

Philosophische Bibliothek

Pirmin Stekeler

Hegels Phänomenologie des Geistes
Ein dialogischer Kommentar

Band 1: Gewißheit und Vernunft

Band 2: Geist und Religion

Meiner





PIRMIN STEKELER

Hegels Phänomenologie des Geistes

Ein dialogischer Kommentar

Band 1

Gewissheit und Vernunft

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN 978-3-7873-2471-2

Band 2: *Geist und Religion* (ISBN 978-3-7873-2472-9)

eBook (Band 1 und 2): ISBN 978-3-7873-2477-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Tanovski Publishing Services, Leipzig. Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen. Dünndruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Vorwort	13
TEIL I: EINFÜHRUNGEN	25
1. <i>Phänomenologie und Dialektik</i>	29
1.1 Philosophie und Wissenschaft 33	
1.2 Normen und Regeln im Sprechhandeln 53	
1.3 Objektiver und absoluter Geist 56	
1.4 Philosophie als Meta-Physik 60	
1.5 Dialektik und die Aufhebung von Widersprüchen 69	
1.6 Das Programm einer Verweltlichung des Geistes 85	
1.7 Wissen und Begriff 93	
2. <i>Die Kunst der relevanten (Nicht-)Unterscheidung</i>	95
2.1 Die Logik der Identität und der Gleichgültigkeiten des An-sich-Seins 95	
2.2 Fürsichsein und An-und-für-sich-sein 106	
3. <i>Entwicklung des Begriffs des (Selbst-)Bewusstseins</i>	110
3.1 Phänomenologie des bewussten Welt-Bezugs 110	
3.2 Dialektik des Selbstbewusstseins 120	
3.3 Dialektik der Vernunft 131	
3.4 Dialektik des Geistes 136	
3.5 Dialektik der Religion 139	
4. <i>Das absolute Wissen</i>	142
HEGELS VORREDE	145
5. <i>Das Werk in Nuce</i>	146
5.1 Resultate in Entwicklungen von Wissen und Begriff 146	
5.2 Wahrheit als Substanz und als Subjekt 156	
5.3 Bildungsstufen des Geistes 165	
5.4 Das Wahre und das Falsche 179	

5.5	eidós, nous, und ousía im normalen und im spekulativen Satz 184	
6.	<i>Laufender Kommentar zu Hegels Vorrede</i>	188
	HEGELS EINLEITUNG	335
7.	<i>Kritik an jeder Erkenntnistheorie</i>	335
7.1	Der Kollaps der Erkenntniskritiken Humes und Kants im Subjektivismus 335	
7.2	Zweifel am Zweifel und Einsicht in die Endlichkeit des Wissens 353	
7.3	Perspektivität der Erkenntnis und Allgemeinheit des Begriffs 355	
8.	<i>Laufender Kommentar zu Hegels Einleitung</i>	369
	TEIL 2: SINNLICHES UND DENKENDES (SELBST-)BEWUSSTSEIN	405
	(A.) Bewusstsein	405
	Kapitel I: Die sinnliche Gewissheit, das Diese und das Meinen 415	
9.	<i>Das Evasive der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit</i>	416
10.	<i>Umschlag der Suche nach Gewissheit in verzweifelte Skepsis</i>	432
11.	<i>Der Kollaps der unmittelbaren Meinung über die Substanz der Dinge</i>	438
12.	<i>Laufender Kommentar zum I. Kapitel (Sinnliche Gewissheit)</i>	445
12.1	Das Diese 445	
12.2	Das Meinen 458	
12.3	Von der sensuellen Gewissheit zur Wahrnehmung von Dingen 465	

Kapitel II: Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Täuschung	478
13. Wahrnehmung vs. unmittelbare Gewissheit	478
14. Das Ding als Objekt der Wahrnehmung	483
15. Der Realismus objektiver Dinge als Möglichkeit des Irrtums	492
16. Laufender Kommentar zum II. Kapitel (Wahrnehmung, Täuschung).....	496
16.1 Einzelnes und Allgemeines in der Wahrnehmung	496
16.2 Einheiten in sortalen Gegenstandsbereichen	508
16.3 Sich-Zeigen des Wesens in sinnesvermittelter Erscheinung	519
Kapitel III: Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt	536
17. Der modale Begriff der Kraft in kausalen Erklärungen von Bewegungen	536
18. Laufender Kommentar zum III. Kapitel (Kraft und Verstand).....	546
18.1 Vom Ding verursachte Wahrnehmungseindrücke	546
18.2 Das Wirkende und Bewirkte einer kausalen Wirkung	555
18.3 Ursache, Wirkung und Kraft als generische Verstandesbegriffe	565
18.4 Das Reich der von uns gesetzten Normen oder Gesetze	586
18.5 Innere Widersprüche und ihre Aufhebung im Urteil	614
(B.) Selbstbewusstsein	633
Kapitel IV: Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst	635
19. Vollzugsweisen des Lebens und der unmittelbare Selbstbezug im Begehren	635
19.1 Leben als Identitätsstiftung	641
19.2 Vom selbstgewissen Umgang mit Dingen zum selbstbewussten Ich und Wir	653

A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft	663
20. <i>Laufender Kommentar zur Bewegung des Anerkennens ..</i>	663
21. <i>Wer ist der Herr, wer ist der Knecht?</i>	694
22. <i>Kampf um Anerkennung von Normen oder von Personen?</i>	711
B. Freiheit des Selbstbewusstseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein	720
23. <i>Stoizismus</i>	722
24. <i>Skeptizismus</i>	737
25. <i>Die Verlagerung des Guten, Schönen und Wahren in ein Jenseits</i>	747
TEIL 3: VERNUNFTAPPELL UND VERNUNFTKRITIK	775
(C.) = (AA) Vernunft	775
Kapitel V: Gewissheit und Wahrheit der Vernunft	775
26. <i>Vernunft als Einsicht in die Freiheit des Urteilens</i>	775
27. <i>Die Kategorie</i>	791
A. Beobachtende Vernunft	811
28. <i>Leibbezug als Dingbezug</i>	811
a. Beobachtung der Natur	821
29. <i>Das Leben</i>	821
29.1 Gegenstandsbereiche und generische Geltung	831
29.2 Selbstbezugnahmen des Lebendigen im Selbsterhalt	850
29.3 Die Freiheit lebendiger Subjektivität und das Innere als Person	905
29.4 Gesetze für das Nichtlebendige vs. Aktualisierung von Formen	915

b. Die Beobachtung des Selbstbewußtseins in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze	94I
30. <i>Behaviorale Erklärungsformen</i>	94I
31. <i>Deskriptive Psychologie</i>	949
c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre	96I
32. <i>Schädelmessung und Gehirnforschung</i>	96I
33. <i>Gehirn und Geist</i>	972
34. <i>Geistige Formen im Vollzug und als Gegenstände reflektierender Rede</i>	1034
B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst	1048
35. <i>Selbstbildung durch Verleiblichung dispositioneller Formen</i>	1048
36. <i>Zum Verlust instinkthafter Intuition</i>	106I
a. Die Lust und die Notwendigkeit	1066
37. <i>Selbststeuerung durch Gefühle und der Einfluss von Normen</i>	1066
b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels	1082
38. <i>Probleme des autonomistischen Intuitionismus</i>	1082
39. <i>Die Selbstgerechtigkeit der Gesinnungsethik</i>	1095
c. Die Tugend und der Weltlauf	1107
40. <i>Der moralische Einzelne und das unmoralische Ganze</i>	1107

41. <i>Moderne Subjektivität und antike Tugend</i>	1121
C. Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist	1125
42. <i>Zur Absolutheit des eigenen Lebens</i>	1125
a. Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst	1132
43. <i>Die personale Kompetenz des zweckbezogenen Handelns</i>	1132
44. <i>Zufällige, vermeintliche und wirkliche Erfüllungen im Handeln</i>	1149
45. <i>Der Selbstbetrug der bloßen Ehrlichkeit: der homo sentimental</i>	1160
46. <i>Re-Animalisierung auf hohem Niveau: Der homo rationalis</i>	1171
b. Die gesetzgebende Vernunft	1179
47. <i>Von einem Gesetz in uns zu gemeinsamen Normen</i>	1179
c. Gesetzprüfende Vernunft	1196
48. <i>Teilnahme an der Entwicklung eines gemeinsamen Ethos</i>	1196
 Literatur	 1217
Personenregister	1231
Sachregister	1237

*Wenn man zu schnell
oder zu langsam liest,
versteht man nichts.*

Blaise Pascal

Vorwort

Habent sua fata libelli. Nicht nur kleine, auch ausgewachsene Bücher haben, wie Menschen, ihre unvorhersehbaren Schicksale. Mich jedenfalls begleitet das Buch, dem Hegel am Ende den Titel einer *Phänomenologie des Geistes* gegeben hat, seit einer wunderbaren studentischen Zeltreise durch Italien im Sommer 1971 mit einem Schweizer Freund, Guido Hischier, der mich schon damals über Theodor Adorno und Georg Lukács zu Hegel geführt hat. Das ist inzwischen über 40 Jahre her. Das Buch begleitet mich aber nicht etwa wie ein Freund. Es ist dazu viel zu spröde und verschlossen. Freunde sind und waren andere Bücher und das seit längerer Zeit. Dass ich mich dennoch entschlossen habe, diesen Kommentar zu schreiben, verdankt sich zwei Personen, Robert Brandom, der mir 1990, während der Fertigstellung der Arbeit an meinem Buch zu Hegels Logik, durch seine Arbeiten den Weg zurück zur Phänomenologie wies, und Horst Brandt, Lektor beim Verlag Felix Meiner, der mir immer wieder Mut machte und ohne den das Buch nie geschrieben worden wäre.¹ Spröde und verschlossen sind Hegels Texte übrigens *an sich* und das heißt, wie Hegel selbst diese zentrale Ausdrucksweise erläutert, *ganz allgemein*, also *für uns (alle)*. Das ist eine der Ursachen für die höchst problematische Rezeption Hegels. Diese beginnt mit dem bis heute prägenden Bild von einem konservativen preußischen Philosophen, der angeblich dem Staat den Vorrang vor dem personalen Subjekt gibt. Dieses Bild übersieht völlig, dass Hegel der Philosoph des personalen Subjekts und der Freiheit, der Logiker der Subjektivität und damit der Moderne ist. Eine andere Vorstellung möchte in Hegel einen Theologen im Gewand des Philosophen se-

¹ Zu danken ist noch vielen, besonders aber Katharina Krause und Andrea Busch für die gemeinsame Arbeit bei der Texterstellung.

hen. Unter dem Namen seines Weltgeistes soll er angeblich Gott wiederauferstehen lassen. Hier wird verkannt, dass Hegel radikaler als alle Mystiker und Romantiker die traditionellen Reden von Gott als Momente eigener Selbstvergewisserung auslegt. Dann gibt es noch das bildzeitungsartige Gerede, Hegel predige den Glauben an einen Fortschritt, dem angeblich alles Wirkliche als vernünftig gilt und alles Vernünftige als schon verwirklicht. Wenn dann doch etwas nicht klappt, halte Hegel an diesem Glauben gegen alle Realität fest und zwar gemäß der völlig unverantwortlichen Maxime »um so schlimmer für die Wirklichkeit«. Man bemerkt hier nicht, dass Hegel die Rede von Wirklichkeit generell im Kontrast zu einer empirischen Realität bloß subjektiv perzipierter Phänomene begreift. Wenn wir sagen, etwas sei *wirklich* so ... und nicht so ... zu verstehen, sagen wir, es sei *vernünftigerweise* so ... zu sehen. Wir stellen in beiden Ausdrucksformen entweder eine bessere theoretische Erklärung oder eine bessere Haltung zu den Dingen gegen einen schlechteren Anschein. Diese Übereinstimmung seines Gebrauchs mit dem des Wortes »vernünftig« gehört zur allgemeinen Logik des Wortes »wirklich«.

Das Wirkliche ist sogar in einem gewissen Sinn als eine theoretisch artikulierte Möglichkeit zu begreifen, mit welcher wir vernünftigerweise zu rechnen haben, eben weil sie eine Wirklichkeit und kein bloße Möglichkeit ist, wie wir tautologischerweise zu sagen geneigt sind, und zwar im Unterschied zu unwirklichen Fiktionen oder reinen Theorien. Die durchaus auch in ihrer leisen Ironie selbständig auszudeutenden Formeln Hegels zu Vernunft und Wirklichkeit leugnen also nicht die Tatsachen, sondern besagen, dass theoretische Erklärungen oder Gesetze geändert werden müssen, wenn sie nicht auf die Realität der Erscheinungen passen oder für unser Interesse an einer Darstellung von Welt allgemein als dysfunktional erkannt sind.

Was wir also im Kontrast zu den realen Erscheinungen der unmittelbaren Perzeptionen und der lokal beschränkten Wahrnehmungen als Wirklichkeit anerkennen, ist, wie Hegel besonders im dritten Kapitel der *Phänomenologie* systematisch zeigt, *theo-*

rieförmig. Die Rolle des Verstandes besteht im Gebrauch des Theorieförmigen, des Begriffs. Vernunft stellt sich am Ende als Bewertung des schematischen Verstandes in der Urteilskraft und als bewertete Entwicklung des Begriffes im Rahmen einer als vernünftig beurteilten, also nicht zufälligen, Theorienentwicklung dar. Auch im Alltag brauchen wir Verstand und Vernunft, schon wo wir Sinneswahrnehmungen als Gründe für Urteile und Folgerungen im Reden und Handeln anerkennen. Sogar der scheinbar einfache Begriff der Dinge enthält schon allgemeine Formen theoretischer Erklärung ihrer Wirkungen sowohl auf unsere Sinne als auch auf andere Dinge. Die moderne Rede von der Theorieabhängigkeit der Erfahrung (etwa bei W. V. Quine) und der begrifflichen Verfassung menschlicher Wahrnehmung (etwa bei John McDowell) greifen diese Einsicht wieder auf; wobei McDowell immerhin schon um ihre genealogische Herkunft weiß. Sowohl der Neukantianismus als auch der Amerikanische Pragmatismus und damit beide Vorläufer der Analytischen Philosophie weisen hier nämlich auf Hegel zurück.

Im Übrigen widersprechen sich viele Hegelkritiker und viele Interpreten selbst. Hegel soll z. B. gleichzeitig einen Panlogizismus und einen Panhistorismus vertreten, von denen aber niemand genauer sagen kann, was sie sind oder waren, so wenig wie von der angeblich heute nicht mehr haltbaren Geistmetaphysik. Schon die Unklarheiten und Widersprüche in derartigen Zuschreibungen zeigen: Das ist alles eher Geschwätztradition als Textinterpretation.

Es ist auch keineswegs bloß in der Musik so, dass neue Interpretationen den Geist eines Werkes erst gegen eine eingeschliffene Tradition aufschließen. Man denke in der Musik an die ›Wiederentdeckung‹ Johann Sebastian Bachs durch Felix Mendelssohn-Bartholdy oder an die ›historische‹ Spielpraxis eines Nikolaus Harnoncourt und vieler Gesinnungsgenossen. Alle Traditionen, gerade auch die großen literarischen der Bibel, der Ilias oder der Odyssee, der Texte Platons oder Kants oder eben auch Hegels, bedürfen immer wieder aufs Neue einer Dekonstruktion

von Vorurteilen und eingeschliffenen Lesegewohnheiten. Denn diese überwuchern als angeblich gültige Interpretationen den ›Gehalt‹ der Überlieferungen, und das trotz aller Bemühungen um eine ›wissenschaftliche‹, philologisch-historische, Textkritik. Die Wucherungen verdecken die Inhalte in vielen Fällen sogar bis zur Unkenntlichkeit. Platons Ideenlehre oder schon Heraklits dialektische Prozesslogik sind zum Beispiel gegen ihre Vereinnahmung etwa in einer christlichen Philosophie der Seele oder des Logos neu zu betrachten. Analoges gilt für das Gedicht des Parmenides, dessen Merksätze immer noch als unverständliche metaphysische Thesen gelesen werden. Dabei geht es um den logischen Status wissenschaftlicher Aussagen. Als zeitallgemeine *standing sentences* sind diese nicht einfach empirisch wahr. Sie artikulieren generische Schlussformen, die man daher immer wieder verwenden kann. Sie stehen im Kontrast zu bloß präsentischen empirischen Informationen mit ihrer Bezugnahme auf den Sprecher oder zu historischen Berichten von Vergangenen. Ja, sie geben empirischen Konstatierungen zumeist erst ihren Sinn.

Es ist entsprechend die Metaphysik des Aristoteles allererst als allgemeine Logik unseres wirklichen Weltbezugs zu begreifen. Und es sind die Texte eines Descartes oder Leibniz, Kant oder Fichte, Schelling oder Hegel neu und gegen das Ondit üblicher Philosophiegeschichten zu lesen. Dazu sind die wesentlichen Inhalte der Überlegungen dieser Autoren so frei zu legen, wie man etwa die symphonische Struktur in den Werken Beethovens immer wieder neu frei zu legen hat, dort etwa unter Abtragung eines teils neuromantischen, teils expressionistischen Schwulstes. Dafür ist die Logik der zentralen Gedankengängen zu begreifen. Besonders ernst zu nehmen ist dabei gerade der zentrale Punkt Hegels: Metaphysik und Ontologie sind nur als Logik möglich.²

Die Form der Logik eines Kant oder Hegel wird nun aber gerade

² Diese Einsicht teile ich mit Andreas Arndt und Walter Jaeschkes großem Buch zum Deutschen Idealismus Jaeschke/Arndt 2012; vgl. aber auch mein Buch *Hegels Analytische Philosophie*, Stekeler-Weithofer 1992.

in der Begeisterung für die Leistungen von Freges Begriffsschrift nicht mehr begriffen. Das liegt am Siegeszug rein formalistischer Logikauffassungen im 19. Jahrhundert nach Bernard Bolzano, George Boole, Ernst Schröder oder eben Gottlob Frege. Bei Adolf Trendelenburg liegt es daran, dass er zwar die formale Syllogistik des Aristoteles richtig begreift, nicht aber den analogischen Gebrauch, den Hegel im Kontext seiner allgemeinen Differenzierung zwischen einem induktiven, deduktiven und abduktiven Schließen der Begriffslogik in einer Art produktivem Missverständnis der *Analytiken* des Aristoteles von dessen Schlussfiguren macht. Die Reduktion des Logischen im Rückzug auf formal-syntaktische Schlussformen ist sogar die zentrale Ursache dafür, dass Hegels Texte auf den Index bzw. in den Giftschränk der formalanalytischen Philosophen gerieten. Bei den Freunden der ›kontinentalen‹ Philosophie, welche noch wissen, dass gerade angehende Selbstdenker aus der Geschichte etwas lernen können, ist Hegel dann ein zwar in Einzelaussprüchen vielzitiertes, von Spezialisten und Laien auch ausgiebig kommentiertes, aber praktisch nie mit genügend ausdauerndem Verstand wirklich gelesener und im Zusammenhang des Ganzen der einzelnen Werke ausgelegter Autor. Dabei mögen immer *auch* allerlei Ausdrucksprobleme für das Missverstehen verantwortlich sein.

Hegels Projekt der logischen Analyse wird insbesondere dort missverstanden, wo, wie leider üblich, von »Hegels System« oder »Hegels Dialektik« geredet wird. Möglicherweise ist noch gar nicht verstanden, was Dialektik ist, nämlich eine Logik nicht der Sätze oder Satzfiguren, sondern der Aussagen und Sprechhandlungen im Dialog und im Hin und Her von Einzelurteil und gemeinschaftlichem Wissen. Hegels Dialektik in eine formalsyntaktische dialektische Schlusslogik auf der Satzebene überführen zu wollen, geht an ihrem Status und Sinn vorbei. Stattdessen wäre die begrenzte Rolle syntaktisierter Schluss schemata, wie wir sie in der Mathematik entwickeln, voll zu begreifen. Doch als Logik des Argumentierens ist die philosophische Logik heute noch nicht sehr weit entwickelt.

Es gibt dann aber auch nichts, was man mit Recht als *Hegels* System oder Hegels *besondere* Dialektik nennen könnte, zumal man dabei nach syntaktisierten Theorien sucht und nicht nach dialogisch zu lesenden Argumenten. Eine solche Theorie gibt es so wenig wie eine philosophische Theorie Ludwig Wittgensteins, zumal Theorien als konkrete Begriffsbestimmungen anderen Zwecken dienen als die philosophischen Übersichten und Topographien, an denen die Philosophen interessiert sind, wenn sie in spekulativen Redeformen auf grundsätzliche Formen von Sprache und Welt, Denken und Handeln hinweisen.

Das Analytische lässt sich dem Dialektischen nicht einfach gegenüberstellen. Die analytische Methode ist vielmehr Teil einer Dialektik, in der die Problemartikulation den Anfang macht. Das gilt schon für geometrische Problemlösungen durch Analyse, Skizze und Konstruktion. Alle Analysen, auch die logischen, bleiben dabei abhängig vom aufzulösenden Problem. Wie später auch Wittgenstein kämpft Hegel entsprechend gegen ein Philosophieverständnis argumentativ an, das meint, als vermeintlich problem- und kontextinvariante verbaldeduktive axiomatische Theorie oder gar als ein *Ismus* auftreten zu müssen. In der Philosophie kann und darf es weder erste Glaubensaxiome geben, auch nicht intuitiv begründete wie bei Spinoza, noch irgendwelche basalen Weltanschauungen. Glaubensartige Anschauungen, welche mit angeblich plausiblen ersten Sätzen beginnen, aus denen sie weitere Sätze nach angeblich logisch allgemein gültigen Schlussformen ableiten, sind einfach keine Philosophie.

Hegels professioneller Sach- und Problembezug kommt in seiner radikalen Ablehnung von allen *Ismen*, *Weltanschauungen* und *deduktiven Pseudobeweisen* der weit verbreiteten Vorstellung gerade *nicht* entgegen, es ginge in der Philosophie um Thesen oder Axiome, die gegen allerlei Zweifel zu verteidigen sind. Starke Thesen mögen einen Philosophen populär machen. Man denke etwa an Friedrich Nietzsche. Sie taugen am Ende aber nicht für ein nachhaltiges logisches Verständnis. Für eine derartige Klientel war schon Schopenhauer ein passender Held. Dieser ist aber gerade

darin der große Epigone, dass er aus dem, was er für die Denksysteme Platons oder Spinozas, Kants, Fichtes oder Schellings hält, wie aus unterschiedlichen Steinbrüchen seine eigene Weltanschauung oder sein metaphysisches System zusammenbastelt. Jeder, der so etwas tut, ist nach Hegel bloß eitel, also philosophisch leer und anmaßend. Er verkennt damit schon im Ansatz, worum es in der Philosophie geht. Diese ist nämlich ein lang dauernder geschichtlicher Dialog um ein besseres Verständnis der *logischen Formen des Wissens und des Begriffs*, darunter auch der Sprache und des Sprechens. Hegel versucht unter dem Titel »Dialektik« eben diese ›Sache‹ und nicht etwa die zu Meinungsführern stilisierten philosophischen Autoren sprechen zu lassen.

Eine Schwierigkeit, welche Leser mit der *Phänomenologie des Geistes* haben können, hängt dann insbesondere auch mit den Gliederungen und Überschriften zusammen. So hat Hegel zum Beispiel den ursprünglichen Titel einer ›Wissenschaft vom (erscheinenden) Bewusstsein‹ verändert. Von heute her gesehen würde wohl am besten der Titel einer ›Logik des Selbstbewusstseins‹ oder auch einer Analyse der ›Realformen des Wissens‹ passen. Denn das ist das Buch in der Tat: eine hochgradig sinnkritische Analyse der Begriffe des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, des Wissens und Selbstwissens. Es geht um Aussageformen wie »ich weiß, dass ϕ « und dann auch um den Gebrauch bzw. die Missverständnisse im Gebrauch der Wörter »Vernunft« und »Geist«. Wenn wir mit diesen Wörtern bzw. ›Kategorien‹ wie »mein Urteil (über mich), dass ϕ , ist vernünftig (oder: gerechtfertigt, wohlbegründet oder wahr)« nicht bloß halbbewusst hantieren und dabei alles Mögliche bloß zufällig beiher- oder herbeidenken, intuitiv meinen oder tiefsinnig glauben, sondern wirklich wissen wollen, was Wissen, Wissenschaft und Selbstbestimmung ist, bedarf es einer logisch-phänomenologischen Analyse von kategorialen Ausdrucksformen, wie sie Hegel in seiner Analyse entwirft. Freilich operiert er dabei immer mit nominalen Titelwörtern. Das führt zu einem scheinbar bürokratischen und dunklen Stil. Im Alltag, besonders in der englischen Sprache,

liebt man dagegen einen scheinbar klaren und kurzen Verbalstil. Doch ein solcher Stil verführt zur historischen bzw. empirischen Narration und verkennt, dass logische Analyse nie narrativ sein kann.

Hochstufige Analysen der relevanten Art heißen bei Hegel »spekulativ«. Um diese Analyseform verstehbar zu machen, müssen wir die üblichen Vorgehensweisen vermeiden, zum Beispiel das mehr oder weniger beliebige Herbeizitieren von schönen Kernsätzen, wie sie bei Hegel verstreut zu finden sind, oder die bloße Wiederholung von Hegels eigener Idiomatik.

Selbstbewusstsein ist am Ende als eigenkontrollierte Teilnahme am gemeinsamen Wissen und an seiner Entwicklung zu begreifen. Als Projekt ist es eine reale Praxis, ja eine Lebensform. Diese heißt bei Hegel, in einer gewissen Hommage an Platon und dessen Entwicklung des *Eidos*-Begriffes, »die Idee«. Das generische Subjekt der allgemeinen Reflexion über diese Lebensform des personalen Menschen heißt »Geist«. Eine Phänomenologie des Geistes ist daher zunächst eine Phänomenologie des ›Man‹, also auch des ›man sagt‹ oder ›on dit‹ bzw. *Ondit*. Sie wird am Ende zu einer Analyse der Realität des Wissens in seiner kollektiven Entwicklung.

Diese weit vorgehenden Kern- und Merksätze mögen manchem, der die Texte schon kennt, jedenfalls überflogen hat, als inhaltlich kaum glaubliche interpretative Kommentare erscheinen. Wir müssen daher, um sie als Ergebnisse auszuweisen, weit langsamer und vorsichtiger vorgehen. Dass dem so ist, zeigt eine Erfahrung, welche meine eigenen Erinnerungen an meine Beziehung zu diesem Buch allgemein relevant machen könnte. Denn es war und ist nicht einfach, überhaupt zu bemerken, dass es tatsächlich ein einheitliches Thema in diesem scheinbar disparaten Buch gibt. Noch Eckhart Förster meint, dass das Buch entsprechend in zwei Teile auseinanderfällt.³ Das tut es zwar auch in diesen beiden Bänden, aber nur weil die Fülle des Materials nicht in einen Band passt.

³ Vgl. Förster 2011.

Hegels Buch führt uns, so scheint es, von der sinnlichen Gewissheit bis zur sittlichen Selbstgewissheit einer Antigone, vom Recht eines Kreon zu einer radikalen Kritik von Kants Moralprinzip, gedeutet als ein Verfahren autonomen ethischen Urteilens und Schließens. Die entstehende ›*moralische Weltanschauung*‹ wird sogar auf unerhört ironische Weise statt als vermeintliche Ethik des Guten als verkappte Anleitung zum selbstgerechten Bösen dargestellt. Hegels sinnkritische Analyse der Subjektivität aller Sprechhandlungen führt außerdem zu einer prä-nietzscheanischen Kritik an jedem ›altruistischen‹ Utilitarismus, an der empiristischen Tradition einer intuitiven Mitgefühlsethik der *sentimental morals* bzw. des gemeinen Konsenses (*common sense*) und an der Überbewertung von Gleichheiten unter Abwertung von Freiheiten. Hegel führt uns von der radikalen Kritik an jeder christlichen oder kantianischen Moral der *Gesinnung* zu einer komplexen Verteidigung eines in seiner unendlichen Reflexionsform logisch allererst in angemessener Weise zu begreifenden *Gewissens*.

Die Kritik an jeder bloß erbaulichen oder appellativ-versichernden Anrufung der Vernunft in der Philosophie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, unter explizitem Einschluss von Kant, hat dann auch höchst aktuelle Folgen für die Einschätzung analoger Ansätze. Man denke etwa an Jürgen Habermas, der sich wie sein Kollege Karl-Otto Apel ebenfalls auf einen vermeintlich transzendentalen *Appell* an eine allgemeine *Vernunft* stützt. Es spricht zwar nichts dagegen, die Fahne freier Autonomie und idealer Vernunft hoch zu halten. Philosophie ist aber mehr und anderes als sich unter Predigten des Guten zu versammeln. Philosophische wie religiöse Bekenntnisse verdecken in ihrer Erbaulichkeit sogar die in ihnen noch lange nicht aufgehobenen Spannungen ethischen Urteilens.

Aus rein tautologischen Beschwörungen und sogar noch aus berechtigten Hinweisen auf Bedingungen des richtigen Urteilens und Handelns wie in Kants Moralprinzip entstehen mindestens zwei möglicherweise gravierende Probleme: Auch wenn es *notwendig* ist, dass ich die *Maxime* meiner Handlung, wenn sie

moralisch gut sein soll, als allgemeines Erlaubnisgesetz (oder Gebot) anerkennen kann, wäre es ganz falsch zu glauben, dass diese Bedingung auch schon *ausreiche*. Daher rührt die gefährliche Attraktivität der kantischen Ethik: Hier kann sich im Grunde jeder seine eigene Lieblingsmoral basteln, wenn er nur selbst konsequent genug ist, wie R. M. Hare bekanntlich ebenfalls schon herausgestellt hat. Der eine meint z. B., Fleisch essen sei erlaubt, der andere hält dies für unmoralisch. Ob die jeweils anderen *wirklich* mit dem Urteilen und Tun der einen zufrieden sind, das fragt der autonome Moralist nicht weiter. Er begnügt sich mit dem moralischen Gesetz des kohärenten Wollens, dass seine Maxime allgemein anerkannt werden könne. Das zweite Problem ist die traditionelle Tugend und die tatenlose schöne Seele. Eine schöne Seele erfasst nicht die unaufhebbar Ambivalenzen jeder wirklichen Tat. Sie verbleibt in verantwortungsloser Untätigkeit. Das tut sie, weil sie den Status der Rede über reine Tugendideale nicht in ihrer Reflexionslogik versteht, sondern unmittelbar anwenden will. Der Fehler ist von der gleichen Art, wie wenn man die ideale Mathematik der rationalen und irrationalen Größenverhältnisse und die entstehenden mathematischen Zahlenräume als unmittelbares Abbild räumlicher Verhältnisse deutet. Ohne Wissen um den allgemeinen Status idealer Verhältnisse ist ein solches *mathematisches Weltbild* ohne wissenschaftliches Selbstbewusstsein. Die traditionelle Tugend aber vermeint bloß, dem Grundproblem autonomer Moral, der Selbstgerechtigkeit, zu entgehen.

Der folgende Punkt versteht sich jetzt eigentlich von selbst: Alle Vorschläge, die ich hier mache, sind in erster Linie ein Bemühen um eine *kommentierende Artikulation* klar verstehbarer Inhalte. Sie sind erst in zweiter Linie Begründungen der Richtigkeit meiner Lektüre. Dass es dabei immer vieles weiter zu diskutieren gibt, gehört in gewissem Sinn zum Metier. Denn es gibt in der Philosophie keine abschließenden Ergebnisberichte, anders als in gewissen Sachwissenschaften. Es geht eher um die Entwicklung der je eigenen Kompetenz des rechten Umgangs mit philosophischen Problemlagen und Überlegungen.

Der Anspruch dieser beiden Bände ist, dass sie Hegels Buch lesbar(er) machen. Dabei erhält der Leser zwei Bücher in einem geboten. Das eine Buch ist Hegels Text⁴, das andere ist mein Kommentar, der allerdings auch ohne Hegels Originaltext in seinem Inhalt *an sich* verständlich sein sollte. Hier signalisiert der Ausdruck »an sich« eine Bezugnahme auf einen *allgemeinen Leser*, der die erwünschte Eigenschaft hat, dass er sich kompetent um diesen Inhalt bemüht und sich das ihm allenfalls fehlende Vorwissen selbständig aneignet, sollte ihm dieses zufälligerweise mangeln. Zugleich lässt sich mein Text als ein interpretierender Kommentar zu Hegels Buch lesen, wobei die Zuordnung von Text und Auslegung zumeist unmittelbar nachvollziehbar ist. Oft aber ist zur Erläuterung des Gedankens weiter auszuholen. Es ist dazu fast immer nützlich, Hegels Gedanken mit dem philosophischen Denken heute in eine vergleichende oder in eine kontrastive Beziehung zu setzen. Dabei kommentiere ich keineswegs alles Gesagte. Besonders dort, wo mir der Inhalt von Hegels Text insgesamt klar genug erscheint, belasse ich es bei von mir für relevant erachteten Betonungen wesentlicher Aspekte. Formale, historische und philologische Hinweise, so interessant sie immer auch sein könnten, übergehe ich dabei fast völlig: Hierzu gibt es ja exzellente Kommentare.

Das Hauptproblem jedes Inhaltsverstehens eines Werkes wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* aber werde ich nicht lösen können. Denn Hegel ist ein denkender Autor, der nur für mitden-

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg (Meiner) 1988, wo auch wichtige Informationen dazu zu finden sind, auf welche Autoren Hegel mehr oder weniger direkt verweist wie Görres, Eschenmayer oder auch Schelling, was umso wichtiger ist, als Hegel klar auf die Argumente und nicht auf die Debatte mit Kollegen fokussiert. Hier geht es ebenfalls nur um die Argumente, es wird damit Hegels Debatte in den Rahmen einer Auseinandersetzung mit der gesamten Philosophie gestellt, was zu ganz anderen Bezugnahmen führt als in einem philologischen Kommentar.

kende Leser schreibt, so wie etwa auch Heraklit oder Wittgenstein. Dieses Denken betreibt er so radikal als logisches Strukturdenken, dass er selbst fast *alles Berichtende und Historische, besonders aber Verweise auf Autoren tilgt*. Es ist aber gerade die berichtende Sprachform historischer Narration, welche wir unmittelbar zu verstehen meinen. Systematische Strukturanalysen sind dagegen schwierig. Sie rufen in einer Art appellativen Ausdrucksform zum selbständigen Mit- und Nachdenken auf. Das ist anstrengend. Daher gilt hier ganz besonders: *Habent sua fata libelli*.

In seinem Vorwort zu *Die Brüder Karamasow* schreibt Dostojewski, dass dem Leser auch dort zwei Bücher in einem Buch angeboten werden, und beendet sein Vorwort so: »Ich hätte mich übrigens auf diese uninteressanten und verworrenen Erläuterungen gar nicht einzulassen brauchen, sondern ganz ohne Vorwort beginnen können: gefällt das Buch – so wird man es ohnehin lesen.« (...) »Man kann das Buch bereits nach zwei Seiten ... aus der Hand legen, um es nicht mehr aufzuschlagen. Doch es gibt ja so gewissenhafte Leser, die unbedingt bis zu Ende lesen wollen, um in ihrem unparteiischen Urteil nicht fehlzugehen.« (...) »Nun, das ist mein ganzes Vorwort. Ich gebe zu, es ist überflüssig, da es aber einmal geschrieben ist, mag es auch stehenbleiben. – Und nun zur Sache.«⁵

⁵ Zu meiner freudigen Überraschung habe ich später auch bei Jean Hyppolite Parallelisierungen von Gedanken Hegels und Dostojewskis gefunden.

Teil 1

Einführungen

Neben Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist Hegels *Phänomenologie des Geistes*, methodisch betrachtet, das wohl wichtigste philosophische Werk der letzten dreihundert Jahre. Wenn ich in diesem Urteil recht behalten sollte, gibt es einen Bedarf an einer genau verstehbaren Gesamtinterpretation. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Hegel nach wie vor aus dem amerikanischen *College*- oder *Bachelor*-Unterricht und sogar aus dem *Graduate Program* im Fach Philosophie verbannt bleibt. Seine Texte sind offenbar nicht bloß für Anfänger unseres Faches zu schwer. Hegel selbst will zwar gerade jede bloße *Versicherung* und damit jede nur dogmatische Lehre vermeiden. Aber das macht Hegels Programm, die Dinge zu *zeigen*, im Nachvollzug nicht einfacher.

Eine kommentierende Interpretation von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die uns hinreichend genau sagte, worum es in diesem Buch in den jeweiligen Passagen wirklich geht, wofür und wogegen Hegel wie argumentiert, was die relevanten Einsichten und vielleicht auch Irrtümer, insbesondere aber die Argumente selbst sind, gibt es nach meinem Urteil noch nicht. Das zeigt sich übrigens gerade an der offenbaren Verzweiflung, in welche so hervorragende Autoren wie Rolf-Peter Horstmann, Herbert Schnädelbach und, in etwas geringerem Ausmaß, auch die Schule von Ludwig Siep in Münster mit ihren metaphysischen Interpretationen Hegels geraten sind: Aufgrund ihrer Lektüre fragt sich mit Recht, warum sich heute eine Beschäftigung mit Hegel noch überhaupt lohnen soll. Zurück zu Kant ist daher die Devise. Diese Devise aber kennen wir schon seit Herrmann Cohen und dem Neukantianismus, aber auch, dass sie nicht so weit führt, wie sie verspricht.

Dabei wird Hegels Buch seit über zweihundert Jahren ebenso häufig über jedes Maß bewundert, etwa in der französischen

Rezeption, wie es als allzu unfertig, unlesbar oder, wie in der üblichen Analytischen Philosophie, als begrifflich völlig verwirrt gilt. Von manchem Leser, etwa von Alexandre Kojève oder schon von Georg Lukács in der Tradition von Karl Marx, wird es als eine Art Bildungsroman einer supranaturalen Person, des Weltgeistes, gedeutet, sozusagen als Überhöhung von Goethes *Wilhelm Meister* oder seines Gegenentwurfs, des *Heinrich von Ofterdingen* des Novalis.⁶ Es ist aber eher eine Sackgasse der Rezeption, wenn man das Buch als eine Art geschichtsphilosophische ›Spekulation‹ etwa in Bezug auf die historische Entwicklung von Herrschaften und Knechtschaften zu lesen beliebt. Man muss, ja man sollte das Buch nicht so interpretieren, zumindest nicht, was den Schwerpunkt seines Themas angeht. Das werde ich hier zeigen – was nicht heißt, dass nicht auch Struktur-Aspekte der Entwicklung einer Geistesgeschichte vorkommen.

Es gibt zwar Gesamtdeutungen dieses klassischen Textes der Philosophiegeschichte, die uns zentrale Teile von Hegels Lehren korrekt darstellen. In neuerer Zeit haben Terry Pinkard⁷ und vor ihm schon Robert Pippin⁸ eindrucksvolle Bücher vorgelegt. In diesen werden allgemeine Ergebnisse überzeugend vorgestellt, etwa dass es Hegel um die Sozialität von Vernunft und Geist geht, wie auch Siep und Michael Quante betonen. Dennoch bleibt ein grundsätzliches Problem unbehandelt, die Frage nämlich, wie es kommt, dass man Hegel allzu häufig gerade die Positionen selbst

⁶ Georg Lukács weist allerdings mit vollem Recht darauf hin, dass Hegel beide Romane in ihrer widersprechenden Behandlung einer gemeinsamen Agenda, der *Selbstbildung der Person*, sehr gut kennt. Es ist nicht einmal ganz abwegig zu sagen, dass sie gelegentlich eine Art Hintergrund oder geheime Folie bilden für seine eigenen Überlegungen, die immer auch in gewisser Nachfolge von Rousseaus *Emile* und inhaltlich Kants Vorlesungen zu Anthropologie und Pädagogik nahe stehen. Solche Hinweise, auch auf Novalis, finden sich ebenfalls bei Hyppolite.

⁷ Vgl. dazu das schöne Buch Pinkard 1994.

⁸ Eine eher theoretische Lesart präsentiert das bahnbrechende Buch Pippin 1989.

zuschreibt, gegen die er argumentiert, so dass die Gesamtinterpretationen extremer streuen als bei jedem anderen Autor. Das gilt erstens für das unausrottbare Gerede von einer angeblichen *Geist-metaphysik*, zweitens für die üblichen theologischen Deutungen der Rede über *das Absolute* und der Methode der Spekulation. Hegels Philosophie der Logik ist zwar eine *Onto-Theo-Logik*, aber was das ist, ist nicht so leicht zu sagen. Drittens ist die These, Hegel plädiere angeblich für die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, die Gemeinschaft, das Volk oder den Staat schlechterdings unausrottbar. Es ergibt sich eine geschichtsphilosophische Deutung der kulturellen Katastrophe Deutschlands ab 1914 und dann wieder 1933, wie sie von John Dewey bis Karl Popper, Karl Löwith bis Herbert Schnädelbach und dann bis heute Konjunktur hat. Dabei wird einem angeblichen deutschen Antiliberalismus ein angelsächsischer Liberalismus entgegengestellt, die es so beide nie gegeben hat. Diese Vorurteile übersehen schon, dass in Hegels generischer Rede über *den Geist* ein logisch hochkomplexes generisches ›Wir‹, in Korrespondenz zu Rousseaus *volonté générale*, thematisiert wird. Dieses Wir ist als Man ein nicht bloß grammatisches Subjekt im reflektierenden Reden über uns. Es tritt im gemeinsamen Handeln und kulturellen Wirken ›der Menschen‹ wirklich auf. Die Rede über den Geist steht daher logisch in klarer Analogie zur Rede über den Menschen – und zu allen generischen Gebräuchen der wichtigen Pronomina »wir« und »man«.

Das Generische zeigt sich überall dort, wo wir etwa mit Marx zu sagen belieben, ›der Mensch‹ schaffe seine kulturellen und institutionellen Lebensumstände selbst. Gemeint sind dabei wir Menschen, dies aber nicht distributionell, wie wenn wir etwa sagen, wir lernen eine Sprache und das so verstehen, dass jeder einzelne von uns sie lerne. Vielmehr stehen die generischen Ausdrücke »der Mensch« oder »die Menschen« für so etwas wie die Menschheit oder eben den Geist des Menschen im Allgemeinen.

Von einer Sozialtheorie des Geistes bei Hegel zu sprechen, ist zwar nicht falsch, aber noch zu schwach. Denn die eigentliche Einsicht ist die, dass wir erst vermöge der Teilnahme an einer

allgemeinen Praxis zu *personalen* Subjekten werden, dass also das emphatische Selbstbewusstsein des Ich sich erst aus einem *diffusen* transzendentalen Wir oder Man entwickelt. Das Allgemeine des Man kann zum Beispiel nicht als bloß statistischer *Durchschnitt* des Verhaltens oder Handelns der Einzelnen begriffen werden. Vielmehr ist ein selbstbewusstes Einzelhandeln sogar immer in *bestimmter Absetzung* davon zu begreifen, was *man* tut. *Man* tut wiederum das, was *wir* tun, und zwar in einem generischen Sinn, der als solcher auf das Genus des Humanen, die Gattung des Menschen in ihrer Typik und Wesensbestimmung verweist.

Auch das Gesamt dessen, was man tun kann, ist eine bloß erst diffuse Mannigfaltigkeit, in der es so unendliche Unterscheidungen gibt wie zwischen bloßen Verhaltungen und bewussten Handlungen oder so determinierte wie zwischen einer Handlung des Feuermachens oder des Feuerlöschens. »Der Geist« ist dabei sozusagen Titel für alle allgemeinen Vollzugsformen des generischen Wir der Menschheit, wie sie für die Unterscheidungen menschlichen Handelns im Kontrast zu einem bloßen dinglichen Geschehen oder physikalischen Prozess bzw. zu einem bloß organischen Leben und animalischen Verhalten begrifflich konstitutiv sind.

Der Geist des Menschen als die *sapientia* des *homo sapiens* ist dabei nicht etwa das Analysans, sondern das Analysandum. In einer Phänomenologie geht es um seine *typischen Äußerungen*, um die *Erscheinungsweisen* des Geistigen der Vernunft, des Verstandes und überhaupt des Bewusstseins, das im Kontrast zu einer bloßen Vigilanz und gerichteten Aufmerksamkeit, wie sie auch Tiere haben, Mit-Wissen ist.

Im Fall des Weltwissens findet jede determinierte Negation als Bestimmung von etwas, auf das wir uns erkennend beziehen, in einem schon vorbestimmten Weltausschnitt statt. Die Welt als das Ganze des Seins ist aber kein Genus, definiert keinen wohlbestimmten Gegenstandsbereich, im Kontrast etwa zu den Sternen im Weltall oder den Bergen, Pflanzen und Tieren auf der Erde.