die vorangegangenen Abschnitte Stoizismus und Skeptizismus, dies darf noch nachgetragen werden, an die gleichnamigen philosophischen Strömungen der Antike denken. Eine solche Interpretation der Textstellen ist zulässig, man darf jedoch nicht aus den Augen verlieren, dass Hegel zwar bei der Beschreibung der einzelnen Stufen immer auch konkrete geschichtliche Epochen im Sinn hatte, den darin beschriebenen Stand der Entwicklung aber nie auf diese einschränkte.¹¹⁶ Geschichtliche Epochen gelten Hegel als paradigmatisch für bestimmte Stufen des Geistes, diese Entwicklungsstufen lassen sich jedoch keineswegs darauf einschränken. Auch wird man unterstellen dürfen, dass Hegel seine Gründe hatte, nicht direkt auf solcherlei Verbindungen zur Historie hinzuweisen.

Was jedoch die nun zu behandelnde Textstelle zum unglücklichen Bewusstsein anbelangt, so will Hegel in diesem Abschnitt des Kapitels die „Fortschritte des religiösen Bewusstseins“¹¹⁷ vor Augen führen und hat dabei sicherlich auch die Entwicklung des Christentums im Auge, was sich unter anderem auch aus der Wahl der Termini schließen lässt: so werden wir etwa vom *Jenseits*, aber auch etwa vom (*leeren*) *Grab* hören – deutlichen Anspielungen also auf das Christentum. Was jedoch zu weit führen würde, wäre eine Beschränkung der philosophischen Essenz des Abschnitts auf diese Entwicklung. Nach wie vor geht es im Kern um die Entwicklung des Bewusstseins; die religiöse Erfahrung bildet nur eine weitere notwendige Stufe auf seinem Weg.

Im Herr und Knecht Kapitel führte uns Hegel ein verdoppeltes Selbstbewusstsein vor Augen, das auf zwei voneinander getrennte Gestalten – Herr und Knecht – aufgeteilt war. Stoizismus und Skeptizismus zeigten ein Selbstbewusstsein, in dem diese Verdopplung in eine Gestalt verlegt war. Erinnern wir uns an das skeptische Bewusstsein, so zeigte sich dies als in sich selbst widersprüchlich. Wir sagten, sein

¹¹⁵ Vgl. etwa Fischer 338; Liebrucks 103 – 109; Siep 110 – 118

¹¹⁶ In diesem Sinne ist etwa Becker zu widersprechen, der den Vergleich zu geschichtlichen Epochen gänzlich ausschließen möchte. (Vgl. Becker 77)

¹¹⁷ Siep 111

Denken sei ihm etwas anderes als sein Tun. Diese Widersprüchlichkeit war aber nur im skeptischen Selbstbewusstsein und noch nicht *für es*. Das Unglück der neuen Stufe besteht gerade darin, dass es seine gewonnene Einheit als Zerrissenheit seiner selbst erfährt und sich dieser bewusst wird.

„Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches *für sich* das gedoppelte Bewusstsein seiner als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden und das Bewusstsein dieses seines Widerspruchs ist.“¹¹⁸

Trotz seines wesenhaften Unglücks zeigt sich dieses Bewusstsein als „*höchste* Form des Selbstbewusstseins“,¹¹⁹ weil sich hierin bereits wesentliche Züge des Geistes zeigen, die in der „Verdopplung des Selbstbewusstseins in sich selbst“¹²⁰ liegen. In dieser höchsten Form liegt aber schon die Wurzel seines Untergangs, da es seine inneren Widersprüche nicht miteinander zu vermitteln vermag. Es ist zerrissen zwischen einem unwandelbaren Wesen, das ihm das Wesentliche ist, und einem wandelbaren Wesen, das ihm als unwesentlich gilt. Dieses Unwandelbare wird in der Sekundärliteratur sehr schnell mit einem göttlichen Wesen identifiziert.¹²¹ Auch wenn eine solche Interpretation, die Kenntnis der folgenden Passagen voraussetzend, nahe liegt, so scheint sie an dieser Stelle meines Erachtens noch verfrüht. Sie geht in seiner Interpretation behutsamer zu Werke und bezeichnet dieses Unwandelbare als „Allgemeinheit,“ die wiederum gedeutet werden könne als „Freiheit von allen `Unterschieden´.“¹²²

Das unglückliche Bewusstsein weiß sich selbst als Einheitsgrund dieses inneren Widerspruchs. Durch diese Widersprüchlichkeit erfährt es sich selbst als wandelbar. Sein Streben gilt jedoch der Überwindung dieser Wandelbarkeit, weil es sich ebenso als „Bewusstsein der Unwandelbarkeit“¹²³ weiß.

¹¹⁸ PhdG 163 (Hervorhebung im Original; M.A.)

¹¹⁹ Liebrucks 103 (Hervorhebung im Original; M.A.)

¹²⁰ PhdG 163

¹²¹ Vgl. etwa Fischer 336

¹²² Siep 111

¹²³ PhdG 164

„(...) Es (Das unglückliche Bewusstsein; M.A.) ist unmittelbar selbst beide, und es ist für es die Beziehung beider als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so dass dies letztere aufzuheben ist (...).“¹²⁴

Das unglückliche Bewusstsein ist sich seiner selbst bewusst als zugleich unwandelbares Wesen und nichtiges – und damit aufzuhebendes – Einzelnes. Diese Aufhebung versucht es durch *Erhebung* zum Unwandelbaren zu erlangen. Doch auch diese Erhebung erkennt es als es selbst: einerseits ist es in dieser Erhebung noch immer gebunden an seine Einzelheit, andererseits ist auch das Unwandelbare in dieser Erhebung nur zu erreichen, indem es sich dem Einzelnen zugänglich macht und sich mit diesem verbindet. Dann aber ist dieses Unwandelbare nicht das reine Unwandelbare, nach dem es sich sehnt, sondern dieses ist selbst „zugleich von der Einzelheit berührt und nur mit dieser gegenwärtig.“¹²⁵ Liebrucks fasst diese Denkbewegung sehr prägnant und anschaulich zusammen, allerdings nicht ohne diese in einen christlichen Kontext zu verlegen: er interpretiert *das* Unwandelbare sogleich als *den* Unwandelbaren.¹²⁶ Dies ist insofern anschaulich, da es vor Augen führt, dass sich das unglückliche Bewusstsein nicht mehr einfach im Unwandelbaren selbst finden kann (wie es vielleicht auf der Stufe des Stoizismus noch möglich gewesen wäre), sondern sich als dessen Entgegengesetztes erfährt.

„Es (das Selbstbewusstsein; M.A.) erhebt sich zum Unwandelbaren, aber auf die unglückliche Weise, dass es sich als dieses einzelne Bewusstsein auch schon als die andere Seite weiß, und so das Unwandelbare als *den* Unwandelbaren erfährt. Indem das Bewusstsein sich als unter dem Unwandelbaren weiß, ist es in sich zurückgeworfen. In diesem Zurückgeworfensein auf sich weiß es das Unwandelbare als *den* Unwandelbaren über sich. Erst in der Einheit beider wird es die Gestalt der Einzelheit des Unwandelbaren mit seinem Wesen versöhnt finden und darin die *Freude* der Vernunft sein.“¹²⁷

¹²⁴ PhdG 164

¹²⁵ PhdG 165

¹²⁶ Auch bei Hegel vollzieht sich hier ein Übergang vom sachlichen Unwandelbaren hin zum personal verstandenen Unwandelbaren. Allerdings geschieht dies gewissermaßen stillschweigend durch Verwendung unterschiedlicher Artikel. Liebrucks legt aber gerade hierauf seinen Akzent.

¹²⁷ Liebrucks 104 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Der letzte Satz deutet bereits durch den Hinweis auf die „Vernunft“ an, dass diese Versöhnung noch nicht an der Zeit ist, sondern wiederum einen Zustand beschreibt, der noch aussteht.

Für uns ist nun wichtig, dass das Wesen des Selbstbewusstseins sich bestimmt durch das jeweilige Verhältnis, das es zum Unwandelbaren,¹²⁸ das jetzt als Jenseits verstanden wird, einnimmt. Das Bewusstsein wird drei Verhältnisse erfahren: „(...) einmal als *reines Bewusstsein*, das andere Mal als *einzelnes Wesen* (...) und zum dritten als *Bewusstsein seines Fürsichseins*.“¹²⁹

Im ersten Verhältnis erscheint dem unglücklichen Bewusstsein das Unwandelbare als absolutes Jenseits, mit dem eins zu werden es sich müht. Diese Mühe ist ebenso vergeblich wie sie notwendig für das Bewusstsein ist. In dieser Mühe zeigt sich deutlich die Grenze seiner Fähigkeit zum Wissen. Dem Bewusstsein gelingt es nicht, die Beziehung zwischen sich selbst und dem Unwandelbaren zu denken und insofern „(...) geht es nur *an* das Denken *hin* und ist *Andacht*.“¹³⁰

„Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand, aber so eintretend, dass er nicht als begriffener und darum als ein Fremdes eintritt.“¹³¹

Das Denken dieses Bewusstseins „(...) ist ein Denken, dem sich die Transzendenz dauernd entzieht.“¹³² Dabei interpretiert das Bewusstsein das Jenseits nach seinem eigenen Maßstab. Da es sich selbst als sinnliches Subjekt weiß, wähnt es auch das Jenseits als in Raum und Zeit verortet, als sinnlich Einzelnes.

„Wo es (das Wesen; M.A.) gesucht werde, kann es nicht gefunden werden; denn es soll eben ein Jenseits, ein solches sein, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes gesucht, ist nicht eine allgemeine, gedachte Einzelheit, nicht Begriff,

¹²⁸ Es sei darauf hingewiesen, dass sich dieses Unwandelbare als gestaltet erweist, da es in Bezug zur Einzelheit ist.

¹²⁹ PhdG 167 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹³⁰ PhdG 168 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹³¹ PhdG 168f.

¹³² Liebrucks 105

sondern Einzelnes als Gegenstand oder ein Wirkliches; Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit und eben darum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewusstsein kann daher nur das Grab seines Lebens zu Gegenwart kommen.“¹³³

Die Rede vom (leeren) Grab interpretiert Fischer als Anspielung Hegels auf die „Kreuzzüge, in welchen der christliche Reliquien- und Gräberkult seinen Höhepunkt erreicht hat.“¹³⁴ Auch hier gilt, dass eine solche Ausdeutung zwar das Verstehen erleichtern mag, andererseits der Textstelle hierdurch wesentliches hinzugefügt wird, das sich meines Erachtens nicht sachlich ausweisen lässt. Das Bewusstsein sucht sein Heil in einem Jenseits, das sich ihm stets aufs Neue entzieht. Dieses ständige Scheitern lässt das Bewusstsein in das Gegenteil zurückkehren, in das Diesseits oder die Wirklichkeit.

In dieser zweiten Stufe erfährt sich das Bewusstsein als Teil der Welt. Wie schon auf früherer Stufe verhält es sich auch nun wieder begehrend und arbeitend zu dieser. Doch trachtet es nach wie vor nach Vereinigung mit dem Unwandelbaren. In der Arbeit, dem Begehren und auch dem Genuss liegt also kein Selbstzweck mehr vor; es kann sich an den Dingen nicht mehr bewähren.

„Es findet sich wohl begehrend und arbeitend. Aber es findet sich als solches nur vor. Es bleibt darin *gebrochenes* Bewusstsein. Denn die Wirklichkeit ist diesem Bewusstsein nicht nur etwas, das aufzuheben ist, sondern zugleich `eine *entzwei gebrochene Wirklichkeit*, welche nur einerseits an sich nichtig, andererseits aber auch eine geheiligte Welt ist.“¹³⁵

Die Welt ist in sich selbst entzweit: sie ist heilig und profan zugleich. Heilig ist sie dadurch, dass sie sich für das Bewusstsein als Schöpfung erweist, als „Gestalt des Unwandelbaren“¹³⁶ selbst. Es kann über diese ihm gegebene sinnliche Welt nicht einfach frei verfügen und sie sich untertan machen. Das Bewusstsein betrachtet sich selbst und die ihm gegebenen Dinge als Geschenk. Darin liegt begründet, dass es das an sich nichtige Diesseits nicht durch seine Tätigkeit aufzuheben vermag. Es

¹³³ PhdG 169

¹³⁴ Fischer 337

¹³⁵ Liebrucks 105f. (Hervorhebungen im Original; M.A)

¹³⁶ PhdG 171

zeigt sich so, dass es ihm auch in der Arbeit nicht gelingt, sich mit dem Unwandelbaren zu vereinen. Was ihm jedoch zunächst noch bleibt, ist der *Dank*. Dank einerseits für die Kraft, die ihm selbst verliehen wurde, die Dinge zu bearbeiten; Dank aber auch für die Dinge selbst, die es ebenso als gegeben und geschenkt weiß. Doch auch dieser Dank erweist sich schließlich in der Reflexion des Bewusstseins als sein „eigenes Tun.“¹³⁷

„Indem es dankt, bestätigt es eo ipso sich selbst als fürsichseiendes einzelnes Selbst und fixiert sich damit erst recht in das Extrem seiner einzelnen Eigenheit und Wirklichkeit. Mit dieser äußersten Verkehrung der Bestimmung der ‚wahrhaften Wirklichkeit‘ in die bloße, an sich nichtige Einzelheit setzt die Bewegung des dritten Verhältnisses des unglücklichen Bewusstseins ein.“¹³⁸

In der Andacht ging das Bewusstsein, so haben wir erfahren, nur an das Denken heran; es war abstrakter Begriff. Doch auch seine daran anschließende Hinwendung zur Wirklichkeit, die es im Handeln zu realisieren versuchte, wurde schließlich im Dank zunichte gemacht. „So ist das Bewusstsein ganz herunter gekommen, ist sich seiner zwar als wirklichen, aber nur als dieses wirklich Einzelnen, in seinem Unglück, bewusst.“¹³⁹

„Seiner als *dieses wirklichen Einzelnen* ist das Bewusstsein sich in den tierischen Funktionen bewusst. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, getan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt zeigt, sind sie vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum Wichtigsten.“¹⁴⁰

¹³⁷ PhdG 172

¹³⁸ Kaehler/Marx 29

¹³⁹ Liebrucks 106

¹⁴⁰ PhdG 174 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Was Hegel uns hier vor Augen führt, ist ein Bewusstsein als „eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.“¹⁴¹

Liebrucks nimmt diese Stelle zum Anlass, um grundsätzlich auf die existentielle Dimension der Dialektik für das Bewusstsein hinzuweisen.¹⁴² Und auch Hegel spricht hier eine besonders klare Sprache, um darauf hinzuweisen, dass die dialektischen Übergänge nicht einfach als Belanglosigkeiten vom Bewusstsein hingenommen werden können, sondern diese sein Denken stets auf Neue in seinem tiefsten Wesen erschüttern. Dies gilt für sämtliche Stufenübergänge, die in der „Phänomenologie des Geistes“ geschildert werden. Der Weg des Geistes zu sich selbst entpuppt sich als steiniger und schmerzhafter. Er ist „sich vollbringender Skeptizismus“¹⁴³ – alles muss das Bewusstsein notwendig infrage stellen, nicht zuletzt sich selbst.

In diesem dritten Verhältnis nun richtet sich das Bewusstsein gegen sich selbst. Noch immer ist es auf der Suche nach Vereinigung seiner selbst mit dem Unwandelbaren, doch weder in der Andacht noch im Dank war diese erreichbar. Nun erfährt es sich selbst als „Feind“, der dieser Vereinigung im Wege steht. Gerade in seinem eigenen Tun erkennt es sich mit der Nichtigkeit verbunden, darum befreit es sich „von dem Tun und Genusse als *dem seinen*.“¹⁴⁴

„(...) Es (das Bewusstsein; M.A.) stößt von sich als *fürsich* seiendem Extreme das Wesen seines *Willens* ab und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses und damit die *Schuld* seines Tuns.“¹⁴⁵

Das Bemühen des Bewusstseins um Vereinigung mit dem Unwandelbaren zeigt sich in Bezug auf die gegebene Wirklichkeit als endlos. Gleichzeitig weiß es sich jedoch auch als „Einheit mit dem Unwandelbaren.“¹⁴⁶ Denn seine Motivation, die eigene Nichtigkeit aufzuheben und sich mit dem Unwandelbaren zu einen, liegt in seinem Wissen um die eigene Beziehung zum Unwandelbaren.

¹⁴¹ PhdG 174

¹⁴² Vgl. Liebruck 106f.

¹⁴³ PhdG 72

¹⁴⁴ PhdG 175 (Hervorhebung im Original; M.A.)

¹⁴⁵ PhdG 175 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹⁴⁶ PhdG 174

„Das eigentliche, zur Wahrheit führende Tun des einzelnen Selbstbewusstseins *in* seinem kleinen, beschränkten und immer wieder scheiternden Tun liegt in jener mittelbaren, weil vermittelnden Kraft, durch die das Bewusstsein sich auf das Extrem des Unwandelbaren bezogen weiß – und sich mit eben diesem Wissen auch selbst bezieht.“¹⁴⁷

Dieser Kraft muss sich das Bewusstsein also bewusst werden als eigentlicher Mitte zwischen der unmittelbaren, gegebenen Wirklichkeit und dem Unwandelbaren. „Diese Mitte als der Mittler vollbringt nur, was das bloß einzelne Bewusstsein durch sich selbst allein nicht vermag, die mittelbare Vereinigung mit dem Unwandelbaren.“¹⁴⁸ Diese Mitte ist als *Mittler* selbst Bewusstsein und bezieht sich daher auf die Einzelheit in derselben Weise, wie auch das unwesentliche Bewusstsein. Gleichzeitig ist dieser Mittler durch seine Beziehung zum Unwandelbaren „für das unwesentliche Bewusstsein das wesentliche Bewusstsein selbst.“¹⁴⁹ Dies verlangt jedoch, dass sich das Bewusstsein nicht länger diesem Mittler als einzelnes, eigenständiges und fürsichseiendes Bewusstsein entgegenstellt. Das unwesentliche Bewusstsein hat sich ihm voll und ganz zu unterstellen.

„Das unglückliche Bewusstsein vollendet seine Unterworfenheit, indem es etwas von allem aufgibt, was zu seiner Eigenheit und Selbstständigkeit, darum auch zu seiner Selbstbefriedigung gehört: den eigenen Entschluss, den eigenen Besitz, den eigenen Genuss; es ist hörig und schuldig, es schuldet vor seinem Eigentum das Opfer und für seinen Genuss die Kasteiung.“¹⁵⁰

Der Übergang zur Vernunft

Veranlasst durch den Schmerz der unüberwindlich scheinenden Trennung vom Unwandelbaren, wendet sich das Bewusstsein, so haben wir erfahren, einem Mittler zu. Überlegt man sich, woran Hegel bei dieser Figur gedacht haben mag, so drängt sich die Figur des Priesters auf, der zwischen dem göttlichen Willen einerseits und

¹⁴⁷ Kaehler/Marx 30

¹⁴⁸ Kaehler/Marx 31

¹⁴⁹ Kaehler/Marx 31

¹⁵⁰ Fischer 338

dem Willen des Bewusstseins andererseits zu vermitteln mag. Siep etwa meint, dass Hegel hier an den von Kant heftig kritisierten ‚Afterglauben‘ (Vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), einen rituell-magischen Katholizismus, in dem der Mensch nicht durch Vernunft und Moralität, sondern durch religiöse Leistungen die Gunst Gottes erlangen will,¹⁵¹ erinnere. Hegel teile die Kritik Kants aber nicht in vollem Umfang, da für ihn auch diese Entwicklungsstufe letztlich eine notwendige Stufe auf dem Weg des Geistes ausmache.¹⁵² Bei aller Vorsicht gegenüber vorschnellen Parallelisierungen zur Historie, scheint sich auch mir die von Hegel ins Spiel gebrachte Figur des Mittlers nur auf diese Weise zu erklären.

Blickt man an den Anfang des Vernunftkapitels, so findet sich dort eine Zusammenfassung Hegels, die sich genau auf diese Passagen des Kapitels bezieht und welche die darin enthaltene Problematik vor Augen führt:

„Für das unglückliche Bewusstsein ist das *Ansichsein* das *Jenseits* seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dies an ihm vollbracht, die Einzelheit in ihrer vollständigen Entwicklung oder die Einzelheit, die *wirkliches Bewusstsein* ist, als das *Negative* seiner selbst, nämlich als das *gegenständliche* Extrem gesetzt oder sein Fürsichsein aus sich hinausgerungen und es zum Sein gemacht zu haben (...).“¹⁵³

Das Bewusstsein war in seinem Verhältnis zum Mittler dazu genötigt, von seiner Eigenheit abzusehen und sich aufzuopfern. Diese Negation seiner eigenen Nichtigkeit bedeutet ins Positive gewendet aber auch die Überwindung der Trennung des Bewusstseins vom Unwandelbaren, in der sein Unglück begründet lag. „Das Unglück hat von ihm abgelassen“¹⁵⁴, wie es bei Liebrucks heißt. Das Bewusstsein opfert seinen Willen nicht für den Mittler auf, insofern dieser selbst endliches Bewusstsein ist. Die Aufopferung, die der Mittler fordert, ist Forderung des Unwandelbaren selbst. Der Wille des Bewusstseins zeigt sich somit als „aufgehoben im Wollen des Unwandelbaren.“¹⁵⁵ Der Wille des Bewusstseins ist allgemeiner Wille geworden, da er im Allgemeinen aufgehoben wurde. Dies aber nur negativ: was die Inhalte und konkreten Ausformungen dieses Willens angeht, so ist er gerade nicht mehr Wille des einzelnen Bewusstseins. „Somit ist für das Bewusstsein der einzelne Wille nur *an*

¹⁵¹ Siep 116 (Einschub von mir; M.A.)

¹⁵² Vgl. Siep 116

¹⁵³ PhdG 178 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹⁵⁴ Liebrucks 107

¹⁵⁵ Kaehler/Marx 32

sich mit dem allgemeinen vereinigt; und dieser Einheit, die ihm eben als ansichseiend *gegenständlich* geworden ist, ist es nur durch den Mittler gewiss.“¹⁵⁶

Erinnern wir uns an die zu Beginn des Kapitels geforderte vollkommene gegenseitige Anerkennung – Anerkennen als gegenseitiges sich anerkennen – so wird deutlich, dass dies noch immer aussteht. Und in der Tat wird diese Forderung vollständig erst sehr viel später eingelöst werden können, nämlich als Moment des sittlichen Geistes. Das unglückliche Bewusstsein kann sich nur als Bewusstsein, nicht jedoch als vernünftiges Selbstbewusstsein zum Unwandelbaren verhalten, da es dieses nur über die Vermittlung zu erreichen vermag: nach wie vor stellt sich dieses als Jenseits dar. Das Selbstbewusstsein hat sich jedoch nicht einfach zu jenem Bewusstsein zurück entwickelt, von dem in den ersten Kapiteln der „Phänomenologie des Geistes“ die Rede war. Vielmehr ist dieses neue Bewusstsein ein solches, dessen Gegenstand sein eigenes Wesen ausmacht und das darüber hinaus selbst Bewusstsein ist – „und zwar ein solches, das an ihm selbst in der Gewissheit besteht, in seiner Einzelheit, *seinem* Fürsich, `absolut *an sich*, oder alle Realität zu sein´(PhdG 177); kurz das selbst das `An-und-für-sich-Sein´ ist.“¹⁵⁷ Dieses Anundfür-sichsein wird sich als *Vernunft* erweisen, doch hat das Bewusstsein hiervon nur eine Vorstellung, jedoch noch keinen Begriff.

Im zweiten Teil unserer Arbeit werden wir Hegel darin zu folgen versuchen, diesen Begriff der Vernunft zu entwickeln.

¹⁵⁶ Kaehler/Marx 32 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹⁵⁷ Kaehler/Marx 33 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Gewissheit und Wahrheit der Vernunft

Bevor wir uns nun dem Hauptteil dieser Arbeit zuwenden, darf darauf hingewiesen werden, dass die Thesen des Vernunftkapitels, um das es hier gehen soll, nicht einfach gleichzusetzen sind mit Hegels Vernunftbegriff. Letzterer ist aus verschiedenen Gründen scharf in die Kritik geraten.¹⁵⁸ Ob zu Recht oder zu Unrecht soll hier nicht thematisiert werden. Im Vernunftkapitel der „Phänomenologie des Geistes“ tritt das Bewusstsein zum ersten Mal in die Sphäre der Vernunft ein. Wenn Hegel hier den Begriff „Vernunft“ im Titel des Abschnitts gebraucht, so bezieht sich dies auf das neue Verhältnis von Wissen und Gegenstand, welches das Bewusstsein gewinnt. Die Vernunft wird sich zeigen als „Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein.“¹⁵⁹ Dieses Prinzip wird sich als Grundstock erweisen, auf dessen Basis Hegel seine eigene Vorstellung von Vernunft entwickelt. Die Kritik der Interpreten in der Folgezeit richtet sich daher nicht so sehr gegen die Bestimmung, die der Begriff hier erfährt, sondern gegen jene Ausprägung der Vernunft, die erst mit der Stufe des Geistes erreicht wird. Wenn Hegel dennoch schon hier von Vernunft spricht, so hängt das sicherlich auch mit den historischen Positionen zusammen, die Hegel in diesem Abschnitt einer Kritik unterzieht. Als erstes mag man hier selbstverständlich an Kant und Fichte denken. Etwas überspitzend könnte man sagen, dass sich die Bewusstseinsstufe der Vernunft und der geschichtlichen Positionen, die paradigmatisch für diese stehen, für Hegel gerade dadurch auszeichnen, dass sie eigentlich – im spekulativen Sinne – noch nicht vernünftig sind.

Diese Arbeit wird sich darauf beschränken, die ersten Passagen des Kapitels, in denen Hegel den Begriff der Vernunft entwickelt, wiederzugeben und zu interpretieren. Auf diesen wenigen Seiten¹⁶⁰ führt Hegel jene Momente vor Augen, die das Bewusstsein durchläuft, wenn es sich als „Prinzip wahren Wissens“¹⁶¹ betrachtet. Wir werden sehen, dass die Seitenhiebe gegen Kant und Fichte dabei

¹⁵⁸ Eine Übersicht über die philosophische Debatte um den Begriff der Vernunft findet sich etwa bei Welsch (siehe Literaturverzeichnis).

¹⁵⁹ PhdG 179

¹⁶⁰ PhdG 178-185

¹⁶¹ Kaehler/Marx 35

überdeutlich sind. Es ist jedoch auffällig, dass Hegel keinen der beiden namentlich erwähnt. Die Position des Idealismus, die Hegel hier beschreibt, ist „eine umfassende kulturgeschichtliche Kategorie.“¹⁶² Keineswegs lassen sich Hegels Thesen auf die Bezüge zu den genannten Philosophen einschränken.

Für die gesamte „Phänomenologie des Geistes“ lässt sich festhalten – und somit auch für die Stufe der Vernunft –, dass in ihr zwei Textdimensionen zusammengefügt sind. Einerseits jene der konkreten philosophie- und kulturgeschichtlichen Bezüge, die Hegel als paradigmatisch für bestimmte Stufen des Geistes erscheinen. Andererseits steht dieser Dimension jene der Entwicklung des Bewusstseins selbst gegenüber, die keinesfalls deckungsgleich mit der Entwicklung der Historie verläuft. Von zentraler Bedeutung ist es jedoch, beide Aspekte des Textes zusammen zu denken und sich nicht auf bloß eine zu versteifen.¹⁶³

Diese Arbeit wird nun von der Notwendigkeit des Zusammendenkens beider Dimensionen abstrahieren, indem sie zunächst versucht, Hegels Argumente herauszuarbeiten, ohne auf seine Kritik an Kant und Fichte einzugehen. Dies entspricht der ersten Dimension: die differenten Positionen Kants und Fichtes werden unter dem Begriff des Idealismus subsumiert. Sie werden von Hegel insofern in Betracht gezogen, als sie sich gerade nicht voneinander unterscheiden.

Anschließend werden wir uns zu Beginn des zweiten Hauptteils dieser Arbeit Kant und Fichte selbst zuwenden. Ihre Positionen sollen in diesem Teil soweit referiert werden, wie dies für das Verständnis der Hegelschen Kritik an ihnen notwendig ist. Vor allem werden wir hier auf den ersten Teil der „Kritik der reinen Vernunft“ sowie auf Fichtes frühe „Wissenschaftslehre“ von 1794 zurückgreifen. Dies dient zur Vorbereitung unseres zweiten Durchganges durch die Allgemeine, in der wir gemäß der zweiten Textdimension die Perspektive auf Hegels Kritik richten und deren Berechtigung prüfen.

¹⁶² Jaeschke 188

¹⁶³ Vgl. unsere Ausführungen im Kapitel „Das unglückliche Bewusstsein“

Das erste Auftreten der Vernunft als unmittelbarer Idealismus

Erinnern wir uns noch einmal an den Stand, den das Bewusstsein am Ende des Selbstbewusstseinskapitels im unglücklichen Bewusstsein erreichte. Das Selbstbewusstsein war zu einer Verdopplung seiner selbst genötigt, weil es erfuhr, dass es Selbstbewusstsein nur für ein anderes Selbstbewusstsein sein konnte. Diese Verdopplung verteilte sich in einem ersten Schritt noch auf zwei Figuren: Herr und Knecht. Im unglücklichen Bewusstsein wurde diese Verdopplung jedoch in das Bewusstsein selbst verlegt: ein wesentliches und ein unwesentliches Bewusstsein standen sich in ihm selbst gegenüber. Es war unwesentlich, insofern es sich als wandelbar erkannte. Wandelbar freilich ist alles im Diesseits Gegebene. Wesentliches Bewusstsein war es hingegen, insofern es sich als Unwandelbares erkannte. Diese Unwandelbarkeit wurde als Jenseits gedeutet, dem zwar alle Wahrheit zukam, welches es jedoch nicht imstande zu erreichen war. Durch den Versuch dieses Jenseits zu gestalten, wurde es nicht nur nicht erreicht, sondern im Gegenteil noch als Jenseitiges verfestigt. Das unglückliche Bewusstsein erkannte nicht, dass das Unwandelbare in Wahrheit es selbst ist, weil es dieses als gegenständliche Einzelheit auffasste. Erst in der äußersten Aufopferung seiner selbst erfuhr es sich als eins mit dem Unwandelbaren. In diesem Bewusstsein der Einheit „ist ihm die Vorstellung der *Vernunft* geworden, der Gewissheit des Bewusstseins, in seiner Einzelheit absolut *an sich* oder alle Realität zu sein.“¹⁶⁴

Der Übergang zur Vernunft ist hier noch nicht abgeschlossen, sondern wird im sich nun anschließenden Vernunftkapitel vollzogen. Das Anundfürsichsein, als das man das Jenseits auch auffassen könnte, wird nun nicht mehr als Äußeres gedeutet, sondern Vernunft bedeutet nach Hegel gerade, dass das Bewusstsein sein Fürsichsein nicht mehr von seinem Wesen trennt. Hegel selbst fasst die wesentlichen Momente der Bewegung zusammen:

„Für das unglückliche Bewusstsein ist das *Ansichsein* das *Jenseits* seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dies an ihm vollbracht, die Einzelheit in ihrer vollständigen

¹⁶⁴ PhdG 177 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Entwicklung oder die Einzelheit, die *wirkliches Bewusstsein* ist, als das *Negative* seiner selbst, nämlich als das *gegenständliche* Extrem oder sein Fürsichsein aus sich hinausgerungen und es zum Sein gemacht zu haben; darin ist für es auch seine *Einheit* mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt und, da das Bewusstsein in dieser Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist.“¹⁶⁵

Die Trennung zwischen unwesentlichem und wesentlichem Bewusstsein ist gänzlich aufgehoben; wesentliches und unwesentliches Bewusstsein sind miteinander vermittelt. Die neue Stufe präsentiert sich somit als Vermittlung der Extreme von Einzelheit und Allgemeinheit. Das Selbstbewusstsein musste sich im Jenseits verlieren, um sich als Vernunft zu gewinnen. Als Vernunft kehrt es nun zu sich zurück. Wir sehen wie zuvor schon beim Selbstbewusstsein, dass auch Vernunft kein angeborenes Vermögen darstellt, sondern sich als Resultat eines Prozesses erweist. Hegel formuliert es prägnant: „Das Bewusstsein geht in dem Gedanken, welchen es erfasst hat, dass das *einzelne* Bewusstsein *an sich* absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück.“¹⁶⁶

Das Bewusstsein erfährt in der Reflexion, dass es selbst die Mitte bildet zwischen bloßer Einzelheit und abstrakter Allgemeinheit. Als Vernunft ist es Mitte zwischen den Extremen, es „umspannt den ganzen Bezug von Wissen und Sein“¹⁶⁷, wie Fink es phänomenologisch deutet.

„Diese Mitte ist die beide (Einzelheit und Allgemeinheit; M.A.) unmittelbar wissende Einheit, und das Bewusstsein ihrer Einheit, welche sie dem Bewusstsein und damit *sich selbst* ausspricht, (ist) die Gewissheit, alle Wahrheit zu sein.“¹⁶⁸

Der Unterschied zur Stufe des Selbstbewusstseins ergibt sich für die Vernunft durch eine Umdeutung ihres Verhältnisses zur Gegenständlichkeit. Bisher war diese rein negativ bestimmt: die Gegenständlichkeit war Negation des Bewusstseins. Das Selbstbewusstsein erfuhr die Wirklichkeit als eine ihm fremde. Das heißt aber auch,

¹⁶⁵ PhdG 178 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹⁶⁶ PhdG 178 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹⁶⁷ Fink 209

¹⁶⁸ PhdG 178 (Hervorhebung im Original; M.A.)

dass „Erkenntnis ihm immer Entfremdung gewesen (ist).“¹⁶⁹ Im Übergang zur Vernunft wird dieses negative Verhältnis positiv umgedeutet. In der Reflexion verliert der Gegenstand seine Fremdheit; das vernünftige Bewusstsein nimmt die Welt in sich zurück.

„Bisher ist es ihm (dem Bewusstsein; M.A.) nur um seine Selbstständigkeit und Freiheit zu tun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eigenen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiss; oder dass alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es; *sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr.*“¹⁷⁰

Das Bewusstsein wird, indem es sich als Einheit von Welt und Wirklichkeit erfährt, zum Inbegriff aller Realität. „Vernunft ist Welt und Welt ist Vernunft. Wirklichkeit ist nichts anderes als Denken.“¹⁷¹ Dieser Grundgedanke, dass „die Vernunft die Gewissheit (ist), alle Realität zu sein“¹⁷², verweist in der Geschichte der neueren Philosophie auf den Idealismus, wie er vor allem von Kant und Fichte vertreten wurde. Dieses „Prinzip des Idealismus“¹⁷³, als welches sich die Vernunft hier ausspricht, erweist sich hier noch einmal als Ergebnis eines Stufenganges.

„Diese `Gewissheit` ist also nicht eine standpunktliche Behauptung der Philosophie, (...) sondern etwas, was das Bewusstsein in den Erscheinungsweisen seiner selbst und seines Gegenstandes vorgefunden und aufgezeigt hat. (...) Das Bewusstsein hat damit `erfahren`, was Vernunft ist. Und diese Erfahrung, ins Wissen erhoben, ist der Idealismus.“¹⁷⁴

Dieser Punkt erweist sich nun von größter Wichtigkeit, denn gerade hier wird sich der Bruch vollziehen, an dem Hegel seine Kritik des Idealismus ansetzt. Zunächst spricht

¹⁶⁹ Liebrucks 113

¹⁷⁰ PhdG 178f. (Hervorhebungen von mir; M.A.)

¹⁷¹ Fink 211

¹⁷² PhdG 179

¹⁷³ Hartmann 338

¹⁷⁴ Hartmann 338

sich dieser nämlich als *unmittelbarer* Idealismus aus in der Formel: „Ich bin Ich.“¹⁷⁵ Dies ist nun nicht mehr das rein tautologische Urteil des Selbstbewusstseins,¹⁷⁶ sondern „es spricht jetzt vielmehr das Durchdrungensein des Gegenstandes des Bewusstseins mit der selbstbewussten Negativität aus, dies, dass das Ansichsein schlechthin seine Wahrheit darin hat, wohl ein Sein, aber ein Sein nur für das Bewusstsein zu sein.“¹⁷⁷ Das Bewusstsein weiß seinen Gegenstand als an und für sich seienden, gleichzeitig ist es sich darin aber auch seiner selbst gewiss.

„(...) Das Sein-für-das-Bewusstsein zeigt sich als der eigene Reichtum der nicht mehr fremden Selbstständigkeit des Gegenstands: was an sich ist, gilt dem Bewusstsein als Sein-für-es, gegen das Auffassen des bloßen Bewusstseins, und was für es ist, gilt ihm umgekehrt als Ansichseiendes, gegen das vertilgende Tun des bloßen Selbstbewusstseins.“¹⁷⁸

Nach Hegel reicht allerdings das reine Behaupten dieses Grundgedankens des Idealismus nicht aus, vielmehr muss sich das Bewusstsein auch des Weges vergewissern, den es zurückgelegt hat, der „in der dialektischen Bewegung des Meinens, Wahrnehmens und des Verstandes“¹⁷⁹ schließlich zur Vernunft führte. Hierin liegt das Defizitäre an der Position des unmittelbaren Idealismus: sein Prinzip wird behauptet, nicht jedoch systematisch gerechtfertigt und aufgewiesen.

„Das Bewusstsein, welches diese Wahrheit ist (Gemeint ist der unmittelbare Idealismus; M.A.), hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es *unmittelbar* als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die *Gewissheit* jener Wahrheit auf. Sie *versichert* so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht (...).“¹⁸⁰

Systematisch betrachtet entspricht dies ganz dem Prinzip dialektischer Übergänge. Wie wir schon in unserer Erörterung des Selbstbewusstseinkapitels sehen konnten,

¹⁷⁵ PhdG 179. Hegel verweist hier ganz augenscheinlich auf den 1. Grundsatz aus Fichtes früher „Wissenschaftslehre“ von 1794. Wir werden uns an späterer Stelle anzusehen haben, inwieweit seine Kritik tatsächlich trifft. (Vgl. Kapitel „Fichtes frühe Wissenschaftslehre (1794)“)

¹⁷⁶ Vgl. Kapitel „Das Selbstbewusstsein und seine Krise“

¹⁷⁷ Scheier 158

¹⁷⁸ Scheier 158

¹⁷⁹ PhdG 179

¹⁸⁰ PhdG 180 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

so gilt nun auch für die Gestalt der Vernunft offenbar, „dass das Bewusstsein auf jeder Stufe neu und ohne Berücksichtigung der vorherigen Stufen beginnt.“¹⁸¹ Bis das Bewusstsein tatsächlich *erfährt*, dass es selbst alle Realität ist, bedarf es eines langen Weges, der erst auf der Stufe des Geistes zu seinem Ende kommen wird.

„Weil ihm (dem Bewusstsein; M.A.) dieser Weg `im Rücken´ liegt, wird seine Wiederholung ein Rückgang sein in den Grund, aus dem es als sinnliche Gewissheit für es selbst unvermittelt herausgefallen war, und der der Geist ist.“¹⁸²

Der unmittelbare Idealismus, der mit dem Absoluten anfängt, ohne sich des Weges, der dorthin führte, zu vergewissern, kann nur reine Versicherung bleiben. Diese neue Wahrheit des Bewusstseins widerspricht seinem „gewordenen Begriff“¹⁸³, bleibt somit rein abstrakt.

„Das *unmittelbare Auftreten* ist die Abstraktion ihres (der Vernunft; M.A.) *Vorhandenseins*, dessen Wesen und *Ansichsein* absoluter Begriff, d.h. die *Bewegung seines Gewordenseins* ist.“¹⁸⁴

Die Überprüfung der Gewissheit steht noch aus, in der das Bewusstsein das Gewordensein dieser Gewissheit erfahren kann. Dem unmittelbaren Idealismus jedoch treten andere Versicherungen mit gleicher Berechtigung gegenüber. Die Grundthese des Idealismus: „Ich bin Ich“ wird so zur bloßen Parole. Indem sich im unmittelbaren Idealismus die Vernunft selbst darüber versichert, alle Realität zu sein, wird sie zu einer universalen und damit ausschließenden These.

„Die Vernunft beruft sich auf das *Selbstbewusstsein* eines jeden Bewusstseins: *Ich bin Ich*, mein Gegenstand und Wesen ist *Ich*; und keines wird ihr diese Wahrheit ableugnen. Aber indem sie sie auf diese Berufung gründet, sanktioniert sie die Wahrheit der anderen Gewissheit, nämlich der: *es ist Anderes für mich*; Anderes als *Ich* ist mir Gegenstand und Wesen (...).“¹⁸⁵

¹⁸¹ Düsing 150

¹⁸² Scheier 159

¹⁸³ Scheier 159

¹⁸⁴ PhdG 181 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹⁸⁵ PhdG 180 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Erst in der Reflexion wird sich die Vernunft als vermittelte erweisen und nur als solche hat sie „philosophisch einen Boden.“¹⁸⁶ Die Reflexion hat dabei notwendig jenen Weg nachzuvollziehen, der von der „Phänomenologie des Geistes“ vorgezeichnet wurde und der mit der „entgegengesetzten Gewissheit“ der Vernunft, der sinnlichen Gewissheit, ihren Anfang nahm.

„Erst wenn die Vernunft als *Reflexion* aus dieser entgegengesetzten Gewissheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewissheit und Versicherung, sondern als *Wahrheit* auf; und nicht *neben* anderen, sondern als die *einzig*e.“¹⁸⁷

¹⁸⁶ Hartmann 339

¹⁸⁷ PhdG 181 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Vom unmittelbaren zum sich-vollbringenden Idealismus

In den ersten Absätzen des Vernunftkapitels unterstellte Hegel dem Idealismus bloß unmittelbarer zu sein, die Erfahrung, die zu seinem Begriff führte, also vermissen zu lassen. Aus dem „absoluten Begriff“¹⁸⁸ der Vernunft bleiben Reflexion und Vermittlung, „die Bewegung seines Gewordenseins“¹⁸⁹, ausgeschlossen. In den sich nun anschließenden Absätzen versucht Hegel, diesem unmittelbaren Idealismus „die einzelnen Symptome seines Grundfehlers“¹⁹⁰ nachzuweisen. Jedoch wird er sich nicht darauf beschränken, dem Idealismus seine Mängel bloß nachzuweisen, sondern diese zugleich „im Rahmen einer übergreifenden Konzeption (zu) erklär(en)“.¹⁹¹ Diese „übergreifende Konzeption“ freilich ist seine eigene, die in der „Phänomenologie des Geistes“ im Weiteren dargestellt werden soll.

Zunächst erinnert uns Hegel erneut an die zentrale These des Idealismus, nämlich „alle Realität zu sein.“¹⁹² Diese Realität muss jedoch rein abstrakt bleiben, da in ihr das Ansich mit dem Fürsich zusammenfällt. Dieses Zusammenfallen von Ansichsein und Fürsichsein ist ein Novum auf dem bisherigen Weg der „Phänomenologie des Geistes“. Diese Realität „ (...) ist die erste *Positivität*, welche das Selbstbewusstsein *an sich* selbst, *für sich* ist (...).“¹⁹³

„Es ist für es, das Bewusstsein, dass es an sich als Bewusstsein wirklich ist. (...) Dass Bewusstheit seiend ist, ist der Vernunft zum ersten Mal aufgegangen. (...) Dem Bewusstsein ist die Identität des Selbstbewusstseins und des Seins geworden.“¹⁹⁴

Die Vernunft fasst sich auf als ursprüngliches Ich, in dem Denken und Sein zusammenfallen und in diesem Sinne nennt Hegel es „einfache Kategorie.“¹⁹⁵ Das Ich als Weltprinzip wird so zur Kategorie, das heißt zur Grundbestimmung des Seienden überhaupt. Damit aber ist die „ontologische Bedeutung der Kategorie in

¹⁸⁸ PhdG 181

¹⁸⁹ PhdG 181

¹⁹⁰ Kaehler/Marx 53

¹⁹¹ Kaehler/Marx 53 (Hervorhebung im Original; M.A.)

¹⁹² PhdG 181

¹⁹³ PhdG 181 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

¹⁹⁴ Liebrucks 120

¹⁹⁵ PhdG 181

sich egologisch.“¹⁹⁶ Das Ich als einfache Kategorie wird so zum alleinigen Prinzip der Subjektivität.

„Die *Kategorie*, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seienden zu sein, *unbestimmt* des Seienden überhaupt oder des Seienden gegen das Bewusstsein, ist jetzt *Wesenheit* oder einfache *Einheit* des Seienden nur als denkende(r) Wirklichkeit; oder sie ist dies, dass Selbstbewusstsein und Sein *dasselbe* Wesen ist; *dasselbe* nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich.“¹⁹⁷

Vernünftiges Selbstbewusstsein und Sein werden im vollen Wortsinn „dasselbe“. Hierin wird noch einmal die Negation der Vernunft gegen alles, was selbst nicht Denken ist, deutlich. Indem das vernünftige Selbstbewusstsein sich jedoch als *einfache* Kategorie setzt, bleibt es ihm unverständlich, wie aus dieser Einheit die Vielheit als Arten ebendieser Kategorie, das heißt des Ich, hervorgehen können soll. Dem unmittelbaren Idealismus gelingt es nicht, auch den Unterschied selbst als in der Kategorie liegend zu denken.

„Weil der Idealismus aber in seinem Anfange noch nicht als dieses Ganze in sich reflektiert ist, daher seinen Begriff noch nicht als ‚die Bewegung seines Gewordenseins‘ (PhdG 181) weiß, muss er die Unterschiede ebenso unmittelbar aufnehmen wie die Kategorie selbst und kann nur versichern, dass ‚in der Kategorie Unterschiede oder Arten seien‘ (PhdG 182).“¹⁹⁸

Das Ich war bestimmt worden als einfache Kategorie, die deshalb *einfach* war, weil in ihr Selbstbewusstsein und Sein zusammenfielen. Selbstbewusstsein und Sein bleiben als unterschiedene Momente innerhalb dieser Kategorie bestehen: jedes verhält sich als das dem Anderen Entgegengesetzte.

„So ist das *Sein* des Selbstbewusstseins das Gesetzsein desselben; das Selbstbewusstsein aber das Tätige, das Setzende als solches; und so sind beide

¹⁹⁶ Düsing 150

¹⁹⁷ PhdG 181 (Hervorhebungen im Original; M.A.). In diesem Satz verbirgt sich Hegels Kritik an Kant, den er wohl im Auge haben dürfte, wenn er gleich im Anschluss an dieses Zitat von einem „einseitige(n) schlechte(n) Idealismus“ (PhdG 181) spricht. Wir werden uns mit Hegels Kritik aber erst später (Vgl. Kapitel „Hegels Kritik an Kant und Fichte“) auseinandersetzen können.

¹⁹⁸ Scheier 160f.

auch zu unterscheiden. Zugleich aber ist jedes schon an sich selbst auf das Andere bezogen, um der Bestimmtheit willen, die jedem zukommt: das Ich ist, weil es sich gesetzt hat; und es setzt sich, weil es ist (...).“¹⁹⁹

Es gehört nun zu beider Wesen, die je eigene Identität nur als Anderes zu gewinnen. „Selbstbewusstsein ist als Sein sich selbst gleich, Sein ist als Selbstbewusstsein sich selbst gleich.“²⁰⁰ „Der Unterschied *ist* daher, aber vollkommen durchsichtig und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist.“²⁰¹ Die Gegenüberstellung der Unterschiede in ihrer Unterschiedenheit zeigt sich so nicht nur als Ausschließen des jeweils Anderen, sondern verweist auf eine gleichzeitige Bezogenheit aufeinander. „Er (der Unterschied; M.A.) ist in jener Einheit gesetzt, ebenso aufgehoben und also in ihr gesetzt *als* aufgehoben.“²⁰² Kaehler und Marx identifizieren in ihrer Analyse die Ebene der Fixierung des Unterschiedes mit dem *Verstand*, die Ebene der Bezogenheit jedoch als *Vernunft*. Letztere „übergreift die Operationen des Verstandes, enthält sie in sich, aber als Aufgehoben in der Einheit des Bezogenseins.“²⁰³ Für den Verstand bedeutet dies, dass er nun selbst als „Moment der Vernunft“²⁰⁴ erscheint. Dies wird bedeutsam, wenn man betrachtet, wie Hegel in seiner Argumentation fortfährt: Der Unterschied dieser *einfachen* Kategorie „erscheint als *Vielheit* von Kategorien.“²⁰⁵ Hegel wirft dem Idealismus vor, nur auf Ebene des Verstandes zu reflektieren. Daher sei es diesem unmöglich zu begreifen, dass der Unterschied nur als Vielheit *erscheint*. Erst in der vernünftigen Reflexion wird deutlich, dass der Unterschied nicht außerhalb der Kategorie zu suchen ist, sondern an dieser selbst gesetzt ist.

„Indem der Idealismus die *einfache Einheit* des Selbstbewusstseins als alle Realität ausspricht und sie *unmittelbar*, ohne sie als absolut negatives Wesen – nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm selbst – begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist ihm noch unbegreiflicher als das erste dies zweite, dass in der Kategorie *Unterschiede* oder *Arten* seien.“²⁰⁶

¹⁹⁹ Kaehler/Marx 56

²⁰⁰ Kaehler/Marx 56

²⁰¹ PhdG 181f. (Hervorhebung im Original; M.A.)

²⁰² Kaehler/Marx 58 (Hervorhebung im Original; M.A.)

²⁰³ Kaehler/Marx 57

²⁰⁴ Kaehler/Marx 57

²⁰⁵ PhdG 182

²⁰⁶ PhdG 182 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Zum ersten Vorwurf Hegels gegen den Idealismus, dieser fasse sich als bloß „einfache Einheit des Selbstbewusstseins“ auf, gesellt sich nun ein zweiter. Der Idealismus übersieht, dass sich die Kategorie zu den Unterschieden verhält, wie die Gattung zu den Arten.

„Die `Arten` der Kategorie können und müssen aus ihr als der `denkenden Wirklichkeit` in derselben Form denkender Wirklichkeit hervorgehen und sich bilden, wenn sie überhaupt begreifbar sein wollen.“²⁰⁷

Hegel erinnert nun noch einmal daran, dass der Idealismus nicht in seiner Gänze aufzugeben sei; an seiner Gründüberzeugung „alle Realität zu sein“ sei vielmehr prinzipiell festzuhalten. Es geht nun nicht mehr darum, dieses Prinzip richtig zu deuten, sondern darum, die richtigen Konsequenzen aus dem Prinzip zu folgern.

„Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der *Unterschied* anfängt, so ist damit gesetzt, dass hier die *Unmittelbarkeit*, das *Versichern* und *Finden* aufgegeben werde und das *Begreifen* anfangen. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgendeine Weise wieder als Fund, z.B. aus den Urteilen, aufnehmen und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der tat als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Notwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er dies an ihm selbst, der reinen Notwendigkeit, nicht vermag.“²⁰⁸

Hegel unterstellt dem Idealismus, die Vielheit der Kategorien selbst wieder bloß unmittelbar zu behaupten. Das Problem ist dabei grundsätzlicher Natur: es geht nicht *nur* um die Richtigkeit der Wahl der jeweiligen Kategorien und um die Frage ihrer Vollständigkeit. Vielmehr bewegt sich ein solches `aus-dem-Hut-Zaubern` von Kategorien noch immer auf der Ebene bloß verstandesmäßiger Reflexion.

„Mag das Gefundene als solches auch ihm selbst durchaus der Vernunft angehören, (...) so mangelt ihm doch die Form der Vernünftigkeit, die seine Bestimmtheit erst vermittelt und damit als Vernunftbestimmtheit erst ausweist; und so ist das bloß

²⁰⁷ Kaehler/Marx 59

²⁰⁸ PhdG 182 (Hervorhebungen im Original; M.A.). Der zweite Teil des Zitats richtet sich offensichtlich gegen Kant. Wir werden Hegels Kritik ausführlich im Kapitel „Hegels Kritik an Kant und Fichte“ erörtern.

Vorgefundene eben für das Vernunft-Wissen selbst nicht in der adäquaten Form bestimmt und gewusst; oder mit einem Wort: es wird nicht begriffen.“²⁰⁹

Indem sich nun anschließenden Absatz²¹⁰ führt Hegel aus, welche Folgen aus diesem Missverständnis resultieren: Der Idealismus wird sich schließlich als zweideutig erweisen. Ausgehend vom Prinzip der Vernunft „könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von Dingen die Rede sein.“²¹¹ Die Dinge müssten nämlich als *Gegenstände* des Bewusstseins gedacht werden, wären diesem also entgegengesetzt. Für die Annahme vieler Kategorien gilt nun in Bezug auf die einfache, reine Kategorie zunächst, dass sie dieser nicht entgegengesetzt sind, da sich die vielen Kategorien wie Arten zur Gattung der reinen Kategorie verhalten. Auf der Ebene rein verstandesmäßiger Reflexion, auf der die Herkunft der Kategorien nicht immanent erwiesen, sondern ungeklärt bleibt, haftet den vielen Kategorien bereits die Zweideutigkeit an, Anderes gegen das Wesen (der einfachen Kategorie) zu sein.

„Aber sie (die vielen Kategorien; M.A.) sind schon das Zweideutige, welches zugleich das Anderssein *gegen* die reine Kategorie in seiner *Vielheit* an sich hat. Sie widersprechen ihr durch diese Vielheit in der Tat, und die reine Einheit muss sie an sich aufheben, wodurch sie sich als *negative Einheit* der Unterschiede konstituiert.“²¹²

In der Zweideutigkeit liegt begründet, dass sich die Vernunft als „reine Einheit“ auffasst. Diese tritt jedoch zunächst noch als bloß „negative Einheit“ auf: als solche „schließt sie ebensowohl die *Unterschiede* als solche sowie jene erste *unmittelbare* reine Einheit als solche von sich aus und ist *Einzelheit* (...).“²¹³ Es kommt nun alles darauf an, wie der Idealismus diese Einzelheit deutet. Verharrt er auf dem Standpunkt der Verdinglichung (der Fixierung des Unterschieds), so führt dies letztlich zurück zum Standpunkt des Selbstbewusstseins. Dann „scheint wieder ein Selbstbewusstsein als zwar wirkliches, aber unbewegliche Sichselbstgleichheit anderem als seinen Gegenständen gegenüberzustehen.“²¹⁴ Es muss dem

²⁰⁹ Kaehler/Marx 60

²¹⁰ PhdG 182f. (Absatz 6)

²¹¹ PhdG 182

²¹² PhdG 182 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

²¹³ PhdG 182f (Hervorhebungen im Original; M.A.)

²¹⁴ Liebrucks 125

Idealismus daher gelingen, dass Andere nicht als rein Äußeres zu deuten, sondern als „Moment der negativen Beziehung“²¹⁵ zu begreifen.

„Aber dies *Andere* dieser Kategorie sind nur die *anderen ersten Kategorien*, nämlich *reine Wesenheit* und der *reine Unterschied*; und in ihr, d.h. eben in dem Gesetzsein des Anderen, oder in diesem Anderen selbst (ist) das Bewusstsein ebenso es selbst.“²¹⁶

Diese anderen Kategorien zeigen sich als Teil der reinen Kategorie: sie sind nur als „Momente der absoluten reinen Kategorie.“²¹⁷ Die reine Einzelheit entpuppt sich so als Einheit von Einheit und Unterschied.

„Die reine Kategorie verweist auf die Arten, welche in die negative Kategorie oder die Einzelheit übergehen; die letztere weist aber auf jene zurück: sie ist selbst reines Bewusstsein, welches in jeder sich diese klare Einheit mit sich bleibt, eine Einheit aber, die ebenso auf ein Anderes hingewiesen wird, das, indem es ist, verschwunden und, indem es verschwunden, auch wieder erzeugt ist.“²¹⁸

Hegel verlässt in der sich nun anschließenden Erörterung die Position des Idealismus, um die Reflexion durchzuführen, in der die Vernunft ihre Momente als Momente setzt und aufeinander bezieht. Es wird hier gewissermaßen der Maßstab festgelegt, an dem sich der Idealismus zu messen haben wird. Zunächst erinnert Hegel noch einmal an die Grundstruktur des vernünftigen Bewusstseins:

„Wir sehen hier das reine Bewusstsein auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige *Hin- und Hergehen*, welches alle seine Momente durchläuft, in ihnen das Anderssein vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das andere Mal vielmehr als die *ruhige*, ihrer Wahrheit gewisse *Einheit*.“²¹⁹

In seiner Einheit zeigt sich das Bewusstsein als gedoppelt. Einerseits ist es reine Kategorie, die sich zu den vielen Kategorien verhält. Das bedeutet aber, dass es in

²¹⁵ Kaehler/Marx 69

²¹⁶ PhdG 183 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

²¹⁷ Liebrucks 126

²¹⁸ PhdG 183

²¹⁹ PhdG 183 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

dieser Hinsicht in Bewegung ist, was Hegel durch das Bild des „unruhigen Hin- und Hergehens“ zum Ausdruck bringt. Die vielen Kategorien widersprachen aber wie wir sahen der reinen Einheit der Kategorie, so dass diese sich als negative Einheit oder als Einzelheit konstituieren musste. Das meint Hegel, wenn er sagt, dass sich „das Anderssein im Erfassen aufhebe.“ Andererseits weiß sich das Bewusstsein aber auch als „ruhige, ihrer Wahrheit gewisse Einheit“. Das Bewusstsein hat als einfacher Kategorie den Unterschied an sich. Hegel betont nun noch einmal die gedoppelte Struktur des Bewusstseins: es ist nicht bloß die eine oder die andere Gestalt, sondern beide Gestalten zugleich.

„Das Bewusstsein ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen und sein Gegenstand das reine Ansich und Wesen; das andere Mal ist sich jenes die einfache Kategorie und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. *Das Bewusstsein aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst (...).*“²²⁰

Erst in dieser Ganzheit wird „für das Bewusstsein das Ansichsein in seiner ganzen kategorialen Totalität hervorgebracht.“²²¹ Erst jetzt ist es Gewissheit, alle Realität zu sein, einer Realität aber, die sich nun als Bewusstsein sowie dessen Gegenstand zu verstehen gibt.

„Das Bewusstsein, das wir damit in seine dritte Wahrheit gekommen sehen, war formal als bloßes Bewusstsein nur Unmittelbarkeit oder Position, als bloßes Selbstbewusstsein unmittelbare Vermittlung oder Negation, und ist jetzt als sich zu sich selbst vermittelnde Vermittlung reflektierte Negativität, Negation der Negation.“²²²

Diese „Konzeption des erfüllten Wissens des Selbst“²²³ bleibt jedoch zunächst unerfüllter Wunsch. Gemessen an diesem Maßstab zeigt sich der Idealismus, den Hegel nun wieder ins Auge fasst, als „leer“²²⁴. Er entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als Dualismus. Solcher aber widerspricht dem vorausgesetzten Prinzip des absoluten Ich, in dem alle Realität nur für das Bewusstsein war. Der Idealismus bezieht sich nur auf die erste Form der Vernunft, die dadurch gekennzeichnet war,

²²⁰ PhdG 183 (Hervorhebungen von mir; M.A.)

²²¹ Kaehler/Marx 73

²²² Scheier 162

²²³ Düsing 152

²²⁴ Vgl. PhdG 184

dass sie sich im Gegenstand erkannte. Zwar glaubt der Idealismus dieses Problem zu umgehen, indem er „in allem Sein dieses reine *Mein* des Bewusstseins aufzeigt.“²²⁵ Doch zeigt sich, dass er letztendlich auf einen „fremden Anstoß“²²⁶ nicht zu verzichten vermag. Damit aber ist die Vernunft von vornherein auf ein Äußeres bezogen. Der Bezug zur Gegenständlichkeit ist damit für das Bewusstsein nur über diesen Anstoß möglich und damit a posteriori. Gleiches gilt somit aber auch für den Anspruch des Idealismus, alle Realität zu sein. Hegel bringt dies radikal auf den Punkt, indem er dem Idealismus vorwirft „absoluter Empirismus“²²⁷ zu sein. Er ist Empirismus, da er von vornherein auf Erfahrung angewiesen bleibt, absolut ist er, weil hierin die genaue Entgegensetzung zu seiner Grundthese liegt, absolutes Ich zu sein. Dies ist der Dualismus, oder die „sich widersprechende Doppelsinnigkeit“²²⁸, von der Hegel spricht.

Hierin entdeckt Hegel Parallelen zum Skeptizismus,²²⁹ da der Idealismus genau wie dieser „von dem einen zu dem anderen herüber- und hinüberwirft.“²³⁰ Der Unterschied liege einzig darin, dass der Idealismus diesen Widerspruch positiv ausdrücke. Damit gerate der Idealismus aber unweigerlich in die „sinnliche Unendlichkeit“²³¹, da er dem prinzipiell unabschließbaren Prozess der Erfahrung ausgesetzt bleibe.

Die Grundthese des Idealismus, alle Realität zu sein, wurde von diesem auf ein abstraktes und damit leeres *Mein* der Vernunft reduziert. Darin liegt begründet, dass ihm das Andere als „gleichgültiges Fremdes“²³² erscheint. Diese Position deckt sich aber, so Hegel, mit weit früheren Stufen des Bewusstseins: eben jenen nämlich, die im Bewusstseinskapitel – „im *Meinen, Wahrnehmen* und (als) der das Gemeinte und Wahrgenommene auffassende *Verstand*“²³³ – dargestellt wurden.

²²⁵ PhdG 184 (Hervorhebung im Original; M.A.)

²²⁶ PhdG 184

²²⁷ PhdG 184

²²⁸ PhdG 184

²²⁹ Vgl. Kapitel „Das Selbstbewusstsein und seine Krise“

²³⁰ PhdG 184

²³¹ PhdG 184

²³² PhdG 184

²³³ PhdG 184 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

„Ein solches Wissen wird zugleich, nicht wahres Wissen zu sein, durch den Begriff des Idealismus selbst behauptet; denn nur die Einheit der Apperzeption ist die Wahrheit des Wissens.“²³⁴

Hierin liegt der Grund, dass der Idealismus dennoch über diese Stufen hinausgeht. Er selbst kommt nämlich zu dem Schluss, dass das Andere nur wahr sein kann in seinem Bezug zum Selbstbewusstsein.

„Alles, was als ‚Affektion der Sinnlichkeit‘ je gewusst werden kann, kann es nur insofern und insoweit es *in* jener Einheit, somit *für* das übergreifende Selbstbewusstsein, da ist. Deshalb sind die Formen des Meinens, Wahrnehmens usw. noch abstrakt, unselbstständige und somit keine *wahren* Weisen des Wissens.“²³⁵

Hierin liegt also die Widersprüchlichkeit der Position des Idealismus. Er hat seinen an sich angemessenen Begriff noch nicht voll realisiert, indem er immer auf einen Anstoß von Außen angewiesen bleibt. Beide Seiten jedoch gelten diesem Idealismus als gleich wesentlich. Der Widerspruch resultiert also aus dem Beharren des Idealismus auf dem bloß abstrakten und leeren Begriff der Vernunft.

„(...) Diese (die Vernunft in der Position des Idealismus; M.A.) bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt.“²³⁶

Damit ist der Weg zu einer Lösung dieser Problematik verbaut, wie es scheint: der Idealismus erklärt, dass es schlichtweg keine Lösung geben könne. Hegel hingegen bringt nun abschließend die „wirkliche Vernunft“²³⁷ ins Spiel, jene „weltgeschichtlich reale Gestalt der Vernunft.“²³⁸ Diese habe durch ihren Trieb, „ihre Gewissheit zur Wahrheit zu erheben“²³⁹ diese Inkonsequenz des Idealismus aufgehoben und sich dazu angetan, „das leere Mein zu erfüllen.“²⁴⁰

²³⁴ PhdG 184

²³⁵ Kaehler/Marx 82 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

²³⁶ PhdG 185

²³⁷ PhdG 185

²³⁸ Kaehler/Marx 83

²³⁹ PhdG 185

²⁴⁰ PhdG 185

II. Teil

Kant. Kritik der reinen Vernunft

Vorreden und Einleitung. Zum Anliegen der „Kritik der reinen Vernunft“

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“²⁴¹

So macht Kant gleich zu Beginn der „Kritik der reinen Vernunft“ auf die spezifische Situation des Menschen aufmerksam. Diese notwendigen, gleichzeitig jedoch unbeantwortbaren Fragen, mit denen sich der Mensch in seinem Dasein konfrontiert sieht, sind Fragen der Metaphysik. Es sind dies die Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, nach der Freiheit, nach dem Ganzen der Welt und ihrem Anfang, nach dem Dasein Gottes. Über die Möglichkeit einer Beantwortung dieser Fragen lag die Philosophie zur Zeit Kants in tiefem Streit: behauptete der Rationalismus die Möglichkeit, die Fragen nach Welt, Seele und Gott aus reiner Vernunftkenntnis zu klären, so stellte der Empirismus genau dies in Abrede. Erkenntnis entspringt für diesen allein aus (äußerer oder innerer) Erfahrung bzw. wurde vom Skeptizismus Humes für gänzlich unmöglich erklärt (nämlich als objektive Erkenntnis). „Es ging um die entscheidende Alternative: Erkenntnis allein durch Erfahrung in Beobachtung und Experiment oder Erkenntnis allein durch Vernunft und ihre Begriffe.“²⁴² Die Metaphysik bot das Bild eines „Kampfplatzes endloser Streitigkeiten“²⁴³. Im

²⁴¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft (im Folgenden: **KrV**), A VIII

²⁴² Baumgartner, 16

²⁴³ Vgl. KrV A VIII

Lösungsansatz Kants werden wir eine Vermittlung zwischen beiden Parteien kennen lernen: der Synthese von Sinnlichkeit und Verstand.²⁴⁴

Rationalismus und Empirismus teilten die Grundannahme, dass die Dinge, so wie sie eigentlich sind, unserer Erkenntnis zumindest prinzipiell zugänglich sind. In dieser Hinsicht waren beide dogmatisch. Als Alternative bot sich nur der Skeptizismus Humes an, der genau diese Grundannahme kritisch infrage stellte. Diese konnte jedoch ebenso wenig befriedigen, stellte sie sich den notwendigen Fragen der Metaphysik doch gar nicht erst. Kants Lösungsansatz bestand nun nicht darin, sich einer der streitenden Parteien anzuschließen, sondern einen gänzlich neuen Weg zu wählen.

Welt, Seele und Gott – die Grundfragen der Metaphysik also – können keine Gegenstände unserer Sinneserfahrung sein: gerade darin besteht das Dilemma der menschlichen Vernunft. Kant fragt deshalb nach den Grenzen einer Erkenntnis aus reiner Vernunft. Der Titel „Kritik der reinen Vernunft“ ist dabei sowohl als genetivus objectivus als auch als genetivus subjectivus zu verstehen. In der Kritik „(sitzt) die Vernunft über sich selbst zu Gericht.“²⁴⁵ Der Zusatz „rein“ ist bei Kant gleichbedeutend mit „a priori“, also rein (frei) von empirischen Inhalten. A priori ist jene nicht-empirische Dimension, welche der Erfahrungserkenntnis als Ermöglichungsbedingung zugrunde liegt. Das Aufzeigen der Möglichkeit a priorischer Erkenntnis kann als ein zentrales Anliegen der Kantischen Transzendentalphilosophie gedeutet werden, da auf dem Wege (induktiver) Erfahrungserkenntnis nur „angenommene und komparative Allgemeinheit“²⁴⁶ erreicht werden kann. Im Gegensatz zum Rationalismus verweist Kant jedoch darauf, dass Erkenntnis a priori nur in Bezug auf Gegenstände möglicher Erfahrung möglich ist.

„Die Dinge an sich oder die traditionellen Themen Metaphysik, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sind nicht solche Gegenstände. Kants Apriori-Philosophie ist nicht Metaphysikersatz oder –subreption.“²⁴⁷

²⁴⁴ Diese Synthese zu begründen ist eines der Grundanliegen der „Kritik der reinen Vernunft“. Sie sei daher an dieser Stelle nur zunächst einmal erwähnt, wir werden immer wieder auf sie stoßen.

²⁴⁵ Höffe 2003, 37

²⁴⁶ KrV B 3

²⁴⁷ Schepers, H./Tonelli, G./Eisler, R.; Spalte 469

In der „Kritik der reinen Vernunft“ geht es Kant in erster Linie um die theoretische (oder spekulative) Vernunft. Dass dieser Zusatz im Titel fehlt, mag darauf hindeuten, dass Kant beim Verfassen noch nicht an die Notwendigkeit einer weiteren Kritik (einer Kritik der praktischen Vernunft) gedacht hat.²⁴⁸ ‚Kritik‘ schließlich ist nicht gemäß der heute üblichen Bedeutung zu verstehen: es handelt sich nicht um eine Kritik der Vernunft in rein negativer Hinsicht. Vielmehr handelt es sich dem ursprünglichen Wortsinn (krinein = unterscheiden) entsprechend, um die Kunst des Unterscheidens. Kant selbst schreibt zur Wahl des Titels:

„Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.“²⁴⁹

In der „Kritik der reinen Vernunft“ betrachtet die Vernunft sich selbst. Sie hat dabei fünf Aufgaben zu erfüllen: sie ist Angeklagte und Anklägerin, Verteidigerin und Richterin, selbst die Gesetze werden von ihr aufgestellt.²⁵⁰ Für unsere Zwecke ist gerade dieser letzte Aspekt von Bedeutung, der den ersten Teil der Elementarlehre der „Kritik der reinen Vernunft“ ausmacht. Unsere Aufmerksamkeit gilt den Kapiteln der Transzendentalen Ästhetik und der Transzendentalen Analytik, in denen gewissermaßen die Gesetze aufgestellt werden. Wir werden sehen, dass es Kant in Bezug auf die Frage nach dem Streit um die Metaphysik um eine Vermittlung zwischen Rationalismus und Empirismus geht. Ersterem entsprechend und entgegen der Auffassung von Letzterem wird Kant die Möglichkeit erfahrungsfreier Grundsätze aufzeigen und damit die Möglichkeit streng allgemeiner und notwendiger Erkenntnis. Entgegen dem Rationalismus und damit entsprechend dem Empirismus ist diese Erkenntnis auf mögliche Erfahrung eingeschränkt.²⁵¹

²⁴⁸ Vgl. Höffe 1996, 44

²⁴⁹ KrV XII (Hervorhebung im Original, M.A.)

²⁵⁰ Vgl. Höffe 2003, 37

²⁵¹ Der Begriff *Erfahrung* ist bei Kant auf die empirische Dimension beschränkt und meint Sinneserfahrung. Heute oft gebräuchliche Konnotationen, die etwa im Begriff *Lebenserfahrung* zum Ausdruck kommen, sind damit ausgeschlossen.

„Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“²⁵², so lautet die Grundfrage, deren Beantwortung sich Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ zur Aufgabe macht. Dabei übernimmt er den vorherrschenden Metaphysikbegriff seiner Zeit, jenen der Wolffschen Schule, der die Metaphysik in zwei Bereiche aufgeteilt sah: in die *metaphysica specialis* erstens, welche sich mit den Themen Welt (Kosmologie), Seele (Psychologie) sowie Gott (Theologie) beschäftigt. Der zweite Bereich hingegen, der als *metaphysica generalis* bezeichnet wurde, beschäftigt sich mit dem Feld der Ontologie. Ontologie allerdings nicht verstanden als reale Seinslehre, sondern als formale Prinzipienlehre. Als solche ist sie aber ausschließlich der reinen theoretischen, also erfahrungsunabhängigen, a priori Vernunft zugänglich. Metaphysik wird so zu „einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungserkenntnis erhebt.“²⁵³

Die Beantwortung der zitierten Leitfrage hängt offenbar zentral von dem ab, was man je unter Wissenschaft versteht. Kant zufolge hat sich der Begriff der Wissenschaft strikt an der Naturwissenschaft (und hier der Physik) bzw. an der Mathematik zu orientieren.²⁵⁴ Als solcher ist er bestimmt durch Allgemeinheit und Notwendigkeit, welche jeweils durch ein striktes a priori ausgezeichnet sind. Außerdem verlangt Kant von Wissenschaft, dass sie über sogenannte synthetische Urteile verfügt.

Die philosophische Tradition bis Kant unterschied zwischen zweierlei Arten von Urteilen. Auf der einen Seite standen analytische Urteile. Diese sind stets a priori, also sachlich vor aller Erfahrung. Damit erfüllen sie zwar die erste Forderung nach strikter Allgemeinheit und Notwendigkeit, sie sind jedoch nicht dazu geeignet, die Erkenntnis auszuweiten. Das Prädikat eines analytischen Urteils fügt dem Subjekt nichts Inhaltliches hinzu, erweitert dieses also nicht, sondern ist auf Erläuterung desselben beschränkt. Auf der anderen Seite sprach man von synthetischen Urteilen a posteriori, Urteilen also, in denen dem Subjekt eines Urteils zwar inhaltlich etwas hinzugefügt wird, die jedoch stets aus der Erfahrung stammen

²⁵² KrV B 22

²⁵³ KrV B XIV

²⁵⁴ Manche Interpreten (beispielsweise Dilthey) halten diese Einschränkung auf exakte Wissenschaften für fragwürdig, bleiben so doch etwa die Sozial- oder Geisteswissenschaften von vornherein auf der Strecke. Vgl. Coreth/Schöndorf 168f.

(gerade das besagt „a posteriori“). Als bloß empirische Urteile können sie jedoch niemals dem von Kant geforderten Ideal strenger Wissenschaftlichkeit genügen.

Dem gegenüber attestiert Kant der Wissenschaft, dass sie faktisch über Urteile verfüge, die sowohl das geforderte Kriterium der Notwendigkeit und Allgemeinheit erfüllten, da sie nicht aus der Erfahrung stammten, als auch die Erkenntnis zu erweitern in der Lage seien.²⁵⁵ Für Kant steht und fällt die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft mit der Möglichkeit solcher *synthetischer Urteile a priori*.

Es bleibt zu klären, wie solche Erkenntnis a priori möglich wird. Das a priorische Moment kann offenbar nicht in den Gegenständen der Erfahrung liegen, denn eine Erkenntnis, in der das erkennende Subjekt vom Gegenstand bestimmt wird, ist stets a posteriori. In Kants Transzendentalphilosophie liegt der Schlüssel zur Lösung dieses Problems.

„Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart von Gegenständen*, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“²⁵⁶

Daraus folgt allerdings nicht, dass jede Form apriorischer Erkenntnis auch schon transzendental zu nennen ist. So enthalten auch die Mathematik oder die Naturwissenschaft apriorische Elemente, ohne deshalb transzendente Wissenschaften zu sein. In der „Kritik der reinen Vernunft“ heißt nur die Erkenntnis transzendental, „dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind.“²⁵⁷ Transzendente Erkenntnis weist also erstens nach, dass einige Vorstellungen „nicht empirischen Ursprungs sind“²⁵⁸ und zeigt ferner „die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können.“²⁵⁹

²⁵⁵ Kant bringt hierzu einige Beispiele. So gelte etwa der Satz „ $7+5=12$ “ streng allgemein und notwendig (folglich a priori), könne aber dennoch nicht als analytisches Urteil bezeichnet werden: weder im Begriff „7“ noch im Begriff „5“ sei nämlich bereits die Summe aus beiden „12“ enthalten. Diese ergebe sich stattdessen erst in der Synthese. Vgl. KrV B 14ff.

²⁵⁶ KrV B 25 (Hervorhebung von mir; M.A.)

²⁵⁷ KrV B 80

²⁵⁸ KrV B 81

²⁵⁹ KrV B 81

„Von den gewöhnlichen Fragestellungen, welche Aussagen(systeme) wahr, welche falsch sind, wendet sich die Kritik ab und fragt, ob und wie es eine objektive, eine wahre Beziehung auf Gegenstände geben kann. Sie untersucht, wie sich die Wahrheit der Gegenstandserkenntnis, verstanden als allgemeine und notwendige Verbindlichkeit, frei von Widersprüchen und Aporien denken lässt.“²⁶⁰

Der Ermöglichungsgrund für Erkenntnis a priori liegt nun Kant zufolge gerade im Subjekt selbst. Der Gegenstand erweist sich gegenüber dem Subjekt als keineswegs unabhängig, vielmehr wird dieser „erst durch die apriorischen Bedingungen des erkennenden Subjekts konstituiert.“²⁶¹

„Transzendentalphilosophie befasst sich mit den subjektiven Bedingungen aller apriorischen Erkenntnis.“²⁶² Diesen Ansatzpunkt hat Kant selbst als *Kopernikanische Wende* bezeichnet. Im Gegensatz zu späteren Interpreten, so auch beispielsweise bei Fichte, bleibt das Subjekt, von dem Kant spricht, auf ein Entgegenreten der Erscheinungen angewiesen. In dieser Hinsicht ist es also nicht schöpferisch, sondern hinnehmend. Es kommt so zu einer „Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, von ebenselben, als Dingen an sich selbst.“²⁶³ Das Subjekt ist nicht in der Lage die Dinge zu erkennen, wie sie an sich selbst sind, sondern nur, wie sie ihm erscheinen. Die Art und Weise des Erscheinens aber ist von Anfang an (nicht zeitlich, sondern sachlich: a priori) bestimmt durch die im Subjekt selbst liegenden Ermöglichungsbedingungen.

„Die Kopernikanische Wende zeigt sich darin, dass die apriorischen Bedingungen möglicher Erfahrung zugleich die Bedingungen der Gegenstände dieser Erfahrung sind: Wir können von den Dingen `nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen (KrV B XVIII).“²⁶⁴

Die Unterscheidung Kants zwischen Erscheinung und Ding an sich wurde bereits kurz nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ infrage gestellt und heftig kritisiert. So versucht etwa F.H.J. Jacobi bereits im Jahre 1787 die Annahme des

²⁶⁰ Höffe 1993, 68

²⁶¹ Höffe 1993, 68

²⁶² Kaulbach 117

²⁶³ KrV B XXVII

²⁶⁴ Schepers, H./Tonelli, G./Eisler, R.; Spalte 469

Dings an sich zu widerlegen. Auch Hegel und Fichte werden sich, wenn auch auf je verschiedene Weise, den Kritikern anschließen, weshalb es hier notwendig erscheint, etwas länger bei dieser Unterscheidung zu verweilen.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ wird das Ding an sich „zum Grund- und Grenzbegriff des transzendentalen Idealismus.“²⁶⁵ Es ist Grundbegriff, da der Begriff der Erscheinung nicht zu denken ist ohne dasjenige, dessen Erscheinung es ist. Ding an sich ist so Ermöglichungsgrund von Erscheinungen überhaupt: „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“²⁶⁶ Wenn schon das Ding an sich nicht erkennbar ist, so ist es doch zumindest denkbar.

Grenzbegriff hingegen ist es, insofern unsere Erkenntnis hier an eine prinzipiell unüberwindliche Grenze gelangt. Das Ding an sich muss theoretisch vorausgesetzt werden, ohne jedoch weiter bestimmt werden zu können. Kant spricht in dieser Hinsicht vom Ding an sich als Noumenon. Erkenntnis ist für Kant angewiesen auf sinnliche Anschauung. Das Ding an sich ist darum ein Noumenon, da es sich unserer (Erfahrungs-)Erkenntnis von vornherein entzieht, dieser vielmehr als Ermöglichungsbedingung zugrunde liegt.

Kant „erklärt das Ding an sich für unerkennbar; es ist bloß denkbar, als bloßer `Grenzbegriff`, als etwas, das wir als Grund der Erscheinungen und deren Bestimmtheiten setzen, annehmen müssen, ohne es positiv, seinem Wesen nach bestimmen zu können.“²⁶⁷

Positiv zugänglich wäre dieses Noumenon nur einer intellektuellen Anschauung, die Kant jedoch für die menschliche Erkenntnis kategorisch ausschließt.

Das Ding an sich ist *sowohl* Grenzbegriff, *als auch* Grundbegriff, wie zuvor gesagt wurde. Mitnichten ergibt sich nämlich ein Widerspruch zwischen beiden Aussagen, vielmehr ergänzen sie einander. „(...) Es handelt sich hier nicht um einen ontischen Dualismus, sondern um eine transzendentalphilosophische Unterscheidung.“²⁶⁸

²⁶⁵ Herring, H./Seidel, Ch.; Spalte 252

²⁶⁶ KrV B XXVI

²⁶⁷ Eisler 93

²⁶⁸ Herring, H./Seidel, Ch.; Spalte 252

Gegenstandserkenntnis fußt Kant zufolge nun auf der Synthese zweierlei Säulen: Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Denken.²⁶⁹ Wie wir bereits sahen, bleibt die Anschauung als sinnliche auf Sinneserfahrung angewiesen. Erkenntnis entsteht jedoch erst durch die begriffliche Bestimmung dieser Anschauung. Während die Anschauung damit rezeptiv bleibt, bildet der Verstand demgegenüber das aktive, spontane Moment.²⁷⁰ Keines der Momente ist dem anderen überlegen, sondern beide gleichwertig: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“²⁷¹

Damit ist der weitere Weg vorgegeben: Zunächst wird Kant in der Transzendentalen Ästhetik nach den Ermöglichungsbedingungen sinnlicher Anschauung fragen. Daran schließt sich eine Transzendente Logik an, die wiederum in die Transzendente Analytik, in der die Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe behandelt werden, sowie die Transzendente Dialektik, welche die reinen Vernunftideen (Welt, Seele, Gott) thematisiert, aufgeteilt ist.²⁷²

²⁶⁹ Die Urteilskraft, die traditionell als drittes Vermögen galt, wird von Kant der Verstandestätigkeit zugerechnet.

²⁷⁰ Auch die Anschauung liefert eine erste Synthese, indem sie die Erscheinungen räumlich und zeitlich ordnet, in dieser Hinsicht ist sie also nicht *rein* rezeptiv. Rezeptiv ist sie hingegen in Verhältnis zum Verstand.

²⁷¹ KrV B75

²⁷² Transzendente Ästhetik und Transzendente Logik bilden gemeinsam den ersten Teil der „Kritik der reinen Vernunft“, den Kant als Elementarlehre bezeichnet. Der zweite Teil, der für unsere Thematik nicht von Bedeutung ist, ist als Methodenlehre übertitelt.

Transzendente Ästhetik

Ist hier von Ästhetik die Rede, so darf dies nicht unserem heute üblichen Verständnis dieses Begriffs folgend als Lehre vom Schönen fehlgedeutet werden. Kant greift vielmehr auf jene Bedeutung zurück, die der Begriff vor Baumgarten hatte: Vom griechischen *aisthesis* abstammend bezeichnet er jene Wissenschaft, welche die Prinzipien der Anschauung untersucht. Von Kant wird nun jedoch nicht der gesamte Bereich der Anschauung in den Blick genommen, sondern nur insofern er den a priori Ursprung von Erkenntnis bildet. Transzendent ist die Ästhetik, da sie nicht die individuellen Betrachtungsweisen der erkennenden Individuen zum Gegenstand hat, sondern auf der Suche ist nach der allen Subjekten gemeinsamen Grundstruktur. Auf der Seite der Sinnlichkeit bilden die *reinen Anschauungsformen*, als die sich Raum und Zeit erweisen werden, diese gesuchten Prinzipien; auf der Seite des Verstandes werden hingegen die Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe diese Prinzipien ausmachen.²⁷³

Kant betrachtet in der Transzendentalen Ästhetik den Gegenstand der Erfahrung nun aus einer ganz spezifischen Perspektive. So sieht er sowohl von dessen Begrifflichkeit (diese ist Thema des Verstandes), als auch von seinen sinnlich wahrnehmbaren Bestimmungen (Farben, Töne etc.) ab. Nach diesem doppelten Abstraktionsprozess bleiben die gesuchten reinen, also erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen übrig: Raum und Zeit. Kant widmet sich beiden reinen Anschauungsformen nacheinander, zunächst dem Raum und anschließend der Zeit. Dabei nimmt er jeweils zunächst eine metaphysische Erörterung vor, an die sich eine transzendente anschließt. „(...) *Metaphysisch* aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt.“²⁷⁴ In dieser ersten Erörterung sucht Kant nach apriorischen Vorstellungen im Subjekt. Kant wird hier nachweisen, dass Raum und Zeit reine Anschauungsformen sind.

In der transzendentalen Erörterung zeigt Kant sodann, dass objektive Erkenntnis nicht ohne diese apriorischen Vorstellungen zustande kommen kann. In

²⁷³ Hinzu kommen noch die reinen Vernunftideen (Welt, Seele, Gott), die sich aber dadurch von den reinen Anschauungsformen und reinen Verstandesbegriffen unterscheiden, insofern ihnen nur eine regulative Funktion zukommt. Zwar sind sie so ebenfalls einheitsstiftend, nicht aber gegenstandskonstitutiv.

²⁷⁴ KrV B 39 (Hervorhebung im Original; M.A.)

dieser Erörterung wird sich erweisen, dass Raum und Zeit „gegenstandskonstitutiven Rang haben.“²⁷⁵ Raum und Zeit machen als reine Anschauungsformen synthetische Erkenntnis a priori überhaupt erst möglich.

Kant nimmt den Gegenstand in den Blick, insofern er überhaupt gegeben ist. Dieser ergab sich aus dem doppelten Abstraktionsprozess, den wir bereits erwähnten. In Bezug auf die Anschauung differenziert Kant nun weiter zwischen äußerer und innerer. Die Anschauungsform des äußeren Sinnes ist der Raum, die des inneren Sinnes ist die Zeit. Kant weist jedoch darauf hin, dass der innere Sinn gegenüber dem äußeren der umfassendere ist, denn auch Räumliches kann nur in der Zeit, sei es nacheinander oder zugleich, vorgestellt werden. Weder Raum noch die Zeit sind dabei empirische Begriffe oder der Empirie zugänglich. Vielmehr liegt die Möglichkeit des überhaupt Erscheinenkönnens in der räumlichen bzw. zeitlichen Verfasstheit. Jegliche Erscheinung steht in den Verhältnissen des Raumes und der Zeit. In der Wahrnehmung stellen wir Raum und Zeit mit vor, sie selbst sind jedoch nichts Räumliches bzw. Zeitliches.

„In der transzendentalen Ästhetik dagegen geht es ausschließlich um den Anschauungsraum, um Verhältnisse des Außer- und Nebeneinander, und um die Anschauungszeit, um Verhältnisse des Nacheinander und des Zugleich. Allein von ihnen behauptet Kant, dass sie einen erfahrungsunabhängigen Bestandteil haben.“²⁷⁶

Nacheinander erbringt Kant zunächst für den Raum und anschließend für die Zeit mit analogen Argumentationen in jeweils vier Schritten den Nachweis, dass Raum und Zeit Ermöglichungsgründe für das Erscheinen von Gegenständen und demnach reine Formen sinnlicher Anschauung sind. An dieser Stelle können wir jedoch darauf verzichten, die einzelnen Argumentationsschritte Kants im Detail nachzuzeichnen.

Auch bezüglich der Ergebnisse der sich nun anschließenden transzendentalen Erörterung können wir uns kurz fassen. Wie schon angedeutet wurde, soll in ihr gezeigt werden, dass Raum und Zeit gegenstandskonstitutive Funktion haben. Erst durch sie „werden die Gegenstände einer synthetischen Erkenntnis a priori möglich.“²⁷⁷ Für die Geometrie gilt, dass sie eine reine apriorische Raumvorstellung

²⁷⁵ Höffe 1996, 78

²⁷⁶ Höffe 1996, 76

²⁷⁷ Höffe 1996, 78

voraussetzen muss, da sie ohne eine solche niemals die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Gesetze begründen könnte. Für die Arithmetik gilt, dass sie die reine Anschauung der Zeit voraussetzen muss, da erst die Anschauung einer zeitlichen Abfolge die Zählbarkeit möglich macht.

„Raum und Zeit sind etwas ganz anderes als die sonst bekannten Entitäten; sie sind die apriorischen Formen unseres (des menschlichen) äußeren Anschauens und inneren Empfindens.“²⁷⁸

Raum und Zeit sind somit subjektive Anschauungsformen. Freilich nicht subjektiv im Sinne der jeweils individuellen Beschaffenheit des Erkennenden, sondern subjektiv im transzendentalen Sinn, also hinsichtlich der allen Subjekten zugrunde liegenden gemeinsamen Struktur. Nur für die Erscheinungen für uns gilt, dass sie räumlich und zeitlich, also in Verhältnissen des Neben- und Nacheinander geordnet sind, nicht jedoch gilt dies für die Dinge an sich, über die sich schlicht keine Aussagen treffen lassen. Raum und Zeit sind damit von empirischer Realität und transzendentaler Idealität. Empirisch real sind sie, weil sie zwar objektive Gültigkeit besitzen, insofern sie sich auf Erscheinungen für uns beziehen. Nichts hingegen sind sie, sobald man sie auch den Dingen an sich zusprechen will. Insofern sind Raum und Zeit von transzendentaler Idealität, weil sie als reine Anschauungen die Ermöglichungsbedingung für Erscheinungen *ausschließlich* für uns sind.

„Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (dass sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sein) ihre Grenzen, nämlich, dass sie bloß auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen.“²⁷⁹

²⁷⁸ Höffe 1996, 83

²⁷⁹ KrV B 56

Transzendente Analytik: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“

Reine Verstandesbegriffe

Erkenntnis wurde zuvor bereits grundsätzlich bestimmt als Synthesis (Vereinigung) von Anschauung und Denken. Bereits die Transzendente Ästhetik lieferte eine erste Synthesis, indem sie nämlich „den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“²⁸⁰ den „Einheitsformen des Raumes und der Zeit“²⁸¹ unterstellte. Dies nun so anschaulich Gegebene muss allerdings zugleich gedacht, auf den Begriff gebracht werden. Es bedarf folglich einer Regel, die sowohl Einheit als auch Bestimmung zu vermitteln in der Lage ist. „Synthesis als faktische Einigung setzt ein vorgängiges Prinzip der Einheit voraus.“²⁸² *Begriff* muss also verstanden werden als Synonym zu *Regel*.

„Durch Begriffe wird ein rezeptiv gewonnenes Anschauungsmaterial zur Einheit und Struktur eines Objektes geformt; Begriffe leisten Synthesis (Verknüpfung) und Bestimmtheit zugleich.“²⁸³

Kant zufolge geschieht begriffliches Bestimmen von Etwas als Etwas im Urteil; in ihm werden verschiedene Vorstellungen miteinander verbunden. Die Struktur des Urteils, an die Kant dabei denkt, orientiert sich am Aussagesatz, in dem einem Subjekt ein Prädikat zugesprochen wird. Diese Verbindung bedarf nun einer leitenden Hinsicht, die in eben jenem Einheitsprinzip besteht, von dem bereits die Rede war. Synthesis ist somit nur dann möglich, wenn auch die Regeln, nach denen Vorstellungen verbunden werden, mit vorgestellt werden. Die gesuchten Begriffe müssen sich jedoch strikt von bloß empirischen Begriffen unterscheiden, da sich diese auf Erfahrung stützen und damit nur den Anschein von Allgemeinheit besitzen. Reine Begriffe hingegen müssen auch dem Inhalt nach aus dem Verstand stammen. Umgekehrt bedeutet dies aber auch, dass sie nicht aus empirischen Inhalten her- oder ableitbar sein können. Um beispielsweise Eines als Eines identifizieren zu

²⁸⁰ KrV B 1

²⁸¹ Coreth/Schöndorf 180

²⁸² Coreth/Schöndorf 180

²⁸³ Höffe 1996, 86

können, muss der Begriff der Einheit als leitender Hinsicht bereits vorausgesetzt sein. Der Begriff der Einheit ist also erst die Ermöglichungsbedingung, um von Einem sprechen zu können. Es galt also Begriffe zu finden, „die als apriorische Begriffe des Verstandes zugleich objektive Gültigkeit beanspruchen konnten.“²⁸⁴ Im Anschluss an Aristoteles nennt Kant die gesuchten allgemeinen, reinen Verstandesbegriffe *Kategorien*.

„Die Kategorien stellen nicht Grundbausteine dar, aus denen sich ein Gedanke wie ein Wort aus Buchstaben zusammensetzt, sondern Regeln für das Zusammensetzen von Gedanken.“²⁸⁵

Kategorien sind somit *Vorstellungen der Synthesis* und keine synthetisierten Vorstellungen. Es ist wichtig hierbei festzuhalten, dass die Stiftung der Einheit nicht im Gegebenen liegt, sondern ausschließlich Sache des Subjekts ist.

Ein zentrales Problem stellt hierbei die Suche nach einem Auswahlkriterium dieser Begriffe dar. Sie mussten zweierlei Aufgaben erfüllen: einerseits aus dem reinen Verstand stammen, andererseits Grundlage für die Möglichkeit von (Erfahrungs-)Erkenntnis sein.

„Allgemeingültige Erkenntnis im Bereich möglicher Erfahrung war mithin nur dann als möglich zu begreifen, wenn es gelang, unter den termini ontologici Begriffe auszuzeichnen, die die Funktion apriorischer Synthesis im Hinblick auf eine Mannigfaltigkeit gegebener Sinnesdaten bzw. Erscheinungen erfüllen konnten.“²⁸⁶

In der Metaphysischen Deduktion geht es Kant zunächst um den Aufweis der Kategorien. Bei der Findung dieser „wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes“²⁸⁷ orientiert sich Kant an den Formen verschiedener Urteile. Seine Überlegung ist dabei, dass es genauso viele Vorstellungen der Synthesis (also verschiedene Hinsichten der Vereinigung) geben muss, wie es auch Arten des Urteilens gibt. In den „Prolegomena“ findet sich eine Stelle, in der Kant seine Suche anschaulich beschreibt:

²⁸⁴ Baumgartner, H.M./Gerhardt, G./Konhardt, K./Schönrich, G./Tonelli, G.; Spalte 727

²⁸⁵ Höffe 2003, 122 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

²⁸⁶ Baumgartner, H.M./Gerhardt, G./Konhardt, K./Schönrich, G./Tonelli, G.; Spalte 727

²⁸⁷ KrV B 107

„Um aber ein solches Prinzip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von den Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objekts unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Funktionen zu urtheilen auf Objekte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objektiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntnis der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie wie billig nach ihrem alten Namen *Kategorien* (...).“²⁸⁸

Kant muss einen strikten Anspruch auf Vollständigkeit der von ihm aufgeführten Urteile erheben. Aus den sich schließlich ergebenden Urteilen wird Kant auf die Kategorien schließen. Kant teilt die Urteile in vier Gruppen, die jeweils aus drei Urteilen bestehen. Auch wenn es hier nicht darum gehen kann, die einzelnen Urteile bzw. Kategorien im Detail zu besprechen, so seien sie doch zumindest erwähnt:

„Die Kategorie der *Quantität* – *Einheit, Vielheit, Allheit* – korrespondieren der Einteilung der Urteile nach ihrer Quantität in allgemeine, besondere, einzelne; die Kategorie der *Qualität* – *Realität, Negation, Einschränkung* – der Einteilung in die bejahenden, verneinenden, unendlichen Urteile der Qualität; die Kategorie der *Relation* – *Substanz, Ursache, Gemeinschaft* – der Einteilung der Urteile nach der Relation in kategorische, hypothetische, disjunktive; und die Kategorie der *Modalität* – *Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit* – der modalen Einteilung der Urteile in problematische, assertorische und apodiktische.“²⁸⁹

²⁸⁸ Kant, Prolegomena § 39 (Hervorhebung im Original; M.A.)

²⁸⁹ Baumgartner, H.M./Gerhardt, G./Konhardt, K./Schönrich, G./Tonelli, G.; Spalte 728

An Aristoteles ergeht Kants Vorwurf, dieser habe die Kategorien nur „auf gut Glück“²⁹⁰ ausgewählt, ohne sich über das Prinzip der Auswahl im Klaren zu sein. Dazu ist zumindest zweierlei anzumerken: erstens unterstellt Kants Argument, auch Aristoteles sei ebenso wie er selbst auf der Suche nach reinen Verstandesbegriffen; dies ist jedoch faktisch nicht der Fall.²⁹¹

Wichtiger ist für unsere Zwecke jedoch zweitens, dass auch Kant sich die Frage gefallen lassen muss, ob seine eigene Kategorientafel eigentlich den Anspruch auf Vollständigkeit einlöst. Wir werden sehen, dass gerade auch Fichte und Hegel sich bezüglich der Frage nach der Vollständigkeit der Urteilstafel (sowie der daraus abgeleiteten Tafel der Kategorien) kritisch Kant gegenüber geäußert haben.

Transzendente Deduktion

Die erste und zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ unterscheiden sich in der Darstellung der Transzendentalen Deduktion in besonderem Maße. Nach eigenen Aussagen bereitete ihre Darstellung Kant ganz besondere Mühe und selbst die zweite Fassung ist alles andere als leicht verständlich oder wohlgeordnet.²⁹² Obwohl einige namhafte Interpreten sich auf die A-Fassung rückbezogen haben,²⁹³ werden wir uns im Folgenden an der B-Fassung orientieren, da in ihr „das transzendente Prinzip schärfer und konsequenter verfolgt ist.“²⁹⁴

Die vorangegangene Metaphysische Deduktion wies zwar den apriorischen Ursprung der Kategorien nach, nicht jedoch wurde dadurch schon die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs nachgewiesen. Den Begriff Deduktion entnimmt Kant dem juristischen Sprachgebrauch. Er dient der Beantwortung der *quaestio iuris*, also zum Nachweis der Rechtmäßigkeit eines Anspruchs. Davon zu unterscheiden ist eine empirische Deduktion, die nur Aufschluss darüber geben kann, was faktisch Recht ist (quid facti?).

²⁹⁰ vgl. KrV B 107

²⁹¹ vgl. Höffe 2003, 127

²⁹² Vgl. Höffe 2003, 132

²⁹³ etwa Heidegger, in: „Kant und das Problem der Metaphysik“

²⁹⁴ Kaulbach 139

„Ich erkenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduktion* derselben, und unterscheide sie von der *empirischen Deduktion*, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entspringen.“²⁹⁵

Die Transzendente Deduktion soll Auskunft darüber erteilen, wie sich die reinen Verstandesbegriffe – Begriffe a priori – auf empirische Inhalte beziehen können, ohne selbst aus der Erfahrung zu stammen. Es geht also um die Frage, wie Kategorien für empirische Inhalte Geltung besitzen können, obwohl es sich bei ihnen um *reine* Verstandesbegriffe handelt, folglich um Begriffe, die per definitionem nicht aus empirischen Inhalten herleitbar sind.

Bezüglich der reinen Anschauungsformen war keine Transzendente Deduktion vonnöten, da diese selbst Ermöglichungsbedingung für das Erscheinen von Gegenständen überhaupt waren. Dies gilt nun aber nicht von den reinen Verstandesbegriffen, „denn ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden.“²⁹⁶ Die Lösung des Problems denkt Kant ganz im Sinne der Kopernikanischen Wende: es ist die These Kants, dass die reinen Verstandesbegriffe nicht nachträglich auf erscheinende Gegenstände bezogen werden, sondern vielmehr selbst Ermöglichungsgrund dafür sind, dass eine Relation zum Subjekt hergestellt werden kann. Die Kategorien sind Voraussetzung für die Gegenständlichkeit eines Gegenstandes und werden nicht erst im Nachhinein auf eine vorgängig gegebene Gegenständlichkeit angewendet. In diesem Sinne sind sie objektiv gültig. Gegenständlichkeit ist nur durch Kategorien möglich; alle Gegenstände sind von vornherein durch Kategorien bestimmt. Erneut wird hier Kants Differenzierung zwischen Ding an sich und Erscheinung bedeutsam:

„Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig, auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkant da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetz der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt.“²⁹⁷

²⁹⁵ KrV B 117 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

²⁹⁶ KrV B 122

²⁹⁷ KrV B 164

Dieses hier angesprochene „verknüpfende Vermögen“ ist Sache des Subjekts. Die Erscheinungen werden zwar in der Anschauung gegeben, dass sie jedoch bestimmt werden können – und das heißt, dass sie als Gegenstand erscheinen können – liegt daran, dass der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt durch die Kategorien überhaupt erst ermöglicht wird. Spontaneität des Verstandes besagt, „dass nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten.“²⁹⁸ Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass diese Spontaneität etwa ein bewusster Prozess oder empirisch beobachtbar ist, da dies bereits Gegenständlichkeit voraussetzen würde. Kant geht es vielmehr um die Frage, wie Gegenstandsbewusstsein überhaupt ermöglicht wird.

Das Ergebnis der transzendentalen Deduktion formuliert Kant wie folgt:

„Wir können uns keinen Gegenstand *denken*, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand *erkennen*, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntnis, so fern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntnis ist Erfahrung. Folglich *ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.*“²⁹⁹

Die Synthese, das Ordnen eines zuvor regellos gegebenen Mannigfaltigen unter einem Einheitsprinzip, hat für Kant „den erkenntnistheoretischen Vorrang.“³⁰⁰ Jede Analyse setzt dieses ursprüngliche Verbinden bereits voraus, „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch* ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.“³⁰¹ Die folgenden Abschnitte der „Kritik der reinen Vernunft“³⁰² geben Aufschluss darüber, worin der letzte Grund dieser ursprünglichen Einheit liegt. Diesen allen Synthesen voraus- und

²⁹⁸ KrV B 167

²⁹⁹ KrV B 165f. (Hervorhebung im Original; M.A.)

³⁰⁰ Höffe 2003, 138

³⁰¹ KrV B 130 (Hervorhebung im Original; M.A.)

³⁰² KrV B 132ff. (§16 ff.)

zugrundeliegenden Einheitsgrund nennt Kant die *ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption*³⁰³: das reine Ich-denke.³⁰⁴

Dies gilt zunächst einmal schlicht deshalb, weil jegliche Synthesis „nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann.“³⁰⁵ Das `Ich`, von dem hier die Rede ist, ist freilich nicht empirisch, sondern transzendental zu verstehen. Kant behauptet keineswegs „alle Vorstellungen seien aktualiter ichhaft und in einem empirischen Bewusstsein vereint“³⁰⁶, sondern er behauptet, dass alle unsere Vorstellungen von einem Bewusstsein begleitet werden müssen, welche die Einheit der Vorstellungen allererst stiftet. Das empirisch-subjektive Ich hat das transzendente Ich zu seinem Ermöglichungsgrund. Auch die assoziierten Vorstellungen des empirischen Ichs sind bezogen auf die grundlegende Einheit des Ich-denke.

„Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“³⁰⁷

Die Einheit des Ich-denke ist Bedingung dafür, dass Vorstellungen verbunden und auf Gegenstände Anwendung finden können. Betrachten wir Kants Hervorhebungen in diesem Zitat: Die Einheit der Vorstellungen wird durch das Denken realisiert und ist nicht etwa von außen vorgegeben, weshalb Kant von *Ich-denke* (und nicht beispielsweise von „Ich-nehme-wahr“) spricht. Gleichzeitig wird die Einheit der Vorstellungen von einem „Träger und Eigentümer der Vorstellungen“ hergestellt, weshalb Kant von *Ich-denke* spricht. Schließlich ist das Ich-denke jedoch nicht bei jeder Vorstellung gegenwärtig und bewusst, weshalb Kant sagt, dass es die Vorstellungen nur „begleiten *können*“ muss.

„Ich nenne sie (die Vorstellung des Ich-denke; M.A.) die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, aber auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke*

³⁰³ Apperzeption ist zu verstehen als Selbstbewusstsein (im Unterschied zu Perception: Gegenstandsbewusstsein).

³⁰⁴ Die Einheit dieses (transzendentalen) Ichs darf nicht verwechselt werden mit der kategorialen Einheit (Kategorie der Quantität).

³⁰⁵ KrV B 130

³⁰⁶ Höffe 2003, 139

³⁰⁷ KrV B 131f. (Hervorhebungen im Original; M.A.)

hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die *transzendente* Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Vorstellung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten (...).“³⁰⁸

„(...) Dass alles Mannigfaltige (...) unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehe“³⁰⁹, konnte als oberster Grundsatz der Transzendentalen Ästhetik gelten; er bezog sich auf die „Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit.“³¹⁰ Dieser wird nun durch den obersten Grundsatz des Verstandes, als der sich nun das Ich-denke erwiesen hat, zwar nicht negiert, aber doch zumindest relativiert. Denn selbst das Mannigfaltige der Anschauung steht „unter den Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption.“³¹¹ Der Verstand gewinnt dadurch eine übergeordnete Stellung gegenüber der Sinnlichkeit: er ist das „Vermögen der Erkenntnisse“.³¹²

Das Transzendente Ich erweist sich als prinzipiell unserer Erkenntnis entzogen, da Erkennen für Kant heißt, ein zuvor in der Anschauung Gegebenes durch Begriffe zu bestimmen. Damit wird das transzendente Ich zu einer rein formalen Größe: Es ist der systematisch letzte Ermöglichungsgrund für die Einheit des Gegenstandsbewusstseins.³¹³

Urteilkraft und Transzendente Schemata

Innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ schlagen wir nun ein neues Kapitel auf: die „Analytik der Grundsätze“³¹⁴, das den zweiten Teil der Transzendentalen Analytik

³⁰⁸ KrV B 132 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁰⁹ KrV B 136

³¹⁰ KrV B 136

³¹¹ KrV B 136

³¹² KrV B 137

³¹³ Wie wir gesehen haben, geht Kant dabei nicht von der Annahme des transzendentalen Ichs aus, sondern erreicht es allererst im Ausgang vom Gegenstandsbewusstsein.

³¹⁴ KrV B 170ff. (bzw. A 131ff.)

ausmacht. In ihm führt Kant die Urteilskraft als drittes Erkenntnisvermögen ein, „die zwischen Sinnlichkeit und dem Verstand vermittelt und erneut vorempirische Elemente, die transzendentalen Schemata, enthält.“³¹⁵ In einem ersten Schritt wird Kant die reine Urteilskraft bestimmen als das „Vermögen, unter Regeln (Verstandesbegriffe) zu subsumieren“³¹⁶, dann ihre apriorischen Bestandteile (die transzendentalen Schemata) aufzeigen und schließlich die „a priori herfließenden“³¹⁷ Grundsätze entwickeln. In unserer Darstellung können wir den letztgenannten Teil, das „System aller Grundsätze des reinen Verstandes“³¹⁸, vernachlässigen. In ihm geht es kurz gesagt darum, die höchsten Urteile zu entwickeln, „die der Verstand (...) wirklich a priori zu Stande bringt.“³¹⁹ Das Kapitel der Grundsätze liefert somit eine Sammlung der höchsten und a priori geltenden „Fundamentalaussagen über die Wirklichkeit.“³²⁰

Die Urteilskraft haben wir zuvor als drittes Erkenntnisvermögen bestimmt. Dies bedarf jedoch einer Ergänzung: Schon der Aufbau der reinen Vernunft, in der die „Analytik der Grundsätze“ nur einen zweiten Teil innerhalb der Transzendentalen Analytik ausmacht, deutet an, dass die Urteilskraft nicht den gleichen Stellenwert wie Sinnlichkeit und Verstand hat. „(...) Die Urteilskraft (gilt) nicht gleichrangig mit Sinnlichkeit und Verstand als eine Erkenntnisquelle, sondern nur als ein Erkenntnisvermögen.“³²¹ Dabei ist sie jedoch nicht beiden Erkenntnisquellen gleichermaßen untergeordnet, sondern einzig dem Verstand.

Nachdem Kant in der Transzendentalen Ästhetik die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit ermittelte und als Prinzipien der Sinnlichkeit auswies, anschließend in der Transzendentalen Analytik die Kategorien als Prinzipien des Verstandes rechtfertigte, ist es nun Kants Aufgabe in der „Transzendentalen Doktrin der Urteilskraft“³²², eine ursprüngliche Beziehung der reinen Verstandesbegriffe und den reinen Anschauungsformen nachzuweisen. Es geht also darum Vorstellungen zu ermitteln, die zwischen Sinnlichkeit und Begrifflichkeit zu vermitteln in der Lage sind. In ihnen müssen die reinen Verstandesbegriffe und die reinen Anschauungsformen

³¹⁵ Höffe 2003, 150

³¹⁶ Höffe 1996, 108

³¹⁷ Vgl. KrV B 175

³¹⁸ KrV B 187 ff.

³¹⁹ KrV B 187

³²⁰ Höffe 1996, 115

³²¹ Höffe 2003, 153 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³²² KrV B 176ff.

derart wechselseitig aufeinander hingebordnet sein, dass sie einerseits nicht bloß das eine oder das andere sein dürfen, andererseits aber doch Elemente aus beiden enthalten müssen.

„Die Anwendung der Kategorien auf das sinnlich Gegebene verlangt, da die Kategorien reine allgemeine Begriffe sind und das Sinnliche als bloßes Datum der Sinne nichtbegrifflich ist, ein zwischen Sinnlichkeit und Begrifflichkeit vermittelndes Element; ein Element, das sowohl den reinen Begriffen als auch den Erscheinungen gleichartig ist und daher die Kluft zwischen Begriff und sinnlich Gegebenem überbrücken kann.“³²³

Diese vermittelnden Elemente bezeichnet Kant als Schemata. Da es jedoch nicht um ein nachträgliches Beziehen von Sinnlichkeit und Verstand geht, sondern um ein vorgängiges, sind diese Schemata transzendental.³²⁴

Betrachtet man die reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, so zeigt sich, das Letztere sowohl in der inneren als auch in der äußeren Erfahrung aufzufinden sind, da auch Vorstellungen von räumlichen Dingen in der Zeit erfolgen.³²⁵ In dieser Hinsicht ist die Zeit dem Raum übergeordnet. Wenn hier nun eine Versinnlichung der Kategorien gefordert ist, so muss es sich dabei um eine Verzeitlichung handeln. Transzendente Schemata erweisen sich so als „transzendente Zeitbestimmungen.“³²⁶ Weder entstammen sie der Sinnlichkeit, noch dem Verstand, sondern sie entspringen der transzendentalen Einbildungskraft. Durch die Einbildungskraft sollen „die sinnlichen Vorstellungen den Begriffen subsumierbar werden.“³²⁷

„Es handelt sich allgemein um das Problem der Subsumtion, der Unterordnung eines besonderen Gegebenen unter ein Allgemeines, durch die Erfahrungserkenntnis möglich wird. Das besondere Gegebene ist das sinnliche Material; das Allgemeine, worunter es subsumiert werden soll, die Kategorie. Deswegen handelt es sich hier

³²³ Baumgartner 80f.

³²⁴ Darüber hinaus gibt es Schemata empirischer Begriffe und auch „für die reinen sinnlichen Begriffe der Geometrie und der Arithmetik (Höffe 2003, 154).“ Beide spielen jedoch für den Fortgang der Argumentation nur eine untergeordnete Rolle und sollen daher nicht eigens erörtert werden.

³²⁵ Zur Übergeordnetheit der Zeit vergleiche unsere Ausführungen zur Transzendentalen Ästhetik.

³²⁶ KrV B 177

³²⁷ Baumgartner 81

um ein Problem der *Urteilkraft*, denn unter Urteilkraft versteht Kant die Fähigkeit, Besonderes unter Allgemeines zu subsumieren.³²⁸

Genauer handelt es sich um *bestimmende* Urteilkraft, in der das Besondere unter ein bereits gegebenes Allgemeines subsumiert werden soll, im Gegensatz zur *reflektierenden* Urteilkraft, in der zu einem gegebenen Besonderen ein Allgemeines allererst gefunden werden soll.³²⁹

Die Kategorien werden durch Schematisierung sowohl legitimiert als auch limitiert:

„Vor ihrer Schematisierung sind die Kategorien gewissermaßen noch abstrakt und dem überschwänglichen Gebrauch der Vernunft ausgesetzt. Erst durch die Schematisierung werden sie konkret und sowohl gebrauchsfähig als auch im Gebrauch begrenzt.“³³⁰

Gebrauchsfähig (legitimiert) werden sie, weil sie sich nun tatsächlich auf Sinnlichkeit beziehen, *begrenzt* (limitiert) sind sie hingegen, weil sie auf den Bereich der Sinnlichkeit eingeschränkt werden. Die einzelnen transzendentalen Schemata ergeben sich für Kant entsprechend der Kategorientafel.³³¹ So wird beispielsweise das Schema der Substanz definiert als „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit.“³³²

In dem sich nun anschließenden Kapitel zum „System der Grundsätze des reinen Verstandes“³³³, das wir nur sehr kurz behandeln möchten, entwickelt Kant die grundlegenden Prinzipien der Gegenstandskonstitution. Dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile, es ist dies der Satz vom Widerspruch, stellt Kant den Grundsatz aller synthetischen Urteile an die Seite, der für ihn von ungleich größerer Bedeutung ist, geht es hier doch erneut um den Nachweis synthetischer Urteile a priori. Er besagt, dass das Subjekt den Gegenstand zwar nicht hinsichtlich seines Daseins, aber doch seiner Gegenständlichkeit nach hervorbringt.

³²⁸ Baumgartner 81 (Hervorhebung im Original; M.A.)

³²⁹ Die reflektierende Urteilkraft ist in Kants „Kritik der Urteilkraft“ thematisiert.

³³⁰ Höffe 2003, 155

³³¹ Vgl. KrV B 182ff. (Auf eine Auflistung der einzelnen Transzendentalen Schemata kann hier verzichtet werden.)

³³² KrV B 183

³³³ KrV B 187ff.

„(...) Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“³³⁴

Dieser oberste Grundsatz synthetischer Urteile ist erneut spezifiziert in die vier Grundsätze des reinen Verstandes: Axiomen der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und schließlich Postulate des empirischen Denkens überhaupt.³³⁵ Erneut entspricht dies der Unterteilung der Kategorien in Quantität, Qualität, Relation und Modalität. In den Grundsätzen legt Kant grundlegend dar, was den Gegenstand als Gegenstand menschlicher Erkenntnis auszeichnet.

³³⁴ KrV B 197

³³⁵ Vgl. KrV B 200

Fichtes frühe Wissenschaftslehre (1794)

In unserer Darstellung der frühen (theoretischen) Philosophie Fichtes werden uns zwei Themen zu beschäftigen haben. Nachdem wir uns zunächst den Ansatzpunkt Fichtes vergegenwärtigt haben, der sich vor allem aus seiner Auseinandersetzung mit Kant ergibt,³³⁶ werden wir uns anschließend den drei Grundsätzen, wie sie in der frühen Wissenschaftslehre von 1794 dargestellt sind, zuwenden. Dass wir uns auf dieses Werk beschränken, obwohl spätere Ausführungen der Wissenschaftslehre pointierter und anschaulicher sind, liegt schlicht daran, dass Hegel sich in seiner Kritik an Fichte ebenfalls ausschließlich auf dieses Werk bezieht. Zwar verfasste Fichte schon 1797 eine weitere Darstellung der Wissenschaftslehre, doch wurde diese erst im 20. Jahrhundert publiziert und war somit Hegel nicht zugänglich. Um die einzelnen Kritikpunkte Hegels genau verorten zu können, ist somit eine Beschränkung auf dieses Werk notwendig. Dass wir uns auf die Darstellung der Grundsätze, die nur den ersten Teil der Wissenschaftslehre ausmachen, beschränken können, liegt ebenfalls daran, dass sich auch Hegels Kritik im Wesentlichen auf diesen Ausgangspunkt der Fichteschen Philosophie konzentriert.

Zum Anliegen der Wissenschaftslehre

In dem Streit um Kants „Kritik der reinen Vernunft“ war es Karl Leonhard Reinhold, der den Vorschlag entwickelte, die Philosophie Kants auf einen unhintergehbaren Grundsatz zurück zu führen. Zwar war er selbst überzeugter Vertreter der Philosophie Kants, doch sah er den Weg zu dieser verstellt durch die (vermeintlich) undurchsichtige Struktur dieses Werks. Der zunächst nachvollziehbare Gedanke Reinholds, die Anschaulichkeit des Kantischen Oeuvres zu verbessern und dem

³³⁶ Eine mögliche Erwartung an diese Arbeit muss hier freilich enttäuscht werden: es kann uns nicht darum gehen, auch die Legitimation der Thesen Fichtes zu überprüfen. Die Bezugnahme zu Kant dient vielmehr der Verdeutlichung des Ansatzpunktes Fichtes.

„Kantischen Gedanken eine analytisch durchsichtige Darstellung zu geben“³³⁷, hatte jedoch durch die Rückführung auf einen Grundsatz wesentlich die Wende zur Folge, dass nun das philosophische System aus eben diesem Grundsatz *abgeleitet* wurde. Diese Öffnung für die Möglichkeit einer *Deduktion* des Systems begründete letztlich die Einführung des Absoluten in die Philosophie.

„Von dem Gehalt des höchsten Grundsatzes zum eigentlichen `Absoluten` war kein weiter Weg. Es war dies die systematisch wichtigste Einbruchsstelle für den Gedanken des Absoluten in den Kritizismus, der alle solche Gedanken aus der theoretischen Philosophie ausgeschlossen zu haben schien.“³³⁸

Fichte nimmt Reinholds Gedanken des Grundsatzes emphatisch auf, nicht so allerdings dessen Vorschlag, diesen Grundsatz der Philosophie in dem Begriff der Vorstellung zu suchen.³³⁹ Die Annahme eines höchsten Grundsatzes ist für Fichte notwendig, „soll a) das Philosophieren systematisch-einheitlich sein, d.h. den Organismus des höheren Wissens reproduzieren und kein unzusammenhängendes, unübersichtliches und unabschließbares Stückwerk zu bleiben, und soll b) das Wissen als solches durch eine Evidenz ausgewiesen sein, die ihm im Ganzen Halt gibt und es vor Willkür und einem endlosen Begründungsregress bewahrt.“³⁴⁰

Wir sahen in unserer Darstellung der theoretischen Philosophie Kants, dass das Subjekt zwar den Gegenstand hinsichtlich seiner Gegenständlichkeit hervorbrachte und damit allererst die Erkenntnis des Gegenstandes ermöglichte. Nicht jedoch war das Subjekt in der Lage, den Gegenstand auch hinsichtlich seines Daseins hervorzubringen. Als endliches Subjekt blieb es stets auf Affektion von außen angewiesen. Insbesondere Kants Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung muss in diesem Zusammenhang genannt werden. Diese Unterscheidung blieb in der Folgezeit allerdings keineswegs unhinterfragt. Von Jacobi stammt diesbezüglich der ironisch gemeinte Ratschlag in Richtung der Kantianer, sie sollten den Mut aufbringen „den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurf des spekulativen Idealismus sich nicht zu

³³⁷ Rohs 32

³³⁸ Rohs 32

³³⁹ Wir werden in den folgenden Abschnitten noch ausführlich Gelegenheit haben, Fichtes eigenen Vorschlag darzustellen und zu analysieren.

³⁴⁰ Baumanns 57

fürchten.“³⁴¹ Wir werden sehen, dass Fichte genau diesen Ratschlag befolgen wird. Er wird den Kantischen Ansatzpunkt der Kopernikanischen Wende radikalisieren, indem er die damit gegebene Einschränkung des uns zugänglichen theoretischen Wissens aufhebt. Das Wissen wird zu absolutem Wissen, das nicht mehr auf Erscheinungen angewiesen bleibt, sondern diese selbst hinsichtlich ihrer Faktizität hervorbringt. Das endliche Subjekt Kants wird zu einem absoluten, das auf keinerlei Affektion von außen mehr angewiesen ist, sondern sich als reine Spontaneität zeigt.

„Als Grundlegung einer `Wissenschaftslehre` versteht sich diese Fundamentalphilosophie, die damit bedeuten will, dass hier alles Gewusste und Wißbare – und am Ende sogar alles Seiende – auf die immanente Prinzipienstruktur a priori des Wissens zurückgeführt werden soll.“³⁴²

Für Fichte ist Gegenständlichkeit zu verstehen als im Ich Gesetztsein. Damit wird die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung radikal zurückgewiesen. In der *Aenesidemus-Rezeption* erklärt Fichte, „dass der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von irgendeinem Vorstellungs-Vermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheit haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist (...).“³⁴³ Wenig später gibt er den Grund seiner Kritik an. Es ist, so schreibt er dort, „geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von *irgend einem* Vorstellungsvermögen zu denken. (...) Den Gedanken (...) von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; *man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu.*“³⁴⁴ Natürlich stellt sich angesichts dieser These die Frage nach dem Status des uns in der Erfahrung begegnendem Anderem. Das Andere oder das Nicht-Ich, wie Fichte sagen wird, versteht sich als das vom absoluten Subjekt sich selbst Entgegen- und Vorausgesetzte. Die Setzung des Gegenstandes erfolgt also nicht durch das endliche, sondern durch das Absolute Ich. Dies sei an dieser Stelle jedoch zunächst

³⁴¹ Jacobi 310

³⁴² Baumanns 56

³⁴³ Fichte, Johann Gottlieb; *Recension des Aenesidemus (1792)*; in: Fichte, Immanuel Hermann (Hg.); *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie I*; Berlin: deGruyter; 1971 (im Folgenden **SW I**); S. 1-25 Hier: S. 17 (Hervorhebung im Original; M.A.);

³⁴⁴ SW I, 19 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

nur angedeutet; um die genauere Untersuchung dieses Problems soll es erst in unserer Untersuchung der Grundsätze gehen.

Ein weiterer Aspekt der Kantischen Philosophie ist in der Folgezeit von Kritikern scharf angegriffen worden:

„Kants Philosophie ist von einer durchgängig dualistischen Struktur, sie operiert mit grundlegenden festen Oppositionen wie a priori – a posteriori, Sinnlichkeit – Verstand, Rezeptivität – Spontaneität, Phänomena – Noumena, Form – Materie, Reines – Empirisches usw.“³⁴⁵

Fichte entwickelt demgegenüber das Prinzip von Identität und Gegensatz als Grundkategorie des Denkens, das von Schelling und Hegel aufgenommen werden wird. Identität und Differenz bilden die „elementaren logischen Formen“³⁴⁶ und die Grundlage für Dialektik. Dass es überhaupt solche Elementarbegriffe geben muss, steht für Fichte außer Frage, da ja auch er von einem unhintergehbaren Grundsatz ausgeht. Identität und Gegensatz scheinen nun hierfür prädestiniert, da sie sich gegenseitig vollkommen bestimmen. Für Fichte heißt dies genauer, dass sich Bewusstsein erst durch die grundlegende Entgegensetzung von empirischem Ich und Gegenstandsbewusstsein konstituiert. Selbstbewusstsein ist so zwar einerseits Ermöglichungsgrund für das Gegenstandsbewusstsein, das Selbstbewusstsein ist aber selbst nur durch die Unterscheidung seiner selbst von seinem Gegenstand. Wenn also von einem absoluten Subjekt die Rede war, so lässt sich nun für dieses folgern, dass es außerhalb dieser ursprünglichen Entgegensetzung stehen muss und daher nicht mit Selbstbewusstsein oder empirischem Ich verwechselt werden darf. Wir werden sehen, dass Hegel in seiner Kritik an Fichte dieser Unterscheidung zwischen empirischem und absolutem Ich zu wenig Aufmerksamkeit widmet.

Wenn das Absolute Ich nun aber vor jeglicher Möglichkeit zur Unterscheidung liegt, so drängt sich die Frage auf, wie wir es in unserem Denken erreichen können. Mit seiner Antwort negiert Fichte eine weitere Grundannahme Kants: Wenn das Absolute Ich nicht der empirischen Anschauung zugänglich ist, so wird es durch intellektuelle Anschauung gesetzt. Für Fichte kann sich nicht alles Wissen über Subjektivität empirisch erschließen. Fichte ist auf der Suche nach einer unhintergehbaren Grundlage der Philosophie, die er zwar einerseits im Subjekt verortet, die

³⁴⁵ Rohs 32f.

³⁴⁶ Rohs 39

aber andererseits nicht einfach gleichzusetzen sein darf mit „empirischer Psychologie“³⁴⁷. Die Erkennbarkeit der gesuchten Grundlage ist daher abhängig von der Möglichkeit eines nicht-empirischen Zuganges.

„Die von der empirischen Selbstbeobachtung unterschiedene Zugangsweise zu dieser fundamentalen Subjektivität bezeichnet Fichte als ‚intellektuelle Anschauung‘. Es ist klar, dass die Annahme einer solchen Anschauung nun notwendig wird: eine überhaupt zugängliche, aber nicht empirisch zugängliche Subjektivität muss eben nicht-empirisch zugänglich sein.“³⁴⁸

An anderer Stelle haben wir bereits die Möglichkeit der Deduktion des philosophischen Systems durch die Annahme eines Grundsatzes als Wende in der Argumentationsrichtung bezeichnet. Hier wird nun das ganze Ausmaß dieser Wende deutlich: es ist „eine grundsätzliche Umkehr der transzendentalphilosophischen Problematik.“³⁴⁹ Kant ging von einem Bewusstsein aus und versuchte den letzten Grund zur Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen *reduktiv* zu erreichen. Auch für Kant war das Ich „höchste(r) Einheitspunkt des Bewusstseins“³⁵⁰, doch lag dieser gerade deshalb außerhalb unserer Erkenntnis, weil seine Erkenntnis intellektuelle Anschauung voraussetzen würde. Eine solche lehnte er aber ab, da er in ihr eine „Quelle metaphysischer Verirrungen“³⁵¹ sah. Fichte dreht den Spieß um, indem er erstens intellektuelle Anschauung zulässt und zweitens dieses Ich gar nicht erst zu erreichen versucht, sondern vielmehr von ihm ausgeht und es zur Grundlage der Deduktion macht.

Wir sagten zuvor, dass das Absolute Ich durch intellektuelle Anschauung *gesetzt* werde. Fichte selbst verwendet den Begriff des Setzens, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen. Offenbar kann dieses Setzen nicht zu verstehen sein als ein Akt des Vorstellens, da ein solcher vom empirischen Subjekt ausgehen müsste. Mehr noch: es kann sich um überhaupt keinen Akt des empirischen Ichs handeln.

³⁴⁷ Rohs 41

³⁴⁸ Rohs 42

³⁴⁹ Coreth/Ehlen/Schmidt 18

³⁵⁰ Hartmann 50

³⁵¹ Hartmann 50

„Zu dem dem empirisch zugänglichen Gemüt vorgängigen `absoluten Subjekt` muss eine ebensolche Tätigkeit gehören, die intuitiv als solche evident ist, ohne dass eine weitere Analyse möglich wäre.“³⁵²

Als wesentliche These Fichtes können wir also festhalten, dass dem empirischen Ich ein „elementareres nichtsinnliches Ich, von dem man in intellektueller Anschauung weiß und das als setzend tätig ist“³⁵³, zugrunde liegt.

³⁵² Rohs 42

³⁵³ Rohs 44

Die Grundsätze der Wissenschaftslehre

Der erste Grundsatz

Für Fichte bilden die drei Grundsätze, mit denen seine frühe Wissenschaftslehre beginnt, die unhintergehbare Grundlage all unseres Wissens.

„Die obersten drei Grundsätze verhalten sich (...) zueinander wie Thesis, Antithesis und Synthesis: Selbstsetzung des Ich, Entgegensetzung des Nicht-Ich und Auflösung des Gegensatzes durch die Begrenzung und Bestimmung des Ich und des Nicht-Ich.“³⁵⁴

Der erste Grundsatz muss sich nun zwar auf Subjektivität beziehen, darf aber andererseits nicht „eine Generalisierung empirisch-psychologischer Erfahrungen sein.“³⁵⁵ Folglich muss es sich bei der gesuchten Subjektivität um eine nicht-sinnliche handeln. Dass er absoluter Grundsatz sein soll, bringt Fichte dadurch zum Ausdruck, dass er ihn als „schlechthin unbedingten Grundsatz“³⁵⁶ darstellt. Weil er aber absoluter Grundsatz sein soll, lässt er sich weder beweisen noch irgendwie sonst bestimmen. Der erste Grundsatz ist also weder aus anderen Sätzen abzuleiten, da er in diesem Fall nicht mehr höchster Grundsatz wäre, noch kann er durch Abgrenzung von anderen Sätzen gewonnen werden. Zugänglich ist er nur durch seine Evidenz, und diese gilt es frei zu legen.

„Das Absolut-Gewisse (...) soll in seiner Grundlagen-Funktion für alles Bewusstsein zur Evidenz gebracht werden. Nach Abtrennung des Zufällig-Empirischen soll das Absolut-Gewisse mit seinem Gehalt und mit seinem Konstitutionsrang hervortreten.“³⁵⁷

³⁵⁴ Coreth/Ehlen/Schmidt 19

³⁵⁵ Rohs 49

³⁵⁶ Vgl. Fichte, Johann Gottlieb; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*; in: Fichte, Immanuel Hermann (Hg.); *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie I*; Berlin: deGruyter; 1971 (im Folgenden **SW I**); S. 83-328; Hier: S. 91

³⁵⁷ Baumanns 63

Der erste, schlechthin unbedingte Grundsatz lässt sich folgendermaßen formulieren: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.“³⁵⁸ Fichte schreibt von ihm, dass „er diejenige *Tathandlung* ausdrücken (soll), die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.“³⁵⁹ Damit bringt Fichte zum Ausdruck, dass jede Festlegung eines Inhalts immerschon die Setzung eines Ich voraussetzt. Diese vorgängige Selbstsetzung des Ich bezeichnet Fichte als *Tathandlung*. Diese steht in Abgrenzung zu dem Begriff ‚Tatsache‘, die stets für das Bewusstsein ist. Die *Tathandlung* ist demgegenüber ursprünglicher anzusetzen und betont die „Ungegenständlichkeit der Subjektivität.“³⁶⁰ Zugänglich ist diese ursprüngliche *Tathandlung* nur durch intellektuelle Anschauung. Außerdem unterstreicht der Begriff die in Bezug auf das Ich ursprüngliche Identität von „Produkt und Produzierendem“³⁶¹. Fichte selbst umschreibt diesen Begriff folgendermaßen:

„Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. – Das Ich *setzt sich selbst*, und *es ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin* Ausdruck einer *Tathandlung* (...).“³⁶²

Es stellt sich die Frage, wie sich der Begriff der *Tathandlung* argumentativ erreichen lässt. Fichte möchte letztendlich die ursprüngliche Selbstsetzung des Ich beweisen, geht dafür jedoch zunächst zurück auf den Satz der Identität: A ist A.³⁶³

Fichte geht in seinem Gedankengang davon aus, dass ein A nur im Ich und durch das Ich gesetzt werden kann: „Wenn A *im* Ich gesetzt ist, so *ist* es gesetzt;

³⁵⁸ Vgl. SW I, 98

³⁵⁹ SW I, 91 (Hervorhebung im Original; M.A.)

³⁶⁰ Gamm 49

³⁶¹ Gamm 49

³⁶² SW I, 96 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁶³ Fichte erkennt selbst, dass dieser Ausgangspunkt bereits die Denkgesetze der formalen Logik voraussetzt (Vgl. SW I, 92). Er hält diesen Zirkel in der Argumentation jedoch für unumgänglich und notwendig. Es ist jedoch fraglich, ob auf diesem Wege tatsächlich die angenommene ursprüngliche *Tathandlung* erreicht werden kann oder vielmehr nur jene, wie sie im Lichte der formallogischen Prämisse erscheint (Hierzu etwa Baumanns 63f.).

oder – so *ist* es.“³⁶⁴ Fichte folgert nun hieraus, dass hierdurch das Ich als im Setzen von A als gleichbleibend gesetzt ist. Ein als sich-gleichbleibend angenommenes A ist laut Fichte also nur dann möglich, wenn auch das setzende Ich als sich-gleichbleibend angenommen wird.

Fichte ging aus von der Selbstidentität von A, die er für die äußerste empirische Gewissheit hielt: $A=A$. Es zeigt sich aber nun, dass diese Selbstgleichheit ihrerseits ihren Grund in der Selbstgleichheit des Ich hat: $Ich=Ich$. Damit steht für Fichte fest, dass überhaupt alles Empirische seinen Grund letztlich in dieser hat und diese dadurch „zur Evidenz gebracht“³⁶⁵ sei. Während der Satz $A=A$ nur unter der Bedingung gilt das A gesetzt sei, gilt der Satz $Ich=Ich$ unbedingt und schlechthin und bildet damit den ersten Grundsatz. Fichte formuliert dies als ein erstes Zwischenergebnis:

„Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt, und schlechthin (...); er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter der Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es *ist* also gesetzt; und der Satz lässt sich auch so ausdrücken: *Ich bin*. (...) Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei.“³⁶⁶

Im Setzen von $A=A$ liegt aber noch ein weiteres Moment, nämlich jener des Urteilens: Im Setzen ist die Anwendung impliziert. *Urteilen* identifiziert Fichte daher mit dem Begriff des *Handelns*. Wir nähern uns damit einer weiteren Bestimmung der Tat-Handlung. Das ursprüngliche Sichselbstsetzen des Ich fällt zusammen mit „(...) einem Sich-Erhandeln, einer Einheit von Tätigkeit und Tat (...).“³⁶⁷ Damit ist das Ich selbst die gesuchte Tathandlung.

„Demnach ist das *schlechthin* Gesetzte, und *auf sich selbst Gegründete* (das Absolute Ich; M.A.) – Grund *eines gewissen* (durch die ganze Wissenschaftslehre wird sich ergeben, *alles*) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner

³⁶⁴ SW I, 94 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁶⁵ Baumanns 66

³⁶⁶ SW I, 95 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁶⁷ Baumanns 66

Charakter; der reine Charakter der Tätigkeit an sich: abgesehen von den besonderen Bedingungen derselben.“³⁶⁸

Für dieses Ich gilt nun, dass es erstens nur *durch* das Setzen seiner selbst ist und zweitens, dass es nur ist, *indem* es gesetzt ist. Es „(...) setzt sich selbst, schlechthin *weil* es ist. Es *setzt* sich durch sein bloßes Sein, und *ist* durch sein bloßes Gesetztsein. (...) *Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, dass es sich selbst als seiend, setzt* ist das Ich, als absolutes Subjekt. Sowie es sich *setzt, ist* es; und so wie es *ist, setzt* es sich (...).“³⁶⁹

Fichtes Argumentation erinnert an die Argumentation des cogito sum von Descartes. Auch Fichte argumentiert, dass es unmöglich ist, die eigene Nicht-Existenz zu behaupten, da eine solche Behauptung die eigene Selbsterschlossenheit voraussetzt. Der Unterschied in der Argumentation liegt aber darin, dass für Fichte das Denken sich nicht als Vollzug eines Seienden erschließt, sondern dieses Seiende – das Ich – in diesem Vollzug gänzlich aufgeht: es ist reine Tathandlung.

Dass Fichte den Begriff *Ich* verwendet, mag Kant geschuldet sein, an den er anzuschließen versucht, doch bleibt der Begriff durchaus problematisch, handelt es sich doch gerade nicht um eine individuelle Größe. Der Verwechslung des absoluten Ich mit dem empirischen ist hier der Weg bereitet. Dass es sich bei dem Ich, auf das sich der erste Grundsatz bezieht, nicht um ein empirisches handeln kann, wird auch dadurch deutlich, dass sich ein solches ja gerade nicht darüber bewusst ist, absoluter Ursprung von allem zu sein. In einer Anmerkung geht Fichte gleichwohl auf diesen Umstand ein, indem er das Absolute Ich als „Subjekt-Objekt“³⁷⁰ bezeichnet, um es so noch einmal deutlicher vom empirischen Ich zu trennen.³⁷¹

³⁶⁸ SW I, 95f. (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁶⁹ SW I, 97 (Hervorhebungen im Original, M.A.)

³⁷⁰ Vgl. SW I, 98 (Anmerkung)

³⁷¹ Auf die zahlreichen Einwände, auf welche die Argumentation Fichtes zum Beweis des ersten Grundsatzes gestoßen ist, können wir hier nicht eingehen. Vgl. hierzu etwa Baumanns 63ff.; Rohs 49ff.

Der zweite Grundsatz³⁷²

Der erste Grundsatz, so haben wir erfahren, war schlechthin unbedingt. Der zweite nun ist „seinem Gehalte nach bedingt“³⁷³, der Form nach aber unbedingt. Mit dem Sichselbstsetzen des Absoluten Ich ist ein Entgegensetzen gleichursprünglich. Bewusstsein ist nicht zu verstehen als reines Für-sich-selbst-Sein, sondern stets ein Wissen von etwas Gewusstem, das Fichte als Nicht-Ich bezeichnet.

„Fichte will zeigen, dass der wissende Bezug auf sich und der auf Anderes unlösbar zusammenhängen. Nur wer von sich weiß, kann von Anderem wissen; nur wer von Anderem weiß, kann von sich wissen. Deswegen müssen schon im elementarsten Ich beide Tätigkeiten sein.“³⁷⁴

Allerdings steht hierbei das Nicht-Ich – das Gewusste – in Relation zum Ich, ist also von diesem her zu verstehen und nicht umgekehrt. Die „Setzung eines Nicht-Ichs durch das Ich“³⁷⁵ versucht Fichte im zweiten Grundsatz zu beweisen und geht dazu zunächst vom Widerspruchssatz der formalen Logik aus: $-A \text{ nicht} = A$. Dieser zweite Grundsatz wird notwendig, wenn das Bewusstsein begriffen werden soll. Der erste Grundsatz führte uns ja zunächst nur ein Ich vor Augen, das in seinem reinen Rückgang in sich selbst bestand. Bewusstsein – Begreifen seiner selbst – wird das Ich erst durch die – es sei noch einmal hervorgehoben: gleichursprüngliche – Entgegensetzung eines Nicht-Ich.

„Es muss also eine ursprüngliche Notwendigkeit geben, dass *sich das Ich im Ich ein Nicht-Ich entgegensetzt*. Dies meint das Prinzip des Widerspruchs: A ist nicht Non-A, Ich ist nicht Nicht-Ich, sondern setzt das Nicht-Ich als anderes entgegen.“³⁷⁶

³⁷² Da Hegel sich in seiner Kritik vor allem auf den ersten Grundsatz bezieht, können wir unsere Darstellung der beiden folgenden Grundsätze kurz halten.

³⁷³ Vgl. SW I, 101

³⁷⁴ Rohs 54

³⁷⁵ Baumanns 69

³⁷⁶ Coreth/Ehlen/Schmidt 20 (Hervorhebungen von mir; M.A.)

Der dritte Grundsatz

Der dritte Grundsatz relativiert die Entgegensetzung der beiden ersten Grundsätze. Fassen wir die ersten beiden als These und Antithese auf, so liefert der dritte Grundsatz die ausstehende Synthese von beiden. Fichte beschreibt diesen als „seiner Form nach bedingt.“³⁷⁷ Die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich ist nicht zu verstehen als totale Negation, da sie gewissermaßen auf dem Boden des absoluten Ich stattfindet; vielmehr ist diese Negation nur eine *teilweise*. Um dies zu veranschaulichen, verwendet Fichte die Formel: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.“³⁷⁸ Fichte verwendet den Begriff der *Teilbarkeit*, um zu verdeutlichen, dass sowohl Ich als auch Nicht-Ich als gegenseitig sich einschränkend verstanden werden müssen. Erst durch diese teilweise Negation oder Limitation wird eine Bestimmung von Ich und Nicht-Ich möglich. Das heißt aber auch, dass Gegenständlichkeit für Fichte nur durch Selbstbeschränkung des absoluten Ich möglich ist. Das (teilbare) Ich zeigt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich, das Nicht-Ich wiederum als beschränkt durch das (teilbare) Ich.

³⁷⁷ Vgl. SW I, 105

³⁷⁸ SW I, 110

Hegels Kritik an Kant und Fichte

In diesem Abschnitt soll Hegels Kritik an Kant und Fichte dargestellt und analysiert werden. Diese Bezugnahme zu konkreten philosophiegeschichtlichen Positionen entspricht der zweiten von uns angenommenen Textdimension.³⁷⁹ Es muss jedoch noch einmal betont werden, dass die von uns für die Zwecke unsere Arbeit vorgenommene Trennung des Textes in zwei Dimensionen – die historische einerseits und andererseits jene, welche die Entwicklung des Bewusstseins selbst aufzeigt, – in der „Phänomenologie des Geistes“ als zusammenhängend gedacht werden müssen. Ihre separate Darstellung soll das Verständnis des Textes erleichtern und seine verschiedenen Facetten aufzeigen. Eine Schwierigkeit, die uns bei dieser Trennung beider Dimensionen begegnet, zeigt sich nun sehr rasch: Hegel wendet sich nicht namentlich an Kant oder Fichte, sondern stellt ihre Positionen vereinheitlichend unter dem Begriff des Idealismus dar. Einige Kritikpunkte und Anspielungen Hegels beziehen sich somit auf Fichte, andere auf Kant, einige schließlich auf beide gleichermaßen. Dies macht es uns unmöglich, die Kritik an Kant unabhängig von derjenigen an Fichte zu analysieren. Wir werden uns daher die einzelnen Kritikpunkte Hegels an der Position des Idealismus noch einmal Schritt für Schritt ins Gedächtnis rufen, um dann jeweils zu untersuchen, auf welchen Philosophen sie sich jeweils beziehen und überprüfen, ob die Kritik gerechtfertigt erscheint.

Die Position des Idealismus lässt sich laut Hegel in einem einzigen Satz bündeln und zusammenfassen:

„Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewusstsein, das als Vernunft *auftritt*, *unmittelbar* jene Gewissheit an sich hat, so spricht auch der *Idealismus* sie *unmittelbar* aus: Ich bin Ich (...).“³⁸⁰

³⁷⁹ Vgl. Kapitel „Gewissheit und Wahrheit der Vernunft“

³⁸⁰ PhdG 179 (Hervorhebungen im Original, M.A.)

Wie wir sahen findet sich bei Fichte im ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz tatsächlich die Formulierung: „Ich bin Ich“.³⁸¹ Hegels Deutung dieses Satzes geht allerdings entschieden zu weit. Zwar ist der erste Grundsatz Fichtes sowohl der Form als auch dem Inhalt nach unbeding, doch liegt gerade darin begründet, dass die Realität noch gar nicht für das Bewusstsein sein kann. Das Absolute Ich Fichtes ist schlechthin *unterschiedslos*: gerade dieser Umstand rief den zweiten und schließlich auch den dritten Grundsatz auf den Plan. Von Realität lässt sich mit Fichte überhaupt erst auf der Basis des dritten Grundsatzes sprechen, indem sich hier das Ich im Ich einem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegensetzt. Der dritte Grundsatz gibt die Bedingung vor, derzufolge der erste und der zweite Grundsatz allererst zusammen denkbar werden; umgekehrt hat er selbst diese zu seiner Voraussetzung.

Hegel missversteht Fichte, da er dessen Absolutes Ich, das von Fichte auch als Subjekt-Objekt beschrieben wird, als *einerseits* Subjekt und *andererseits* Objekt deutet. Dies wird deutlich, wenn man sich die Fortsetzung des von uns zitierten Satzes anschaut:

„Ich bin Ich, in dem Sinne, dass Ich, welches mir Gegenstand ist, (...)Gegenstand mit dem Bewusstsein des *Nichtseins* irgendeines anderen, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist.“³⁸²

Hegel identifiziert in der „Phänomenologie des Geistes“ den Ausgangspunkt des Vernunftbewusstseins mit seiner eigenen Interpretation des ersten Grundsatzes der frühen Fichteschen Wissenschaftslehre. Doch wir haben gesehen, dass Hegels Interpretation bereits wesentliche Implikationen enthält, die sich bei Fichte noch nicht finden. Fichtes erster Grundsatz enthält keineswegs die gesamte Bandbreite des Wissens, wie dies dem vernünftigen Bewusstsein in der „Phänomenologie des Geistes“ entspricht. Das Ich des ersten Grundsatzes setzt in der Tathandlung schlechthin sich selbst. Gerade dies wollte Fichte durch die Formulierung „Ich bin Ich“ zum Ausdruck bringen. Die Tathandlung hat selbst aber keine weiteren Bedingungen zur Grundlage.

„Die Tathandlung aber ist unbeding, von nichts anderem bedingt, sie zu vollziehen, liegt nicht nur aller Philosophie, sondern aller Erkenntnis und Erfahrung überhaupt zu

³⁸¹ SW I, 94 (Vgl. unsere Ausführungen im Kapitel „Fichtes frühe Wissenschaftslehre (1794)“)

³⁸² PhdG 179 (Hervorhebung im Original; M.A.)

Grunde. Das Ich ist kein Ding, sondern alles, was ein Ding ist, ist ein solches zugleich nur *für* das Ich (...). Alle *Realität* – auch die des dem Ich Entgegengesetzten Nicht-Ich (...) – ist eine solche nur durch das Ich und `vermöge´ des Ich selbst (...).“³⁸³

Das Absolute Ich Fichtes ist unmittelbar und unbedingt. Von Bewusstsein lässt sich mit Fichte erst mit dem dritten Grundsatz sprechen, da erst in ihm Ich und Nicht-Ich wechselseitig aufeinander bezogen werden.

„Erst jetzt (im dritten Grundsatz; M.A.), vermittelst des aufgestellten Begriffes kann man von beiden (Ich und Nicht-Ich; M.A.) sagen: sie sind *etwas*. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas* (es hat kein Prädikat, und kann keins haben,) es ist schlechthin, *was* es ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären. Jetzt (im *dritten* Grundsatz; M.A.) vermittelst dieses Begriffs ist im Bewusstsein *alle* Realität. Und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. (...) Dem absoluten Ich entgegengesetzt, (...) ist das Nicht-Ich *schlechthin* nichts; dem einschränkbareren Ich (des dritten Grundsatzes; M.A.) entgegengesetzt ist es eine *negative Größe*.“³⁸⁴

Hegels Bestimmung des Idealismus trifft folglich nicht. Hegel scheint das Absolute Ich mit dem empirischen Ich zu verwechseln. Fichtes Absolutes Ich hat jedoch wie wir sahen noch gar keinen Begriff seiner selbst und kann daher nicht als „Bewusstsein, alle Realität zu sein“³⁸⁵ charakterisiert werden. Nicht einmal lässt sich Fichtes Absolute Ich mit dem Begriff Bewusstsein fassen. Die folgenden Abschnitte der Textpassage der „Phänomenologie des Geistes“ sind jedoch nur verständlich, wenn wir Hegels problematische Deutung zu Grunde legen.

Die Position des Idealismus hält Hegel nun vor allem deshalb für defizitär, weil sie ihr Prinzip aufstellt, ohne selbst den Prozess der Erfahrung durchlaufen zu haben: „Das Selbstbewusstsein ist aber nicht nur für sich, sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, *dass es diese Realität wird oder vielmehr sich als solche erweist*.“³⁸⁶ Der Prozess, den Hegel hier im Auge hat, ist freilich jener Gang des Bewusstseins, den die „Phänomenologie des Geistes“ schildert. Ist dieser Erfahrungsprozess jedoch

³⁸³ Kaehler/Marx 39 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁸⁴ SW I, 109f. (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁸⁵ Vgl. PhdG 179

³⁸⁶ PhdG 179 (Hervorhebung von mir; M.A.)

nicht begriffen, wie es Hegel dem Idealismus unterstellt, so wird aus der Gewissheit eine „*bloße Gewissheit*“³⁸⁷.

„Das Bewusstsein, welches diese Wahrheit ist (gemeint ist der Idealismus; M.A.), hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es *unmittelbar* als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die *Gewissheit* jener Wahrheit auf. Sie *versichert* so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht (...).“³⁸⁸

Hierin liegt ein weiterer schwerer Vorwurf Hegels gegen den Ansatz Fichtes, denn dieser behauptete ja gerade dies: bei einem schlechthin *unbedingten* Grundsatz anzufangen. Doch erneut scheint Hegel Fichte miss zu verstehen. Das Absolute Ich Fichtes ist nur in der intellektuellen Anschauung zugänglich. Es ist Postulat der praktischen Vernunft und gerade kein Seiendes, dass uns in der empirischen Anschauung zugänglich ist.

„(...) Alles Wissen, das auf der Grundlage der intellektuellen Anschauung gewonnen wird, ist bloß 'transzendentes Wissen', d.h. Wissen von den Prinzipien und Bestimmungen der aller möglichen objektiven Erkenntnis zu Grunde liegenden Subjektivität.“³⁸⁹

Fichte selbst hat darauf hingewiesen, dass sich dieser erste Grundsatz seiner Philosophie nicht mehr beweisen lasse.³⁹⁰ Durch die intellektuelle Anschauung wird Fichte zufolge das Ich allererst zugänglich, mit ihr hebt alles Philosophieren an. Sie selbst kann aber nicht mehr argumentativ erreicht werden.

„In allem Vorstellen auch von äußeren Objekten liegt die intellektuelle Anschauung als innere Bedingung dieses Bewusstseins zu Grunde. Deshalb kann und muss sie als diese Bedingung im Ausgang vom wirklichen Bewusstsein durch Absehen von allen Objekten ausdrücklich als solche hervorgehoben werden.“³⁹¹

³⁸⁷ Kaehler/Marx 44 (Hervorhebung im Original; M.A.)

³⁸⁸ PhdG 180 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁸⁹ Kaehler/Marx 46

³⁹⁰ Vgl. SW I, 91

³⁹¹ Kaehler/Marx 47

Fichtes erster Grundsatz ist also von vornherein nicht dazu in der Lage, Hegels Forderung nach Reflexion seines Entstehungsprozesses zu erfüllen. Fichtes Grundsatz kann sich nicht `begreifen`, sondern muss sich `versichern`.

Für Hegel ist das Begreifen notwendig, weil eine Positionierung nur hierdurch untermauert werden kann. Ist dies nicht der Fall, so ist die Berechtigung einer Position nicht größer als irgendeine beliebige andere.

„Er (der Idealismus, M.A.) spricht eine *unmittelbare Gewissheit* aus, welcher andere unmittelbare Gewissheiten gegenüberstehen (...). Mit gleichem Rechte stellen daher *neben der Versicherung* jener Gewissheit sich auch die *Versicherungen* dieser anderen Gewissheiten.“³⁹²

Dies gilt nun für jegliches bloßes Behaupten einer Position. In Bezug auf den Grundsatz des Idealismus ergibt sich darüber hinaus aber eine besondere Problematik, auf die Hegel gleich anschließend eingeht:

„Die Vernunft (die Position des Idealismus; M.A.) beruft sich auf das *Selbstbewusstsein* eines jeden Bewusstseins: *Ich bin Ich*, mein Gegenstand und Wesen ist *Ich*; und keines wird ihr diese Wahrheit ableugnen. Aber indem sie sie auf diese Berufung gründet, sanktioniert sie die Wahrheit der anderen Gewissheit: *es ist Anderes für mich* (...). Anderes als *Ich* ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem *Ich* mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Anderen überhaupt zurückziehe und als eine Wirklichkeit *neben* es trete.“³⁹³

Das Bewusstsein der „Phänomenologie des Geistes“ hat beide Alternativen durchlaufen: die Position des Realismus, deren Gegenstand in Anderem als dem Ich bestand, wurde ebenso aufgehoben wie jene des Selbstbewusstseins, das sich von Anderem gänzlich zurückzog. Ganz der Struktur der „Phänomenologie des Geistes“ entsprechend versteht sich auch das vernünftige Bewusstsein wesentlich als Resultat eines Prozesses, wie wir in den ersten Kapiteln unserer Arbeit ausführlich darlegen konnten. Diese Struktur lässt sich aber wiederum nicht einfach auf Fichtes Philosophie übertragen. Auch er hat sich mit den einseitigen Positionen des

³⁹² PhdG 180 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

³⁹³ PhdG 180f. (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Realismus und des Selbstbewusstsein, wie sie von Hegel hier charakterisiert werden, auseinandergesetzt und sie als dogmatische Positionen entlarvt.

„Beide (Realismus und einseitiges Selbstbewusstsein; M.A.) hat Fichte durch seinen ‚kritischen Idealismus‘ aufgehoben – überwunden und zugleich als bedingt berechtigt erwiesen, insofern beide auf Bedingungen beruhen, die für das gegenständliche Bewusstsein notwendig (aber nicht je für sich allein hinreichend) sind.“³⁹⁴

Zuzustimmen ist Hegel jedoch, insofern sich bei Fichte tatsächlich das Problem des Nachweises der Berechtigung seines eigenen Ansatzes ergibt. Intellektuelle Anschauung und Absolutes Ich sind nicht theoretisch beweisbar, sondern fordern eine praktische Haltung des Menschen.

In den folgenden Abschnitten geht es Hegel darum, dem Idealismus, der sich nun zunehmend auch auf Kant bezieht, die „Symptome seines Grundfehlers“³⁹⁵ nachzuweisen. Dieser bestand noch einmal zusammenfassend gesagt darin, dass er „die Bewegung seines Gewordenseins“³⁹⁶ nicht tatsächlich begreift, also die Vermitteltheit der eigenen Wahrheit übersieht. Im Rahmen der Gesamtheit der „Phänomenologie des Geistes“ hat die kritische Auseinandersetzung Hegels mit dem Idealismus aber noch eine weitere Funktion. Es geht Hegel nicht einfach um Kritik, um sich von seinen geistigen Vätern abzusetzen, sondern er will ihre Position vielmehr als notwendige Position innerhalb des Ganges des Bewusstseins aufzeigen. Das Prinzip des Idealismus, alle Realität zu sein, stellt sich nun als „erste Positivität“³⁹⁷ dar, in der das Ich schlechthin sich selbst setzt. Hegel fasst den Stand der Dinge noch einmal zusammen:

„Die Vernunft ist die Gewissheit, alle *Realität* zu sein. Dieses *Ansich* oder diese *Realität* ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine *Abstraktion* der Realität. Es ist die erste *Positivität*, welche das Selbstbewusstsein *an sich* selbst, *für sich* ist, und Ich daher nur die *reine Wesenheit* des Seienden oder die einfache *Kategorie*.“³⁹⁸

³⁹⁴ Kaehler/Marx 49 (Hervorhebung im Original; M.A.)

³⁹⁵ Vgl. Kaehler/Marx 53

³⁹⁶ PhdG 181

³⁹⁷ PhdG 181

³⁹⁸ PhdG 181 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Insofern das Ich schlechthin sich selbst setzt, fallen in ihm „Denken und Sein zusammen.“³⁹⁹ Hier wird dem Bewusstsein zum ersten Male klar, dass es selbst seiend ist. Allerdings nicht in der rein negativen Hinsicht, bloßes Bewusstsein zu sein, sondern als „Identität des Selbstbewusstseins und des Seins.“⁴⁰⁰ Es ist, wie Hegel sich ausdrückt, „reine Wesenheit des Seienden“⁴⁰¹, als solche aber Kategorie.

„Die *Kategorie*, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seienden zu sein, *unbestimmt* des Seienden überhaupt oder des Seienden gegen das Bewusstsein, ist jetzt *Wesenheit* oder einfache *Einheit* des Seienden nur als denkender Wirklichkeit; oder sie ist dies, dass Selbstbewusstsein und Sein *dasselbe* Wesen ist; *dasselbe* nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus lässt diese Einheit wieder als Bewusstsein auf die eine Seite und ihr gegenüber ein *Ansich* treten.“⁴⁰²

Zunächst hatte die Kategorie die Bedeutung, „Wesenheit des Seienden zu sein“, wie der erste Teil des Satzes angibt. Dies entspricht gerade jenen Stufen des Bewusstseins, die der Vernunft in der „Phänomenologie des Geistes“ vorangingen. Ihre Bedeutung ändert sich nun, indem sie als *einfache* Kategorie auftritt. In ihr sind nun „Selbstbewusstsein und Sein dasselbe Wesen.“ Der Fortgang des Zitates macht deutlich, dass sich Hegel von dieser Stufe des Geistes erneut kritisch distanziert, indem er ihr vorwirft, „einseitiger schlechter Idealismus“ zu sein.

Hegel scheint sich mit seiner Kritik an Kant zu richten. In der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption formulierte Kant: „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können.“⁴⁰³ Das Selbstbewusstsein, das jenes *Ich denke* hervorbringt, war für Kant oberster Einheitsgrund, der allen Synthesen voraus und zugrunde lag. Auch wenn Hegel sich an anderen Stellen positiv auf die Transzendente Apperzeption Kants bezogen hat⁴⁰⁴, ist seine Stellung zu ihr an dieser Stelle rein negativ. Er wirft Kant vor, durch dieses „Prinzip aller Synthesis“⁴⁰⁵ allererst den Raum zu eröffnen für eine Dimension, die dem Geist prinzipiell verschlossen bleiben muss. Die einfache Kategorie, die Identität von

³⁹⁹ Kaehler/Marx 54

⁴⁰⁰ Liebrucks 120

⁴⁰¹ PhdG 181

⁴⁰² PhdG 181 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴⁰³ KrV B 131 (Vgl. Kapitel „Kant. Kritik der reinen Vernunft“)

⁴⁰⁴ Vgl. Kaehler/Marx 55

⁴⁰⁵ Kaehler/Marx 55

Selbstbewusstsein und Sein, werde von Kant bloß einseitig „als Prinzip der Erkenntnis von Objekten als *Erscheinungen*, Dingen, wie sie *für* das Bewusstsein sind, gedacht.“⁴⁰⁶ Der Seite der Erscheinungen tritt jener andere Bereich entgegen, der unserer Erkenntnis unzugänglich ist. Wenn Hegel im Zitat davon spricht, dass dem schlechten Idealismus ein *Ansich* gegenübertritt, so ist damit jener Bereich bezeichnet, den Kant als *Ding an sich* benennt. Die Identität von Selbstbewusstsein und Sein werde reduziert, so Hegels Vorwurf, auf eine rein subjektive Identität, dem die nicht erkennbaren *Dinge an sich* gegenüber liegen.

Im nächsten Schritt entwickelt Hegel in Auseinandersetzung vor allem mit Kant seine eigene Konzeption von Vernunft.

„Diese Kategorie nun oder *einfache* Einheit des Selbstbewusstseins und des Seins hat aber an sich *den Unterschied*; denn ihr Wesen ist eben dieses, im *Anderssein* oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu sein. Der Unterschied *ist* daher, aber vollkommen durchsichtig und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist. Er erscheint als eine *Vielheit* von Kategorien.“⁴⁰⁷

Die *einfache* Kategorie entpuppt sich offenbar selbst als *Vielheit* der Kategorien. Jedoch geht sie in dieser Vielheit nicht einfach auf: vielmehr ist sie *als* einfache Kategorie die Vielheit der Kategorien.

„Sie ist vielmehr nur dadurch einfache Kategorie, dass sie sich als *einfache* in der Vielheit der Kategorien *findet*. (...) Die Vernunft in ihrer Unmittelbarkeit weiß sich nur als real. Sie weiß noch nicht, dass sie die Einheit von Einheit und Unterschied ist.“⁴⁰⁸

Der Unterschied selbst liegt also in der einen Kategorie, und er tritt in Erscheinung als Vielheit der Kategorien. Hegel versucht sich nun mit diesem Standpunkt kritisch auseinander zu setzen und anhand dieser Kritik gleichzeitig seinen eigenen Standpunkt zu entwickeln. Zentral ist hier der Gedanke, dass dem Idealismus der Unterschied nur als Vielheit der Kategorien *erscheint*. Von Hegels Warte aus betrachtet, dem spekulativen Bewusstsein, wird Einheit der Kategorie und ihr

⁴⁰⁶ Kaehler/Marx 55f. (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴⁰⁷ PhdG 181f. (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴⁰⁸ Liebrucks 121 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Auseinandertreten in die Vielheit nämlich in ihr selbst gesetzt. In der *vernünftigen* Reflektion ist der Unterschied selbst aufgehoben, hierin liegt die Doppeldeutigkeit.

„(...) In der Reflexion der Vernunft ist er (der Unterschied, M.A.) gesetzt als aufgehoben (...); in der Reflexion des Verstandes jedoch isoliert gegen diese erste Einheit.“⁴⁰⁹

Hegel unterstellt Kant auf Ebene des Verstandes und daher noch nicht auf Ebene der Vernunft zu argumentieren. Der Vorwurf lautet, dass Kant den Unterschied deute als das völlig Andere des Selbstbewusstseins. Dem Bewusstsein, dass mit der *unreflektierten* Gewissheit auftritt, alle Realität zu sein, muss das Selbstbewusstsein als „einfache Einheit“⁴¹⁰ erscheinen, dem der Unterschied radikal entgegengesetzt ist.

„Indem der Idealismus die *einfache Einheit* des Selbstbewusstseins als alle Realität ausspricht und sie *unmittelbar*, ohne sie als absolut negatives Wesen – nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm selbst – begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist noch unbegreiflicher als das erste dies zweite, dass in der Kategorie *Unterschiede* oder *Arten* seien.“⁴¹¹

Das Prinzip des Idealismus begreift nicht sein eigenes „absolut negatives Wesen“. Vom Standpunkt des spekulativ-vernünftigen Bewusstsein erscheinen die Unterschiede als *Arten*. Wir können daher schließen, dass Hegel die einfache Kategorie zunächst verstanden wissen will als übergeordnete *Gattung*, welche die Unterschiede in sich selbst fasst. Der Vorwurf gegen Kant basiert hierauf. Weil er dies nicht verstanden habe, könne er die Unterschiede – oder die Kategorien – ihrerseits erneut nur behaupten, nicht aber ihre Richtigkeit aus einem Prinzip ableiten.

„Diese Versicherung (‘dass in der Kategorie Unterschiede oder Arten seien’; M.A.) überhaupt sowie die Versicherung von irgendeiner *bestimmten Anzahl* der Arten derselben ist eine neue Versicherung, welche es aber an ihr selbst enthält, dass man sie sich nicht mehr als Versicherung gefallen lassen müsse. Denn indem im reinen

⁴⁰⁹ Kaehler/Marx 58

⁴¹⁰ PhdG 182

⁴¹¹ PhdG 182 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Ich, im reinen Verstande selbst der *Unterschied* anfängt, so ist damit gesetzt, dass hier die *Unmittelbarkeit*, das *Versichern* und *Finden* aufgegeben werde und das *Begreifen* anfangen. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgendeine Weise wieder als einen Fund , z.B. aus den Urteilen, aufnehmen und sich gefallen zu lassen, ist in der Tat als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Notwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er dies an ihm selbst, der reinen Notwendigkeit, nicht vermag?“⁴¹²

So eindeutig der Bezug zu Kant – dieser hatte die Kategorien ja gerade aus Urteilen abgeleitet – in negativer Hinsicht auch ist, so darf nicht übersehen werden, dass Hegel sich nun argumentativ auf eine neue Ebene begibt. Im ersten Teil der Textpassage ging es darum, das Prinzip des Idealismus kritisch zu hinterfragen. Die Kritik richtete sich aber, so wird nun deutlich, nicht gegen das Prinzip selbst, sondern nur gegen die Art und Weise seiner Behauptung – das Prinzip selbst wird nun auch von Hegel zugestanden. Hier geht es Hegel darum zu zeigen, dass der Idealismus – und hier vor allem Kant, wie wir sahen – sein eigenes Prinzip nicht konsequent anwendet. Hegel geht es nicht bloß darum, die Vollzähligkeit der Kantischen Kategorientafel kritisch zu hinterfragen, sondern seine Kritik ist grundsätzlicherer Natur.

„Mag das Gefundene als solches auch ihm selbst durchaus der Vernunft angehören – wie es bei den zwölf Kategorien in Kants *KrV* der Fall ist –, so mangelt ihm doch die *Form* der Vernünftigkeit, die seine Bestimmtheit erst vermittelt und damit als Vernunftbestimmtheit selbst ausweist; und so ist das bloß Vorgefundene eben für das Vernunft-Wissen selbst nicht in der ihm adäquaten Form bestimmt und gewusst; oder mit einem Wort: es wird nicht begriffen.“⁴¹³

Tatsächlich ist Kants Aufweis der einzelnen Kategorien problematisch. Dass er selbst sie nicht als bloßen „Fund“ betrachtete, liegt dabei allerdings auf der Hand: es handelt sich bei ihnen nicht um eine bloße Übertragung aus den Grundlagen der formalen Logik, sondern sie selbst sollen in transzendentalphilosophischer Reflexion gewonnen werden. Um dies zu verdeutlichen unterschied Kant ja eigens zwischen formaler und transzendentaler Logik. Es ist jedoch fraglich – hierin ist Hegel zuzustimmen –, ob Kant dies wirklich gelungen ist. In der „Kritik der reinen Vernunft“

⁴¹² PhdG 182 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴¹³ Kaehler/Marx 60 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

jedenfalls, fällt die Begründungsreflexion über die Kategorien bemerkenswert schmal aus.⁴¹⁴ Um Hegels Ansprüchen gerecht zu werden, hätte Kant die Kategorien aus der Einheit der transzendentalen Apperzeption gewinnen müssen. Die Einheit der transzendentalen Apperzeption wäre somit zu denken als „Prinzip der Vielheit der Kategorien.“⁴¹⁵ In der vernünftigen Reflexion käme es so zu einer Differenzierung der ursprünglichen Einheit selbst in die Vielheit der Kategorien. Der Verstand, der die Trennung zwischen Einheit und Unterschied nicht zu überwinden weiß, wäre somit selbst Gegenstand vernünftiger Reflexion.

„Diese Differenzierung aber argumentativ durchzuführen, heißt *über* den Verstand zu philosophieren; und das Organ dieses Philosophierens ist dann nicht der Verstand selbst, sondern die Vernunft.“⁴¹⁶

Hegel zeigt nun zunächst die Folgen auf, die sich aus dieser rein verstandesmäßigen Reflexion ergeben. Wir sahen bereits an anderer Stelle, dass der Idealismus unter dieser Voraussetzung in einem Dualismus mündet.⁴¹⁷ Die dialektische Bewegung, auf die Hegel nun hinweist, ist jene „im *Leben* der Kategorie selbst.“⁴¹⁸

„Weil nun so der Vernunft die reine Wesenheit der Dinge, wie ihr Unterschied, angehört, so könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von *Dingen* die Rede sein, d.h. einem solchen, welches für das Bewusstsein nur das Negative seiner selbst wäre.“⁴¹⁹

Die vernünftige Reflexion umfasst Einheit und Unterschied gleichermaßen; die vielen Kategorien verhalten sich wie Arten zur Gattung der einfachen Kategorie. Als Arten sind sie der Gattung nicht entgegengesetzt, sondern in ihr aufgehoben. Das Sein, das unserer Erkenntnis zugänglich ist, wird damit eingeschränkt auf ein Sein-für-uns, oder mit Kant gesprochen: auf die Dimension der Erscheinungen. Ihr tritt das Ding an sich gegenüber, das sich unserer Erkenntnis gänzlich entzieht. Wir können es zwar

⁴¹⁴ Von Düsing wird allerdings (mit Rückgriff auf Reich) dargelegt, dass Kant an anderer Stelle sehr wohl eine systematische Entwicklung der Kategorien entworfen habe. Vgl. Düsing, 151

⁴¹⁵ Kaehler/Marx 62

⁴¹⁶ Kaehler/Marx 62 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴¹⁷ Vgl. Kapitel „Gewissheit und Wahrheit der Vernunft“

⁴¹⁸ Liebrucks 124 (Hervorhebung im Original; M.A.)

⁴¹⁹ PhdG 182 (Hervorhebung im Original; M.A.)

denken, nicht jedoch in irgendeiner Form bestimmen. Die Anwendung der Kategorien hatte sich bei Kant daher auf die erscheinenden Gegenstände zu beschränken. Das Ding an sich wird dadurch zu einem bloßen „Produkt der negativ abstrahierenden Reflexion.“⁴²⁰ Es lässt sich nicht mehr positiv bestimmen, sondern wird reduziert auf ein den Erscheinungen Entgegengesetztes. Diese Differenz aufzuheben gelingt dem Idealismus nicht; hierin unterscheidet er sich erneut vom eigentlich vernünftigen Bewusstsein.

„Zwar *sollen* die Kategorien ebenso wie das Prinzip der transzendentalen Einheit der Apperzeption apriorische, nichtempirische Synthesen des Wissens *und* des vom Wissen als Bewusstsein auch unterschiedenen Gegenstandes sein – aber indem ihre Herkunft nicht für das Vernunft-Bewusstsein bestimmt und erwiesen wird, ist das Prinzip der differenten Einheit in der Tat schon aufgegeben bzw. verloren.“⁴²¹

Weil sich die vielen Kategorien als Unterschied der einen Kategorie präsentieren und diese Differenz nicht aufgehoben wird in einer höheren Identität, liegt in ihnen bereits eine Zweideutigkeit. Die vielen Kategorien sind einerseits wesensgleich mit ihrer Einheit, andererseits sind sie von dieser unterschieden, da in ihnen „zugleich das Anderssein gegen die reine Kategorie“⁴²² liegt.

„(...) Darin liegt die Zweideutigkeit, die schon im Ausdruck der Kategorie als der reinen liegt. Sie ist reine *absolute* Kategorie, nicht reine Kategorie im Sinne von Kant. Die reine Kategorie ist eine. Der Arten sind viele. Als eine stößt die reine Kategorie die vielen von sich ab, schließt sie von sich aus. Aber gerade dadurch ist sie das bestimmte Nichts der Unterschiedenen und nicht mehr *reine* Kategorie.“⁴²³

Es zeigt sich nun jedoch, dass die Vielheit der Kategorien tatsächlich der reinen Kategorie widerspricht. Hegel macht sich nun daran, einen entfalteten Begriff der Einheit zu präsentieren, der die reine Kategorie nicht mehr nur als übergeordnete Gattung zu ihren Arten versteht.

⁴²⁰ Kaehler/Marx 66

⁴²¹ Kaehler/Marx 67 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴²² PhdG 182

⁴²³ Liebrucks 125 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

„Sie (die vielen Kategorien, M.A.) widersprechen ihr (der reinen Kategorie; M.A.) durch diese Vielheit in der Tat, und die reine Einheit muss sie an sich aufheben, wodurch sie sich als *negative Einheit* der Unterschiede konstituiert. Als *negative Einheit* aber schließt sie ebenso wohl die *Unterschiede* als solche sowie jene erste *unmittelbare* reine Einheit als solche von sich aus und ist *Einzelheit*; eine neue Kategorie, welche ausschließendes Bewusstsein, d.h. dies ist, dass *ein Anderes* für es ist.“⁴²⁴

Die Einzelheit bezeichnet die Stufe, in der die Zweideutigkeit aufgehoben ist. Dies ist wichtig, da nur so deutlich wird, wieso es sich nicht um einen Rückfall in die Stufe des Selbstbewusstseins handelt, in der die „unbewegliche Sichselbstgleichheit anderem“⁴²⁵ gegenüber stand. Die Einzelheit ist nun ihrerseits Kategorie, insofern sie „gerade der *Übergang* der reinen Kategorie zu ihrem Anderen“⁴²⁶ ist.

„Die Einzelheit ist ihr Übergang aus ihrem Begriffe zu einer *äußeren* Realität, das reine *Schema*, welches ebensowohl Bewusstsein wie damit, dass es Einzelheit und ausschließendes Eins ist, das Hindeuten auf ein Anderes ist.“⁴²⁷

Gerade das konnte Kant nur unzureichend erklären: wie unsere Vorstellungen durch die Dinge affiziert würden. Und auf diesen Aspekt spricht Hegel offenbar an, wenn er von *Schema* spricht. Kant – oder in Hegelscher Terminologie: der einseitige Idealismus – konnte nur die erste Seite der Zweideutigkeit deuten. Das Andere wurde entgegengesetzt und erschien so ausschließlich als „äußere Realität“. Für den Idealismus „wird die Einzelheit zum endlichen – empirischen – Bewusstsein, dessen Wissen die Beziehung auf Anderes ist, das ihm von außen aufgegeben wird.“⁴²⁸ Für das vernünftige Bewusstsein gibt es hingegen auch ein Anderssein, allerdings wird dieses vorgestellt als in der Einheit aufgehoben. Das Andere des Bewusstseins zeigt sich so als aufgehoben in der Einzelheit. „(...) Dies *Andere* dieser Kategorie sind nur die *anderen ersten Kategorien*, nämlich *reine Wesenheit* und der *reine Unterschied* (...).“⁴²⁹ Erneut lautet Hegels Kritik an Kant, dieser habe an einer Differenz zwischen der reinen Kategorie und den vielen Kategorien festgehalten und dabei übersehen,

⁴²⁴ PhdG 182f. (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴²⁵ Liebrucks 125

⁴²⁶ Liebrucks 125 (Hervorhebung im Original; M.A.)

⁴²⁷ PhdG 183 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴²⁸ Kaehler/Marx 69

⁴²⁹ PhdG 183 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

dass der Grund dieser Differenzierung in einer ursprünglichen Einheit zu suchen ist. Hieraus folge, so Hegel, dass sich der Unterschied verfestige und es so zu einem Gegenübertreten von Selbstbewusstsein und „äußerer Realität“ komme. Hegel hingegen betrachtet das vernünftige Selbstbewusstsein als „Einheit seiner selbst und seines Anderen, also negative Einheit, welche die Einzelheit ist.“⁴³⁰

„Das Bewusstsein ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen und sein Gegenstand das reine Ansich und Wesen; das andere Mal ist sich jenes die einfache Kategorie und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. *Das Bewusstsein aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst*, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelheit und den Gegenstand überzugehen und an diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, *sich zuzueignen*, und als diese *Gewissheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu sein*, auszusprechen.“⁴³¹

Das vernünftige Bewusstsein ist gleichzeitig „das notwendige Übergehen der unterschiedenen Momente und (...) die ruhige, gegen diesen Prozess sich absetzende Einheit.“⁴³² Es erkennt, dass seine Wahrheit in dem Verlauf selbst liegt und nicht in bloß einer der beiden Gestalten. Gleichwohl präsentiert sich der einseitige Idealismus als notwendige, wenn auch aufzuhebende Stufe des Bewusstseins.

In den letzten Absätzen des Textes⁴³³ zieht Hegel das Fazit seiner Kritik an Kant und Fichte. Obwohl der Idealismus von dem richtigen Prinzip – der Gewissheit, alle Realität zu sein – ausgeht, zieht er dennoch aus diesem die falschen Konsequenzen. Er verwickelt sich in den grundlegenden Widerspruch als Idealismus, der das Ich als Prinzip behauptet, sich letztlich jedoch als Dualismus entpuppt. In den Widerspruch gerät er, weil er zwar alle Realität als für das Bewusstsein seiend bestimmt. Da er aber auf der Ebene des bloßen Verstandes bleibt, wird ihm eben diese Realität zum Äußeren; er vermag nicht, diese Differenz als in der Identität aufgehoben zu

⁴³⁰ Kaehler/Marx 71

⁴³¹ PhdG 183f. (Hervorhebungen von mir; M.A.)

⁴³² Kaehler/Marx 72f.

⁴³³ PhdG 184f.

durchschauen. Allerdings erkennt der Idealismus das Defizit seiner Position nicht, da er an der Realität als ein „*Mein* des Bewusstseins“⁴³⁴ festhält.

„(...) Die Gewissheit, alle Realität zu sein, ist erst die reine Kategorie. Diese erste im Gegenstände sich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur so auffasst, wie sie sich zunächst ist, und darin, dass er in allem Sein dieses reine *Mein* des Bewusstseins aufzeigt und die Dinge als Empfindungen und Vorstellungen ausspricht, es als volle Realität aufgezeigt zu haben wähnt.“⁴³⁵

Dieser Idealismus bleibt jedoch letztendlich auf Affektion von außen angewiesen, die er nicht mehr mit den Mitteln der Vernunft klären kann. Daran scheitert sein Anspruch, alle Realität zu sein. Mehr noch: sein ursprünglicher Anspruch verkehrt sich dadurch in einen Empirismus. In dem Versuch, seinem eigenen Anspruch gerecht zu werden, bleibt er auf Erfahrung, auf „*empirische* Erfüllung“⁴³⁶, angewiesen.

„Er (der Idealismus; M.A.) muss darum zugleich absoluter Empirismus sein, denn für die *Erfüllung* des leeren *Meins*, d.h. für den Unterschied und alle Entwicklung und Gestaltung desselben, bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoßes, in welchem erst die *Mannigfaltigkeit* des Empfindens oder Vorstellens liege.“⁴³⁷

Mit diesem grundlegenden Vorwurf an den Idealismus, eigentlich ein Dualismus zu sein, richtet sich Hegel erneut zugleich an Kant und Fichte. Es ist nun zu untersuchen, ob Hegels Vorwurf auch tatsächlich trifft. Für Fichte ist zunächst zu sagen, dass er selbst diesen Einwand zugestanden hat. So betont er, dass die Wissenschaftslehre „Realität (...) erst in der Erfahrung“⁴³⁸ erhalte. In der Wissenschaftslehre „(ist) das Objekt nicht *a priori*, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem sein eigenes Bewusstsein des Objekts, welches Bewusstsein sich *a priori* nur postulieren, nicht aber deduzieren lässt.“⁴³⁹ Aufgabe der Philosophie ist es, den Bereich der Erfahrung zu antizipieren

⁴³⁴ PhdG 184 (Hervorhebung im Original; M.A.)

⁴³⁵ PhdG 184 (Hervorhebung im Original; M.A.)

⁴³⁶ Kaehler/Marx 76 (Hervorhebung im Original; M.A.)

⁴³⁷ PhdG 184 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴³⁸ SW I, 253

⁴³⁹ SW I, 253 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

und ihn als notwendig zu denken. Insofern sie also die wirkliche Erfahrung begründet, ist sie a priori.

„Die `gesamte Erfahrung` wird antizipiert hinsichtlich ihrer `Bedingungen der Möglichkeit` und der Inbegriff dieser Bedingungen, a priori erkannt, bildet den *Grund* aller überhaupt *möglichen* Erfahrung und damit den rechtmäßigen Inhalt der Philosophie (SW I, 449 Abs. 2).“⁴⁴⁰

In unserem Zusammenhang ist es wichtig festzuhalten, dass sich Fichte zufolge durch das Denken allein die wirkliche Erfahrung nicht erreichen lässt. Es kommt zu einem gedoppelten Begriff der Erfahrung: der im Denken zugänglichen Erfahrung und der wirklichen. Letztere ist a posteriori und findet ihren Grund in Ersterer.

Hegel ist nun darin zuzustimmen, dass bei Fichte beide tatsächlich nicht mehr miteinander vermittelt oder in einer gemeinsamen Identität aufgehoben sind. Ebenso ist seine Diagnose zutreffend, die Erfahrung a priori bleibe schließlich auf einen äußeren Anstoß angewiesen. So schreibt Fichte:

„Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgendeinem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss.“⁴⁴¹

Auch in Bezug auf Kant ist Hegel diesbezüglich zuzustimmen: dem äußeren Anstoß Fichtes entspricht bei Kant eine grundlegende „Affektion des Vorstellungsvermögens“ durch eine stets vorausgesetzte Mannigfaltigkeit. Ohne eine solche bliebe das Denken leer und die Erfahrung ohne Gehalt. Und auch bei Kant bleibt eine wirkliche Vermittlung dieser Differenz aus. Hegel selbst fasst den Gedanken-gang trefflich zusammen:

„Dieser Idealismus ist in diesem Widerspruche, weil er den *abstrakten Begriff* der Vernunft als das Wahre behauptet; daher ihm unmittelbar ebensosehr die Realität als eine solche entsteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft ist, während die

⁴⁴⁰ Kaehler/Marx 77 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

⁴⁴¹ SW I, 279

Vernunft zugleich alle Realität sein sollte; diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für unmöglich erklärt.“⁴⁴²

⁴⁴² PhdG 185 (Hervorhebungen im Original; M.A.)

Schlussbemerkung

Über den spezifischen Aufbau dieser Arbeit, der vor allem den zwei verschiedenen Zugängen zum Vernunftkapitel geschuldet ist, wurde bereits einiges gesagt. Sowohl in der Einleitung zu dieser Arbeit, als auch in den einzelnen Kapiteln wurde immer wieder darauf hingewiesen, so dass an dieser Stelle nicht mehr darauf eingegangen werden soll. Wir haben die einleitenden Passagen des Vernunftkapitels der „Phänomenologie des Geistes“ ganz dem Titel unserer Arbeit gemäß in seinen verschiedenen Kontexten beleuchtet. In einem ersten Teil lag der Fokus auf dem werkimmanenten Kontext. So beschäftigte sich ein erstes Kapitel mit allgemeinen Zugängen zur „Phänomenologie des Geistes“ und in einem anschließenden Kapitel wurden die dem Vernunftkapitel vorangestellten Passagen zum Selbstbewusstsein diskutiert. Aus zweierlei Gründen war dies notwendig: erstens wird in den einleitenden Passagen des Selbstbewusstseinskapitels ein spezifisches Verhältnis von Wissen und Gegenstand vorgestellt, zu dem sich das vernünftige Bewusstsein als bestimmte Negation verhält. Zweitens vollzieht sich am Ende des Selbstbewusstseinskapitels bereits der Übergang zur Vernunft. Das Bewusstsein erhielt hier bereits eine Vorstellung von dem, was im vernünftigen Bewusstsein auf den Begriff gebracht wurde. Das, was hier aber auf den Begriff gebracht wurde, stellte sich schließlich als Prinzip heraus, an dem auch die folgenden Stufen in der „Phänomenologie des Geistes“ festhalten werden: „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein.“⁴⁴³

Die Bewusstseinsstufe, die dieses Bewusstsein nun zum ersten Mal zur Sprache bringt, bezeichnet Hegel als Idealismus. Hegel führte vor Augen, dass dieser zwar mit dem richtigen Prinzip einsetzte, dennoch aber scheiterte. Einerseits erkannte er nicht seine eigene Vermitteltheit, andererseits zog er aus dem Prinzip die falschen Konsequenzen. Hegel warf dem Idealismus vor, zwar mit dem vernunftgemäßen Prinzip einzusteigen, in der Reflexion jedoch auf der Stufe des Verstandes zu verharren. Dies hatte zur wesentlichen Folge, dass der Idealismus sich als eigentlicher Dualismus entpuppte. Er blieb angewiesen auf ein letzten Endes

⁴⁴³ PhdG 179

unerklärbares Äußeres, das einmal als Anstoß, ein anderes Mal als Ding an sich gedeutet wurde. Hierin widersprach er allerdings grundlegend seinem eigenen Prinzip, der Gewissheit, *alle* Realität zu sein.

Philosophiehistorisch spielt Hegel in dieser Stufe auf Kant und Fichte an. In dem zweiten großen Teil unserer Arbeit diskutierten wir, ob und inwieweit die durchgängig negative Kritik an Kant und Fichte überzeugen konnte. Um dies vorzubereiten, haben wir zunächst in zwei eigenständigen Kapiteln kurz versucht, die theoretische Philosophie von Kant und Fichte darzustellen. Anschließend konnten wir in einer erneuten detaillierten Interpretation der einleitenden Passagen des Vernunftkapitels recht deutlich vor Augen führen, dass Hegels Kritik zu kurz greift. Zwei Punkte lassen sich diesbezüglich kritisch gegenüber der Herangehensweise von Hegel festhalten. Betrachtet man die Genese des Bewusstseins, wie sie die „Phänomenologie des Geistes“ vor Augen führt, so mag die Vereinheitlichung der Philosophien von Kant und Fichte unter dem Begriff des Idealismus sinnvoll erscheinen. Es zeigte sich aber klar, dass diese gemeinsame Subsumierung deutlich zu kurz griff. Wenn Hegel beispielsweise das Prinzip dieses Idealismus mit dem Satz *Ich bin Ich* auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen versuchte, so bezog sich dies klar auf Fichte. Bei Kant würde diesem höchsten Einheitspunkt das *Ich denke* der Transzendentalen Apperzeption entsprechen. Es geht jedoch nicht an, auch dieses auf die genannte Kurzform zu reduzieren.

An diesem Beispiel lässt sich aber auch der zweite Kritikpunkt gegenüber Hegel aufzeigen. Denn auch dort, wo sich einzelne Anspielungen klar auf einen der beiden Philosophen beziehen, treffen sie in aller Regel nicht. Der Satz *Ich bin Ich*, wie er sich bei Fichte tatsächlich findet, kann nämlich keineswegs als Kurzform für das Prinzip des Idealismus hergenommen werden, wie es Hegel vorschwebt. Bei Fichte soll damit nämlich gerade nicht zum Ausdruck gebracht werden, dass vernünftige Bewusstsein habe die Gewissheit, alle Realität zu sein. Von Realität lässt sich an der Stelle, an der er sich bei Fichte findet (dem ersten Grundsatz), noch überhaupt nicht sprechen.

Als negatives Ergebnis können wir daher festhalten, dass Hegel einen naiven Idealismus konstruiert, der zwar seinem Zweck, den notwendigen Gang des Bewusstseins aufzuzeigen, angemessen ist, der sich aber so in der Denkgeschichte keineswegs findet. Ein erstes positives Ergebnis dieses Abschnitts liegt auf der

Hand. Das neu gewonnene Verhältnis von Wissen und Gegenstand, von dem nun schon oft die Rede war, zeigt sich als Vermittlung der vorangegangenen Verhältnisse. Die Welt der Gegenständlichkeit ist nicht mehr die dem Bewusstsein fremde, sondern das vernünftige Bewusstsein nimmt sie in sich zurück. Andererseits wird das Ich zwar zum Prinzip erhoben, doch erscheint es nicht mehr als „bewegungslose Tautologie“⁴⁴⁴. In der nun gewonnenen Überzeugung des Bewusstseins, alle Realität zu sein, liegt der Grundstock für weitere Stufen, die in der „Phänomenologie des Geistes“ noch folgen werden.

„Mit der `Vernunft` hat das Bewusstsein im Gang seiner Erfahrungen den Standpunkt erreicht, auf dem ihm seine Fähigkeit aufgegangen ist, jedenfalls prinzipiell alle Grenzen zu überschreiten. (...) Der Dreischritt Bewusstsein – Selbstbewusstsein – Vernunft ist damit zum Abschluss gekommen.“⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ PhdG 138

⁴⁴⁵ Coreth/Ehlen/Schmidt 71

Literaturverzeichnis

Verwendete Werke Hegels

G.W.F. Hegel; *Phänomenologie des Geistes (1831)*; Redaktion durch Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel; Frankfurt/M.: Suhrkamp; 1970; Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 3. (Es wurde durchgängig nach dieser Ausgabe zitiert.)

G.W.F. Hegel; *Phänomenologie des Geistes (1806)*; Hamburg: Meiner; 2006

Weitere verwendete Literatur

Baumanns, Peter; *J. G.Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*; Freiburg/München: Alber, 1990

Baumgartner, Hans Michael; *Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Anleitung zur Lektüre*; Freiburg/München: Alber, 1996

Baumgartner, H.M./Gerhardt, G./Konhardt, K./Schönrich, G./Tonelli, G.; Kategorie, Kategorienlehre (Artikel); in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Ritter, Joachim (Hg.); Band IV; Basel: Schwabe; 1971; Spalte 714-776

Becker, Werner; *Hegels „Phänomenologie des Geistes.“ Eine Interpretation*; Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer, 1971

Bonsiepen, Wolfgang; *Phänomenologie des Geistes*; in: Pöggeler, Otto (Hg.), *Hegel*; Freiburg/München: Alber, 1977

- Coreth, Emerich/Ehlen, Peter/Schmidt, Josef; *Philosophie des 19. Jahrhunderts*; Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1997
- Coreth, Emerich/Schöndorf, Harald; *Philosophie des 17. Und 18. Jahrhunderts*; Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2000
- Düsing, Klaus; *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*; in: Köhler, Dietmar/Pöggeler, Otto (Hg.); *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, 1998
- Eickelschulte, D.; An sich/für sich; an und für sich (Artikel); in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Ritter, Joachim (Hg.); Band I; Basel: Schwabe, 1971; Spalte 352-355
- Eisler, Rudolf; *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*; Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1994
- Fichte, Johann Gottlieb; *Recension des Aenesidemus (1792)*; in: Fichte, Immanuel Hermann (Hg.); *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie I*; Berlin: deGruyter, 1971 (SW I); S. 1-25
- Fichte, Johann Gottlieb; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*; in: Fichte, Immanuel Hermann (Hg.); *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie I*; Berlin: deGruyter, 1971 (SW I); S. 83-328
- Fink, Eugen; *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*; Frankfurt/M.: Klostermann, 1977
- Fischer, Kuno; *Hegels Leben, Werke und Lehr*; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963; Band I

- Fulda, Hans Friedrich u. Henrich, Dieter (Hg.); *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998
- Gamm, Gerhard; *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*; Stuttgart: Reclam, 1997
- Hartmann, Nicolai; *Die Philosophie des Deutschen Idealismus. I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik; II. Teil: Hegel*; Berlin: DeGruyter, 1960
- Heidegger, Martin; *Hegels „Phänomenologie des Geistes“*; Frankfurt/M.: Klostermann, 1980; GA 32
- Heidegger, Martin; *Kant und das Problem der Metaphysik*; Frankfurt/M.: Klostermann, 1991; GA 3
- Herring, H./Seidel, Ch.; Ding an sich (Artikel); in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Ritter, Joachim (Hg.); Band II; Basel: Schwabe, 1971; Spalte 251-255
- Höffe, Otfried; *Immanuel Kant*; München: Beck, 1996
- Höffe, Otfried; *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*; München: Beck, 2003
- Hyppolite, Jean; *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt (1969)*; in: Fulda, Hans Friedrich u. Henrich, Dieter (Hrsg.); *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998
- Jacobi, Friedrich Heinrich; *Über den transzendentalen Idealismus*; in: ders.; *Werke*; hg. v. F. Roth und F. Köppen; Leipzig, 1815; 2.Bd.
- Jaeschke, Walter; *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*; Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003

- Kaehler, Klaus Erich/Marx, Werner; *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*; Frankfurt/M.: Klostermann, 1992
- Kant, Immanuel; *Kritik der reinen Vernunft*; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995; Werkausgabe Band III; Hg. v. Weischedel, Wilhelm
- Kant, Immanuel; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*; Berlin: Reimer, 1903; Kant's Werke Band IV
- Kant, Immanuel; *Kritik der Urteilskraft*; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995; Werkausgabe Band X; Hg. v. Weischedel, Wilhelm
- Kant, Immanuel; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; Hamburg: Meiner, 2003
- Kaulbach, Friedrich; *Immanuel Kant*; Berlin: DeGruyter, 1969
- Köhler, Dietmar/Pöggeler, Otto; *Phänomenologie des Geistes*; Berlin: Akademie Verlag, 1998
- Liebrucks, Bruno; *Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes*; Frankfurt/M.: Akademische Verlagsgesellschaft, 1970
- Liebrucks, Bruno; *Erkenntnis und Dialektik. Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her. Aufsätze aus den Jahren 1949 bis 1971*; darin: „Reflexionen über den Satz Hegels `Das Wahre ist das Ganze´“; Den Haag: Nijhoff, 1972
- Pöggeler, Otto (Hg.); *Hegel*; Freiburg/München: Alber, 1977
- Reich, Klaus; *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*; Hamburg: Meiner, 1986
- Rohs, Peter; *Johann Gottlieb Fichte*; München: Beck, 1991

Rózsa, Ersébet; *Hegels Auffassung der Versöhnung und die Metaphorik der „Vorrede“ der Rechtsphilosophie – Risse am System?*; in: Hegel-Studien Bd. XXXII; S. 137-160, 1997

Scheier, Claus-Artur; *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinendes Wissens*; Freiburg/München: Alber, 1980

Schepers, H./Tonelli, G./Eisler, R. (red.); A priori/a posteriori (Artikel); in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Ritter, Joachim (Hg.); Band I; Basel: Schwabe, 1971; Spalte 462-474

Seeberger, Wilhelm; *Hegel. Oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*; Stuttgart: Klett, 1961

Siep, Ludwig; *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000

Welsch, Wolfgang; *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996

Zusammenfassung

In den einleitenden Passagen zum Vernunftkapitel der „Phänomenologie des Geistes“ finden sich zwei Textdimensionen miteinander verquickt. In einem Schritt methodischer Abstraktion haben wir von der notwendigen gedanklichen Zusammennahme beider abgesehen und sie voneinander getrennt behandelt. Ein erster Teil unserer Arbeit untersuchte die Textpassage unter Absehung ihrer philosophiehistorischen Implikation. Ins Auge gefasst wurde hier der Gang des Bewusstseins selbst. In einem ersten Kapitel, in dem allgemein Zugänge zur Lektüre der „Phänomenologie des Geistes“ mit besonderem Augenmerk auf zentrale Passagen der *Vorrede* vorgestellt wurden, gaben wir einige grundlegende Hinweise zum Anliegen und zur Methode der „Phänomenologie des Geistes“.

Hierauf aufbauend näherten wir uns unserer eigentlichen Thematik mit einer Analyse des Selbstbewusstseinskapitels, das dem Vernunftkapitel vorangeht. Dies war vor allem aus zwei Gründen notwendig. Zum einen zeichnet sich das vernünftige Bewusstsein durch ein spezifisches Verhältnis von Wissen und Gegenstand aus, das nur dann verständlich wird, wenn man weiß wovon es sich absetzt: das vernünftige Bewusstsein zeigt sich diesbezüglich als bestimmte Negation des Selbstbewusstseins. Eine erste Schwerpunktsetzung auf den einleitenden Passagen des Selbstbewusstseinskapitels ist dieser Überlegung geschuldet. Zum anderen vollzieht sich am Ende des Selbstbewusstseinskapitel, genauer: im unglücklichen Bewusstsein, bereits der Übergang zur Vernunft. Hier musste also ein zweiter Schwerpunkt unserer Analyse liegen. Die mittleren Abschnitte des Kapitels wurden hingegen nur insoweit vorgestellt, wie es zum Verständnis des Argumentationsgangs nötig war.

Alle dialektischen Übergänge vollziehen sich als bestimmte Negation des vorangegangenen, daher erschließt sich das Verständnis des Vernunftkapitels nur mit Kenntnis des vorangegangenen. Hegel zeigt, dass der Idealismus, den er mit der Stufe der Vernunft identifiziert, gerade deshalb scheitert, weil er diesen Umstand übersieht. Er verkennt den Umstand der Vermitteltheit seiner eigenen Position. Hegel führt uns das Scheitern dieser Bewusstseinsstufe vor, das hieraus resultiert. Positiv

zurückbleiben wird jedoch das Prinzip, die Grundannahme des Idealismus: „(...) die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein (...).“⁴⁴⁶

Hegel identifiziert philosophiegeschichtlich die Position der Vernunft mit Kant und Fichte. Dies ist die zweite von uns angenommene Textdimension der „Phänomenologie des Geistes“ und mit ihr wird sich der zweite Teil unserer Arbeit beschäftigen. Auch dies verlangte jedoch zunächst einer Vorarbeit, in der die Positionen von Kant und Fichte, soweit dies für das Verständnis notwendig war, dargestellt wurden. In Bezug auf Kant konnten wir uns dabei auf die Darstellung der Argumentationslinien des ersten Teils der Elementarlehre der „Kritik der reinen Vernunft“ – also bis zur Transzendentalen Dialektik – beschränken; Bei Fichte reichte uns die Darstellung der Lehre der Grundsätze in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794.

In unserem zweiten Durchgang durch das Vernunftkapitel haben wir anschließend versucht herauszuarbeiten, auf welche Aspekte sich Hegel bei Kant und Fichte jeweils kritisch bezieht und anschließend überprüft, inwieweit seine Kritik gerechtfertigt erscheint. Es zeigte sich diesbezüglich recht deutlich, dass Hegels Kritik letztlich nicht zu überzeugen vermag.

⁴⁴⁶ PhdG 179

Abstract (engl.)

One of the premises of this paper is that there are two different dimensions in the first passages of the chapter „Reason“ in Hegel’s „Phenomenology of Spirit“ combined. In the primary text both belong together and are strongly connected with each other. In our approach to the text we concentrated on their separation in a step of methodical abstraction. Therefore the first part of this paper is concerned only with the first Dimension and looks only on the movement of consciousness itself. It does not consider implications to the history of philosophy, namely to Fichte and Kant.

The first chapter of our text has a very general approach and tries to interpretate some fundamental ideas of hegelian philosophy that are mentioned in the foreword of the „Phenomenology of Spirit“. To understand the Chapter „Reason“ it is important to understand the concept of this work as a whole and what it aims at.

The second chapter gives an interpretation of the chapter „Selfconsciousness“, which precedes the chapter „Reason“. There are two reasons for a closer treatment of this chapter. First, the hegelian way of interpreting selfconsciousness is defined by a certain relation between knowledge and object. „Reason“ in Hegelian terms will negate this relation. Second, the transition from selfconsciousness to reason will take place at the end of the chapter „Selfconsciousness“.

After those necessary preparations in the first two chapters of our paper, chapter three now gives a close and detailed interpretation of the chapter „Reason“. For Hegel this level of consciousness can be identified as Idealism. Hegel attests this level to start from the adequate principle, which is the certainty to be all reality. But he criticises this level in two points. First, idealism is not able to actually proof this principle and second, idealism does not draw the right consequences from this principle.

One can easily identify Kant and Fichte with Hegel's concept of idealism. The first part of this paper looked upon the concept of idealism as one. In this way of reading the ideas of Kant and Fichte are not separated from each other. The second part is concerned with the implications to the history of philosophy. In a more detailed

view we look on the concepts of Kant and Fichte as divided from each other. Again this needs preparation.

In the fourth chapter we give an overview of Kant's theoretical philosophy as it can be found in the „Critic of pure Reason“. Thereafter we look at the first chapters of Fichte's „Foundations of transcendental Philosophy (1794)“.

The last chapter of this paper is concerned with Hegel's critic of Kant and Fichte. In a process of close reading we tried to analyse his arguments and to reassess them.

Curriculum vitae

Geboren am 03. September 1976 in Coesfeld, NRW, Deutschland

- 1983-87 Besuch der *St. Michael-Grundschule* in Groß-Reken, NRW, Deutschland
- 1987-97 Besuch des *privaten altsprachlichen und neusprachlichen Gymnasiums der Mariannahiller Missionare* in Maria-Veen, NRW, Deutschland
- 1994-95 SchülerInnenaustausch nach Hamilton, Neuseeland
Besuch des *Fairfield College*, Hamilton, Neuseeland
Studien an der *Waikato Society of Arts*, Hamilton, Neuseeland
- 1997 Abitur
- 1997-98 Zivildienst im *St. Christophorus Wohnhaus* in Köln, NRW, Deutschland
- 1999 Lektoratspraktikum in der Literaturagentur *LitKom* in Köln, NRW, Deutschland
- 1999-2001 Studium der Philosophie (mit Nebenfächern) in Köln, NRW, Deutschland
- seit 2001 Studium der Philosophie (Diplom) in Wien
- seit 2008 Ausbildung zum Diplom-Montessoripädagogen bei der Österreichischen Montessori-Gesellschaft (ÖMG) in Wien