

Hegels phänomenologische Erkenntnistheorie als Begründung dialektischer Logik

Von Hinrich FINK-EITEL (Heidelberg)

Hegels bekannte These, daß Argumentationsfortschritt in der Entwicklung des philosophischen Systems gleichbedeutend sei mit einer rückläufigen Begründung der genetischen Anfangspunkte und ihres nur provisorischen Geltungsanspruches, hat ihre Entsprechung in der historischen Entwicklung seiner Philosophie. Ihr historischer und systematischer Fortschritt geht einher mit einer rückläufigen Aneignungstendenz in Beziehung auf die Philosophie ihrer Vorgänger. Hatte Hegel noch 1801 von *Schelling* her die Fichtesche Philosophie kritisiert,¹ so steht seine spätere Jenaer Zeit im Zeichen einer erneuten positiven *Fichte*-Rezeption² und mündet mit der „Phänomenologie des Geistes“ in den Höhepunkt seiner bewußtseinstheoretischen Kritik an der Philosophie Schellings ein (PhG 19)³. Allein ein Blick in das Namensregister der „Wissenschaft der Logik“ indes zeigt Hegels Hauptkontrahenten bei der Arbeit an seiner spekulativen Grundlagendisziplin auf: Immanuel *Kant*. Nach seiner phänomenologischen Kritik eines jeglichen philosophischen Immediatismus, der Hinterwelt privater „Standpunktphilosophie“, findet Hegel zurück zum damaligen Hauptvertreter einer „wissenschaftlichen“ Philosophie, einer Philosophie, deren theoretisches Vorbild Geltungsweise, methodische Kontrolle und Erfolg der modernen Naturwissenschaft und Mathematik waren.

¹ Es war das – fichtekritische – Programm der „Differenzschrift“, endliches Bewußtsein und den abstrakten Verstandesgegensatz der Reflexion aufzuheben in das subjektlose, d. h. gegen die Subjekt-Objekt-Differenz indifferente Sein des „Absoluten“, dessen Vergegenwärtigungsweise Spekulation ist (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Jenaer Schriften, Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Bd. 2, [1970] 52 ff.; vgl. K. Düsing, Spekulation und Reflexion, in: Hegel-Studien, Bd. 5 [1969]).

² Im Zuge einer „phänomenologischen Krisis“ des Systems (vgl. H. Kimmerle, Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena, in: Hegel-Studien, Beih. 4 [1969] 33) reorientiert sich Hegel bei seiner Arbeit am Begriff des Selbstbewußtseins, den er zuvor nicht angemessen zu fassen vermochte, an der Fichteschen Transzendentalphilosophie (vgl. Kimmerle, a. a. O. 42; M. Riedel, Studien zur Hegelschen Rechtsphilosophie [1969] 55 f.).

³ Abkürzungen: PhG = Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Johannes Hoffmeister (1952); LI-II = Wissenschaft der Logik, Bd. I u. II, hrsg. v. Georg Lasson (1932); EI-II-III = Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, Bde. I, II, III (Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Bde. 8–10, 1970);

Rph = Grundlinien einer Philosophie des Rechts, (Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Bd. 7, 1970);

GPh = Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Bde. 18–20, 1971).

Zwar ist es die „vormalige Metaphysik“, an deren Stelle Hegels „objektive Logik“, die Logik von Sein und Wesen tritt (LI 46); weil die Metaphysik sich jedoch den Vorwurf gefallen lassen muß, ihre Kategorien „ohne Kritik“ gebraucht zu haben, ohne die vorgängige Untersuchung, ob und wie sie fähig seien, Bestimmungen des Dings-an-sich, nach Kantischem Ausdruck – oder vielmehr des Vernünftigen, zu sein“ (LI 47), deshalb muß eine Philosophie „als der modernen Welt angehörig“ von der Kantischen Vernunftkritik ausgehen.

„Ich erinnere“, schreibt Hegel, „daß ich auf die Kantische Philosophie in diesem Werk (der „Logik“, H. F.-E.) darum so häufig Rücksicht nehme (. . .), weil sie (. . .) die Grundlage und den Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie ausmacht (. . .)“ (LI 44, Anm.; vgl. auch LII 221 ff., 227 ff., 231 ff., 493). An diesem ihrem Ausgangspunkt wird die spekulative Logik sich messen lassen müssen. Ich bin darüber hinaus der Meinung, daß sie der Sache nach *direkt* an Probleme der Kantischen Transzendentalphilosophie anschließt und geradezu als Alternative zur Fichteschen Weiterführung derselben anzusehen ist, ja, daß eine Interpretation der Hegelschen Philosophie illegitim ist, wenn sie nicht *auch* zeigen kann, daß diese sehr wohl am Kantischen Maßstab der Destruktion dogmatischer Metaphysik gemessen werden kann.⁴

Ihr systemlogischer Ort für Erkenntnistheorie, die Überprüfung der möglichen Objektivität subjektiver Erkenntnis, ist indes die „Phänomenologie des Geistes“, die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins in seinem Gegensatz zum Gegenstand des Bewußtseins. Meine Frage lautet: welches ist der erkenntnistheoretische Kern phänomenologischer Dialektik, der diese zu einer Begründung spekulativer Dialektik macht?

Wie keine andere Philosophie der damaligen Zeit ist Hegels Phänomenologie offen nicht nur für ihre philosophischen Alternativen, sondern auch für ein Bewußtsein, das (noch) kein philosophisches ist. Von der Möglichkeit eines gelingenden philosophischen Dialoges mit ihm hängt die Möglichkeit von Philosophie ab, die Möglichkeit ihrer einsichtigen Gültigkeit.⁵ Doch zugleich ist die Phäno-

⁴ Wie es Hegel für sich selbst in Anspruch nimmt (vgl. etwa LI 4 f.). Andernfalls verfällt die Interpretation der Kritik des Interpretierten, wenn er nämlich feststellt, daß gewisse Philosophen gegen „wichtige *bestimmtere* Seiten des Logischen“ – wie sie Gegenstand des Kantischen Kritizismus sind – „oft nur rohe – aber nicht ungerächte – Verachtung (. . .) bewiesen haben.“ (LI 44, Anm.) So implizieren die folgenden Überlegungen auch eine Kritik am linearen „Fortschrittsmythos“ in der Interpretation des „deutschen Idealismus“, an der These, seine Entwicklung vollziehe sich mit organischer Linearität und Kontinuität so, daß der jeweils folgende Standpunkt (von Kant zu Fichte zu Schelling zu Hegel) den jeweils früheren vollständig in sich aufgenommen habe (vgl. etwa: R. Kroner, Von Kant bis Hegel [1924]). Demgegenüber herrscht heute die Tendenz vor, die jeweils einzelnen Stationen des Weges zu seinem End- und Höhepunkt zu machen (zu Fichte vgl. L. Siep, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804 [1970]; zu Schelling vgl. W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings [21975]; beispielhaft für die These, der Kantische Kritizismus und die Philosophie des deutschen Idealismus seien von vornherein als strikte Alternative anzusehen, ist die Kantinterpretation von G. Prauss, vgl. etwa ders., Einl. zu: G. Prauss [Hrsg.], Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln [1973] 14 ff.).

⁵ Auf die sokratische Fragestellung der Hegelschen Phänomenologie haben hingewiesen: R.

menologie Hinführung zur spekulativ-dialektischen Logik, die, schlechterdings konkurrenzlos in ihrer geschlossenen Hermetik, Grundlage des philosophischen Systems ist.⁶

Philosophie, im Sinne des Idealismus bedeutete: totalisierende Organisation von Selbst- und Welterfahrung zur allererst sinngebenden Kohärenz eines umfassenden Systems, eine Organisation, die sich leiten ließ von der Möglichkeit einer maximalen Entfaltung des „Ich“. Indessen: dem nachsichtigen Lächeln seiner Zeitgenossen setzt sich aus, wer es heute noch wagt, zumindest die Motive einer solchen Problemstellung sich zu eigen zu machen. Ihr „Humanismus“ mit-samt der ihm eigentümlichen Erkenntnisformen gilt – wenn nicht als bloße Illusion, so doch – als endgültig vergangen, weil gebunden an den geschichtlichen Augenblick, an dem sich Selbstverständnis des siegreichen und mächtigen Bürgertums ungebrochen artikulieren konnte. Der Mensch als Maß aller Dinge ist das „Gattungswesen Bourgeois“, das „freie“ autonome „Ich“, das sich besitzindividualistisch *als* einzelnes in Konkurrenz mit allen anderen selbst erhält: eine Abstraktion von verpflichtenden Sozialbeziehungen, deren Prinzip diese Abstraktion *ist*. In erkenntnistheoretischer Hinsicht entspricht dem die Konstitution *aller* Bereiche von Erkenntnis durch das „Ich“ und seine synthetischen Funktionen; von der Erfahrung gegenständlicher Andersheit und kontingenter Fremdheit wird abstrahiert, indem sie aufgehoben wird in den Funktionskreis des Einen, des Vermögens zu bewußter Selbstbeziehung. In diese Richtung zielt vor allem die Polemik des französischen Strukturalismus.⁷ Indem Michel Foucault indes diese geschichtsmaterialistische Fragestellung radikalisiert, fördert er ihre Wahrheit insofern zu Tage, als er zugleich – ungewollt – ihren Geltungsbe-reich einschränkt: Welcher wirkliche Bourgeois und welcher wirkliche Agent der Bourgeoisie hat sich jemals um die Ideengebäude der Außenseiter Kant, Hegel oder Marx geschert, ganz zu schweigen vom Arbeiterwissen, dessen prekäre Öffentlichkeit jedenfalls keinen authentischen Eingang in die offizielle Geschichtsschreibung fand?⁸ Man hat von der bürgerlichen Gesellschaft, ihrem kulturellen Selbstverständnis und ihren Erkenntnisformen so lange nichts verstanden, solange man nicht das Funktionieren ihrer realen Machtverhältnisse, ihrer

Wiehl, Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien, Beih. 3 (1966); W. Wieland, Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit, in: Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“, hrsg. v. H. F. Fulda u. D. Henrich (1973).

⁶ In diesem Spannungsfeld zwischen Offenheit/Erfahrungsnähe und Abgeschlossenheit/spekulativer Erfahrungsferne bewegt sich die Kontroverse zwischen Otto Pöggeler und Hans Friedrich Fulda, die letzte Auflage jener alten Diskussion über Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit der phänomenologischen Einleitung zum spekulativen System; vgl.: H. F. Fulda, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik (1965); O. Pöggeler, Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, in: Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“, a. a. O.; ders., Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes (1973); H. F. Fulda, Zur Logik der Phänomenologie, in: Materialien . . . , a. a. O.

⁷ Vgl. C. Lévi-Strauss, Das wilde Denken (1973) insbes. 282 ff.; L. Althusser, Für Marx (1968) 168 ff.

⁸ M. Foucault, Mikrophysik der Macht (1976) 44 f.; vgl. S. 34, 93, 112 f.

Zwangsinstitutionen usw. untersucht. Das Bürgertum wußte, was es tat, und bedurfte dazu keiner beschönigenden Ideologie. Man muß nur vom Olymp der Ideenproduktion herabsteigen, in die Niederungen wirklicher Geschichte, zu den unvornehmen Dokumenten, die wiedergeben, was der Fall war.⁹

Doch die Frage ist an Foucault zurückzugeben. Beschreiben jene Außenseiter nicht die authentische Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, was beschreiben sie dann? Jedenfalls nicht das, was mit deren Zerfall oder Überwindung *eo ipso* mitverschwindet. Foucault selber hat die Richtung angezeigt, in der die Frage zu beantworten ist, als er aus der Distanz des ganz anders denkenden Schülers den Einfluß seines Lehrers namhaft machte, des Hegelianers Jean Hippolyte. Von ihm sei zu lernen gewesen, wie die Hegelsche Philosophie als Provokation zu erfahren sei, als „Ort einer Erfahrung, einer Konfrontation“, die „das äußerste Wagnis der Philosophie“ bezeichne. Hegelsche Philosophie sei „innerhalb eines unbegrenzten Horizonts eine Aufgabe ohne Ende“; „der Hegelsche Gedanke von der dem Unmittelbaren eigenen Bewegung“ sei zu transformieren in den Gedanken „einer gegenwärtigen, unruhigen Philosophie, die auf der ganzen Linie ihrer Berührung mit der Nicht-Philosophie beweglich ist“.¹⁰

So bewegen sich die folgenden Überlegungen im Spannungsfeld zwischen der geschichts- und erfahrungsoffenen Bewußtseinskritik Hegels und dem Einstiegspunkt in sein geschlossenes spekulatives System. Sie stellen sich die vergleichsweise bescheidenen (erkenntnistheoretischen) Fragen: Welches sind die Gründe, die Hegel dazu bewogen haben könnten, die Spannung in das geschlossene System zurückzunehmen? Worin besteht die mögliche Aktualität jenes Spannungsfeldes und welches sind die Ansatzpunkte in ihm, die eine Re-Konstruktion der kategorialen Grundlagendisziplin auch heute noch sinnvoll erscheinen lassen¹¹ – der dialektischen Logik, die ihrerseits eine methodisch allererst kontrollierte Re-Konstruktion von Wirklichkeit ermöglichen sollte? Es ist eines ihrer Grundmotive, daß „Wirklichkeit“ nicht aufgeht in dem, was *gegeben* ist, daß sie vielmehr Moment ist in einer umfassenderen Konstellation, deren Fluchtpunkt die Antizipation eines gelingenden Verhältnisses zu sich selbst und zu anderen ist, – daß solche Wirklichkeit nicht lediglich zu beschreiben, sondern zu *konstituieren*, herzustellen ist. An diesem Motiv jedenfalls ist festzuhalten.

Daß die folgende erkenntnistheoretische Rekonstruktion der Hegelschen Phänomenologie von der Transzendentalphilosophie Kants ausgeht, heißt indes nicht, daß sie die Passagen interpretiert, in denen Hegel diese direkt – wie auch immer ungenannt – zum Thema macht. Meine Frage vielmehr ist, inwieweit Probleme der Kantischen Erkenntnistheorie und ihre direkte Weiterführung den

⁹ Vgl. Foucault, *Mikrophysik der Macht*, a. a. O. 45; ders., *Subversion des Wissens*, hrsg. v. W. Seitter (1974) 83, 88, 99.

¹⁰ Alle Zitate sind aus M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (1974) 51 f.

¹¹ Eine Rekonstruktion in dieser Perspektive habe ich versucht in: *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik* (1978).

– in ihr selber nicht mehr reflektierten oder reflektierbaren – Thematisierungshorizont der Hegelschen Phänomenologie prägen. Welches sind ihre erkenntnistheoretischen Argumente für die Auflösung von Erkenntnistheorie in eine spekulative Wissenschaft des Wirklichen selbst? Welches ist in dieser Perspektive das Verhältnis zwischen der phänomenologischen Theorie subjektiver gegenstandsbezogener Erfahrung und der spekulativ-idealistischen Theorie des Selbstbewußtseins?

Kant hatte den in der traditionellen Metaphysik vorherrschenden Begriff von Erkenntnis als einer äußeren Beziehung selbständiger Substanzen destruiert. *Was* sie sind, sind sie allein als Bezugspunkte handelnder Intelligenz. *Daß* sie sind, ist zwar kontingent, Merkmal „widerständiger“, kontingenter Substantialität; deren Bestimmtheit jedoch verdankt sich allein dem Akt kategorialer Synthesis, der folglich die den Substanzen *immanente* Beziehung ist, und zwar in einem transzendentalen Sinne nicht nur als faktische, sondern als notwendige Korrelation von Subjektivität und Gegenstand. Diese transzendente „Notwendigkeit“ bedeutet für den Gegenstand, daß er bekanntlich in keiner Weise als „Ding-an-sich“ aufzufassen ist. Sollten nämlich „Dinge-an-sich“ erkannt werden, dann wäre Erkenntnis unmöglich, weil sie nicht mehr als Verhältnis angegeben werden könnte. „Ansichsein“ ist Negation von Relationalität überhaupt; das „Ding-an-sich“ ist gleichgültig gegen Erkenntnis. Jeder mögliche Gegenstand von Erkenntnis ist als solcher nur in der Dimension von „Erscheinung“ anzugeben, dem *Verhältnis* des Gegenstandes zum Erkenntnissubjekt, dem er „erscheint“.

Diese Aussagen sind indes auf der Ebene philosophischer Analyse festzumachen. Nun kommt es Kant jedoch darauf an, von ihr her die unmittelbare „natürliche“ Denktätigkeit zu begründen. Diese wiederum meint *als* das Verhältnis, das sie ist, und *in* ihm ihren Gegenstand als einen, der *außerhalb* dieses Verhältnisses besteht.¹² So scheint dieser Anspruch unmittelbarer Erkenntnis auf den ersten Blick der philosophischen Analyse zu widersprechen, die ihn doch begründen will. Es ist darum das Ziel der „transzendentalen Deduktion der Kategorien“¹³, diese widerstreitenden Befunde aufzuklären: wie das unmittelbare Erkennen *in* dem Verhältnis, das es *ist*, als seinen Gegenstand eines beanspruchen kann, das gerade außerhalb dieses Verhältnisses besteht – wie der *erscheinende* Gegenstand, oder der Gegenstand im Verhältnis, als „*an sich*“ vermeint werden kann, als Negation von Verhältnis.

Voraussetzung der Transzendentalphilosophie ist also die Anerkennung des Anspruches ihres „Gegenstandes“, der unmittelbaren Erkenntnistätigkeit, die es gleichwohl in ihrer Unmittelbarkeit allererst zu begreifen gilt.¹⁴ Ich skizziere

¹² Es handelt sich um einen „der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft – zitiert: KrV – A 104), der „etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein“ soll (A 105).

¹³ KrV B 129 ff.

¹⁴ „Deduktion“ heißt bei Kant ja auch nicht: Subsumtion des zu Beweisenden unter das formale Schlußverfahren einer deduktiven Logik. Der Begriff der Deduktion ist bei Kant viel-

einen Argumentationsstrang von Kants Beweisführung.¹⁵ Das Bewußtseinsobjekt ist in seiner bewußtseinstranszendenten Vorgegebenheit und Kontingenz dennoch nur in der Dimension von Bewußtsein *als solcher* gegenwärtig; das Bewußtsein vom Gegenstand *als* Gegenstand ist das Bewußtsein vom Gegenstand *als* bewußtem. Soll gleichwohl der Gegenstand noch vom Bewußtsein unterscheidbar sein, zu dem er ins Verhältnis tritt, soll also das Verhältnis noch *als* Verhältnis gedacht werden können, so muß das Bewußtsein sich *als* Bewußtsein bewußt sein können. Dadurch nämlich, daß das Bewußtsein *sich* zu vergegenwärtigen, seine aufmerksame Tätigkeit auf sich selbst zu richten vermag, kann es auch den Gegenstand, der *in* es fällt, von sich unterscheiden. Das Bewußtsein von „sich“ – das Selbstbewußtsein – ist die Möglichkeitsbedingung für das Bewußtsein vom Gegenstand; in ihm unterscheidet es sich von sich „selbst“. Nur ein selbstbewußtes Bewußtsein weiß seinen Gegenstand als Objekt *sensu stricto* und nicht etwa lediglich als bloß subjektive Vorstellung. Das Verhältnis von Objekt *sensu stricto* und Selbstbewußtsein ist eine transzendente Korrelation. Entgegen jener zu Anfang referierten „antihumanistischen“ Kritik ist also daran festzuhalten, daß die Annahme eines begründenden Selbstbewußtseins gerade um gegenständlicher Andersheit willen unumgänglich ist.

Es ist dies eine von Kants Antworten auf seine Frage nach der transzendentalen Möglichkeitsbedingung jener notwendigen Korrelation: Selbstbewußtsein als ausgezeichneter Fall einer Selbstreferenz im Erkenntnisvorgang ist dessen Möglichkeitsbedingung. Die Frage nach der Beziehung des Bewußtseins auf seinen Gegenstand wird zur Frage nach der Beziehung des Bewußtseins auf sich selbst.¹⁶ Zur Beschreibung von „Selbstbewußtsein“ übernimmt Kant daher den

mehr dem Begriffsgebrauch eines Rechtsstreites entlehnt, in dem allein über diskursiv einklagbare Rechtsansprüche entschieden wird (vgl. KrV B 116). Der „Gerichtshof“ der Vernunftkritik konfrontiert das natürliche Denken mit seinem Geltungsanspruch, und zwar gegenüber dem Geltungsanspruch der „vormaligen Metaphysik“, deren Scheincharakter durch diese Konfrontation überwunden und zugleich begründet werden soll. Dabei handelt es sich indes um „objektiven“ Schein, um einen Schein, der allein dann, wenn er *als* (notwendiger) Schein durchschaut ist, in seine Schranken verwiesen werden kann.

¹⁵ Wie er interpretierend sich aus den Passagen KrV A 103–109 sowie B § 15 (17, 18, 19) extrapolieren läßt. Zur ausführlichen Begründung dieses Gedankenganges vgl. meinen Aufsatz: Kants transzendente Deduktion der Kategorien als Theorie des Selbstbewußtseins, in: *Zeitschr. für philos. Forschung*, Bd. 32 (1978).

¹⁶ Eine solche Theorie des Bewußtseins ist mit einer charakteristischen Schwierigkeit belastet (wie sie besonders von D. Henrich herausgearbeitet wurde, vgl.: Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschr. f. Wolfgang Cramer [1966] 193 ff.). Wie kann das Bewußtsein vom Bewußtsein *Selbstbewußtsein* genannt werden? Ist das Bewußtsein von „sich“ einer Selbstidentifikation nicht schon vorausgesetzt, denn woher wüßte es sonst, daß das Bewußtsein, dessen es sich bewußt ist, es selbst ist? Kant ist sich dieser Zirkularität im Begriff des Selbstbewußtseins bewußt gewesen: „Durch dieses Ich . . . , welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, . . . wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgendetwas von ihm zu urteilen . . .“ (KrV B 404).

Wolffschen Begriff der „Apperzeption“, der, im Gegensatz zur „Perzeption“, der einfachen Vorstellung, eine deutliche Vorstellung (der Vorstellung) meint.¹⁷

Das Selbstbewußtsein ist der Einheitsgrund des mehrdimensionalen Erkenntnisvermögens. Dessen Grunddimensionen sind zum einen die spontane Verstandestätigkeit, das synthetische Begriffsvermögen, zum anderen die gegebenen Empfindungen, sowie drittens die Anschauungsformen Raum und Zeit, die Formen sinnlicher Rezeptivität. Die Möglichkeit von begriffener Anschauung, von Erfahrung, muß indes durch die Beziehung des Begreifens auf sich selbst geklärt werden. Die Merkmale des „Selbst“, die es dazu instand setzen sollen, sind

- a) Aktivität,
- b) Leere, *reine* Tätigkeit,
- c) Einheit; das Ich ist *Einfachheit*, kein Komplex, sondern eine Einzelheit in Beziehung auf Mannigfaltiges, eine einfache Kopräsenz von Vielem, welches es als das seinige in einem Bewußtsein weiß; ferner ist das Ich *Identität*: Eines in Beziehung auf mannigfache Zustände *seiner selbst*, zu denen es beliebig übergehen *kann*, ohne sich dabei *als* das, was es ist, mitzuverändern;
- d) Existenz (vgl. KrV B 402 ff.).

Das Ich ist die einheitsstiftende Aktivität, die alle Handlungen des Verstandes umfaßt. Gleichwohl ist der Einheitssinn seines zweiten Charakters wegen problematisch: seiner Leere wegen. Zwar ist Erkenntnis ein einheitlicher Funktionszusammenhang, seine Elemente sind jedoch nicht aufeinander, bzw. auf *ein* grundlegendes Element zu reduzieren. Das „Ich denke“ begleitet lediglich den komplexen Erkenntnisvorgang, dessen Dimensionen von Erzeugtsein (das „Zugleich“ kategorialer Synthesis) und Gegebensein (auf dem Grunde sukzessiven „Nacheinanders“), von Begriff und Anschauung im selben Maße auseinanderfallen, wie die Ichtätigkeit sich selber nie „rein“, als solche, vergegenwärtigen kann, sondern nur als bezogene Tätigkeit von sich weiß.

¹⁷ Ich möchte mich auf die Skizzierung von Kants Apperzeptionstheorie in der „transzendentalen Deduktion“ beschränken (KrV B 131 ff.), und deren anschauungs-, objekt- und urteilstheoretische Implikationen ausklammern, mich dabei indes auf Kant selber berufen, dem zufolge „die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt (ist), an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ (B 134 Anm.).

So kann ich auch nicht die Zweideutigkeit der „Deduktion“ diskutieren, deren eine Deutungsmöglichkeit eindeutigerweise von Kants idealistischen Nachfolgern vertreten wurde: dadurch, daß das „Ich denke“ *alle* meine Vorstellungen muß begleiten können (B 131 f.), konstituiert es sie zugleich, – ohne es gibt es keine Wahrnehmung. Dem Totalitätssinn des Selbstbewußtseins gemäß wird Erkenntnis durch es insgesamt produziert (vgl. A 117, 123, B 296).

Dagegen wird – etwa von Strawson (The bounds of sense [London 1966]) – die schwächere Interpretationstheorie vertreten: kein Gegenstandsbewußtsein *ohne* Selbstbewußtsein. Das „Ich denke“ konstituiert Erkenntnis lediglich dadurch, daß es zu den gegebenen Vorstellungen hinzutritt und deren vorgängiges Verbundensein reproduziert. Erkenntnis ist zwar nur dadurch möglich, daß die gegebenen Vorstellungen „meine“ sind, d. h., in Beziehung zu mir stehen; nicht aber sind sie von mir produziert (vgl. D. Henrich, Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: G. Prauss [Hrsg.], Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, a. a. O., sowie meinen in Anm. 15 angegebenen Aufsatz).

Es ist daher auch unmöglich, aus dem leeren Gedanken „Ich denke“ das Ganze von Erkenntnis deduzieren zu wollen, wie Fichte es tat. Das Wesen des Ich kann nicht deduziert, sondern nur anhand seiner gegenstandsbezogenen Funktionen demonstriert werden, die faktisch da sind. Das „Ich denke“ ist stets ein „Ich denke etwas“. Es ist nicht das Fichtesche „Ich = Ich“, eine subjektive Tätigkeit also, die sich auf sich als auf ihr Objekt zurückwendet. Das Ich ist keine zweistellige, sondern eine dreistellige Relation. Es ist der Einheitszusammenhang der Synthesis einer Vorstellung mit einer anderen, sofern von ihr gilt, daß sie meinem Bewußtsein zugehörig ist. Das Selbstbewußtsein ist folglich auf Andersheit verwiesen; es ist keine bloße Identität mit sich. Ist das Bewußtsein allein in Beziehung auf Anderes, was es ist, in Beziehung auf eines, welches *nicht* es selbst ist, dann muß es als *negative*, nicht als *reine* Selbstbeziehung gedacht werden. Selbstbewußtsein ist ja auch nichts anderes als ein spezifischer Fall intentionalen Bewußtseins, d. h. einer Beziehung auf Anderes (gegenüber dem Selbst).

Doch diese hegelianisierende Ausdrucksweise „negative Selbstbeziehung“ hätte Kant nie gebilligt. Das Selbstbewußtsein ist ihm zufolge = X. Versucht man nämlich, es inhaltlich zu bestimmen, so beschwört man zum einen jene zirkulare Begründungsweise herauf (s. o. Anm. 15) und verkürzt zum anderen die irreduzible, transzendente Mehrdimensionalität des Erkenntnisvorganges zum übergreifenden Funktionszusammenhang *eines* Prinzips: des Vermögens zur bewußten Selbstbeziehung.

Gleichwohl kann an diesem Punkt eine erste Einsatzstelle spezifisch Hegelscher Überlegungen markiert werden, die sich als Fragen an die Kantische Philosophie formulieren ließen. Ihr zufolge soll dem unmittelbaren Erkennen demonstriert werden, daß die von ihm beanspruchte Beziehung auf die Unmittelbarkeit des vorgeblich erkenntnisunabhängigen Gegenstandes den spontanen Vermittlungszusammenhang nicht im Auge hat, welcher das Erkennen *ist*. Durch ihn kommt Gegenständlichkeit überhaupt erst zustande, und sein oberster Ermöglichungsgrund ist die Einheit des Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein bezieht sich auf sich, indem es den Gegenstand als Gegenstand von sich unterscheidet; durch Vermittlung ist, daß es ein ihr gegenüber Unmittelbares gibt.

Eine erste Frage nun könnte lauten: wie ist dies Verhältnis von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein zu fassen? Selbstbewußtsein ist der erkenntniskonstitutive Einheitszusammenhang, und doch ist es dies nur, wenn es in Beziehung auf eines steht, das außerhalb seiner liegt: der Gegenstand *sensu stricto*. Die vorgebliche Einheit des Selbstbewußtseins fällt auseinander in eine Entgegensetzung, welche einer sie tragenden, übergreifenden Einheit des Selbstbewußtseins bedarf – sofern von Einheit überhaupt noch soll die Rede sein können. Diese Annahme führt jedoch sofort einen infiniten Regreß herbei. Das nunmehr übergreifende Selbstbewußtsein bezieht sich (*per definitionem*) auf das nunmehr übergriffene – seinen Gegenstand – wiederum als auf eines, von dem es sich zugleich unterscheidet. Diese erneute Entgegensetzung wiederum bedarf einer weiteren übergreifenden Einheit, usf.

Nur um den Preis einer *petitio principii* indessen kann der infinite Regreß vermieden werden. Wird nämlich behauptet, daß das Selbstbewußtsein dergestalt

oberste Erkenntniseinheit ist, daß es den Gegenstand *in sich* von sich unterscheidet, dann ist vorausgesetzt, was als Ziel einer transzendentalen Deduktion der Kategorien doch erst bewiesen werden soll: die universale Geltung des Selbstbewußtseins. Eine zweite Frage beträfe die bereits angesprochene Unterscheidung zwischen der Metaebene philosophischer Reflexion und der Objektebene „natürlichen“ Bewußtseins. Kant hat es unterlassen, die Reflexion auf das Verhältnis beider Ebenen zum integralen Bestandteil seiner Philosophie zu machen.¹⁸ Gleichwohl hat er diese – unthematische – Unterscheidung als Werkzeug benutzt, welches der Gefahr eines Auftretens besagter Aporien begegnen sollte (transzendente Dialektik). Die Gefahr scheint nur dann zu drohen, wenn dem Gegenstand der Theorie, dem Selbst- und Gegenstandsbewußtsein, zugemutet wird, *sich selbst* zu bestimmen. Wird dagegen die Bestimmungs- und Unterscheidungskompetenz auf die Ebene der transzendentalphilosophischen Reflexion verlagert, dann läßt sich diese in die Rolle eines problemlos-problemlösenden Dritten, eines neutralen Schiedsrichters gleichsam einsetzen. Vermittels theoretischer Setzungen weiß sie nämlich die Aporien zu vermeiden und dem Beweisziel der Theorie seine Prämissen zu sichern: Der Transzendentalphilosoph unterscheidet zwischen Selbst und Gegenstand, er setzt deren irreduzible Andersheit voraus, die transzendente Differenz von Form und Inhalt, kategorialer Synthesis und sinnlicher Affektion. Eine transzendente Deduktion der Kategorien hat daraufhin zu zeigen, wie sich noch eine Beziehung der voraussetzungsweise Anderen denken läßt – wie die Einheit des Gegenstandes soll möglich sein. Ergibt sich schließlich als dessen oberster Ermöglichungsgrund die Einheit des Selbstbewußtseins, so doch

¹⁸ Diese Feststellung kann verallgemeinert werden. Keine Philosophie vor Hegel hat sich einer solchen – methodologischen – Reflexion dergestalt gestellt, daß, in einer Suspension des vorausgesetzten Geltungsanspruches des eigenen philosophischen Standpunktes, dessen Thematisierung einbezogen worden wäre in ihr Thema. Es ist zwar leicht zu sehen, daß Folge davon die Gefahr zirkulärer oder gar widersprüchlicher Aussagen ist; dies aber wurde der Hegelschen Philosophie von der Krise des praktischen Lebenszusammenhanges zugemutet, in dem sie entstand. Ihre Entwicklung, hat zu sehr nicht nur in ihrer philosophischen (s. o.), sondern auch in ihrer lebenspraktischen und politischen Orientierung geschwankt, als daß sie an ihrem (vorläufigen) Ende die fraglose Gestalt einer vollendeten Philosophie präsentieren könnte. Diese Entwicklung muß vor Augen haben, wer von (Hegelscher) Dialektik sprechen will, deren Entstehungszusammenhang sie ist. Es muß an dieser Stelle hinreichen, einige Briefstellen aus verschiedenen Lebensabschnitten Hegels für sich selbst sprechen zu lassen.

„Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter und Unterdrücker und Götter der Welt verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen – sich aneignen.“ (Briefe von und an Hegel, hrsg. v. J. Hoffmeister [1952]-Bd. 1, S. 24; Brief von Hegel an Schelling über Fichte aus dem Jahre 1795)

„... so habe ich mich nach reiflicher Überlegung entschlossen, an diesen Menschen nichts bessern zu wollen, im Gegenteil mit den Wölfen zu heulen ...“ (ebd. S. 49, 1797)

„Ich habe an dieser Hypochondrie ein paar Jahre bis zur Entkräftung gelitten; jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendepunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens ...“ (ebd. S. 314) „Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst einmal das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus.“ (ebd. S. 253 f., 1808)

nur kraft jener weiteren Voraussetzung: die Theorie spricht ihrem Gegenstand, dem Selbstbewußtsein, die Eigenschaft ab, durch die sie selbst aporetisch würde: seine Selbstbestimmungskompetenz. Das Selbstbewußtsein ist grundsätzlich unbestimmt, = X. Es ist deutlich, daß dies eine – wie auch immer konsequente – *petitio principii* ist. Aber nicht nur dies. Mit Hegel können im wesentlichen zwei schwerwiegende Einwände dagegen erhoben werden.

Der erste ist der bekannteste: Hegels Kritik am erkenntnistheoretischen Unternehmen überhaupt (vgl. PhG 63 ff., EI § 10, GPh III 333 f.). Sie ergibt sich fast von selbst, wenn man jene Stufendifferenz der Theorieebenen einzieht, indem man sie nicht mehr bloß voraussetzt, sondern selber fragend zum Gegenstand der Theorie macht. Wie ist denn die Ebene der transzendentalen Erkenntnistheorie bestimmt? Ist sie nicht selber das, was sie doch begründen will, Erkenntnis? Gelten folglich nicht auch für sie selber die Bestimmungen, die sie ihrem Gegenstand erklärend zuspricht?

Mit einer *petitio principii* will die transzendente Erkenntnistheorie jenen infiniten Regreß vermeiden, aber indem sie dies tut, wird sie zirkulär. So muß denn gefolgert werden: die philosophisch zu bestimmende Erkenntnisbeziehung ist nicht derart von einer ihrerseits unbestimmten philosophischen Reflexion zu distanzieren, wie Kant es tut. Es muß sogar festgestellt werden, daß er sein Programm nur halbherzig durchgeführt hat: die Anerkennung des Geltungsanspruches natürlichen Bewußtseins. An die Stelle von Anerkennung tritt Projektion, eine Projektion vom vorausgesetzten, seinerseits unbefragten Standpunkt philosophischen Wissens auf dessen Gegenstand. Kant hat das natürliche Bewußtsein nicht *als* anerkennend anerkannt, als eines, von dessen Anerkennungsleistung der Stand philosophischen Wissens selber abhängig ist. Daß der akademische Traditionszusammenhang desselben schlicht vorausgesetzt wird, ist gleichbedeutend damit, daß das philosophische Wissen, welches er hervorgebracht hat, nicht erst in wohlbestimmter Weise und vor nicht-philosophischen Adressaten die Legitimität seines Wahrheitsanspruches ausweisen und erreichen muß. Jede Philosophie dagegen, die ihre Geltung nicht dogmatisch voraussetzt, hat mit einer „Phänomenologie des Geistes“ zu beginnen.

So liegt denn dem zweiten Einwand die Einsicht zugrunde, daß das Selbst kein Objekt ist. Diese Einsicht steht im Zentrum der Bemühungen des „Deutschen Idealismus“. Was das Selbst ist, kann nicht von Anderem bestimmt werden. Philosophie hat sich auf den Standpunkt dessen zu stellen, was ihr Gegenstand „an ihm selbst“ zu sein vorgibt –, ist *in sich* abhängig von Nicht-Philosophie.

Und so lautet die Prämisse der phänomenologischen Bewußtseinstheorie: „Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst.“ (PhG 71)

Doch sein Maßstab gilt nicht nur für es, sondern auch für das, was *Philosophie* in Wahrheit ist. Daß sie nicht vorausgesetzt werden, sondern nur Resultat einer Selbstprüfung des Bewußtseins sein kann, – dies ist die ursprüngliche Einsicht der „Phänomenologie des Geistes“. Und noch für Hegels spekulativ-logische Theorie ist die ständige sich selbst artikulierende Präsenz ihres Gegenstandes verbindlich, der spontane Selbstvollzug des Denkens, dessen nochmalige Reflexion auf sich die „Wissenschaft der Logik“ ist. Dialektische Theorie lebt von der stets gegen-

wärtigen Praxis des Denkens: das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis ist keines von Gegenwart und Vergangenheit, ist keine vergegenwärtigende Reproduktion eines Abwesenden.¹⁹

So ist denn die methodische Konsequenz dieser Einsicht, der Beginn mit der elementarsten, voraussetzungslosesten Bewußtseinsbeziehung, ein Beginn mit dem Widerspruch.²⁰ Hegel beschreibt sie wie folgt: das Bewußtsein „*unterscheidet . . . etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht . . .*“²¹ Der Widerspruch wird der unmittelbaren Konfrontation zweier Faktoren geschuldet, die nun nicht mehr durch Unterscheidungen auf einer ihrerseits unthematisch-unbestimmten theoretischen Ebene gleichsam in Frieden auseinandergehalten werden können. Diese beiden Faktoren sind zum einen der in dem „sich“ angezeigte Anspruch, ein „Selbst“ zu sein, und zum zweiten die Erfahrung von Andersheit. Um es selbst zu sein, bezieht sich das Bewußtsein auf ein Anderes, auf eines, das es selbst nicht ist. Dies „etwas“, das „Ansich“, muß als „seiend auch außer dieser Beziehung“ (PhG 70), als Gegenstand *sensu stricto* genommen werden. In der Beziehung, die die erkennende Subjektivität *ist*, wird ein auf sie Unbezügliches gesetzt, und diese Beziehung kann die erkennende Subjektivität nicht theoretisch distanzieren, denn sie *ist* diese Beziehung. Wenn nun aber auch die erste Annahme gilt, daß diese Beziehung eine Selbstreferenz impliziert, kraft deren das Ansich *in* der Beziehung von dieser selbst unterschieden werden kann, dann folgt zunächst einmal der Widerspruch negativer Selbstimplikation: Implikat der Beziehung des Bewußtseins auf sich ist Nicht-Bewußtsein. Geht also mögliche theoretische Einsicht auf diese Weise von einem theoretisch nicht distanzierbaren, *praktischen* Selbstverhältnis aus, und läßt dessen stufenweise theoretische Artikulation Widersprüche zunächst einmal unvermeidlich erscheinen, dann ist damit ein allererster Schritt in die Dialektik vollzogen. Seine Voraussetzung war die Anerkennung des Geltungsanspruches natürlichen Bewußtseins gewesen, welches kein „Gegenstand“ souveräner philosophischer Reflexion mehr ist, wenn ihm

¹⁹ Aus diesem Gedanken kann der Grundbestand der dialektischen Logik entwickelt werden. Daß das Denken allein *sich* denkt und sonst keine weitere Voraussetzung macht, ist gleichbedeutend mit dem Gedanken (*Daß*-)Sein; *was* es ist, seine Bestimmtheit, ist nämlich nicht vorauszusetzen, sondern allererst aus seiner Selbstthematisierung zu entwickeln. Doch das reine Daß-Sein ist als Negation jeglicher Bestimmtheit vollkommene Unbestimmtheit, Nichts. Da indes der Gedanke „Nichts“ nicht unabhängig vom Gedanken „Sein“ gedacht werden kann, mit dem er das Interpretament „unbestimmte Unmittelbarkeit“ gemeinsam hat, ist das Sein, das *als* Nichts auftritt, als der Gedanke „Werden“ zu denken usf.

²⁰ Wie ihn Hegel erstmals im Wahrnehmungskapitel ausführt (PhG 97 ff.). Der Widerspruchsbegriff kann an dieser Stelle nicht zureichend definiert werden, denn schon im Kapitel über das „Selbstbewußtsein“ hat er eine völlig andere Struktur; vom phänomenologischen Widerspruch schließlich ist der logische Widerspruch zu unterscheiden, den Hegel in der Logik des Wesens erstmals *thematisch* macht.

²¹ PhG 70; man wird nicht sagen können, dieser Satz enthalte positiv Hegels Erkenntnistheorie; er ist eher als Minimalkonsens in der sich an Kant anschließenden erkenntnistheoretischen Diskussion zu verstehen (vgl. K. Cramer, Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes, in: U. Guzzoni u. a. [Hrsg.], *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Festschrift für Werner Marx [1976] 93 ff.).

diese nicht mehr in vollendeter Gestalt bloß vorausgesetzt wird. Die „Phänomenologie des Geistes“ ist der Methode gewordene Zweifel daran, daß Philosophie infolge ihres privilegierten historischen Entwicklungsstandes von vornherein mehr sein sollte denn eine der möglichen Stellungen des Gedankens zur Objektivität.

Diese methodische Selbstbescheidung der Philosophie erführe freilich eine überraschende Wendung, könnte gezeigt werden, daß Resultat des Entwicklungsganges natürlichen Bewußtseins in der Tat die philosophische Stellung des Gedankens zur Objektivität ist. Alle möglichen Alternativen, seien es nicht-philosophische, seien es philosophische in anderer Gestalt, wären dann in ihr konkurrenzlos aufgehoben; als Konsequenz ihres eigenen Entwicklungsganges müßten sie nämlich anerkennen, was von der Anerkennung ihrer Geltungsansprüche seinen Ausgang genommen hatte: die spekulative Philosophie. Der Ausgang könnte dann aber auch nicht mehr als unveränderte Voraussetzung stehen bleiben. In dem Maße, in dem philosophische Erkenntnistheorie, die Selbstreflexion zunächst unmittelbarer Erkenntnis, ihren eigenen unmittelbaren Geltungsanspruch zunächst einmal suspendiert hatte, in dem Maße wäre dann auch der nicht-reflexive Geltungsanspruch unmittelbarer Erkenntnis suspendiert. Die Auflösung nicht-reflexiver Unmittelbarkeit wäre dann allerdings irreversibel; das unmittelbare Bewußtsein wird zum philosophischen: das Bewußtsein, das sich *als* Bewußtsein bewußt ist, ist nicht mehr dasselbe wie das Bewußtsein, *dessen* es sich bewußt wird. Durch solche Kompromißlosigkeit wäre jedoch keineswegs der großspurige Absolutismus philosophischer Überlegenheit gleichsam durch die Hintertür wieder hereingeschmuggelt; die Tendenz zu philosophischer Reflexion verweist vielmehr auf jene Krise unmittelbarer Verhaltensweisen und ihrer Fähigkeit zur Lebens- und Erkenntnisorientierung (s. o. Anm. 18). Überwindung der Krise eines unmittelbar-unbefragten, paradigmatischen Geltens kann daraufhin auch nicht mehr heißen: Wiederherstellung desselben. Die Gestalt eines Resultates ist abhängig vom Weg, der zu ihm führte. Doch wie kam es zu ihm?

Betraff der „erste Schritt“ in die Dialektik die Struktur einfachen Bewußtseins, so ergibt sich der zweite aus der Frage nach dem Einheitssinn der Subjektivität.²²

Die voranstehenden Überlegungen legen als Alternative zur Annahme einer transzendentalen Differenz zwischen den Erkenntnisebenen die Annahme ihrer Wechselwirkung nahe; weil die erkennende Subjektivität ihren Vermittlungszusammenhang nicht mehr zu selbständigen Unmittelbaren dissoziieren kann, muß das Verhältnis des spontanen „Zugleich“ und des diskursiven „Nacheinander“, des Begriffs- und des Sinnlichkeitsvermögens, als ein Wechselwirkungsverhältnis konzipiert werden. Gerade die *Leere* des Ich macht, daß es nicht = X ist, sondern Gegenstandsbewußtsein, Selbstentäußerung und Selbstverlust. Aber

²² Auch für Kant ist der Begriff der Einheit Voraussetzung für die synthetische Leistung des Selbstbewußtseins. Es kann nur verbunden werden, was verbindbar ist, was im Einheitszusammenhang möglichen Verbundenseins steht (vgl. KrV B 130/31).

dies *ist* das Selbst, eine von Anderem abhängige, *negative* Selbstbeziehung, nicht = X, sondern *aktives Subjekt* von Erfahrung.²³

So können die Charaktere von Selbstbewußtsein, Aktivität und Leere, aufeinander bezogen werden, wenn sein dritter Charakter gegenüber der Kantischen Konzeption verändert wird: der Begriff der *Einheit*. Er wird nicht mehr wie bei Kant als unbestimmte Vorstellung lediglich operativ verwendet, und zwar ohne Aussagewert über die Sache selbst; das leere Ich ist vielmehr der Prozeß seiner Verinhaltlichung, ist Ausgangspunkt und nicht schon Prinzip von Philosophie. Denn die inkompatible Erkenntnisrelation im Ausgangspunkt treibt voran, weil sie aufgelöst werden muß.

Das „Nacheinander“ und das „Zugleich“, Realität und Idealität bestimmen sich wechselseitig. Das eine ist, um es selbst zu sein, ebenso ins andere reflektiert und dadurch bestimmt und zugleich verändert. Doch weil auch das andere keinen von der Beziehung des einen auf es unabhängigen Bestand hat, deshalb verändert sich dieses *zu sich*. Das eine also bestimmt sich im anderen und schließlich als Beziehung beider, usf. Weil indes vom Ausgangspunkt, der transzendentalen Differenz, gezeigt wurde, daß sie noch innerhalb der faktischen Erkenntnisbeziehung zu entwickeln ist, diese Entwicklung jedoch aufgrund der angegebenen Schwierigkeiten nicht als Deduktion verstanden werden kann, deshalb muß gefolgert werden, daß *Entwicklung* selber bereits das ist, was als Wechselwirkung bezeichnet wurde und den Einheitszusammenhang des Bewußtseins repräsentiert. Das „Zugleich“, Selbstbewußtsein, expliziert sich im „Nacheinander“ sukzessiver Gegenstandsbeziehungen. Kein Selbstbewußtsein ohne Gegenstandsbeußtsein – so lautete ja auch die Kantische These.

Weiterhin schließt sich Hegel mit seinem phänomenologischen Ansatz bei der Faktizität bestehender Bewußtseinsgestalten an die Kantische Philosophie an, derzufolge Selbstbewußtsein überhaupt nur anhand seiner gegenstandsbezogenen Funktionen in den Blick kommen kann; diese aber sind faktisch da. Die Möglichkeit von Selbstbewußtsein ist abhängig von der Andersheit faktischer, gegenständlicher *Mannigfaltigkeit*. Was Hegel jedoch gegenüber Kant einklagt, ist eine *Theorie* des gegenständlich *Mannigfaltigen*. Seiner Theorie der Gestalten des Bewußtseins, die dies zum Thema hat, kommt es auf eine genetische Exposition dessen an, was bei Kant als komplexer Zusammenhang schon vorausgesetzt ist. Soll *Mannigfaltigkeit* nicht das Gegenteil dessen sein, was mit ihrem Begriff intendiert wird, nämlich eine begriffliche Abstraktion, dann muß sie in einer Theorie des *Mannigfaltigen* expliziert werden, dem gegenüber die auf es bezogene Subjektivität nichts Invariantes sein kann. In der gegenstandstheoretischen, phänomenologischen Rekonstruktion gelingender Selbstbeziehung verändern sich nämlich mit der Entwicklung der konkreten Gegenstandsbeziehungen (z. B. naturwissenschaftliche Gesetzesbildung, Arbeit, Kampf um Leben und Tod, gegenseitige Anerkennung, etc.) auch die konkreten Weisen subjektiven Selbstverhältnisses (z. B. Verstand, Herr, Knecht, Selbstbewußtsein, etc.).

²³ „Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts *gewußt* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist . . .“ (PhG 558)

Dagegen begründet die Kantische Theorie der Synthesis des Mannigfaltigen dieselbe in einer Einheit des Bewußtseins, die jeglicher Gegenstandsbeziehung in formaler Hinsicht schlechterdings vorausliegt, und zwar so, daß eine *Entwicklung* der Struktur der Apperzeption ebenso ausgeschlossen ist, wie eine inhaltliche Thematisierung ihrer und ihrer gegenständlichen Voraussetzungen. Indem die Hegelsche Phänomenologie demgegenüber bei einer Anerkennung des einzelnen, faktischen Gegenstandsbewußtseins ansetzt, kritisiert sie der Sache nach, daß Kant seinen eigenen Anspruch nicht einzulösen wußte: die Aufklärung natürlichen, gegenstandsbezogenen Bewußtseins, das in seinem natürlichen Anspruch anerkannt wird.

So löst die „Phänomenologie“ mit ihrer Frage nach dem Einheitszusammenhang der Subjektivität die Voraussetzungen der Kantischen Transzendentalphilosophie auf in den Entwicklungszusammenhang des Bewußtseins. Als die Wahrheit des vorausgesetzten Bewußtseinsgegensatzes von Subjekt und Objekt erfährt das Bewußtsein, daß das Objekt, das „Ansich“ „Erscheinung“ ist, ein „Ansich-für-es“ (das Subjekt). Die Limitationen der Kantischen Erkenntnis-kritik respektierend, faßt Hegel das Bewußtseinsobjekt nicht als ein unmittelbares „Ansich“; es ist auf die beschriebene Weise der Widerspruch, ein „an sich“ unbezügliches „Ansich“ zu sein, das gleichwohl nur in der „Für-es-Beziehung“ ein „Ansich“ ist, ein Inkompatibles, welches aufzulösen und fortzuentwickeln ist. Weil aber zur phänomenologischen Definition von Bewußtsein gehört, daß jeder seiner möglichen objektiven Bezugspunkte „auch als seiend außerhalb dieser Beziehung“ genommen werden muß, deshalb ist im Rahmen einer „Phänomenologie des Geistes“ jene inkompatible Erkenntnisrelation nicht auflösbar. Für das phänomenologische Selbst ist die für es notwendige Erfahrung einer solchen externen Andersheit jedesmal die Erfahrung von Selbstbedrohung, von Selbstnegation. Dieser Erfahrungsweg ist nur dann endgültig ein „Weg der Verzweiflung“ (PhG 67), wenn die Erfahrung unmöglich ist, daß Selbstbeziehung eine Verhaltensweise sein kann, die der Negation nicht gegenübersteht, sondern sie einschließt.

So führt die phänomenologische Begründung vorfindlicher Gegenständlichkeit zunächst zu deren Destruktion, zum Selbstverhältnis reinen Denkens. Weil Hegel indessen mit Kant und gegen Fichte darin übereinstimmt, daß es *reine* Selbstbeziehung nicht gibt, deshalb muß Selbstbeziehung so gedacht werden können, daß sie Bestimmtheit *einschließt*.

Auf die Frage nach dem, was Beziehung reinen Denkens auf sich, und was dessen interne Bestimmtheit heißen kann, läßt sich jedoch erst einmal nur der Operator der Phänomenologie angeben: der Begriff der Entwicklung von Bestimmtheit, so wurde gesagt, untersteht selber keiner Bestimmtheit mehr. Das Selbstbewußtsein, das „Zugleich“, ist nicht unmittelbar, sondern nur in seiner Explikation durch das „Nacheinander“ verständlich. Der Fluchtpunkt seines Entwicklungsprozesses ist dann die Integration von „Nacheinander“ und „Zugleich“ so, daß das „Nacheinander“ in der Auflösung seiner Möglichkeitsbedingung, der Sukzession *bestimmter*, in der Zeitordnung des „Nacheinander“ übergreifender Momente, sich als ein „Zugleich“ nur noch auf sich bezieht.²⁴ Nicht

mehr bezieht es ein bestimmtes, gegenständliches Anderes auf ein bestimmtes, gegenständliches Anderes. Das „Nacheinander“, das ein „Zugleich“ ist, ist Ausdruck dessen, daß die Bewußtseinsgestalten ihrer Wahrheit nach nur noch im modus ihres Verschwindens, im modus ihrer Negation thematisch sind. Erinnerung wird zu Gedächtnis, zur Präsentation des konkreten „Nacheinander“ im logischen „Zugleich“.

Das aber bedeutet gegenüber Kant wiederum eine grundlegende Veränderung der philosophischen Konzeption. Selbstbewußtsein ist keine apriorische Grundlage von Erkenntnis mehr, sondern steht unter Bedingungen, die zwar Folge seiner Strukturprobleme sind, seinen Konstitutionsbereich schließlich aber überschreiten. Es sind dies die Bedingungen der logischen Struktur reiner Entwicklung. Die Frage nach dem Ermöglichungsgrund von Erkenntnis kann jedenfalls nicht mehr prinzipientheoretisch in einer transzendentalen Erkenntnisanalyse beantwortet werden, sondern nur noch in einer Prozeßtheorie: der spekulativen Logik.

Der logische Ort der phänomenologischen Geschichte des Bewußtseins ist das „absolute Wissen“: nicht mehr etwas, sondern das Übergehen selber – von einer Bewußtseinsgestalt zur anderen – geht in *sich* über. Dies Übergehen *als* Übergehen, die reine Negativität, beinhaltet nichts in dem Sinne, in dem bisher von „beinhalten“ gesprochen werden konnte. „Ansichseiende“ Gegenständlichkeit ist für ein solches Wissen nämlich kein Bezugspunkt mehr. Zwar weiß es sich durch seine gegenständliche Genese vermittelt; als „begriffene Geschichte“ aber ist sie deren Auflösung. Was Hegel als die Wahrheit der „Aufklärung“ begreift (PhG 418, vgl. Rph § 5), die abstrakte Negation als „Furie des Verschwindens“, das gilt letztlich für die phänomenologische Negation insgesamt. Abstrakte Destruktivität ist sie deshalb, weil sie im Rahmen von „Phänomenologie“ niemals an sich selbst bestimmt ist, und, will sie noch *als* Negation angebar sein, immer eines ihr gegenüber Anderen (als Negat) bedarf, das dann freilich stets nur im modus seines Negiertseins gegenwärtig ist.

Allein deshalb aber läuft sie letztlich nicht leer, weil von ihr im „absoluten Wissen“ gezeigt werden kann, daß sie sich – als „Verschwinden des Verschwindens“ – rein auf sich bezieht und damit ihre Negativität sowohl erhält als auch aufhebt. Von einem solchen Prinzip kann nun auch gezeigt werden, daß es die Charaktere von Selbstbewußtsein enthält: es ist die *leere*, weil noch unbestimmte *Tätigkeit* einer Bewegung, die von nun an bei sich bleibt, d. h. in *Einheit* nur mit sich ist – jedoch so, daß deren notwendige, bestimmte Beziehungsweise auf Anderes ihren Adressaten verloren, einen neuen aber noch nicht gefunden hat. Diesen Problemstand übernimmt der *Ansatz* der spekulativen Logik. In ihm lassen sich die Resultate der bisherigen Überlegungen als Implikate *eines* Strukturzusammenhanges zusammenfassen. Die dialektische Struktur von Bewußtsein, die

²⁴ „Die Zeit ist der *Begriff* selbst, der *da ist* . . . indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf . . .“ (PhG 558) Das „absolute Wissen“ – so Hegel – ist die reine Zeitlichkeit und dadurch deren Negation; bestimmte, zeitliche Sukzession ist in ihm nämlich negiert. Die Bewegung, die nur sich bewegt, reine Selbstbewegung ist, ist absolute Ruhe.

negative Selbstimplikation, ist nämlich nichts anderes, als das zuletzt genannte Prinzip reiner Entwicklung. Das Bewußtsein unterscheidet etwas, worauf es sich zugleich bezieht: wo diese Struktur entfällt, entfällt auch der Sachverhalt Bewußtsein. Doch es ist nicht diese Struktur, die im absoluten Wissen entfällt, sondern ihr *externer* Bezugspunkt. Negative Selbstimplikation kann daraufhin nur noch heißen: Beziehung der Negation auf *sich*; als ihr Negat impliziert die Negation *sich*.

Kein Selbstbewußtsein ohne Gegenstandsbewußtsein –, so war das Programm der „Phänomenologie des Geistes“ vorgestellt worden. Daß und wie sich indes kein Gegenstandsbewußtsein ohne Selbstbewußtsein denken läßt –, damit ist die „Phänomenologie“ überfragt. Es ist dies das Programm der „Wissenschaft der Logik“. Die Dimension spekulativer Selbstbeziehung, die Einheit von Gegenstand und Wissen²⁵, ist erst eigentlich mit dem Abschluß der „Phänomenologie“ erreicht, der zugleich der Ansatzpunkt der „Logik“ ist. Eine Diskussion der Prinzipienfragen der Kantischen Philosophie, zumal der Apperzeptionstheorie, kann erst von ihr erwartet werden. Tatsächlich charakterisiert Hegel die „Wissenschaft der Logik“ als „das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein“ (LI 30); der spekulativ-logische Begriff“ ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein“ (LII 220).²⁶

Wenn anders die phänomenologische Bewußtseinskritik genetische Voraussetzung spekulativer Logik ist (vgl. LI 7, 29 f., 53), dann muß deren *Ansatz* nunmehr vollständig angebbbar sein:

a) Die basale Beziehungsweise spekulativer Logik ist der Operator ihrer phänomenologischen Genese: das Prinzip reiner Entwicklung (vgl. PhG I 39 ff.). „... der Inhalt ist allein dadurch *begriffen*, daß Ich in seinem Anderssein bei sich ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist er nichts anders als die soeben ausgesprochene Bewegung selbst“ (PhG 557). Sie ist Resultat des spekulativlogischen *Anfangs*, *Werden* als das erste logische Bestimmtheitsverhältnis, im Rahmen von Seinslogik: *Übergehen* als Bewegung des Unmittelbaren (vgl. LI 78 f., 92, 103), im Rahmen von Wesenslogik: *Scheinen* des reflektierenden Wesens im gesetzten Unmittelbaren (vgl. LII 13 ff.), im Rahmen von Begriffslogik: *Entwicklung* als symmetrisch-gegenläufiges Setzen (im Gegensatz zur „ungesetzten“ Unmittelbarkeit der Seinsbestimmungen) *und* zugleich „Freilassen“ des Einzelnen durch das Allgemeine (im Gegensatz zur subsumtiven Reflexion des Wesens; (vgl. LII 235 ff., EI § 161, EII § 261 Zus.).

b) Beziehungsgrund spekulativer Logik ist das „reine Selbstbewußtsein“, die

²⁵ „Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus. Sie enthält den *Gedanken*, insofern er *ebensosehr die Sache an sich selbst ist*, oder die *Sache an sich selbst*, insofern sie *ebensosehr der reine Gedanke ist*.“ (LI 30)

²⁶ Die phänomenologische Selbstbewußtseinstheorie dagegen repräsentiert lediglich *eine*, und dazu noch für sie selber (undurchsicht-) *unmittelbare* Bewußtseinsgestalt unter anderen, und kann von daher nicht die komplexen *Strukturprobleme* von Selbstbewußtsein angehen. Vgl. die ähnlich lautenden Thesen von K. Cramer in: *Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffes nachhegelscher Philosophie*, in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hrsg. v. H. G. Gadamer (1974) 592 ff.

spekulative Identität von Gedanke und Gedachtem so, daß das Bestimmtheitsverhältnis der jeweils einzelnen Denkbestimmungen daraufhin überprüft wird, inwieweit es ein konsistentes Selbstverhältnis des Denkens auszudrücken in der Lage ist.

c) Was sich indes auf sich bezieht, ist dem Resultat der „Phänomenologie“ zufolge das allgemeine Bestimmtheitsverhältnis der Negation.²⁷ Das Prinzip selbstbezüglicher Negativität, erstmals *thematisch* in der Logik des Wesens und Motor der spekulativlogischen Bewegung insgesamt, ist nichts anderes als das Prinzip reiner Entwicklung, das inkompatible Bedingungsverhältnis von Beziehung auf sich und negativer Beziehung auf Anderes, das zu Fortentwicklung und Auflösung treibt.

Ansatz und *Anfang* der spekulativen Logik sind jedoch strikt zu unterscheiden. Zwar ist der Ansatz der spekulativen Logik als Resultat phänomenologischer Bewußtseinskritik genetische Voraussetzung für die spekulativlogische Dimension. Deren Anfang ist jedoch in logisch-systematischer Hinsicht autonom und voraussetzungslos. Freilich wird er danach zu beurteilen sein, inwieweit es ihm gelingt, voraussetzungslos mit der Dimension reinen selbstbezüglichen Denkens beginnend die Charaktere im Ansatz phänomenologisch begründeter Spekulation zu reformulieren. Andernfalls wäre eine spekulative Logik zwar denkbar, aber sinnlos, weil bewußtseins- und erkenntnistheoretisch nicht mehr nachvollziehbar.

Aber auch ein weiteres Charakteristikum der „Phänomenologie“ wird von der „Logik“ übernommen: philosophische Reflexion als Anerkennung. Spekulation denkt ihren Gegenstand – qua Logik: das Denken selber – nicht als ein äußerliches, vorliegendes „Material“, das es nach vorausgesetzten Kriterien zu klassifizieren gilt, sondern sie anerkennt ihn als das, was sie für sich selbst in Anspruch nimmt: eines zu sein, daß allein *sich selbst* bestimmt. Spekulative Identität ist nämlich nichts anderes als eine Selbstexplikation kategorialer Bestimmtheitsverhältnisse, deren Ausdifferenzierung im Horizont ihrer Beziehung auf sich. Die theoretischen Einsichten spekulativen Denkens sind unablösbar von seinem spontanen praktischen Selbstvollzug, dessen Implikate sie sind. Es war Hegels Frage an Kant, ob es möglich ist, Selbstbewußtsein von einem vorausgesetzten, philosophischen Wissen her als ein „X“ zu bestimmen – ist das so zu Bestimmende doch seinerseits als Ermöglichungsgrund von Erkenntnis die Voraussetzung des Bestimmenden –, ob überhaupt Selbstbewußtsein ein *zu* Bestimmendes, und nicht vielmehr gerade eines ist, das *nur sich selbst* bestimmen kann. Mit der Anerkennung der *Selbstbestimmung* der Bewußtseinsgestalten hub die „Phänomenologie“ an. Als Konsequenz dieser ihrer Einleitung kann die „Logik“ dagegen nicht gleichgültig sein. Anerkennung ist kein Akzidens für Philosophie, so hat es die „Phänomenologie“ gezeigt, sondern ihre spezifische Verhältnisweise.

²⁷ Hegel schließt sich damit Spinozas Grundsatz an: *omnis determinatio est negatio* (vgl. LI 100); zur zentralen Bedeutung der Negation vgl. insbesondere die 1. Aufl. der Logik des Seins, Faksimiledruck nach der Erstaussgabe von 1812 (1966) 75–78; aber auch LI 102 f.