



PIRMIN STEKELER-WEITHOFER

Verstand und Vernunft

Entwicklung des Selbstbewusstseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

*Understanding and Reason
On the Development of Logical Self-Consciousness
in Hegel's Phenomenology of Spirit*

ABSTRACT: There is no immediate knowledge, neither empirical nor conceptual. Hegel shows this in his *Phenomenology of Spirit*. He develops this most important insight in his writings on logic. Science is the project of developing situation-independent generic sentences – which are not to be confused with universally quantified empirical statements. Rather, the sentences articulate laws or rules of default inference and proper judgment in a generic way. They are set as “conceptually valid” not only on merely verbal or conventional grounds, but are “material” in their world-relation. In other words, science develops “the (material) concept” which, in turn, enables us to understand, i.e. to use languages and to think about reality and possibilities more or less correctly. “The concept” is, therefore, the system of generic conditions of all “meaning” and “truth” and is, as such, presupposed in empirical judgments of the category of singularity. “Reason” is the subjective side of “spirit”, which, in turn, is nothing but our practice of scientific development. If we look at this practice from within, spirit is the “self-development” of conceptual contents. Moreover, any causal explanation and any appeal to forces or dispositions rest on conceptual constructions of generic models. This is the core claim of Hegel’s idealism with respect to causes and grounds by which we “explain” appearances: The underlying “*Wirklichkeit*” is our own scientific construction suited to our joint experiences. **KEYWORDS:** understanding • reason • self-development • Hegel • concept • *Phenomenology of Spirit*, appearance • German Idealism

1. Wahrheit und Wissen

Der wohl wichtigste theologische Satz, wenigstens aus der Sicht der Philosophie, lautet: „Gott ist die Wahrheit“. Dieser Satz dient Hegel als ein Beispiel für einen spekulativen Satz. Zunächst ist aber ganz unklar, ob in dem Satz der Sinn unserer Rede von Gott erläutert werden soll oder ob eine Eigenschaft über ein als existent schon vorausgesetztes hinterweltliches

Wesen ausgesagt ist. Hegel kritisiert es als hoffnungslos formalistisch und vage, wenn Gott oder das Wahre oder das Wirkliche als eine Art Jenseits unserer je endlichen, subjektiven, d.h. perspektivischen, Überzeugungen gefasst wird, als das, was unseren Meinungen korrespondiert und diese wahr oder falsch macht, unabhängig davon, ob wir je wissen können, was denn nun der Fall ist.

Hegels wohl tiefste und zentrale Einsicht ist dabei diese: Wir können den Begriff des Wissens nicht unter Appell an einen jenseitigen Begriff des Wahren erläutern. Die Rede von der Wahrheit ergibt sich vielmehr umgekehrt aus unserer realen und gemeinsamen Praxis der Kontrolle von realen Wissensansprüchen, und zwar durch eine entfinitisierende Ideation, wie wir diese Art der Negation des Endlichen heute kurz charakterisieren können¹. Wir bewerten also zunächst einen endlichen Wissensanspruch in einer Art kritischen Reflexion nach endlichen Verstandeskriterien als wahr oder falsch. Dann gehen wir ideativ über zur Idee der idealen oder absoluten Wahrheit, nicht etwa um unsere reale Praxis als irrtümlich zu kritisieren, sondern um ihre Form samt ihrer notwendigen Endlichkeit und damit die Form ihrer vernünftigen Entwicklung explizit zu machen

Je nach Art des Wissensanspruchs ist in der Verstandesreflexion nicht etwa nur eine empirische Kontrolle involviert. Denn weder der Anspruch noch die Kontrolle ist begriffsunabhängig zu denken, weil der Inhalt jedes Wissens in der Form von Geltungsbedingungen bestimmt sein muss. Diese Bedingungen der Wahrheitserfüllung sind bestimmt im Rahmen „des Begriffs“, wie Hegel stenographisch sagt. Der Inhalt eines Geltungsanspruchs ist also über die reale Form oder Idee unseres begrifflich bestimmten möglichen Wissens bestimmt. Nur in dieser Form ist hinreichend klar, was der Geltungsanspruch besagt².

¹ Vgl. dazu meinen Aufsatz *Ideation und Projektion* in „Dt. Ztschr. f. Philos.“ 1996.

² Es gibt freilich viele unangemessene Fragen nach wahr oder falsch, so wie es eben sinnlose Sätze gibt, deren Äußerungen nur so aussehen, als hätten sie einen Gehalt, und als seien sie wahr oder falsch. Das beginnt mit der Frage, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz haben oder ob Cäsar durch eine natürliche Zahl teilbar ist, und endet mit der noch berühmteren Frage, ob die Äußerung des Satzes „ich lüge gerade“ falsch sei oder wahr. Es gibt aber auch, wie Kant sieht, Sätze mit formalem Inhalt und formaler Wahrheitsbewertung wie in der Mathematik, deren Geltung nicht einfach – formalanalytisch – durch willkürliche terminologische Regeln durch uns festgelegt wurde, und die doch auch nicht einfach als empirisch wahr (bzw. falsch) zu bewerten sind. Es handelt sich um den Fall, dass die Geltungsbedingungen auf apriorische, also nicht einfach auf Einzelbeobachtungen beruhende, Weise bestimmt sind. Das ist überall dort so, wo generische Wahrheiten in einem messenden und rechnenden, zählenden oder auch nur material schließenden Erfahrungswissen als Inferenznormen immer schon vorausgesetzt werden und als satzartig formulierte Regeln explizit gemacht werden können.

2. Von der sinnlichen Gewissheit zur übersinnlichen Welt wirkender Kräfte

Hegels Phänomenologie des Geistes als Wissenschaft über das Bewusstsein, also über das Wissen, seinen Begriff und seine Idee, geht nach meiner Deutung aus von der Frage nach dem Grund der Idee von einer transzendenten Wahrheit. Es geht um die Aufhebung der Verwirrungen, die durch entsprechende Vorstellung von einer jenseitigen Welt führen, welche hinter unseren bloß subjektiven sinnlichen Gewissheiten liege und an die irgendwie zu glauben sei. Dabei steht das Wort „Vorstellung“ bei Hegel für erst noch partiell begriffene Bilder, Metaphern, Redeweisen, auch Mythen. Es geht also darum, die Vorstellungen von einer wahren Hinterwelt zu entmythisieren. Damit können wir das Thema und den Aufbau von Hegels *Phänomenologie des Geistes* skizzenartig rekonstruieren.

In den ersten Abschnitten zur sinnlichen Gewissheit und zur Wahrnehmung werden zunächst gewisse Naivitäten und inneren Widersprüche der Idee des Empirismus von einer unmittelbaren Wahrheit aufgezeigt. Es handelt sich um zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen oder Redeweisen. Nach der ersten erscheint der unmittelbare Gegenstand von „Erfahrung“ als Gegenstand innerer Empfindung. Man denke etwa an den (methodischen) Solipsismus eines Berkeley, Hume oder Carnap. Nach der zweiten erscheint er schon als ein dingliches Objekt der Wahrnehmung. Man denke an den naturalistischen Realismus oder Physikalismus eines Locke oder eines Quine. Keine der beiden Vorstellungen kann befriedigen. Das ist im einen Fall so, weil es im Reich der reinen Empfindungen oder Sinnesdaten keine stabilen Unterscheidungen geben kann. Es ist im anderen Fall so, weil es keinen unmittelbaren Zugang der Sinne zu den sich sowohl im Laufe der Zeit in ihren Eigenschaften wesentlich ändernden, ja oft sogar verschwindenden, Dingen gibt, die obendrein aus verschiedenen räumlichen Perspektiven völlig verschiedenes Aussehen haben können. Schon daher kann weder ein Reich von subjektiven Sinnesdaten noch ein Reich von objektiven Körperdingen als unmittelbar gegebener oder bekannter Ausgangspunkt für alle unsere praktischen und theoretischen (also insbesondere begrifflich vermittelten) Unterscheidungen und Inferenzen genommen werden.

Anders gesagt, weder die Unmittelbarkeit des Sinnesempfindungen noch unsere Urteile über das angeblich stabile Verhalten von Dingen, die wir als Urteile an sich gelernt haben, taugen als absolute Kriterien der Kontrolle des Sinnes bzw. der Wahrheit einer Aussage oder der Bedeutungshaftigkeit einer Benennung. Sie taugen beide nicht als basale Bestimmungen

realer Weltbezüge, also auch nicht zur Bestimmung des Sinnes oder der Wahrheitsbedingungen weltbezogener Aussagen oder der Bestimmung einer weltbezogenen Bedeutung oder Referenz für namenartige Ausdrücke oder Benennungen. Damit zeigt Hegel den Denkfehler auf, der im Glauben besteht, wir würden die Gegenstände unmittelbar sinnlich erfahren.

Das Abstrakte und Vorurteilsreiche des Beginns mit der sinnlichen Wahrnehmung und der mit ihr im Vollzug verbundenen vermeintlichen Gewissheit, die wahre Realität unmittelbar zu erkennen, hatte schon Platon gerade am Beispiel der Schattenrisse in seinem Höhlengleichnis artikuliert: Die Schemata, nach denen wir die Welt so wahrnehmen, tragen andere hinter unserem Rücken umher. Wir nehmen, sagt das Gleichnis, „unmittelbar“ immer nur vorgestanzte Schemen wahr. Damit nehmen wir gerade nichts unmittelbar wahr. Alles, was wir wahrnehmen, ist durch erlernte Regeln des Verstandes mitbedingt. Verstand ist die subjektive Fähigkeit, solche Regeln zu beherrschen.

Das heißt immer auch, dass unsere Perspektive, unser Blickwinkel im scheinbar unmittelbaren Wahrnehmen immer schon vorgeformt und damit durch Vor-Urteile beschränkt ist. Nicht anders als bei Platon im Höhlengleichnis geht es also auch Hegel darum, dass wir in unseren vermeintlichen sinnlichen Gewissheiten sozusagen nur die Schatten sehen, die schon von anderen präformiert sind, und damit die impliziten begrifflichen Präformation unserer Gefühle und Wahrnehmungen gar nicht mehr bemerken, jedenfalls nicht ohne eine Reflexion, eine Umwendung unserer Aufmerksamkeit zunächst auf die üblichen Schemata der Wahrnehmung und des (oft gefühlsartig-impliziten) Urteilens und dann weiter auf die „Ursachen“ für diese Wahrnehmungen und die mit dieser Rede von Ursachen verbundenen tiefen begrifflichen Probleme.

Das ist das Thema der Abschnitte zum Thema „K r a f t“. Das Wort „Kraft“ überschreibt dabei die übliche Vorstellung, dass reale Dinge, die in einer Art Jenseits zu unseren Wahrnehmungen situiert werden, auf unseren Leib bzw. unsere Sinne wirken und dass dabei von den Dingen eine Art Kraft ausgeht, welche die sinnliche Wirkung verursacht, gerade so, wie eine Billardkugel, die an eine andere stößt, an diese eine Teil ihrer Kraft oder Energie überträgt und damit eine gewisse Veränderung der Bewegung (des „Bewegungszustands“ relativ zu anderen Dingen) der Kugel und damit eine Änderung ihrer kinematisch-dynamischen Eigenschaften verursacht. Wenn man will, kann man von Ereignissen sprechen, wo es um derartige Änderungen geht. Und man kann dann sagen, dass es Kräfte von Dingen an sich sind bzw. sein müssen, welche derartige Ereignisse kausal bewirken.

Zentral ist hier Hegels Einsicht, dass die Begriffe der Kraft und der Ursache Verstandesbegriffe sind. Sie gehören damit zu unserer Form der Darstellung endlicher Erfahrungen.

Das ist schon eine allgemeine Antwort auf die Frage: Wie ist der Begriff der Kraft bzw. der Energie und dann auch der Begriff der kausalen Verursachung im Sinne einer *causa efficiens* zu begreifen? Als erste, immer noch rahmenartige, Antwort, auf diese zentrale Frage Hegels im Abschnitt „Kraft und Verstand“ kann man sagen, dass der Begriff der Kraft deswegen eine logisch so zentrale Stellung einnimmt, weil er es ist, welcher das Ansichsein der Dinge, also unsere verbalen oder konzeptionellen Bestimmungen des Gegenstandsbereiches der physischen Körper, mit ihren am Ende der Wirkungskette wahrnehmbaren Erscheinungen systematisch und gesetzesartig verknüpft. Erst in dieser Verknüpfung von Wahrnehmung und Verstand sind die Dinge in ihrer Konkretheit, ihrem An-und-für-sich-sein, bestimmt.

Es erhellt daraus auch, in welchem Sinn der Begriff des Körperdinges und der Wirklichkeit der physischen Natur bei Hegel immer auch schon als Modalbegriff verstanden wird, und warum Dingerfahrungen immer schon Verstand, nämlich den rechten Umgang mit impliziten materialbegrifflichen Inferenznormen und expliziten Regeln bzw. Gesetzen und Sätzen voraussetzt.

3. Die Verstandeswelt der gesetzesmäßigen Erscheinungen

Hegel beginnt den Abschnitt *Kraft und Verstand* mit der Bemerkung, dem Bewusstsein sei aufgrund der bisherigen Überlegungen „das Hören und Sehen vergangen“ und „als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen“. Er drückt damit, offenbar leicht ironisch, aus, dass wir weder in der sinnlichen Gewissheit, noch in der reinen, begriffslosen Wahrnehmung ein basales Verständnis dessen finden, was es heißt, sich bewusst auf einen Gegenstand in der Welt zu beziehen. Vielmehr zeigt der volle Begriff der Wahrnehmung, dass der wahrgenommene Gegenstand zum Mindesten schon von anderen unterschieden sein muss. In der Tat reicht weder ein Bewusstsein im Sinne der bloßen *Vigilanz* (Wachheit) noch eine bloß auf die präsentische Umwelt gerichtete Aufmerksamkeit (*awareness*), um verständlich zu machen, worin die Wahrnehmung eines objektiven Gegenstandes lesteht, genauer, um die Differenz zwischen „erfolgreicher“ Wahrnehmung und irrtümlicher Wahrnehmung begreifbar zu machen. Dazu bedarf es vielmehr einer Reflexion auf das Verhältnis zwischen der bloßen Vorstellung einer „reinen“ Wahrnehmung und einem immer schon verstandesgeleiteten Wahrnehmungsurteil bzw. einer Erläuterung, wann ein Wahrnehmungsurteil wahr ist.

Es ergibt sich eine systematische Ambiguität sowohl in Bezug auf diese Wahrheit als auch auf den Gegenstand der Wahrnehmung, die wir alle, und nicht etwa nur irgendwelche Philosophen, üblicherweise als Unterscheidung zwischen Erscheinung – wie uns also die wahrgenommenen Dinge erscheinen – und dem wahrgenommenen Ding an sich oder seinen wirklichen Eigenschaften unterscheiden. Wir sagen etwa, dass der Stab im Wasser geknickt aussieht, aber in Wirklichkeit oder an und für sich nicht geknickt ist.

Wie aber ist diese Unterscheidung zwischen einer Erscheinung und objektiver Wirklichkeit konkret zu verstehen, und zwar so, dass die Aussagen über die Welt an sich nicht einfach zu willkürlichen und damit sinnleeren Urteilen werden? Das ist die zentrale Frage jeder sinnkritischen Philosophie. Um sie überhaupt stellen zu können, muss man allerdings schon bemerkt haben, dass wir uns gerade dann, wenn wir die Unterscheidung zwischen Erscheinung und wirklicher oder objektiver Welt als klar unterstellen, erst noch in einem abstrakten Denken und möglicherweise noch gar nicht konkret begriffenen Gerede herumtreiben. Dabei geht es auch darum, Kants ominösen Ausdruck „an sich“ entweder zu vermeiden oder zu verstehen, also sinnvoll aufzuheben. Eben das versucht Hegels in seinem Gebrauch der Ausdrücke „Ansichsein“ oder „an sich sein“.

Ein analoges Problem ist, dass wir noch gar nicht wissen, was wir schon für den bloßen, vorreflexiven, Gebrauch üblicher Wahrnehmungsurteile so alles können müssen. Wenn wir etwa meinen, etwas Wohlbestimmtes oder auch nur näher Bestimmbares als solches unmittelbar wahrzunehmen, merken wir nicht, dass wir längst schon schematisch urteilen. Das heißt, wir bemerken den präsupponierten Status der angewendeten Schemata nicht.

Während daher das unmittelbare Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit weder an sich (also in unserer Worterläuterung oder terminologischen Rekonstruktion) noch für sich (also in seiner Erscheinungsweise) Begriff ist, ist das wahrnehmende Bewusstsein, wie sich Hegel ausdrückt, an sich Begriff, weil, wie wir jetzt schon sehen, das jeweils Wahrgenommene immer schon begrifflich von anderem differenziert ist. Jedes wahrnehmende Bewusstsein ist schon konzeptuell verfasst.

Der Inhalt der Wahrnehmung und der Inhalt des möglichen Wahrnehmungsurteils sind identisch. Eben das sagt auch John McDowell über seinen Begriff der Perzeption. Dabei sehen wir aber bei Hegel, dass diese Identität aufruhrt auf einer gelernten empraktischen Zuordnung, welche am Ende die Form einer Äquivalenzbewertung annimmt, durch welche Wahrnehmungen nicht bloß unter gewisse sprachliche Obertitel sortiert werden oder ihnen Untertitel zugeordnet werden, sondern in welcher eine Vielzahl

von Präsentationen und Re-Präsentationen des Wahrgenommenen von mir und dir und uns auf allgemeine Weise einander schon zugeordnet sind.

Für uns, die wir hier auf diese Verhältnisse reflektieren, ist das jetzt klar, „aber das Bewusstsein ist noch nicht für sich selbst der Begriff und deswegen erkennt es in jenem reflektierten Gegenstand nicht sich“, sondern nur einen dinglichen Gegenstand. Das heißt, Hegel unterscheidet zwischen der Einsicht, dass in der Wahrnehmung die wahrgenommenen Dinge schon begrifflich gegliedert sind, und der Einsicht, dass das wahrnehmende Bewusstsein selbst „das Begriffliche“ bzw. die begriffliche Bestimmung der bewussten Wahrnehmung ist. Das ist am Ende der Grund, warum, oder besser der Sinn, in dem das Bewusstsein sich in der wahrnehmenden Erkenntnis des Gegenstandes selbst erkennt.

Die zweite These klingt fast wie ein Panpsychismus: Alles ist Bewusstsein. Und da Hegel sich selbst zum Idealismus bekennt, rücken seine Gedanken in gewissen Lektüren recht nahe an die Berkeleys, trotz aller verbalen Absetzversuchen von jedem „subjektiven“ Idealismus. Eben damit aber wird ihr sinnkritischer Gehalt unterschätzt, ja marginalisiert. Aber lässt sich der Text überhaupt anders lesen?

Es ist zunächst zuzugeben, dass wir in unserem wahrnehmenden Weltbezug längst schon Schemata der Wahrnehmung bzw. der Differenzierung des Wahrgenommenen benutzen und dabei unseren *Verstand* im Sinne der impliziten Beherrschung von Schemata oder Normen des richtigen Differenzierens, Identifizierens und empraktischen Schließens anwenden. Der *Verstand* ist also als *Know How* oder *Kompetenz* des Umgangs mit irgendwelchen Schematisierungen oder, wenn man will, mit normativen Regelungen des richtigen Unterscheidens (Urteilens) und empraktischen inferentiellen Schließens zu verstehen, und zwar nicht bloß als ein Vermögen des rechten Umgang mit verbal explizit gemachten Regeln und artikulierten Prinzipien. Zumindest nach meinem terminologischen Vorschlag sind Regeln und Prinzipien nicht anders als Sätze und Aussagen immer schon (also *a fortiori*) in der einen oder anderen Form verbal explizit oder symbolisch repräsentiert. Das heißt, es gibt symbolische Handlungen, in denen die äußere Form oder der Ausdruck der Regel oder des Prinzips präsentiert bzw. repräsentiert werden kann, und es gibt Bewertungen der formalen Äquivalenz oder reinen Formäquivalenz solcher Präsentationen und Repräsentationen.

Form und Inhalt unterscheiden sich immer nur in Abhängigkeit vom relevanten differentiellen Aspekt: Es gibt keine Inhalte ohne die sie tragenden Formen, die als inhaltsgleich bewertet werden. Und es gibt keine Formen

ohne empraktisch als formgleich gewertete Repräsentationen, die erst durch die Unterstellung dieser Bewertung von Formgleichheiten zu Repräsentationen der Form bzw. dann auch des Inhalts werden. So können wir z.B., wenn wir wollen, zwischen den verschiedenen Lautformen der Sätze „*it rains*“ und „es regnet“ unterscheiden und von einem und demselben Inhalt, der Proposition, dass es regnet, sprechen. Dabei bewerten wir vielleicht die Ausdrücke „es regnet“ oder „ES REGNET“ ebenso wie die verschiedenartigsten Weisen, sie laut zu lesen, mit den verschiedensten Akzenten der Sprecher als formgleich. Unterstellt ist aber ein (em)praktisches Wissen, was überhaupt auf diese Weise als Kandidat der Bewertung von Form- und Inhaltsgleichheit anzusehen ist, was also, wie wir dann sagen, eine entsprechende Form und einen entsprechenden Inhalt hat.

Hegels These ist nun, dass unsere Unterscheidung zwischen einzelnen Dingen in einem Raum von sich bewegenden und sich verändernden, ja oft auch sich auflösenden, verschwindenden, Dingen (Körpern) nicht einfach so zu verstehen ist, dass wir das einzelne Ding völlig kontextfrei und unabhängig von seiner Form der Bewegung und seiner Form des sich Veränderns oder sich Entwickelns identifizieren könnten. Uns sind die Dinge nicht wie Murmeln oder Billardkugeln in einem Sack gegeben, die wir dann irgendwie zu einander in Bewegung setzen und dabei, erstens, selber Kraft aufwenden, so dass wir am Ende, zweitens, die Bewegungen der Murmeln oder Kugeln als durch bewegende Kräfte verursacht darstellen können. Vielmehr versucht Hegel uns davon zu überzeugen, dass sich der Begriff der Kraft mit gewisser tautologischer, genauer: materialbegrifflicher Notwendigkeit daraus ergibt, dass wir die Welt, in der sich die Dinge relativ zu einander bewegen und in der sie sich ändern, einerseits in stoffliche Dinge, andererseits in dingleere Räume einteilen. Dabei erzeugen wir gewissermaßen Vorstellungsbilder von synchronen Ruhelagen der Dinge zu einander in unseren modellartigen Darstellungen.

Von zentraler Bedeutung ist dabei, dass das Bild nicht statisch bleibt. Das heißt, wir brauchen in unseren Darstellungen oder Vorstellungen von Welt Re-Präsentationen für die modale Beweglichkeit und Veränderlichkeit. Wir wissen also durchaus, dass wir gerade jetzt, nachdem oder weil wir „in der Vorstellung“, sprich in der modellartigen Darstellung, die Dinge rein räumlich und damit in Absehung von jeder Zeit und Bewegung bestimmt haben, eine Darstellung (einen „*account*“ bzw. eine Erklärung) für die realen relativen Bewegungen der Dinge zu einander und für ihre realen Veränderungen brauchen. Es ist daher die Bewegung der Dinge zu einander im wesentlichen „dasselbe, was Kraft genannt wird“, und zwar als potentielle Bewegung, wenn wir, sozusagen, nur einen synchron-

momentanen Schnitt durch die Welt betrachten, in dem alle Dinge (mangels jeder Ausdehnung von Zeit) als gegen einander in Ruhe vorgestellt werden.

Mit anderen Worten, der Begriff der Kraft ist wesentlich abhängig von unserer Einteilung der Welt in räumlich situierte Dinge und in eine in der Dimension der Zeit ablaufenden Bewegung. Wir projizieren mit unserem Verstand die Kraft oder potentielle Bewegung in die Dinge bzw. in die Gesamtkonstellation ihrer räumlichen Verhältnisse – übrigens nicht ohne Berücksichtigung ihres lokalen, mathematisch gesprochen: infinitesimalen, Bewegungsverlaufs. Worauf es Hegel hier ankommt ist dies, dass der Begriff der Kraft ein theoretischer Begriff ist, sogar eine Art Kategorie unserer gedanklichen Darstellung von Welt und als solcher gerade nicht unmittelbar empirisch wahrnehmbar ist. „Die Wahrheit der Kraft bleibt also nur der Gedanke derselben“, schreibt Hegel entsprechend glasklar.

Relativ unmittelbar wahrnehmbar und erfahrbar sind die Relativbewegungen der Dinge, nicht die Kraft, die wir als ihre Ursache postulieren. Anders gesagt, die Beziehung zwischen Kräften als Verursachungen von Bewegungen oder Veränderungen der Dinge und den Wirkungen in den real stattfindenden Bewegungen und Veränderungen ist eine materialbegriffliche, keine empirische, aber auch keine bloß analytische, nur auf der Ebene der verbalen Ausdrücke oder Symbole definierten Beziehung. Das eine Glied dieser Beziehung, die Kraft, ist gerade kein empirischer Gegenstand. Sondern die Kraft ist in der eben vorgetragenen Überlegung mit begrifflicher Notwendigkeit als ein reines „Gedankending“ ausgewiesen, freilich als ein solches, das reine Gedanken mit Erscheinungen verbindet.

Dasselbe gilt für den Begriff der Ursache überhaupt, was aber hier nicht weiter ausgeführt wird. Dazu müsste man sich mit der These auseinandersetzen, dass Gesamtkonstellationen von dinglichen Weltzuständen ggf. zusammen mit infinitesimalen Vorgängermomenten aufgrund entsprechender allgemeiner Bewegungsgesetze die Ursachen der Folgezustände seien, oder, wenn man das lieber so sagen will, dass die entsprechenden Vorgänger-Ereignisse die Nachfolge-Ereignisse „verursachen“.

Übrigens antwortet hier Hegel auch auf Überlegungen der Antike. Denn dort wurde von den Eleaten am naiven Begriff der Veränderung das Widersprüchliche erkannt, dass, wenn ein Ding sich ändert, oder es sogar entsteht und vergeht, es ein anderes oder gar nichts zu werden scheint: wie sollen wir dann die Identität des Dinges in der Zeit bestimmen? Als Leser des Aristoteles sieht Hegel, dass der Begriff der Bewegung von Dingen einfacher, weniger irreführend ist als der der Veränderung. Denn jetzt scheint es auszureichen, die stetigen Bewegungsbahnen von in der Zeit mit sich iden-

tischen Materiepartikel zu betrachten, samt einem Prinzip der Erhaltung der Menge der Partikel (was oft mit dem Prinzip der Erhaltung der Masse identifiziert wird).

Die Bewegung, welche sich vorhin als das sich selbst Vernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die *gegebenständliche* Form, und ist Bewegung der, als deren Resultat das unbedingt Allgemeine als *Ungegenständliches*, oder als *Innres* der Dinge hervorgeht.

Die Kraft selbst besteht freilich nur darin, dass sie sich äußert, so wie es einen Charakter eines Menschen nur insofern gibt, als er sich entsprechend äußert: „die Kraft als wirkliche ist schlechthin nur in der Äußerung“. Es ist also immer darauf zu achten, dass unsere Erklärungen von Bewegungen nicht einfach so durch angebliche Kräfte kausal erklärt werden, oder unsere Handlungen durch einen Charakter als System von Schubkräften oder Motiven, dass diese unter Molières bekannte Ironie fällt. Molière hat sich ja darüber lustig gemacht, wie ein Arzt erklärt, dass einer eingeschlafen ist, nämlich durch die Disposition, einzuschlafen. Auf diese Weise lässt sich alles Geschehen durch in die Dinge sozusagen erst *postum* transponierte Kräfte oder Dispositionen rein tautologisch erklären: *Post festum* spricht man so, als hätten Kräfte *praeter hoc* genau die *post hoc* beobachteten Ergebnisse mit kausaler Notwendigkeit „verursacht“. Dabei gibt es sogar eine Tendenz, die trivialen Sätze „was geschehen ist, konnte geschehen“ und: „was sein wird, wird sein (*what will be, will be*)“ auf falsche Weise auszudeuten nämlich so: „was geschehen ist, musste geschehen“ bzw. „was sein wird, wird notwendigerweise so sein, wie es sein wird“. In Bezug auf die Form der Erklärung des äußerlich Beobachteten *post hoc* durch angebliche innere Kräfte *praeter hoc* sagt daher Hegel: „Noch ist das Innre reines Jenseits für das Bewusstsein; denn es findet sich selbst in ihm noch nicht“.

Damit stimmt Hegel nur scheinbar denen zu, die sagen, das Innere als System innerer Kräfte sei nicht erkennbar. Denn die Ironie darf nicht übersehen werden: Man kann diese Kräfte möglicherweise deswegen nicht vor ihrer Wirkung erkennen, weil es sie vorher noch gar nicht gibt, so dass die Vernunft nicht etwa zu kurzichtig wäre, sondern dass etwas, das es nicht gibt, das Leere, einfach nicht erkannt werden kann. Und in der Tat: Ohne Bestimmung durch die realen Formen, wie sich die Kraft äußert, ist das Innere, die Kraft selbst, bloß leere Form, die gegebenenfalls so tautologisch und leer ist wie Molières Disposition zu schlafen, die „Schlafkraft“ der „*vis dormitiva*“. Die Rede über das Ansich der Dinge, gerade auch der Lebewesen, dass sie in ihrem Wesen in der Kraft bestehen, sich selbst zu

erhalten, erweist sich damit ebenfalls als bisher noch völlig leere, weil tautologische, Form.

Hegel wehrt sich dann noch mit Ironie gegen die Identifikation einer transzendenten Innerlichkeit mit dem Heiligem: das ganz Leere wird dabei zum Unantastbaren. Man darf es nicht „berühren“ oder gar auslegen und in seiner Leere und Willkür kritisieren. Diese falsche Heiligung des leeren Inneren finden wir nun aber nicht nur in Religion und Theologie, sondern gerade auch in den Naturwissenschaften, welche die Begriffe der Kraft und Kausalität jeder kritischen Reflexion entziehen und glaubensartige Artikel zur Grundlage ihrer „wissenschaftlichen“ Weltanschauung machen, etwa wo erklärt wird, dass alles Geschehen eine Ursache habe und durch Naturgesetze bzw. natürliche Kräfte zu erklären sei. Hegel erkennt dabei, dass gerade die Kräfte selbst keine rein in der Natur einfach vorfindbaren Dinge sind, sondern nur im Kontext der Reflexion auf unsere Darstellung von Welt in einem von uns eingerichteten System des Wissens voll begriffen werden können. Kurz, der Szientismus ist über die von ihm selbst gebrauchten und damit implizit unterstellten Grundbegriffe und ihren logischen und methodologischen Status nicht aufgeklärt. Als eine Art Zwischenergebnis können wir mit Hegel festhalten:

Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, *Erscheinung* zu sein. Das Übersinnliche ist also die Erscheinung als Erscheinung.

Gerade der letzte Satz ist wegen seines absurden und mystischen Klangs eine Art Kern- und Merksatz. Hegel sagt zunächst dieses: Wir bewerten das, was wir sinnlich wahrnehmen, nicht unmittelbar als wahr. Der „innere“ (interne) Gegenstand der Wahrnehmung (ich sehe etwas Grünes, Längliches, meine, ein Buch in der Tasche zu fühlen *etc.*) wird nicht unmittelbar mit „dem“ objektiven (externen) Gegenstand der Wahrnehmung identifiziert, der meine Wahrnehmung, meine Meinung bzw. mein Urteil „verursacht“ hat. Denn das Grüne, das ich sehe, könnte eine blaue Hose in gelben Licht sein, das Längliche etwas Rundes durch ein verzerrendes Glas, und was ich als Buch zu erfühlen meine, könnte irgendein anderes Ding sein. Dabei ist nun zu beachten, dass selbst wenn die Urteile über die objektiven Dinge *qua* „Ursachen“ meiner Wahrnehmung falsch sind, die Ursachen trotzdem erklären müssen, warum die Hose von hier aus grün erscheint, die Kugel durch das Glas als oval, der gerade Stab im Wasser als geknickt oder warum ich das Ding in der Tasche habe für ein Buch halten können. Das aber heißt, dass wir die „internen“ Gegenstände der Wahrnehmung nicht einfach als falsch

oder als leeren Schein beurteilen dürfen, sondern sie und das Sinnliche in ihrem wesentlichen, und das heißt durchaus auch: kriterialen Beitrag für die Bestimmung des Wahren und Wirklichen anerkennen müssen.

Man erinnere sich, Kräfte und Dispositionen sind etwas „Übersinnliches“, das gewissermaßen den Dingen modal zugeschrieben wird, aber gerade so, dass es sich im Sinnlichen und Wahrgenommenen zeigt, also die Erscheinungen als Erscheinungen „wahrhaft“ und „allgemein“ erklärt. Damit wird, wie Hegel selbst explizit erklärt, „die Welt“ des bloß „sinnlichen Wissens“ aufgehoben und gerade von der „wahren Welt“ der Erklärung der Erscheinungen abgehoben. Was aber meint dann der folgende Satz:

Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf eben dieser Stelle, dass ihm das Innere nur erst als das allgemeine noch unerfüllte *A n s i c h* geworden; das Spiel der Kräfte hat nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur diese positive, das *V e r m i t t e l n d e*, aber außer ihm zu sein.

Hegels idiosynkratische und in ihren anaphorischen Bezügen ebenso oft höchst genauen wie unfreiwillig opaken Ausdrucksweisen in allen Details so auszulegen, dass man relativ sicher sein kann, wovon die Rede geht, ist nicht nur unmöglich. Es ist auch nicht sehr sinnvoll, nicht immer relevant und lohnt dann der Mühe nicht. Hier scheint Hegel sagen zu wollen, dass dem Verstand als der Fähigkeit, nach Regeln und Gesetzen zu rechnen, die Gesetze und Regeln einer kausalen Erklärung von Erscheinung durch innere (wenn man will durchaus okkulte) Kräfte noch nicht als eigene Konstruktionen des Verstandes klar sind.

Diese Konstruktionen sind gesetzesartig. Wir brauchen nämlich ein „Gesetz der Kraft“ im Sinne einer Art festen Regel, wie die den Dingen zugeschriebenen Kräfte regelgemäß (eben gesetzesartig) wirken. Das brauchen wir, weil es sonst kein artikulierbares Wissen über das Bewegungsverhalten und über die Veränderungen von Gestalteigenschaften der Dinge gäbe. Es ist daher immer auch zwischen den gesetzesartigen Schlüssen, schematischen Rechnungen und materialbegrifflichen Inferenzen innerhalb unserer sprachlichen und symbolischen Repräsentationen oder allgemeinen Darstellungen bzw. Modellierungen und dem sich im realen Ablauf der Erscheinungen präsentierenden Bewegungen und Veränderungen und deren Regelmäßigkeiten zu unterscheiden. Mit anderen Worten, es ist damit auch die Frage nach der „notwendigen Anerkennung“ dieses oder jenes Gesetzes in der Wissenschaft nicht ohne Berücksichtigung der Notwendigkeiten einer von anderen Personen in Bezug auf die differentiellen und inferentiellen Normen und Regeln nachvollziehbaren materialbegrifflichen Darstellungen zu beantworten. Das

aber heißt, dass man nicht einfach nur auf das zu achten hat, was sich in der Wahrnehmung zeigt, sondern immer auch auf das, was sich jeweils zu einem Zeitpunkt auf der Basis des bisherigen Wissens und Könnens symbolisch allgemein artikulieren lässt.

Daher liefert uns Hegels Analyse eine Erläuterung des Begriffs der notwendigen Geltung, welche nicht nur so einfache Fälle betrachtet wie den der Analytizität, der formalen Folgerungen willkürlich festgelegter terminologischer Regeln und rein formalen Definitionen, sondern auch Kants durchaus noch unklare Idee von einem synthetischen Apriori aufzuhellen hilft. Denn Hegel trennt in seiner Idee von einem jeweils als materialbegriffliche Inferenz-Anweisungen kanonisch festgesetzten generischen Normal-Wissens über Typisches die irreführende Unterstellung einer „Ewigkeit“ oder Nichtrevidierbarkeit von der Einsicht in die relativ stabile und präsuppositionslogisch gestufte Rolle, welche begriffliche und kategoriale Formen und Inferenznormen spielen. Dabei werden materialbegriffliche Gültigkeiten selbstverständlich bestimmt auf der Basis einer allgemeinen Wissensentwicklung und den Erfahrungen, die wir mit früheren Systemen materialbegrifflichen Wissens gemacht haben. Das Ziel der Wissenschaft ist allgemein verlässliches und allgemein repräsentiertes Wissen, das als solches relativ schnell lehr- und lernbar ist und dessen Schemata so spontan aktualisierbar sind wie irgendein spontanes Handeln, und das einen gemeinsamen Fundus materialbegrifflicher Inferenzen und Schlussweisen liefert. Was wir mit der Entwicklung unseres Systems generischen Wissens bezwecken, ist ein Gesamtmodell begrifflicher Differenzierungen und Inferenzschemata, je für gewisse Erfahrungsbereiche, am Ende vielleicht sogar für alle unsere Welterfahrungen, in dem wir uns inferentiell, am liebsten schematisch rechnend, bewegen. Dabei sollte sich das Modell, idealiter, selbst nicht ändern. Es soll ja die Substanz der Welt, das Allgemeine und Festbleibende darstellen, *ja es i s t*, sozusagen, die Substanz der Welt. Wissenschaft ist so Entwicklung des Begriffs, *theoria* oder *philosophia*, nicht Ansammlung empirischer Einzelkenntnisse *post hoc*, bloßer *historia*.

Nun wissen wir aber, dass wir die realen Modelle ändern, genauer, dass sie sich im Laufe des Fortgangs und der Entwicklung der Wissenschaft ändern. Das bedeutet, wir müssen unterscheiden zwischen dem Ideal des stabilen Wissens bzw. einer gewissen Vorstellung oder Idee von einer ewigen, situationsinvarianten allgemeinen Wahrheit und dem, was je zu unserer Zeit als reales Wissen erreichbar ist. Dabei gibt es den Fehler zu vermeiden, zu glauben, dass all unser reales „Wissen“ Pseudowissen sei, da es nie absolut sei. Damit anerkennt man zwar, dass wir uns in unserer realen Wissenschaft sozusagen immer und auf Dauer auf einer Art Baustelle befinden. Indem man

aber meint, die Rede von der idealen Wahrheit sei völlig leer, schließt man allzu schnell, dass es keinen Bauplan und keine erreichbaren Zwischenziele gibt. Richtig wäre dagegen, das Ideal der Wahrheit als Form der Kontrolle anzusehen, wie weit wir jeweils gekommen sind.

Das Ziel ist also immer ein Art System ewiger Gesetze, in denen sich verlässliche Formen des Schließens, gerade auch zur Prognose, was weiter geschehen wird oder zu erwarten ist o.ä.

Die übersinnliche Welt ist hiemit ein ruhiges Reich von Gesetzen, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr ebenso gegenwärtig, und ihr unmittelbares (!) stilles Abbild.

Das Interesse an der Einheitlichkeit und Allgemeinheit des System der Gesetze motiviert die Suche nach einem einheitlichen konsistenten System.

Jetzt verstehen wir vielleicht auch schon etwas besser, dass die „skeptischen“ Fragen des Cartesianismus und des Empirismus dann und nur dann zur Grundlage einer bedeutungskritischen Philosophie werden können, wenn man sich durch sie nicht in den empiristischen Skeptizismus und Subjektivismus verführen lässt, wie dies Humeaner bis heute tun, aber auch nicht in einen rationalistischen Mentalismus und Dogmatismus wie noch Descartes, Leibniz, Spinoza oder Berkeley. Stattdessen ist Platons Frage einfach wirklich ernst zu nehmen: Wie haben wir denn wirklich Zugang zu den Ursachen der Erscheinungen, den wirklichen Dingen? Nur wenn wir in kritischer Umdeutung der Tradition des Skeptizismus diesen einfach mit dieser Frage verbinden und alle überschwänglichen Ausdeutungen damit aufheben und ausschalten, kann man die Tradition der Skepsis zu einer Voraussetzung kritischer Philosophie machen oder als solche interpretieren.

4. Bewusstsein von Objekten und von uns selbst

Im Selbstbewusstseinskapitel, auf das ich hier bewusst nicht im Detail fokussiere, weil ich dazu schon sehr viel an anderen Orten gesagt und geschrieben habe, geht es darum zu verstehen, wie wir ein Reich objektiver Gegenstände uns selbst gegenüberstellen und was es heißt, etwas von sich selbst zu wissen, sich seiner selbst bewusst zu werden. Ganz grob gesagt beginnt Hegel mit der Feststellung, dass wir dabei nicht mit einem bloß theoretischen Verhältnis zwischen energetischer Ursache und Wirkung auf unser Sinneskostüm beginnen können, sondern mit einem praktischen Verhältnis zu den Dingen. In diesem nämlich werden wir der Entgegensetzung zwischen

der widerständigen Objektwelt und dem unmittelbaren Bewusstsein unserer selbst in der Unerfülltheit unserer Begierden relativ unmittelbar gewahr. Hierher gehört dann auch die zunächst merkwürdige These Hegels, die Selbstidentität des Objekts sei das Wahrheitskriterium für meine (deine, unsere) Urteile.

Als Problem des Selbstbewusstseins ergibt sich aus der bloß passiven Begierde die Frage, wie wir das Verhältnis zwischen uns und der Welt aktiv, durch Arbeit, sprich: durch zweckgerichtetes und damit intentional geplantes Handeln, gestalten können. Dabei werden wir uns dann der Differenz zwischen der geistigen Kompetenz der planenden Absicht und der unmittelbaren Motivation des Verhaltens durch präsentische, leibliche, Begierden bewusst. Damit bemerken wir die Differenz zwischen einer bloßen *awareness* oder *attention* im Gegensatz zu einem begrifflich und generisch bestimmten Selbstbewusstsein, das als solche handelnde Selbstbestimmung ist. Im allegorischen Kampf um Anerkennung geht es um die Anerkennung des Denkens und Wollens des Herrn durch den tätigen Knecht, den Leib: Ohne sie wird der Herr zum Papiertiger leeren Geredes, wie bei den Stoikern. Und es geht um die Anerkennung, dass es Begrenzungen des real und leiblich Machbaren gibt. Denn am Ende ist jeder Weltbezug leiblich, muss alles Geistige verkörperlicht werden.

Strukturell gesehen ist daher weder das bloß gefühlsgelitete Verhalten der Begierde noch die bloß theoretische *ataraxia* des Stoikers oder des Skeptikers echtes Selbstbewusstsein, aber auch nicht das unglückliche Bewusstsein, dem alle wahre Erfüllung zu etwas Jenseitigen wird. Für das unglückliche Bewusstsein ist das Wahre oder Absolute die von ihm völlig abgelöste, unerreichbare Transzendenz (etwa der Christen). Das heißt, die Maßstäbe des Wahren und Guten wurden in ein jenseitiges (etwa rein göttliches) Reich versetzt und treten den endlichen Menschen als nie zureichend erreichbare Ziele gegenüber. Die Welt des Geistes und der Normen wird von der Welt des einzelnen, je endlichen, Lebens, damit gerade auch von der Welt des Leibes ganz abgelöst.

5. Transzendentallogische Reflexion auf transsubjektive Formen endlicher Erfahrung

Der Grundgedanke in Kants Transzendentalphilosophie besteht nun nach Hegels Interpretation in meiner Deutung eben darin, die Rede von einer Transzendenz als jenseitiges Endziel, wie wir es aus der mittelalterlichen Tradition kennen, umzuwandeln in eine transzendente Formanalyse. Analysiert werden dabei die dem je Einzelnen traditional vorgegeben Voraus-

setzungen des Verstandes, also die impliziten Normen und expliziten Regeln einer kompetenten Teilnahme an einer gemeinsam geprägten menschlichen Erfahrung von Einzelfnem als Teil unseres Lebens.

Hegel geht es dabei durchaus auch um eine radikale Anerkennung der Endlichkeit und Immanenz unserer Erfahrungswelt. Aber das soll nicht ohne Reflexion auf die Formen unseres Wissens- und Wahrheitsbegriffs und die Rolle der spekulativen Sätze zur bewussten Explikation dieser Formen geschehen.

Es folgt daraus zunächst, dass es gar keinen Sinn macht, von der Perspektivität und Subjektivität eines Geltungsanspruchs zu reden, ohne dass wir uns schon auf das Gemeinschaftsprojekt überindividuellen und transperspektivischen, also inter- bzw. transsubjektiven Wissens beziehen. Eben darin liegt die höchst moderne Grundeinsicht Hegels, dass jede Objektivität als weltinterne, immanente, aber eben immer schon begrifflich reflektierte Inter- bzw. Transsubjektivität zu begreifen ist.

Im Fall von empirisch gehaltvollen Aussagen muss der Inhalt in der Form der abstrakten Möglichkeit der Wahrheit der Aussage schon bestimmt sein. Dazu muss man nicht schon voraussetzen, dass die Wahrheit, der Wahrheitswert der betreffenden Aussagen, von uns faktisch entschieden werden könnte. Wir müssen vielmehr zwischen mindestens drei unterschiedlichen Begriffen möglichen Wissens unterscheiden. Dem ersten, effektiven, Begriff zufolge ist etwas ein mögliches Wissen für mich, entweder wenn einer von uns Menschen im Sinn der noch lebenden Menschen in einem ausreichenden Maß weiß, ob p der Fall ist oder nicht, oder einer von uns ein Verfahren kennt, das diese Frage entscheiden würde, wenn man sich die Mühe machte, die Wahrheit von p zu kontrollieren. In beiden Fällen wird schon vorausgesetzt, was es heißt, die Wahrheit von p zureichend zu begründen.

Dem zweiten, schon absoluteren Begriff der Wahrheit zufolge, ist etwas ein mögliches Wissen schon dann, wenn wir uns, sozusagen meta-stufig, reale Menschen in der Vergangenheit oder Zukunft vorstellen (können), welche wissen (könnten), ob p der Fall ist oder nicht, etwa aufgrund eines Verfahrens, welches zu einer solchen Entscheidung führen würde. In den bisherigen Fällen gehen offenbar die Beschränkungen menschlicher Kriterienkontrolle, insbesondere unsere Endlichkeit im Hinblick auf Zeit und Raum, also die Perspektivität unseres Wissens in die Bestimmung des möglichen Wissens auf essentielle Weise ein. Diese Tatsache ist sogar für die Mathematik relevant, und zwar weil niemand von uns beliebig lange Beweise oder gar bloße Beschreibungen eines Such-Baumes, der zu einem Beweis eines Theorems führen würde, wenn alle seine Zweige endlich wären,

in beliebig kurzer Zeit daraufhin kontrollieren kann, ob sie wirklich einen Beweis darstellen oder nicht.

Im dritten, völlig absoluten, also von unserer Endlichkeit losgelösten, Sinn ist eine Aussage möglicherweise wahr, wenn man sich ein bloß menschenähnlichen Wesen, einen Geist oder Gott, vorstellen kann, der aufgrund einer von uns ebenfalls bloß vorgestellten Überschreitung unserer raumzeitlichen Endlichkeiten sowohl Aussagen über Vergangenes als auch Zukünftiges in beliebig kurzen Zeiten, also sozusagen jetzt sofort, entscheiden können soll. Mit anderen Worten, die von uns Menschen selbst entworfene Idee eines Gottes oder eines göttlichen Geistes, wurde, wie gerade Platon, ihr Erfinder, weiß, dazu eingeführt, die Grammatik des absoluten Wahrheitsbegriffs jenseits unserer je faktischen Perspektiven und endlichen Kontrollen zu artikulieren. Die Idee ist aber immer noch unsere Idee. Das wird oft gerade dann vergessen, wenn wir die relativ seltenen Fälle, in denen wir uns in einem Realwissen täuschen, etwa dass wir in der Wüste eine Oase sehen, mit den Fällen in einen Topf werfen, in denen ganz unklar ist, wie ein Wissensanspruch zu kontrollieren wäre. Den zweiten Fall kennen wir vom Beispiel schwieriger mathematischer Sätze. Man denke an Goldbachs Vermutung oder an die Frage, ob es einen größten Primzahlzwilling gibt. Wir wissen, was es heißen würde, wenn die Aussage wahr wäre, aber wir haben (noch) keine Ahnung, ob sie wahr ist oder nicht oder was zu ihrer Widerlegung zu tun wäre.

Es ist dabei das Kontrafaktische unserer Rede über eine absolute Wahrheit und ein absolutes Wissen auf keinen Fall zu vergessen. Als regulative Idee ist sie in spekulativem Sinn für eine Reflexion auf unsere Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, Wahrscheinlichkeit und Wahrheit wichtig. Sie darf aber nie als Rechtfertigung beliebiger Meinungen missbraucht werden, etwa der Art, dass man die Idee Gottes oder eines absoluten Geistes selbst als reale Möglichkeit auffasst.

Wir sehen jetzt: Der Gedanke der skeptischen Bewusstseinsphilosophie sowohl des Descartes als auch Humes, die beide auf ihre Weise dazu aufrufen, gegen das bloß konventionelle „Wissen“ auf das eigene Urteilen und Denken zu achten, und damit als Bewusstsein die eigene Gewissheit des Denkens und das Gewissen der Kontrolle und Selbstkontrolle zu setzen, ist zwar insofern völlig in der Ordnung, als ein wahrer Begriff von Wissen und Bewusstsein ohne diese Wendung der Analyse zur Reflexion auf das Wissen und das Bewusstsein selbst nicht zu erhalten ist. Dabei ist aber einerseits die unaufhebbare Perspektivität des Subjekts anzuerkennen, da es ohne die Tätigkeit der realen Vollzugspersonen kein aktuales Bewusstsein gibt. Andererseits ist diese Tätigkeit ein Mittun, eine Aktualisierung einer

Handlungsmöglichkeit, genauer, einer Handlungsform, welche als solche das Tun des Einzelnen längst transzendiert, ihm als allgemeine Form und Orientierung vorgeordnet ist.

Die positive Bedeutung der subjektiven Wendung der Reflexion besteht nun darin, die Unaufhebbarkeit der Bedeutung des Einzelnen ins Gedächtnis zu rufen. Nur im Einzelnen finden wir die Anbindung des Allgemeinen und Geistige an die reale Welt. Das Problem ist, dass die Wendung zum Einzelnen und zur Selbstreflexion selbst wieder Ursache für eine Mystifizierung des Geistigen werden kann, und zwar sowohl im Mentalismus, der Mystifizierung der einzelnen *res cogitans*, des denkenden Ich, als auch in der bis heute wirksamen materialistischen Gegenthese mit ihrer Mystifizierung der Leistungen des einzelnen Gehirns. In der Plänomenologie geht Hegel erst später auf diese negativen Folgen der „Bewusstseinsphilosophie“, des dualistischen Mentalismus und monistischen Materialismus ein. Hier ist nur wichtig, dass das, was eine gewisse Tradition der Philosophiegeschichtsschreibung „Bewusstseinsphilosophie“ nennt (und kritisiert, wie man z.B. in den Schriften von Jürgen Habermas sehen kann) bei Hegel unter dem Titel „Vernunft“ diskutiert wird.

6. Von der Vernunft zum Geist

Vernunft oder Philosophie der Vernunft überschreibt bei Hegel also zunächst das Denken des Rationalismus, Empirismus und der Kritischen Philosophie. Dieses deutet er systematisch als Abwendung vom unglücklichen Bewusstsein, das sich ja seinerseits vom Stoizismus, der bloß individuellen Predigt des Geistes, und vom Skeptizismus abgewendet hatte. Dabei bedeutete der Skeptizismus den Kollaps des kritischen Denkens in einen bloß individuellen instrumentellen Pragmatismus. Das Positive der Wendung zur „Vernunft“ wird von Hegel mehrfach in folgendem Kernsatz artikuliert: „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein: so spricht der Idealismus ihren Begriff (also den der Vernunft) aus“. Was das genauer heißt, erläutert Hegel im weiteren Fortgang unter anderem so: Die Vernunft bestehe gerade darin, die (zunächst bloß unmittelbare und subjektive) „Gewissheit zur Wahrheit“ zu erheben. Die Gefahr bestehe dabei aber darin, dass der Idealismus in einen „Widerspruch zur Realität“ gerate. Dabei verweist insbesondere der folgende Satz schon auf Kant: „Nur die Einheit der Apperzeption ist die Wahrheit des Wissens“. Zuvor allerdings war schon auf die „allgemeine Kategorie“ und damit auf Kant verwiesen worden.

Ich kann hier nicht im Detail vorführen, wie Hegel hier argumentiert. Nur soviel: Er kritisiert die Denklinie von Descartes über Hume bis Kant,

weil sie von einem ungeklärten Ich, Bewusstsein oder Selbstbewusstsein bzw. einem ungeklärten Appell an eine höhere Vernunft ausgehen. Er kritisiert Fichte, da dieser die Position des Idealismus nur dogmatisch behauptete, aber nicht den Weg bzw. die Argumentationsschritte darstelle, die mit Notwendigkeit zu den Formeln oder Merksätzen des absoluten Idealismus führen. Diese artikulieren am Ende nur die Einsicht in die immanenten Idealisierungen, welche jeder Rede von einer absoluten Wahrheit als gedachter Inhalt eines als absolut gedachten Wissens zugrunde liegen. Diese Reden brauchen und gebrauchen wir, wenn wir auf unseren eigenen Begriff des Wissens angemessen reflektieren, also so, dass unser Realwissen nicht mit einem kollektiven Glauben identifiziert bzw. verwechselt wird.

Jetzt können wir, weiter in einer Art Vogelflug, auch die Grundgedanken der Kapitel zur Vernunft und zum objektiven Geist zusammenfassen. Unter dem Titel der *beobachtenden Vernunft* skizziert und kritisiert Hegel den Versuch, sich dem, der wir als vernünftige oder geistigen Wesen sind, in einer Art deskriptiven Anthropologie anstelle einer transzendental-existentialen Logik zu vergewissern. Gerichtet sind die Bemerkungen zunächst unter dem Titel *Beobachtung der Natur* sowohl gegen eine reine phänomenologische Naturphilosophie, in der wir uns erzählend situieren, als auch gegen jeden szientifischen Naturalismus. Wer möchte, kann im ersten Fall an Schelling, im zweiten an die so genannte wissenschaftliche Aufklärung denken. Aber auch eine unmittelbare Beobachtung des Selbstbewusstseins in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit gibt es nicht. Hier stehen alle psychologischen Theorien des Selbstbewusstseins unter Hegels Kritik und zwar auf der Grundlage einer Differenzierung zwischen logischen und psychologischen Gesetzen. Außerdem begrenzt Hegel mit begrifflichen Argumenten den Skopus oder die Reichweite einer kognitionstheoretischen Beobachtung der Beziehung des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre.

Unter dem Titel *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst* greift Hegel dann die These aus dem Selbstbewusstseinskapitel wieder auf, nach welcher echtes Selbstbewusstsein zunächst Selbstbestimmung ist, und dass es dabei in der Spannung zwischen Lust und Notwendigkeit einer Unterwerfung des bloßen Lustprinzips unter die Disziplin der Notwendigkeit bedarf. Unter dem Titel *Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels* geht es dann um die Gefahr, dass die Bestimmungen der Inhalte dessen, was als richtig, wahr oder notwendig anzusehen ist, selbst dem bloßen Gefühl und Gutdünken überlassen

wird. Die Folge wäre, dass es einem selbst zwar so scheint, als verhalte man sich nicht bloß durch die Begierde gesteuert. Aber dieser Schein hebt sich in der Willkür der Eigenmeinung auf. *Die Tugend und der Weltlauf, Die Individualität, welche an und für sich reell ist, Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst* sind weitere Überschriften, wobei es im letzten Fall um den *homo lupus*, den *homo oeconomicus* geht, der zwar zweckrational für sich denken und instrumentell klug sein kann, dem aber die Fähigkeit zum moralischen und kooperativen Denken und Handeln abgeht bzw. der in seinem Betrug der anderen, als dauernder Trittbrettfahrer, die ihm *a fortiori* gegebene Fähigkeit eines moralischen Urteilens einfach nicht anzuwenden gewillt ist.

Es folgt ein Abschnitt zum selbst bestimmenden Selbstbewusstsein im Sinn der *A u t o n o m i e*, und zwar unter dem passenden Titel *Die gesetzgebende Vernunft*, und einer zum Selbstbewusstsein im Sinne des *G e w i s s e n s* unter dem Titel *Die gesetzprüfende Vernunft*. Es handelt sich im zweiten Fall um ein angemessenes, nicht bloß subjektivistisches, Verständnis der *con-scientia*, des Mit-Wissens im Sinne der bewussten Selbstkontrolle. Diese ist immer zugleich Gewissen und Selbstbewusstsein. Der uralte Mythos von einer unmittelbaren Beziehung zwischen Seele und Gott artikuliert dabei die Form der Teilnahme des Einzelnen an der allgemeinen Idee des Guten, Wahren und Schönen. Der moderne Subjektivismus einer Gewissens- oder Gesinnungsethik dagegen zerstört den Sinn dieser Selbstkontrolle in Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung.

Der Übergang zum Geist markiert dann sozusagen den Übergang von der subjektiven Perspektive der Reflexion des Einzelnen auf sich zur institutionellen Praxisformenanalyse und damit den Übergang der Reflexionsform „ich über mich“ zur spekulativen und generischen Reflexionsform „wir über uns“. *Der wahre Geist. Die Sittlichkeit* ist dabei die erste Überschrift und nennt damit die basale These. Es folgen skizzenartige Rekonstruktionen fundamentaler Praxisformen. Die angemessene Teilnahme oder Teilhabe an ihnen macht uns allererst zu vernünftigen Personen. Hegel beginnt mit der *sittlichen Welt*, und der Gegenüberstellung des *menschlichen* und *göttlichen* Gesetzes, wobei er die Rollen von *Mann* und *Weib* und damit die impliziten und insofern „natürlichen“, weil sich von selbst ergebenden, Formen und Normen des Lebens in der Familie als gottgegebener oder auch „göttlicher“ Primärgemeinschaft den expliziten und „menschlichen“ Gesetzen des Staates und damit der Ordnung einer außerfamiliären Gesellschaft gegenüberstellt.

Die sittliche Handlung überschreibt ein Handeln, dem die Normen tradierter Sittlichkeit bekannt sind und als verbindlich gelten. In dieser Tra-

dition erscheinen das menschliche und göttliche Wissen als klar getrennt, die Schuld des Menschen ist klar durch die göttlichen Normen bestimmt und das Schicksal des Menschen wird dem höheren Ratschluss der Gottheit überlassen. Nun ist aber spätestens im *Rechtszustand* klar, dass die Rechtsnormen von Menschen gesetzt und nicht etwa göttlichen Ursprungs sind. Warum also sollten sie uns binden? Für den Untertan fällt daher Gesetzgebung und Gesetzespflicht auseinander. Das Gesetz, gerade auch das moralische Gesetz, tritt uns zunächst bloß als verpflichtend gegenüber. Es ist als solches nicht unser eigenes Gesetz und kann doch auch nicht mehr als göttliches Gesetz anerkannt werden. Das eben ist die Lage des sich entfremdeten Geistes der Moderne. Es ist eine Lage, die ihrerseits Folge von Bildung ist.

Die Moderne ist die Welt des sich entfremdeten Geistes. Ihr gegenüber stellen konservative und romantische Restauratoren mittelalterlicher Verhältnisse bis in unsere Tage den Glauben und die reine Einsicht, als ginge es nicht eher darum, die ewigen Spannungen zwischen den notwendigen Normen und Sanktionen vernünftiger Institutionen nicht bloß gegen die Einzelinteressen besonderer Individuen durchzusetzen, sondern auch noch gegen vermeintliche Besserwisser und ihre Dauerreformen oder permanente Revolution der institutionellen Verhältnisse zu verteidigen, wie sie in der Volks- oder Mehrheitsdemokratie inzwischen zur geistigen Volkskrankheit ausgewachsen ist, mit allen Wahn-Illusionen, die sich aus dieser modernen Seuche eines kollektiven Subjektivismus ergeben.

Unter dem Titel *Die Aufklärung* geht es Hegel dabei zunächst um die Wahrheit der Aufklärung und damit um eine Einschätzung der Bedeutung des Kampfes der Aufklärung mit dem Aberglauben gerade in Abgrenzung von einer aus dem Ruder gelaufenen Willkür selbsternannter Aufklärer wie Robespierre, die er unter der Überschrift *Absolute Freiheit und der Schrecken (terreur)* behandelt. Problematisch wird hier gerade der seiner selbst gewisse Geist und ein Begriff der Moralität, dem zufolge der Einzelne angeblich nicht mehr zu fragen braucht, was denn die andern realiter für gut halten, sondern nur noch bestimmen zu müssen meint, was er will, dass es als allgemeines Gesetz anerkannt werde.

Die Rationalität und Aufklärung des 18. Jahrhunderts bleibt insbesondere darin zu eng, dass sie diese Zusammenhänge nicht sieht. Der Fehler auch noch von Kants Säkularisierung von christlicher Religion und Theologie besteht darin, dass er auf halben Wege stehen bleibt und mal als hobbesianischer Physikalist, mal als cartesianischer Dualist erscheint und

die immanente Einheit der Welt nicht mit den Tatsachen des freien und autonomen Handelns zu vermitteln vermag.

7. Die trinitarische Struktur des Geistes als dialektische Form des absoluten Wissens

Was ist nun die Wahrheit der Religion und was bedeutet ihre Identifikation der Wahrheit mit dem Göttlichen? Wie verhält sich spekulative Vernunft und subjektiver Glaube? Am Ende, nach dem Übergang von der Vernunft zum Geist, ist für Hegel die religiöse Idee der Trinität impliziter Ausdruck einer allgemeinen logischen Form des Sinnverstehens. In seiner Christologie wird der Vatergott sozusagen zum mythischen Repräsentanten tradiert Lebensformen und damit gemeinsamer Erfahrungen, Christus zum Modell eines freien und autonomen Individuums und der Heilige Geist sozusagen zum Pseudonym allgemeiner Urteilskraft. Mit anderen Worten, die Trinität Gott-Sohn-Geist deutet Hegel als das Dreieck $\mathcal{A}-\mathcal{B}-\mathcal{C}$, wobei \mathcal{A} die Überlieferung und allgemeine Erfahrung ist, \mathcal{B} die Person mit ihrer individuellen Erfahrung und Kompetenz und \mathcal{C} die urteilskräftige Verbindung von allgemeiner und individueller Erfahrung, der Doppel-Kontrolle des Allgemeinen durch das präsentische Einzelne und des Einzelnen durch das generische Allgemeine, das tradierte Gemeinwissen. Dass das Sinnverstehen dialektisch ist, bedeutet dann: wir finden das Vernünftige immer nur als eine Art Mitte zwischen bloß tradierten Schemata und der Subjektivität individueller Urteile und Willkürhandlungen. 

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER – Prof. dr, studia, badania i wykłady w zakresie filozofii na Uniwersytetach w Konstancji, Berlinie, Pradze, Berkeley, Sao Paolo i Pittsburgu. Od 1992 roku Profesor filozofii na Uniwersytecie w Lipsku. Profesor wizytujący w Swansea (University of Wales, 1997/98), Nowym Jorku (New School University, 2002) i Pittsburgu (2006/7). Od 2008 roku Prezes Saksońskiej Akademii Nauk. Główne zainteresowania badawcze: logika filozoficzna, filozofia języka, filozofia matematyki, Platon, Kant, Hegel; Wittgenstein.

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER – Prof. Dr., studies, research and teaching in philosophy, linguistics and mathematics in Konstanz, Berlin, Prague/CZ, Berkeley/CA, Campinas/Sao Paulo and Pittsburgh/PA. Since 1992 Professor for Philosophy at the University of Leipzig, Visiting Professor in Swansea (University of Wales, 1997/98), New York (New School University, 2002), and Pittsburgh (2006/7). Since 2008 President of the Saxonian Academy of Science. Main research interests: philosophical logic, philosophy of language, philosophy of mathematics, Plato, Kant, Hegel, Wittgenstein.