

Über den Aufbau der „Phänomenologie des Geistes“

Die Aufhebung der Strukturen in Hegels Einleitung in die Wissenschaft

Stephan Siemens

1. Vorbemerkung	1
2. Einleitung	2
2.1. Die Funktion einer Einleitung in die Philosophie für eine dialektische Philosophie	2
2.2. Die „Phänomenologie des Geistes als Einleitung in die Wissenschaft	3
2.3. Die drei Ebenen der „Phänomenologie des Geistes“	5
2.4. Die Bewegung der Erfahrung	9
2.5. Die verarbeitete Literatur	13

1. Vorbemerkung

Zu Dank bin ich inhaltlich, sachlich und persönlich insbesondere Peter Baumanns, meinem betreuenden Professor, und Klaus Peters verpflichtet. Von Peter Baumanns habe ich die Urteilslehre, die er in Anschluss an Kant entwickelt hat, und ihre philosophische Bedeutung gelernt, soweit ich sie verstanden habe. Von Klaus Peters habe ich die Analyse der Bewegung im Anschluss an Aristoteles Physik und Hegels Logik, soweit ich sie verstanden habe, gelernt.

2. Einleitung

2.1. Die Funktion einer Einleitung in die Philosophie für eine dialektische Philosophie

Eine Einleitung in die Philosophie legt die Vorstellung eines Verhältnisses von Innen und Außen nahe. Außerhalb der Philosophie Stehende sollen in die Philosophie hineingeleitet werden. In einer dialektischen Philosophie, in der der Gedanke der Entwicklung bestimmend ist, verändern sich Inhalt und Form der Philosophie, damit aber auch das Verhältnis der Philosophie zu den Standpunkten, die die Philosophie von außen betrachten und von ihr äußerliche Rechtfertigungen verlangen. Solche äußeren Rechtfertigungen, treten sie nun im Rahmen einer Frage nach dem sogenannten „Menschenbild“, einer wie immer gearteten Moral oder einer religiösen oder soziologischen Funktionsbestimmung auf, solche Rechtfertigungen sind einerseits notwendig, da das seiner unbewusste Bewusstsein eine Einleitung in die Philosophie fordern kann und äußerer Rechtfertigung bedarf, insofern es nicht philosophisches Bewusstsein ist. Zugleich aber verändert die Philosophie die äußerlichen Maßstäbe, denen sie sich zu beugen hat, indem sie sie in ihrer Begrenztheit aufzeigt und so an ihrer Endlichkeit zugrunde gehen lässt. Die Philosophie als Wissenschaft fordert in derselben Bewegung das Bewusstsein heraus, seinen Maßstab einer Kritik zu unterwerfen.

Für die Philosophie als dialektische verändert sich zugleich das Verhältnis von Einleitung und Philosophie selbst. Eine neue Gestalt der Philosophie erfordert eine neue Einleitung in die Philosophie, in welcher das veränderte Verhältnis der Betrachtung der Philosophie von außen und der Philosophie selbst philosophisch reflektiert werden muss. So wird die Reflexion der Rechtfertigungen der Philosophie als Wissenschaft gegen äußere Maßstäbe verkehrt in die Bewegung der Selbstbestimmung des Wissens und damit in die Befreiung des Wissenden. Diese Verkehrung als Befreiung ist in einem die Rechtfertigung der Philosophie und Einleitung in sie, vor allem aber als Selbstbestimmung des Wissens selbst Wissenschaft. Diese Antwort Hegels auf das Problem der äußeren Rechtfertigung der Philosophie liegt in der Einheit des Rechtfertigens und der Rechtfertigung. Beides ist bei Hegel dasselbe und daher Wissenschaft, Einheit von Inhalt und Methode.

Eine Arbeit, die eine Metatheorie zur „Phänomenologie des Geistes“ zum Ziel hat, setzt voraus, dass sich dies Verhältnis der Einleitung zur Philosophie selbst sich verändert hat. Auch wenn die neue Gestalt der Philosophie noch nicht aufgetreten ist, so ist doch zweierlei unschwer zu erkennen:

- Ihre Entstehung ist ein Erfordernis der Zeit; Hegel würde von einem Bedürfnis sprechen; diesem Erfordernis steht nach dem allzu offensichtlichen Zusammenbruch der dialektischen Theorie ein Vakuum der Universitätsphilosophie gegenüber, in welcher es ignoriert wird.
- Die Auseinandersetzung mit Hegel ist für eine solche neue Philosophie von zentraler Bedeutung, weil die Hegelsche Philosophie das Denken der Totalität mit dem der Entwicklung verbindet.¹

¹. Eine dialektische Widerlegung der Hegelschen Philosophie muss diese ihre Stärken in sich aufnehmen und aufheben. In dem oben vorgetragenen Gedanken sehe ich eine ihrer größten

Die vorliegende Arbeit ist insofern eine ihres Antriebs noch unbewusste. Sie rechtfertigt sich aus der bloßen Gewissheit, dass die gegenwärtige Lage in der Welt und in der Philosophie ohne ein Denken der Totalität in der Entwicklung nicht auskommt, dass aber die bisherigen Ansätze zu einem solchen Denken nicht mehr zureichen. Die Beschäftigung mit der „Phänomenologie des Geistes“ hat daher vorbereitenden Charakter zur Bestimmung des neu sich herausbildenden Verhältnisses der dialektischen Philosophie zu ihrer Rechtfertigung gegen und Betrachtung von außen. Kann und will die dialektische Philosophie den Rang einer Wissenschaft zurückerwerben, so bedarf sie einer wissenschaftlichen Klärung dieses Verhältnisses, die ohne intensive Beschäftigung mit der „Phänomenologie des Geistes“ mit dem Ziel einer aufhebenden Kritik nicht möglich ist.

2.2. Die „Phänomenologie des Geistes“ als eine Einleitung in die Wissenschaft

Die „Phänomenologie des Geistes“ ist eine Einleitung in die Wissenschaft. Als Einleitung ist sie geschrieben vom „Standpunkt“² der Wissenschaft aus, aber adressiert an Leser, die die Wissenschaft von außen betrachten und also einer Einleitung bedürfen, die die Wissenschaft selbst nicht voraussetzt. Als Wissenschaft aber duldet sie keine Rechtfertigung gegenüber einer fremden äußerlichen Instanz. Die Einleitung in die Wissenschaft hat daher die Aufgabe, die Standpunkte, vor denen sich die Wissenschaft zu rechtfertigen hätte, als in ihrer nur vorausgesetzten Wahrheit widerlegte Momente der Wissenschaft aufzuweisen. Nach dieser Seite ist die „Phänomenologie des Geistes“ ein Weg der Selbstkritik desjenigen Bewusstseins, das eine solche äußere Rechtfertigung der Philosophie fordert. Diese Selbstkritik ist zugleich der Entwicklungsweg der Wissenschaft selbst, in welchem sie zum Bewusstsein ihrer selbst gelangt. Denn sie nimmt die äußeren Zweifel und Bestreitungen in sich auf, indem sie selbst diese Zweifel gegen sich richtet und sich in dieser Auseinandersetzung selbst bestimmt und sich als „sich vollbringender Skeptizismus“ (S. 62)³ entwickelt.

Stärken. Dennoch bin ich mir des Widerspruchs bewusst, dass die Kritik einer dialektischen philosophischen Position sich einerseits den Entwicklungsgedanken aneignen muss, andererseits damit zugleich auf dem Boden der damit kritisierten Philosophie steht. Dieses Problem löst sich nur, wenn es gelingt eine dialektische wissenschaftliche Philosophie zu formulieren.

². „Standpunkt“ ist das falsche Wort; denn die „Phänomenologie des Geistes“ geht den Weg der Einleitung in die Wissenschaft und besteht daher in der Kritik eines jeden Wissens, das sich auf Standpunkte beschränkt. Ich spreche dennoch von einem Standpunkt, weil sich diese Selbstbewegung in der „Phänomenologie des Geistes“ als eine Abfolge von zu verneinenden und aufzuhebenden Standpunkten zeigt. Im Übrigen verwendet auch Hegel den Ausdruck „Standpunkt“ in der Vorrede für die vorgestellte Wissenschaft. (S. 22)

(Zitate aus der „Phänomenologie des Geistes“ werden ohne weiteres angeführt mit einer anschließenden Angabe der Seitenzahl des Fundorts in Klammern. Dabei wird zugrundegelegt: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hrsg. Hans Friedrich Wessels, Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg, 1988.

Hervorhebungen entstammen dem Original.)

³. Johannes Heinrichs (Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘. Bonn, 1974. S. 15) möchte Hegel unterstellen, dass er seine Philosophie durchsetzen wolle. Es ist ihm selbstverständlich, dass Hegel selbst sich vom sich vollbringenden Skeptizismus ausschließt. Aber es ist umgekehrt: Der sich vollbringende Skeptizismus ist die Wissenschaft selbst, weil

Von außen betrachtet scheint die Wissenschaft einen Inhalt zu haben, um dessen Aneignung es zu tun ist. Die Einleitung leitete dorthin, auf den Standpunkt, wo diese Aneignung möglich ist. Der Inhalt selbst bliebe jedoch von dieser ihm äußerlichen Bewegung des Bewusstseins unberührt. Das Wissen träte als dem Inhalt gegenüber gleichgültige Methode der Aneignung auf, die wie der Inhalt eine Selbständigkeit behauptete. Von dieser Seite her stellte sich das Problem, dass das richtige methodische Mittel, der richtige Kniff, der zur wirklichen Wahrheit führte, noch nicht gefunden sei. Das „Bedürfnis der Philosophie“ in der völligen Äußerlichkeit besteht darin, eine in diesem Sinne allgemeine Methode zur Lösung aller Probleme zu finden, welche so die Wissenschaft rechtfertigen könnte. Diese äußerliche Auffassung der Wissenschaft und der Einleitung in dieselbe wird jedoch in ihrer Unwahrheit aufgezeigt.⁴ Die Wissenschaft lässt sich bestimmen als Einheit von Inhalt und Methode.⁵ Demgegenüber ist der Ausgangspunkt der Bewegung der Einleitung in die Wissenschaft „unwissenschaftlich“, d. h. er lässt sich als Trennung von Inhalt und Methode bestimmen.⁶ Die Einleitung in die Wissenschaft stellt im Medium der Einheit von Inhalt und Methode die Trennung von Inhalt und Methode dar, das seiner unbewusste Wissen. Die Trennung von Inhalt und Methode aber widerspricht dem Begriff der Wissenschaft. Die Einleitung stellt die Unwahrheit dieser Trennung so dar, dass der Begriff der Wissenschaft, die Einheit von Inhalt und Methode, als Resultat der Widerlegung ihrer Trennung entsteht. Die Trennung von Inhalt und Methode kann und muss, insofern die „Phänomenologie des Geistes“ Einleitung ist, vorausgesetzt werden, wenn auch als Standpunkt überhaupt, nicht als ein bestimmtes Verhältnis der getrennt vorgestellten Momente.⁷ Die Darstellung der Trennung und ihrer Notwendigkeit wird sich im Lauf der Entwicklung ergeben.

Trennt sich der Inhalt von der Methode, so sinkt sie zu einem Schema herab. Dieser Aspekt der Trennung von Inhalt und Methode ist für diese Arbeit bestimmend: indem ich nämlich den formalen Gang der Entwicklung des Gedankens der „Phänomenologie des Geistes“ verfolge, trennt sich aus diesem Gesichtspunkt die Methode vom Inhalt und ist als Methode Gegenstand

nur sie ihre Selbstveränderung als Identität begreift. Heinrichs scheitert daran, dass er den Selbstbegründungsversuch der Wissenschaft nur als einen Trick Hegels zur Durchsetzung seiner philosophischen Position zu verstehen vermag.

⁴. Schon unmittelbar in der Einleitung wird, wenn auch nur in der Form der Versicherung, die Widerlegung dieses Verhältnisses als entscheidend angegeben: „Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewusstsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst ...“ (S. 76). Die äußerliche Methode wird durch die Bewegung des Inhalts selbst widerlegt.

⁵. Hegel verweist in der Vorrede zur ersten Auflage der „Wissenschaft der Logik“ auf dieses Ergebnis der „Phänomenologie des Geistes“: „Der wesentliche Gesichtspunkt ist, daß es überhaupt um einen neuen Begriff wissenschaftlicher Behandlung zu thun ist.“ (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812). Hrsg. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke. In: G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Band 11, Hamburg, 1978, S. 7) und in der Einleitung „Allgemeiner Begriff der Logik“ stellt Hegel über seine Methode fest: „... aber ich weiß, daß sie die einzig wahrhafte ist. Und diß erhellt leicht daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts unterschiedenes ist; - denn es ist der Inhalt in sich selbst, die *Dialektik, die er an sich selbst hat*, welche ihn fortbewegt.“ (ebenda S.25) Nur wenige Zeilen zuvor bezeichnet Hegel die „Phänomenologie des Geistes“ als „Beispiel“ dieser Methode am Gegenstand des Bewusstseins (ebenda., S. 24).

⁶. Vgl. dazu Claus-Arthur Scheier, Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektur des erscheinenden Wissens. Freiburg, München, 1985. S. 10f.

⁷. Nur insofern die „Phänomenologie des Geistes“ Einleitung ist, nicht überhaupt. Als Wissenschaft betrachtet, setzt die „Phänomenologie des Geistes“ nichts anderes voraus als uns selbst als das Subjekt der Untersuchung, wie ich zu zeigen hoffe.

der Untersuchung. Die Form der Entwicklung des Gedankens auf dem Wege in der „Phänomenologie des Geistes“, getrennt vom Inhalt, ist also der Gegenstand dieser Arbeit. Sie behandelt daher nur ein abstraktes Moment der „Phänomenologie des Geistes“, das keineswegs Voraussetzung für ein Verständnis des Buches ist, sondern vielmehr umgekehrt sein Verständnis voraussetzt. Insofern die Methode in ihrer Getrenntheit vom Inhalt der „Phänomenologie des Geistes“ aufgenommen wird, erscheint sie notwendig als ein Schema. Es wird hier nicht versucht, den Verdacht eines Schemas von sich zu weisen. Insofern die Frage nach der Wahrheit auf die Überwindung der Trennung von Inhalt und Methode zielt, wird das Schema im Verlauf der Darstellung widerlegt durch die Bewegung des Inhalts. Die Aufhebung der Strukturen vollzieht sich in der „Phänomenologie des Geistes“ als deren Negation in der Bewegung des Gedankens.

2.3. Die drei Ebenen der „Phänomenologie des Geistes“

Warum stellt Hegel die Einleitung in die Wissenschaft als „Phänomenologie des Geistes“ dar? Um diese Frage zu beantworten, müssen die Ebenen der Darstellung abstrakter Weise unterschieden und für sich aufgezeigt werden, um zu sehen, wie sich aus ihrer Einheit die geforderte Einheit von Einleitung in die Wissenschaft und Phänomenologie des Geistes ergibt. Zu unterscheiden sind die Ebene der Wissenschaft, die Ebene des erscheinenden Geistes und die Ebene des Bewusstseins der Gestalten.

„Wir“⁸ untersuchen das Werden der Wissenschaft, der Einheit von Inhalt und Methode, als Resultat der Verneinung ihrer Trennung. Die „Phänomenologie des Geistes“ als Wissenschaft aufgefasst, ist die Bewegung, worin wir die Trennung von Inhalt und Methode negieren. Als wissenschaftliche Darstellung ermöglicht uns die „Phänomenologie des Geistes“ zu begreifen, was wir tun. Nach der Seite des Begreifens dessen, was wir tun, lässt sich der Weg wie folgt auffassen:

Wir beginnen die Bewegung am Anfang selbst ganz unmittelbar, sind unmittelbares Wissen. Die Widerlegung dieses Anfangs führt dazu, uns als vermittelnd aufzufassen. Wir vermitteln jedoch uns selbst als ein Anderes, Vermitteltes, das Ding. Die Auflösung des Vermittelten, des Dings führt uns dazu, uns als selbstvermittelnd oder als Verstand zu erfassen. In der Unendlichkeit findet auch der Verstand als endliches Wissen sein Ende und die Selbstvermitteltheit wird in unserem Verhalten zu uns selbst, dem Selbstbewusstsein negiert. Das Selbstverhältnis findet seine Widerlegung darin, dass seine Momente zusammenfallen, so dass das Verhältnis zugleich keines ist. Als Vernunft bestimmen wir uns daher selbst; aber Selbstbestimmung setzt als Selbstbegrenzung immer schon ein unaufgehobenes Anderes voraus. Dies Andere ist aber als die Verwirklichung unseres Selbst⁹ aufzufassen. Wir verwirklichen uns daher als Geist. Der Geist ist so das Verwirklichen unseres Selbst als Totalität. Er wird in der Religion vorgestellt und im absoluten Wissen begriffen. Die Wissenschaft ist das Wissen um den Geist als die Verwirklichung unseres Selbst. „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Element erbaut.“ (S.19) Die Wissenschaft ist als Einheit von Inhalt und Methode Bewusstsein der Einheit von Inhalt, dem Gewussten, und Form des

⁸. So nennt Hegel das Subjekt der Untersuchung, das sich als das allgemeine Moment des Begriffs des Geistes herausstellen wird. Im weiteren Verlauf wird „wir“ immer als dieses Subjekt zu verstehen sein und deswegen nicht mehr in Anführungszeichen gesetzt.

⁹. Es versteht sich, dass hier nicht von unserem unmittelbaren Selbst die Rede sein kann, dessen Überwindung bereits Gegenstand des Selbstverhältnisses ist.

Wissens¹⁰, und damit Begreifen des Geistes. Dieser Weg ist Wissenschaft in der ihr eigenen Notwendigkeit als Einheit von Inhalt und Methode, insofern unser wirkliches Tun in seiner allgemeinen Form, also unser Denken, zugleich unser Gegenstand ist.

Die zweite Ebene der „Phänomenologie des Geistes“ ist die Darstellung der „Gestalten“ des Bewusstseins als „Erscheinungen“ des Geistes. Hegel bestimmt die Erscheinung als „ein Ganzes des Scheins“ (S. 101), d. h. einerseits als Einheit von Sein und Nichtsein, andererseits als Totalität. Nach der ersten Bestimmung ist die Erscheinung ein übergängliches Moment der sich realisierenden Bewegung des Geistes, nach der zweiten Bestimmung hat sie das Ganze des Geistes an ihr. Oben wurde der Geist schon als Verwirklichung unseres Selbst oder als Selbstverwirklichung bezeichnet. Die Auffassung des Bewusstseins als Erscheinung des Geistes verbürgt nach Hegel die, wenn auch bloß momenthafte, Wirklichkeit der dargestellten Bewusstseinsgestalten, insofern sie unwirkliche Momente des Geistes als ihrer Wirklichkeit sind. Als solche übergänglichen Momente sind sie Voraussetzungen der Wirklichkeit des Geistes. Die Wirklichkeit zeigt sich in der Einheit der Form des Wissens und des Inhalts des Gewussten, die in der „Gestalt“ auf eine äußerliche, bloß seiende Weise erfüllt ist. Die „Gestalt“ ist am Anfang bloß seiende Einheit eines bloß seienden, vorgefundenen Ansichseins und des bloß seienden Fürsichseins des Bewusstseins. Als Gestalt des Geistes behauptet sie sich als das Ganze, hat also unbeschadet ihrer Momenthaftigkeit am Geiste, der sie in ihrer Entgegensetzung in sich aufhebt, den Charakter der Totalität. Aus dem Totalitätscharakter des also erscheinenden Wissens ergibt sich ein Wahrheitsanspruch, der für uns begrenzt ist, da es sich bei der Gestalt nur um eine Erscheinung des Geistes handelt. Der Geist erscheint sich selbst, indem er als die Einheit sich entzweit, sich sich selbst gegenüberstellt, sich sich selbst entgegensetzt, und die Entgegengesetzten als solche zu ihrer Identität kommen lässt, welche aber als vermittelte den Gegensatz der Momente enthält und zur Geltung bringt. Diese Bewegung des Geistes ist es, welche die „Phänomenologie des Geistes“ an der Bewegung des Bewusstseins betrachtet. In dieser Entgegensetzung ist die Differenzierung der Momente der Erscheinung in sie als solche, das Erscheinende und dasjenige, dem es erscheint, möglich. Alle Momente sind der Geist, aber als in sich entzweit in das Bewusstsein und den Gegenstand des Bewusstseins. Das Bewusstsein einer Gestalt ist als Moment der Entwicklung des Geistes zu sich selbst zugleich Moment des wirklichen, wirkenden Selbst des Geistes. Die Wahrheit des Bewusstseins der Gestalt ist durch diese Momenthaftigkeit zwar verneint, aber es ist als aufgehobener, ideeller Inhalt im Begriff des Geistes. Als Selbstverhältnisse des Geistes sind die Gestalten des Bewusstseins Momente der Realisierung des Geistes. Denn als Geist ist er nicht unmittelbar wirklich, sondern vermittelt durch die Differenzierung seiner Momente des Sich-Erscheinens.

¹⁰. So bestimmt Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ die Methode der Philosophie. „Das Nähere desjenigen, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft seyn kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst, denn die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung. Ich habe in der Phänomenologie des Geistes ein Beyspiel von dieser Methode, an einem concretern Gegenstand, an dem Bewusstsein, aufgestellt.“ (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Objektive Logik (1812). a.a.O. S. 24) Von einer „Gleichursprünglichkeit“ von Logik und Phänomenologie des Geistes, wie sie Heidegger (Martin Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, in: Martin Heidegger, Holzwege. Frankfurt, 1957) und ihm folgend Heinrichs (Johannes Heinrichs, Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘. A.a.O. S: 73ff) behaupten, kann also keine Rede sein. Resultat der Vorstellung der „Gleichursprünglichkeit“ ist, dass die Äußerlichkeit des Geistes nicht als Resultat seiner Entäußerung erscheint. Die Aufhebung dieser Äußerlichkeit ist deswegen selbst eine äußerliche Bewegung. So behalten Heidegger, Heinrichs und Marx in der Vorstellung der Ablösung des Wissens vom Gegenstand den Gegenstand bei. Vom Gegenstand abgelöst stellen sie sich das absolute Wissen vor. (vgl. Martin Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung. A.a.O., S. 124f und Johannes Heinrichs, Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘. A.a.O., S. 250)

„Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freie Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz. Sein Dasein ist das allgemeine *Sprechen* und zerreiende *Urtheilen*, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder gelten sollen, sich auflösen und welches ebenso dies sich auflösende Spiel mit sich selbst ist“ (S. 386)

In der vorliegenden Arbeit werden die Gestalten des Bewusstseins aufgrund der Selbstentzweiung des Geistes als der Struktur der Urteile entsprechend aufgefasst¹¹, worin die Form des Wissens auf den Inhalt als das Gewusste bezogen wird. Solche Strukturen werden als Urteile des Geistes¹² bezeichnet. Wenn in unserer Bewegung als der der Wissenschaft durch die „Phänomenologie des Geistes“ das Begreifen der Bewegung, d. h. die Einheit des Tuns und des Erfassens desselben, im Vordergrund steht, so ist in der Entwicklung des Geistes in seinen Erscheinungen diese Einheit als solche nicht begriffen.¹³ Diese Entwicklung trägt aufgrund des Moments des Seins den Charakter einer Fortbestimmung des Geistes. Die Entwicklung des Geistes ist sich selbst nicht Gegenstand. Das ist ebenfalls Moment der Vergleichbarkeit mit dem Urteilen, das als Tun, als Urteilen, aufgefasst, des Moments des Begreifens ebenfalls entbehrt.

„Das Urteilen ist insofern *eine andere* Function als das Begreifen, oder vielmehr *die andere* Function des Begriffes, als es das *Bestimmen* des Begriffes durch sich selbst ist, und der weitere Fortgang des Urtheils in die Verschiedenheit der Urtheile ist diese Fortbestimmung des Begriffes. ... Das Urtheil kann daher die nächste *Realisirung* des Begriffes genannt werden, insofern die Realität das Treten ins *Daseyn* als *bestimmtes Seyn* überhaupt bezeichnet.“(S. 9)¹⁴

Die Fortbestimmung des Geistes vollzieht sich also nicht über das Begreifen als solches, sondern über die Bestimmtheit des Begriffes. Über den Geist als Selbstverwirklichung ist also hinauszugehen zum absoluten als dem sich wissenden Geist, der Wissenschaft, die es ermöglicht oder als die es uns möglich ist, den Begriff des Geistes als solchen zu begreifen. Die Fortbestimmung des Geistes geht der Struktur nach den Urteilen entsprechend vor sich, so dass die Urteilslehre zum Vergleich herangezogen wird.¹⁵

Die dritte Ebene ist die des Bewusstseins der Gestalten, welches das eine – sich auf sich beziehende – Moment der Teilung des Geistes ist. Als solches Moment ist es in einer Einheit, einer Gestalt mit dem ihm entgegengesetzten Moment. Aber als Bewusstsein negiert es diese Einheit, unterscheidet das Entgegengesetzte von sich und bezieht sich, sich so verdoppelnd,

¹¹. So stellt auch Werner Marx (Werner Marx, Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“. Frankfurt am Main, 1981) die Gestalt als „Ur-Teilung“ des Geistes dar, ohne jedoch die Logik der „Phänomenologie des Geistes“ daraus zu entwickeln.

¹². Zur Urteilslehre und ihrer Systematik, sowie zu ihrer Bedeutung für die philosophische Erkenntnislehre vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“. Würzburg, 1997.

¹³. Eben dies macht die Notwendigkeit der Wissenschaft selbst aus, dass erst sie die Einheit des Geistes begreift.

¹⁴. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Subjective Logik (1816). Hrsg. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke. In: G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke. Band 12. Hamburg, 1981. S.53.

¹⁵. Es geht nicht um die Frage, ob Hegel die Urteilslehre schon formuliert hatte, oder sie der Formulierung der „Phänomenologie des Geistes“ zugrunde lag. Die Strukturanalyse wird hier als eine nachträgliche Aufgabe verstanden. Behauptet wird nur, dass sich die Struktur so erfassen lässt.

auf es, d. h. auf sich als seinen Gegenstand. Das Bewusstsein spiegelt daher den Geist in seiner Struktur wider. Einerseits bildet es selbst ein Moment des Geistes, und ist also Strukturmoment des Urteils des Geistes, nämlich das Subjekt des Urteils. Andererseits bestimmt es selbst sein Verhältnis zu seinem Gegenstand als dem ihm Anderen. Diese zweite Ebene der Fortbestimmung ist notwendig, weil der Fortgang des Geistes sich aufgrund des Totalitätscharakters der Gestalt nur durch den Untergang des Bewusstseins der Gestalt vollziehen kann, welcher aber in der begreifenden Bewegung zugleich als Reflexion des Bewusstseins in sich selbst sichtbar wird. Das Bewusstsein verschwindet nicht überhaupt, sondern ist für uns in seinem Gegenstand nur auf sich zurückgeworfen, und spiegelt sich in sich selbst. Die Bestimmtheit des Bewusstseins ist für uns bereichert durch diese Reflexion, die auf der Ebene des Geistes noch nicht vor sich geht, aber auch dort eintreten wird.¹⁶ Die Struktur des Geistes wird zwar auf der Ebene der Gestalt abgebildet, aber der vorgestellten Selbstständigkeit der Momente der Teilung des Geistes entsprechend nur vermittelt über die Reflexion des Bewusstseins in sich selbst. In der vorliegenden Arbeit werden die in der Gestalt so entstehenden Strukturen entsprechend denen des Geistes als Urteile aufgefasst, die zur Bezeichnung der Strukturebene Urteile der Gestalt genannt werden.

Jede Gestalt hat als Spiegelung des ganzen Geistes Totalitätscharakter. An ihrem Bewusstsein zeigt sich dies so, dass es Wahrheit für sein Wissen beansprucht, d. h. sein Wissen als wahr beurteilt. So tritt neben das Urteil des Geistes, dessen Ausdruck die Gestalt ist, und neben das Urteil der Gestalt, dem entsprechend das Bewusstsein der Gestalt eine Wahrheit behauptet, jeweils ein „Urtheil des Begriffs“¹⁷, dessen Prädikat die Wahrheit versichert, bestimmt oder apodiktisch setzt. Nach dieser Seite versucht das Bewusstsein sich als das erscheinende Wissen in sich zu fixieren, und gegen die Fortbestimmung an sich festzuhalten. Es findet so in der Fortbestimmung des Geistes seinen Untergang, weil diese Fortbestimmung noch unbegriffen bleibt. So lässt sich die Gestalt in ihrer Struktur als ein Geflecht von Urteilen auffassen. Sie

- entspricht einem Urteil des Geistes
- erweist sich in ihrer eigenen Struktur entsprechend als Folge von Urteilen, worin ihr Bewusstsein sich seinen Gegenstand bestimmt, den Geist in beiden Momenten abbildend,
- und beurteilt in Urteilen des Begriffs ihr Wissen – als erscheinendes Wissen – als wahr, womit sie den Geist als Ganzen abbildet und sich dabei seiner Fortbestimmung widersetzt.

Diese – abstrakt – unterschiedenen Ebenen sind in der Einheit ihrer Bewegung aufzufassen. Diese Aufgabe ist nur aus der begreifenden Bewegung der Wissenschaft, unserer Bewegung zu lösen. Unsere uns gegenständliche, durch uns erinnerte Bewegung entspricht der wirklichen, wenn auch unbegriffenen Bewegung des Werdens des Geistes, der sich infolge der Unbegriffenheit in Gestalten fortbestimmt. Die Gestalten sind als bloß erscheinende Momente der Bewegung der Fortbestimmung des Geistes, die in ihrem Rücken vor sich geht, übergängliche Momente, die aber als Gestalten aufgrund ihres Charakters der Totalität in Bewegung sind, um ihren an sich notwendigen Untergang zu verhindern.

¹⁶. Diese Reflexion des Geistes in sich selbst ist eine Besonderheit der Übergänge vom Abschnitt „Bewusstsein“ zu „Selbstbewusstsein“, von dort zur „Vernunft“ und von der „Vernunft“ zum „Geist“ etc. Jeder dieser Übergänge hat zugleich seine ihm eigene Besonderheit, weil jeder zugleich mit einer Fortentwicklung von uns selbst verbunden ist.

¹⁷. Hegel schreibt diesen Urteilen den folgenden Inhalt zu: „Solches Urtheil enthält daher erst eine wahrhafte Beurtheilung; die Prädicate *gut, schlecht, wahr, schön, richtig*, u.s.f. drücken aus, daß die Sache an ihrem allgemeinen *Begriffe* als dem schlechthin vorausgesetzten *Sollen gemessen* und in *Übereinstimmung* mit demselben ist, oder nicht.“ (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Subjektive Logik. A.a.O., S. 48)

2.4. Die Bewegung in der Erfahrung

Die Bewegung¹⁸ der Erfahrung bindet die drei Ebenen als Abstraktionen von ihr zusammen. Die Gestalt ist die Vorstellung der Einheit von Subjekt und Objekt unter der Voraussetzung ihrer Trennung. Indem das Bewusstsein „in der Tat“ zu erkennen beginnt, zeigt sich in der wirklichen Bewegung die wirkliche Einheit von Subjekt und Objekt, in welcher die entgegengesetzten Momente verschwinden. Die Einheit der Momente wird zunächst als der Maßstab der Wahrheit einer Gestalt vorgestellt, als die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt. In der wirklichen Bewegung des Erkennens zeigt sich im Untergang der Gestalt die Inkommensurabilität der Trennung und der Einheit von Subjekt und Objekt. Subjekt und Objekt erweisen sich als bloße Abstraktionen von der Bewegung, die die Bewegung des wirklichen Erkennens ist. Zunächst macht das Bewusstsein die Erfahrung, dass das Objekt für sich in Wahrheit keinen Bestand hat. Dann muss es mit sich selbst als Moment der Gestalt dieselbe Erfahrung machen. Schließlich zeigt sich dasselbe Resultat mit der vorgestellten Beziehung der Entgegengesetzten, die sich als Momente der widerlegenden der vorgestellten Beziehung erweisen. Das Bewusstsein einer Gestalt macht die Erfahrung seiner Unwahrheit, versucht aber seinem Untergang, den es als bloßes Moment einer unwahren Beziehung erleiden muss, aufgrund seines Totalitätscharakters durch die Modifikationen seiner Wahrheitsbehauptung zu entgehen. Dies macht den Durchgang durch die Momente in ihrer Vollständigkeit aus, dass das Bewusstsein alle Momente aufbietet, um seine Wahrheit aufrechtzuerhalten. Letztlich hat es aber erfahren, dass sein Gegenstand nichts anderes ist, als die Reflexion des Bewusstseins in sich. Indem es diese Erfahrung gemacht hat, ist es als das Bewusstsein dieser Gestalt untergegangen; oder es „vergisst“ seine Erfahrung. Denn für es, das nur Beispiele seiner Denkformen als deren Erfüllungen zum Gegenstand hat, war die Bewegung als solche nicht Gegenstand. Vergisst es seine Erfahrung, so beginnt es seine Bewegung abstrakt – gewissermaßen so, als wäre nichts gewesen – von vorne. Es wiederholt seine Bewegung aber nicht als wiederholende Bewegung, sondern so als ob es sich um die erste Bewegung handelte. Es kann daher seine Erfahrung nicht als Erfahrung festhalten. Sie verschwindet ihm vielmehr. Sie hat für das Bewusstsein der Gestalt bloß negative Bedeutung, d. h. sie hat für es gar keine Bedeutung, insofern das Bewusstsein der Gestalt an sich festhält.¹⁹ Uns bleibt nach dieser Seite, in welcher die Momente der Gestalt als Reflexionsmomente sich entgegengesetzt sind, nur „das reine Zusehen“ (S. 65). Denn sowohl die Beziehung der Momente als solche, wie den Maßstab und die Prüfung macht das Bewusstsein an ihm selbst. Diejenige Bewegung, woran die Momente der jeweiligen²⁰ Gestalten Abstraktionen sind, ist das wirkliche Auftreten der Identität von Subjekt und Objekt

¹⁸. Den Begriff der Bewegung und insbesondere die Bestimmungen der widerlegenden, wiederholenden und bestimmenden Bewegung verdanke ich Klaus Peters, der sie im Anschluß an die „Physik“ des Aristoteles und den Anfang der „Wissenschaft der Logik“ von Hegel entwickelt hat.

¹⁹. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Hegel nicht die Notwendigkeit im Sinne der Unabweisbarkeit seiner Einleitung in die Wissenschaft beweisen kann. Ein solcher Beweis scheitert daran, dass die dafür erforderlichen Abstraktionen hier nicht vorausgesetzt werden können. Im Gegenteil wird sich erweisen, dass die Notwendigkeit des Weges selbst nur durch denjenigen – wenn auch notwendig – gesetzt wird, der diesen Weg geht, um sich als Wissender zu befreien, so dass die Notwendigkeit dieses Weges nur die Erscheinungsweise der Befreiung ist. Wenn wir aber den Weg gehen, dann müssen wir einen Anfang machen. Damit ist die Notwendigkeit zugleich schon gesetzt.

gegen ihre bloß vorgestellte, nur seiende Einheit, ihre Übereinstimmung. Die Bewegung ist die Widerlegung der Selbständigkeit des Bewusstseins der Gestalt und als solche widerlegende Bewegung. Die widerlegende Bewegung ist aber selbst nicht mehr nur vorgestellte, sondern wirkliche Bewegung, die von einem Ausgangspunkt zu einem Resultat führt. Die widerlegende Bewegung hat als wirkliche Bewegung nicht das abstrakte Nichts zum Resultat. Denn als wirkliche Bewegung widerlegt sie nicht nur ihren Ausgangspunkt, indem sie ihn verlässt und als solchen aufhebt, sondern sie kommt auch an einem bestimmten Endpunkt an, dessen Bestimmung die ablaufende wirkliche Bewegung ist. Als widerlegende Bewegung ist sie so zugleich bestimmende Bewegung. Das Resultat einer wirklichen Bewegung kann daher nicht Nichts sein, sondern ein Nichts von einem Etwas, oder ein durch die Bewegung bestimmtes Nichts. Diese Einheit der Bewegung als widerlegende und bestimmende Bewegung ist die bestimmte Negation als Bewegung. Insofern die widerlegende Bewegung die wirkliche Identität von Subjekt und Objekt gegen ihre bloß vorgestellte Identität in der Gestalt ist, bestimmt sie als bestimmende Bewegung zugleich ein neues Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, die, sofern die vermittelnde Bewegung nicht erinnert wird, als Momente einer neuen Gestalt erscheinen.²¹ Die Einheit von widerlegender und bestimmender Bewegung ist die Fortbestimmung des Geistes. Insofern die Fortbestimmung des Geistes dem wieder unmittelbar sich findenden Bewusstsein der Gestalt nicht erinnerlich ist, ist die Bewegung als solche für es verschwunden. Für uns ist sie als die – durch die Bewegung als bestimmende Bewegung bestimmte – Bestimmtheit an dem resultierenden Bewusstsein. Für es ging die Bewegung hinter seinem Rücken als die Bewegung der Fortbestimmung des Geistes vor, so dass es um seine Bestimmtheit unmittelbar nicht weiß, sondern sie als die es vermittelnde Bewegung von sich unterscheidet und sich als Gegenstand entgegengesetzt ebenso sehr findet. Das Bewusstsein der neuen Gestalt wiederholt daher die Bewegung der letzten Gestalt, wodurch es sich seinen Gegenstand für sich bestimmt. Die wiederholende Bewegung ist daher die widerlegende Bewegung als die bestimmende aufgefasst. Die neue Gestalt ist also Resultat der Fortbestimmung des Geistes, die als Fortbestimmung von dem Bewusstsein der Gestalt auf seiner Ebene wiederholt werden muss, damit es sich als Bewusstsein (mittelbar über den Gegenstand) oder als Selbstbewusstsein bestimmen kann. In der wirklichen Bewegung des Geistes ist also die widerlegende Bewegung und die bestimmende Bewegung in der Fortbestimmung dasselbe, ein und dieselbe Bewegung: In der wirklichen Bewegung der Widerlegung der Gestalt bestimmt sich der Geist fort. Dieser Prozess ist seine Realisierung als Geist im Medium der Erfahrung des Bewusstseins als einem seiner Momente dargestellt. Wie die Gestalt als Abbild des Geistes,

²⁰. Es ist ein verfehelter Versuch, die Methode der „Phänomenologie des Geistes“ darzustellen, wenn Martin Heidegger (Hegels Begriff der Erfahrung. A.a.O., S. 166) und Konrad Cramer (Konrad Cramer, Bemerkungen zum Begriff Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. In: Hrsg. Rolf-Peter Horstmann, Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt, 1989. S. 376) Sätze des Bewusstseins aufstellen. Denn bei diesem Verfahren wird das Bewusstsein nur als abstrakt allgemeiner „Oberbegriff“ der unterschiedenen Momente der Gestalten aufgefasst. Als eine solche Konstruktion aber gibt es das Bewusstsein nicht, weil es als Moment des Geistes verstanden werden muss, d. h. als Moment einer es umgreifenden Entwicklung. Deswegen hat dieser Abschnitt auch zu Recht – wenn auch nicht von Hegel selbst – den Titel „Einleitung“, weil es zum eigentlichen Korpus des Textes der „Phänomenologie des Geistes“ nicht gehört. (Anders Martin Heidegger, in s. o. S. 188ff.)

²¹. Man könnte versucht sein, zu fragen, ob man sich nicht die Mühe des Weges sparen könnte, indem man sich eben erinnerte. Dies ist wohl möglich, wenn man die Fähigkeit, sich zu erinnern, einfach voraussetzte. In einer Einleitung in die Wissenschaft aber wäre ein solches Vorgehen nicht zu rechtfertigen. Dass wir erinnern können, muss in der Einleitung in die Wissenschaft erst erwiesen werden. Umgekehrt kann daraus auf die Funktion der Entgegensetzung geschlossen werden, insofern sie zur Entwicklung der Erinnerungsfähigkeit führt, welche ohne Entgegensetzung unmöglich wäre.

so bestimmt sich auch der Geist nach den Momenten 1. des Gegenstandes, der dem Prädikat entspricht, 2. nach dem des Subjekts, 3. nach dem der Beziehung als der Kopula, 4. als Ganzes des Urteils, 5. als Vorstellung des begriffenen Ganzen, und schließlich 6. als Begriff des Ganzen selbst. Auch nach dieser Seite des Prozesses bleibt uns nur „das reine Zusehen“²², wenn wir auch nicht zusehen können, ohne etwas zu tun, wie sich gleich noch zeigen wird. Der Geist tritt in doppelter Weise auf, nämlich in der Erscheinung nach den Momenten der Gestalt, Subjekt, Objekt und Beziehung, sowie nach der Seite seiner wirklichen bestimmt negierenden, d. h. widerlegenden und damit zugleich bestimmenden Bewegung.

Diese Bewegung aber ist sich selbst zunächst nicht Gegenstand. Sie kommt nur zu sich selbst in der Wissenschaft, worin der Geist für sich begreiflich ist. In diese Wissenschaft leitet die „Phänomenologie des Geistes“ ein. Die Wissenschaft begreift das Tun des Geistes, wenn und insofern sie sich zugleich selbst als Resultat der Entwicklung des Geistes auffasst. Unsere Bewegung der Einleitung besteht darin, die Bewegung des Werdens des Geistes als seine Fortbestimmung zu begreifen. Dies ist unsere „Zutat“, die unverzichtbar ist.

„In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewusstseins* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen zum wissenschaftlichen Gang erhebt, und welche nicht für das Bewusstsein ist, welches wir betrachten.“ (S. 67)

Wir machen die Fortbestimmung des Geistes zu unserem Gegenstand und begreifen und erinnern dadurch die Bewegung der Fortbestimmung. Zugleich befinden wir uns auf dem Wege der Einleitung selbst in einer der Fortbestimmung des Geistes parallelen Bewegung. Wie der Geist sich zur Hervorbringung der Wissenschaft fortbestimmt, so leitet uns die uns gegenständliche Bewegung zur Wissenschaft, wenn wir sie als Bewegung begreifen²³, d. h. in dieser Parallelität an uns vollziehen. Diese Parallelität ergibt sich aus dem Verhältnis unserer als natürliches Bewusstsein und unserer als Wissenschaft. Die Wirklichkeit dieses Verhältnisses ist der Weg, den wir vom unmittelbaren Auftreten unserer selbst als Bewusstsein zu unserem Selbstbegreifen zurückzulegen haben. Dieser Weg unseres Selbstbegreifens ist der auf Seite 5f. dieser Arbeit skizzierte. Die Vollständigkeit dieses Weges ist einerseits durch die Fortbestimmung des Geistes gewährleistet, die auch die Wirklichkeit des betrachteten Bewusstseins sichert. Andererseits ist sie insofern durch uns gesichert, als wir jeden unserer Schritte so auffassen, dass wir für das Betrachtete seine Entwicklung als natürliches Bewusstsein beginnen und in der Selbstvermittlung des jeweils von uns gemachten Schritts auch für das betrachtete Bewusstsein, und damit in seiner Widerlegung, abschließen. Wir schließen uns als Wissenschaft mit uns als natürlichem Bewusstsein der jeweiligen Stufe zusammen. Die Bewegung des Geistes ist daher die Mitte, die die drei Ebenen der „Phänomenologie des Geistes“ zusammenhält und ihre Einheit realisiert. Am Anfang unseres Weges sind wir der Bewegung der Fortbestimmung des Geistes

²². Man kann diesen Prozess, indem man die Vergleichsebene zur „Wissenschaft der Logik“ sucht, als den „Gang der Sache selbst“ bezeichnen. (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band (1812). A.a.O., S. 25) Nach der Seite des Wissens aber lässt er sich als die Identität von Inhalt und Form auffassen. Die entsprechende Formulierung in der Einleitung in die „Phänomenologie des Geistes“ heißt dementsprechend „die Sache, wie sie an und für sich selbst ist“ (S. 65).

²³. Dies hat Ernst Bloch gesehen, als er die „Phänomenologie des Geistes“ mit der Entdeckungsfahrt Fausts verglich. (vgl. Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I. Frankfurt am Main, 1965) Allerdings vermischt sich dieses Verständnis in seinem Hegel-Buch verwirrend mit der von Lukacs entwickelten Idee einer drei-phasigen Geschichtswiederholung in der „Phänomenologie des Geistes“. (Ernst Bloch, Subjekt/Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe. in: Ernst Bloch, Gesamtausgabe, Band 8, S. 69. und Georg Lukacs, Der junge Hegel. Frankfurt am Main, 1973. S. 718 – 825)

vollständig subsumiert, befreien uns aber in dieser Subsumtion, indem wir sie ihrerseits uns subsumieren oder indem wir sie begreifen.

Indem wir uns auf den Weg machen, finden wir uns unmittelbar vor und sind das, was Hegel „natürliches Bewusstsein“ nennt.²⁴ Das natürliche Bewusstsein ist insofern ein Widerspruch, als das Bewusstsein das schlechthin Nicht-Natürliche, nicht Unmittelbare, sondern Vermittelte ist. Insofern das Bewusstsein aber von seiner Vermittlung abstrahieren kann, weil sie in die Unmittelbarkeit vermittelt, kann es sich – durch Abstraktion – als rein unmittelbares, mithin natürliches Bewusstsein betrachten.²⁵ Als natürliches Bewusstsein treten wir – als solche, die ihr Tun begreifen – unmittelbar neben einem anderen unmittelbaren Wissen als ebensolche „Versicherung“ auf, wie es ist.

„Aber die Wissenschaft, darin, daß sie auftritt, ist selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist hiebei gleichgültig, sich vorzustellen, daß *sie* die Erscheinung ist, weil sie neben anderem auftritt, oder jenes unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen.“ (S. 60)

Es macht in der Bestimmung der Wissenschaft keinen Unterschied, sich selbst als bloße Versicherung zu behaupten, oder die entgegenstehende Versicherung als bloße Versicherung zu nehmen. Insofern beide nur auftreten, sind sie als Auftretende dasselbe, unmittelbares Sein und also als Bewusstsein sinnliche Gewissheit. Unser Anfangen zeigt sich in der Konkurrenz zu anderen einfach vorgefundenen Versicherungen, und diese unsere Unbestimmtheit ist unsere Bestimmtheit. Die Unmittelbarkeit und in ihrer Folge Unbestimmtheit erweist sich uns als die erste der unmittelbaren Teilung des Geistes entsprechende Gestalt. Durch die Teilung des Geistes schließen wir uns als Wissenschaft mit uns als natürlichem Bewusstsein zusammen.

²⁴. Wenn Hegel in der „Einleitung“ über das natürliche Bewusstsein schreibt, das zum wahren Wissen dringt, so kann damit nur gemeint sein, dass „wir“, die wir die Bewegung beginnen, zum wahren Wissen dringen. Diese unsere Bewegung ergibt sich aus dem Widerspruch, den das „natürliche Bewußtsein“ darstellt, vermittelt zu sein, aber sich als unvermittelt aufzufassen.

²⁵. Insofern ist es zwar richtig, dass Hegel ein „natürliches Bewusstsein“ vorfindet, aber nicht deshalb, weil es natürliches Bewusstsein ist. Es ist vielmehr ein Vermitteltes. Aber indem es von der Vermittlung abstrahiert, betrachtet es sich selbst als natürlich. Seine Vermittlung tritt ihm als sein Gegenstand gegenüber, weil das Bewusstsein sie als ihm äußerlich auffasst, d. h. in der Vorstellung als ein Außen. Für das Verständnis dieser Überlegung ist eine Analogie vielleicht besonders erhellend. Joachim Ritter analysierte die Funktion der Berufung auf die Natürlichkeit in den politischen Auseinandersetzungen in der Vorbereitung der französischen Revolution. (Joachim Ritter, Hegel und die französische Revolution. Frankfurt am Main, 1965. S. 63) Ritters Schlussfolgerung lautet: „Er (Hegel) begreift die Begründung der Gesellschaft auf die Natur als die Form, in der sie sich gegenüber der Geschichte der Herkunft verselbständigt, aus ihr emanzipiert. Die geschichtslose Natur der Gesellschaft ist ihr geschichtliches Wesen;...“ Dies gilt erst recht für das Bewusstsein, dem sich die Unwahrheit einer solchen abstrakten Emanzipation darin zeigt, dass es einen ihm fremden Gegenstand hat, nämlich die Geschichte seiner eigenen Vermittlung. Diese vermittelte Unmittelbarkeit des Bewusstseins, die es in der Abstraktion von der Vermittlung als natürlich verkennt, beginnt in jeder Entwicklungsform der „Phänomenologie des Geistes“ wieder von vorne. Denn jede hat ihrerseits einen Anfang und ist, insofern sie ihre Vermittlung ausschließt, bloß unmittelbar. Das Besondere des ersten Anfangs ist, dass auch wir unmittelbar sind, und also den gesamten Inhalt der Wissenschaft außer uns vorfinden, weshalb wir einer Einleitung bedürfen.

Der Weg ist bestimmt durch jene oben gezeigte wirkliche Bewegung, die sich, weil sie wirklich ist, in sich selbst bewegt.²⁶ Die Notwendigkeit des Weges ergibt sich also durch die bestimmte Negation als die die Strukturen aufhebende Bewegung. Diese Bewegung ist die Fortbestimmung des Geistes durch seine Gestalten und damit zugleich die Realisierung des Geistes, die wir verfolgen. Der Weg muss also den Punkt erreichen, worin die Fortbestimmung des Geistes die Realität des Geistes als Ganzen erfasst. Von diesem Punkt an trifft sie sich mit der „Wissenschaft des Geistes“ (S. 68), die sie im weiteren Verlauf, aber Einleitung bleibend in der Form der Einleitung, darstellt. Aber dieser Punkt ist nicht der, der die Einleitung beendet oder worin die Wissenschaft erreicht ist. Denn das Wissen des Geistes muss nicht nur nach seiner Notwendigkeit dargestellt werden, sondern auch nach der Seite der Fähigkeit des Geistes, sich selbst zu erkennen. Diese Fähigkeit wird vorgestellt in der Religion und erreicht im „absoluten Wissen“. Indem der Begriff des Geistes von sich selbst erreicht ist, ist die Einleitung in ihr Ziel gebracht. Die Wissenschaft ist „bezeichnet“, wie Hegel sich ausdrückt. Der Weg der Einleitung ist wissenschaftlich, Einheit von Inhalt und Methode. Die Wissenschaft geht einen Weg, durch den sie sich in sich selbst einleitet, worin sie sich durch das wirkliche Ablegen von Selbsttäuschungen vom Schein zu erkennen befreit. Die Einheit von Einleitung und Wissenschaft ist also nicht äußerlich, durch „den Wissenschaftler“, den Autor oder „den Phänomenologen“ gesichert, sondern durch die Einheit von Inhalt und Methode.²⁷

2.4. Die verarbeitete Literatur

Die für die „Phänomenologie des Geistes“ charakteristische Einheit von Wissenschaft und Einleitung wird in der Sekundärliteratur verkannt. Dabei lassen sich bei allen Unterschieden, soweit das erkennbar ist, fünf in der Literatur vertretene Richtungen der Interpretation des Aufbaus unterscheiden.

1. Man bestreitet die Einheitlichkeit der Konzeption wie der Komposition der „Phänomenologie des Geistes“. Eine Auswertung dieser Linie der Diskussion über die

²⁶. Man könnte sich vorstellen, dass es eine Bewegung gibt, die sich nicht in sich selbst bewegt, sondern sich so vollzieht, dass sie sich in einer Form wiederholt, als ob sie diese Bewegung zum ersten Mal mache. Der Prototyp einer so vorgestellten wiederholenden Bewegung ist die Maschine. Aber die wirkliche Maschine kennt die Bewegung der Bewegung als Moment der maschinellen Bewegung durchaus als Verschleiß oder als Kaputtgehen der Maschine. Beides ist mit ihrer Verwendung als Maschine notwendig verbunden. Man kann nur in der Vorstellung davon abstrahieren. In Wirklichkeit hat die Wiederholung immer ein Moment der Nicht-Identität, dessen Berücksichtigung daher als Indikator der Berücksichtigung der Wirklichkeit genommen werden kann.

²⁷. Anderenfalls müsste der Wissenschaftler als solcher vorausgesetzt werden können, der sich von einem von ihm unterschiedenen Einzuleitenden abhebt, und der auf einem anderen, uns unbekanntem Wege zur Wissenschaft vorgedrungen wäre, der nicht der hier dargestellte wäre. Genau genommen erwiese sich eine Einleitung in die Wissenschaft als offenbar unnötig, weil der „Wissenschaftler“ selbst ohne eine solche Einleitung in die Wissenschaft hineingekommen wäre. Die „Phänomenologie des Geistes“ erwiese sich als ein Trick Hegels, seine philosophische Position durchzusetzen. Wie sich gleich zeigen wird, ist in der Sekundärliteratur diese Position – auch bis zur letzten Konsequenz – vertreten worden.

„Phänomenologie des Geistes“ findet sich bei Pöggeler.²⁸ Eine Modifikation dieses Herangehens findet sich bei Werner Becker, der zu beweisen versucht, dass Hegel die Undurchführbarkeit seiner Konzeption zu verschleiern versucht.²⁹ Diese Literatur ist in der Arbeit zu kurz gekommen, weil die in ihr aufgeworfenen Fragen häufig mit der „Phänomenologie des Geistes“ als solcher nichts zu tun haben. Absicht war hier dagegen, nicht diese Argumente zu widerlegen, sondern umgekehrt die Einheitlichkeit des Werks darzulegen. Freilich resultiert daraus der berechtigte, hier uneingelöste Anspruch, diese Gegenargumente, soweit sie nicht bloß das Werkschicksal betreffen, zu entkräften. Das geschieht in dieser Arbeit nicht.

2. Man setzt die Freiheit des Wissenschaftlers, des Autors oder des „Wir“ gegenüber dem Weg voraus. Das von vorneherein freie Subjekt weiß sich bereits in der Wissenschaft und sucht nun den besten Weg in dieselbe, um ihn anderen zu vermitteln. Vorausgesetzt wird, dass der Weg sich in Wahrheit von der Wissenschaft trennen ließe. Damit verfehlt man den Hegelschen Wissenschaftsbegriff der Einheit von Inhalt und Methode. Dieses Missverständnis resultiert daraus, dass das absolute Wissen als ein sich vom Gegenstand ablösendes Wissen verstanden wird, so als ob der Gegenstand als Gegenstand erhalten bliebe, unberührt von der Entwicklung des Bewusstseins. So schreibt etwa Heidegger, der diese Interpretation vertritt:

„Die Gewußtheit, die sich ihres Wissens versichert hat und zwar vor und bei sich selbst, hat sich damit auch schon aus jedem vereinzelt Vorstellen von Gegenständen zurückgezogen. Sie hängt nicht mehr den Gegenständen an, um in diesem Anhängen an sich das Wahre zu haben. Das Wissen löst sich aus der Relation zu den Gegenständen los. Das sich als Zustellen wissende Vorstellen löst sich davon los (absolvere), im einseitigen Vorstellen des Gegenstandes seine eigene Sicherheit zu finden. Die Loslösung läßt dieses Vorstellen bestehen, so zwar, daß dieses nicht mehr nur seinem Gegenstand nachhängt. Dieses Sichloslösen der Selbstgewissheit aus der gegenständlichen Relation ist ihre Absolvanz.“³⁰

Die Aufhebung einer solchen Vorstellung aber gehört notwendig zum Inhalt der „Phänomenologie des Geistes“. Dieser Idee der Ablösung entspricht die Behandlung des Bewusstseins als abstrakt allgemeinen Begriff der äußerlichen Zusammenfassung, wie er aus der nachträglich so genannten „Einleitung“ abstrahiert wird, indem in ihrem Anschluss „Sätze des Bewußtseins“ formuliert werden. Dieses äußerliche Verfahren hat eine begrenzte Berechtigung, solange es dazu dient, Hegels Gedankengang didaktisch verständlich zu machen. Dieses Verfahren kann aber nicht zur Interpretation herangezogen werden, wie dies Heidegger³¹ und Cramer³² versuchen. Denn in dieser

²⁸. Otto Pöggeler, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg, München, 1973. S. 179 – 227.

²⁹. Werner Becker, Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Eine Interpretation. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1971.

³⁰. Martin Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung. In: Martin Heidegger, Holzwege. 3. Auflage, Frankfurt am Main, 1957. S. 124f. Ihm folgen darin Werner Marx (Hegels Phänomenologie des Geistes. A.a.O. S: 105) und Johannes Heinrichs (Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘. A.a.O., S. 250). A.a.O., S. 166

³¹. Martin Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung. In: Holzwege. A.a.O., S. 166.

³². Konrad Cramer, Bemerkungen zu Hegels Begriff von Bewusstsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. In: Rolf-Peter Horstmann, Seminar: Dialektik in der Philosophie

Form der Auffassung verschwindet die Spezifik und damit die Wirklichkeit der Bewegung, die die Erfahrung der Gestalten ausmacht, zugunsten einer allgemeinen Vorstellung von Bewegung überhaupt, deren Überwindung in der wirklichen Bewegung, die sich als solche zugleich in sich selbst bewegt, zur Pointe der „Phänomenologie des Geistes“ gehört. Der Inhalt dieser Missverständnisse ist es, das Bewusstsein, die Vorstellung des Bewusstseins und den Gegenstand des Bewusstseins als letztlich doch selbständige Momente zu retten, wobei sich vom Gegenstand allerdings das Wissen ablöse. Damit bleibt zugleich das „natürliche Bewusstsein“ als ein selbständiges Moment gegenüber der Wissenschaft bestehen. Im Ergebnis erscheint die „Phänomenologie des Geistes“ nicht als eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Philosophie als Wissenschaft, sondern als ein Trick, mit dem Hegel seine Philosophie durchzusetzen versucht. So schreibt Werner Marx:

„Wenn sich der absolute Geist in dieser Weise durch eigenen ‚Machtspruch‘ herabsetzt, dann besagt dies, daß er sich durch die wirkliche Geschichte bereits erreicht hatte (vgl. PhG 559) und nun, um sich selbst dem noch gebundenen, natürlichen Bewusstsein durchsichtig zu machen, selber zu dieser Erscheinung entlassen hat. Hierin liegt, daß er in der Tat schon die Gestalt des absoluten Wissens angenommen hat und als solcher auch die eigentliche Wissenschaft vermag, sich aber dennoch, eben um jene Aufgabe erfüllen zu können, gegenüber dem erscheinenden Wissen so ‚verhält‘, als ob er den Begriff des Wissens noch nicht erlangt hätte.“³³

Nach dieser Interpretation behalten die Momente, Gegenstand und Bewusstsein, ihre Selbständigkeit gegenüber dem absoluten Geist und der Wissenschaft. Damit verlöre die Phänomenologie des Geistes ihren Sinn.

Dieses Verfahren kommt auch in der Behauptung von der „Gleichursprünglichkeit“ der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Wissenschaft der Logik“ zum Ausdruck, wie sie z. B. Heinrichs vertritt.³⁴ Auch hier ist die Grundidee, die Vorstellung, wie sie in der „Phänomenologie des Geistes“ wissenschaftlich behandelt wird, gleichzustellen mit der Darstellung des Begriffs in seiner Bewegung. Hegel aber bezeichnet die „Phänomenologie des Geistes“ als ein Beispiel der Methode, die als Methode in der „Wissenschaft der Logik“ dargestellt wird. Dies schließt eine Gleichursprünglichkeit aus.³⁵

Hegels. Frankfurt am Main, 1989. S. 376.

³³. Werner Marx, Hegels Phänomenologie des Geistes. A.a.O., S. 106. Das noch gebundene Bewusstsein soll das noch nicht abgelöste Bewusstsein sein. Die Wissenschaft zeigt also nach Marx nicht, wie sie aus ihrem Gegenteil, dem natürlichen Bewusstsein, zu sich gekommen ist. Sondern die Wissenschaft verhält sich, als ob sie noch natürliches Bewusstsein wäre, d. h. sie verhält sich gegenüber dem Weg souverän. Bei Hegel selbst verhält sich die Wissenschaft nicht so „als ob“, sondern ist am Anfang selber bloße Versicherung. Die Intention einer solchen Darstellung formuliert deutlicher Heinrichs, wenn er schreibt, dass Hegel unter Ausführung der Wissenschaft die „intersubjektive Ausführung“, also die Durchsetzung seiner Position verstehe. (Johannes Heinrichs, Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘. A.a.O., S. 10, Anmerkung 4.) Es verdient Erwähnung, dass Heinrichs mit dieser Behauptung Puntel widersprechen möchte, der unter Ausführung das Schreiben eines Buches zu verstehen scheint. Es bezeichnet vielleicht den gegenwärtigen Zustand der Philosophie, dass die Idee, dass Ausführung die Lösung der mit der Wissenschaft verbundenen Probleme bezeichnen könnte, in dieser Kontroverse keine Rolle spielt.

³⁴. Johannes Heinrichs, Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘. A.a.O., S. 75.

Das große Verdienst dieser Richtung der Interpretation ist es, einen literarischen Weg zur Aneignung der „Phänomenologie des Geistes“ gesucht zu haben. Dabei unterscheidet sie sich von anderen Versuchen, in zweierlei Hinsicht positiv: Erstens rückt Heidegger und ihm folgend Gadamer, Marx und mit Einschränkungen auch Heinrichs, die Aneignung des Textes in den Mittelpunkt. Insbesondere Heidegger machte Schluss mit der Voraussetzung, dass Hegels Text dem Inhalt nach sich von selbst verstehe. Zweitens versuchte diese Richtung der Interpretation das Verständnis der „Phänomenologie des Geistes“ aus ihr selbst zu gewinnen. Hierbei stellt allerdings Heinrichs eine Ausnahme dar, insofern er die Jenenser Logik heranzieht.

3. Damit gehört Heinrichs zugleich einer dritten Gruppe der Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“, die zwar ebenfalls versucht, einen inhaltlichen und formalen Zusammenhang in der „Phänomenologie des Geistes“ zu suchen, ihn aber nicht dem Werk selbst entnimmt, sondern der Jenenser Logik (in Verbindung mit der Jenenser Metaphysik) oder einer auf der Grundlage der Analyse der „Phänomenologie des Geistes“ entwickelten Zwischenstufe der Wissenschaft der Logik. Dabei stützen sich diese Interpretationen auf mehrere Zitate, in denen Hegel ausdrücklich eine Entsprechung der Gestalten der „Phänomenologie des Geistes“ und Momenten der Logik behauptet.³⁶ So schreibt Hegel etwa in der „Phänomenologie des Geistes“ folgendes:

“Umgekehrt entspricht jedem abstrakten Moment der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt.“ (S. 529)

Aus dieser und ähnlichen Stellen wird entnommen, dass die „Phänomenologie des Geistes“ eine einleitende, irgendwie bewusstseinsmäßige Darstellung der Logik sei. Der Aufbau und die innere Gliederung wird daher von unterschiedlichen Darstellungen der Logik in die Analyse der „Phänomenologie des Geistes“ unmittelbar importiert. Diese von Fulda und Heinrichs vor allem vertretene Auffassung verletzt aber nicht nur die spezifische Auffassung der dialektischen Logik, insofern sie Bewusstsein der Selbstbewegung des Inhalts ist, so dass eine äußerliche Übertragung der Logik von der Darstellung des reinen Begriffs der Denkbestimmungen auf das Bewusstsein, worin sie in ihrer Äußerlichkeit aufgenommen werden, scheitern muss. Eine solche Lesart ignoriert zugleich den Einleitungscharakter der „Phänomenologie des Geistes“ wie auch ihren Wissenschaftscharakter als Einheit von Inhalt und Methode. Zwar konnte vor allem Fulda beeindruckende Gliederungsentwürfe vorlegen. Bei ihnen ging aber verloren, dass das Bewusstsein der Gegenstände das Thema der „Phänomenologie des Geistes“ ist. Letztlich bleibt ihm unklar, wieso es überhaupt einer Einleitung in die Wissenschaft bedarf und worin sie sich von der Wissenschaft selbst unterscheidet.

Heinrichs dagegen versucht einen instruktiven Vergleich der „Phänomenologie des Geistes“ mit Hegels Jenenser Logik, zeigt aber bei einigermaßen vorurteilsfreier Lektüre, dass ein solcher Vergleich nicht geeignet ist, die Entwicklung des Gedankens

³⁵. Hegel schreibt in der „Wissenschaft der Logik“: „Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewußtseins voraus.“ (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band. A. a. O., S. 33) Die These von der Gleichursprünglichkeit widerspricht überdies einer Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“, die sie unmittelbar von der Logik abhängig macht, wie Heinrichs das tut.

³⁶. Dass mit der Wissenschaft die Wissenschaft der Logik gemeint ist, hat überzeugend Hans-Friedrich Fulda dargestellt in: Hans Friedrich Fulda, Zur Logik der Phänomenologie des Geistes von 1807. in: Hans Friedrich Fulda, Dieter Henrich, Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘. Frankfurt am Main, 1973. S. 391 – 425.

in der „Phänomenologie des Geistes“ zu erklären. Er korrigiert sowohl in der „Phänomenologie des Geistes“ wie in der Jenenser Logik, weil sie sich nicht in der vorgestellten Weise entsprechen.³⁷ Vor allem aber widersprechen solche Versuche gar nicht der These, dass die „Phänomenologie des Geistes“ in sich selbst nicht schlüssig und einheitlich sei. Im Gegenteil bestätigen sie diese These, indem sie aus anderen Werken oder Schriften Hegels Material beibringen, mit dem sie sich die Gedankenentwicklung der „Phänomenologie des Geistes“ verständlich machen wollen.

Die „Wissenschaft der Logik“ kann aber – egal in welcher Fassung sie zugrundegelegt wird – nur eine Hilfsfunktion für die Erschließung des Gedankens in der „Phänomenologie des Geistes“ erfüllen. Denn der Kern der dialektischen Logik ist, dass die Methode und damit der Entwicklungsgang des Gedankens von der Selbstbewegung des Inhalts bestimmt ist. Die „Phänomenologie des Geistes“ aber behandelt den Weg des Bewusstseins zum absoluten Wissen. Von daher scheint es naheliegend, die „subjektive Logik“ als Vergleichsmaterial zu nutzen, wie es in dieser Arbeit geschieht. Die „Phänomenologie des Geistes“ wird hier nicht als eine Inkarnation der Logik angesehen. Die Einleitung in die Wissenschaft hat als Einleitung, insofern sie ein Weg ist, ihre eigene Methode, die eben die begriffliche Darstellung des unwahren Wissens als die Reflexion des Weges in die Wissenschaft ist. Dieser Weg folgt seiner eigenen Logik und hat seinen eigenen Rhythmus, der durch die Entgegensetzung des Bewusstseins (Ansichsein, Fürsichsein, Anundfürsichsein) bestimmt ist. Darin folgt nur begrifflich dem Sein die Bestimmtheit, dem seienden Gegenstand aber das Ding, weil die Reflexion in sich des Bewusstseins der Gestalt dazwischenkommt. Sie bringt die Reihenfolge der reinen logischen Bestimmungen durch die Reflexion „durcheinander“, wie man sagen könnte.

4. Dem Gesichtspunkt, dass die Phänomenologie des Geistes ihre eigene gedankliche Entwicklung hat, wird am ehesten Scheier³⁸ gerecht. Scheier versucht, in der „Phänomenologie des Geistes“ nach einer ihr entsprechenden Logik zu suchen, und kommt dabei zu sehr guten Ergebnissen. Insofern fußt diese Arbeit auf Scheiers Kommentar und wäre ohne ihn nicht möglich gewesen. Sein Mangel besteht darin, dass er anhand des ersten Abschnitts „Bewusstsein“ einen Gliederungsversuch unternimmt, den er im Anschluss auf das ganze Buch überträgt, so dass der Schematismus nicht nur unausweichlich wird, sondern auch seine produktive Funktion verliert. Scheier ist deswegen genötigt, mehrfach Eingriffe in die vorgefundenen Textabschnitte und Hegelschen Gliederungen vorzunehmen, um seinen Aufbaugesichtspunkt festhalten zu können. So entwickelt er eine zweifache Begierde, eine Begierde überhaupt und eine Begierde nach dem Lebendigen. Er verdoppelt die Gestalt des Knechts durch den „Diener“ als das Anundfürsichsein des Knechts, spaltet

³⁷. So korrigiert Heinrichs etwa das Leben als Gegenstand des Selbstbewusstseins um in das Substantialitätsverhältnis (Johannes Heinrichs, Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘. a.a.O., S. 174ff.) Er übersieht, dass das Leben in verschiedenen Gegenständlichkeitsformen im gesamten Abschnitt „Selbstbewußtsein“ der Gegenstand ist. Er ignoriert, dass in der Jenenser Logik die Unendlichkeit vor der Kraft verhandelt wird. Er ignoriert, dass die von ihm zur Analyse der Abschnitte „Bewußtsein“ und „Selbstbewußtsein“ in Anschlag gebrachten Kategorien im Abschnitt „Vernunft“ behandelt werden. Der Grund dafür ist, dass in seiner Darstellung die Bewusstseinsdifferenz in Wahrheit gar keine Rolle spielt. Dann aber wäre eine „Phänomenologie des Geistes“ im Grunde unnötig, vor allem wenn man berücksichtigt, dass Heinrichs zugleich von der „Gleichursprünglichkeit“ von Logik und „Phänomenologie des Geistes“ ausgeht.

³⁸. Claus Arthur Scheier, Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Freiburg, München, 1986.

den Skeptizismus in einen naiven und einen vollendeten Skeptizismus. Scheier vermag auch die Einheit der Kategorie nicht zu wahren, so dass ihm der Abschnitt „Vernunft“ wie auch der Abschnitt „Geist“ in zwei Teile zerfällt, die Kategorie an sich und die Kategorie für sich, b. z. w. der Begriff an sich und der Begriff für sich.³⁹ So aber verpasst Scheier durch sein Schema den eigentlichen Inhalt der „Phänomenologie des Geistes“, die solche Entgegensetzung überwinden soll. Scheier ist sich seines Schemas selbst nicht bewusst. Daher erfährt er nicht die „Phänomenologie des Geistes“ als die Überwindung eines solchen Schemas.

5. Einen ganz anders gearteten Versuch des Verständnisses⁴⁰ des Aufbaus macht die marxistische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“ bei Lukács und Bloch. Lukács⁴¹ teilt die „Phänomenologie des Geistes“ unter Berufung auf Karl Marx in drei „Gruppierungen“, die des subjektiven (die Abschnitte „Bewußtsein“, „Selbstbewußtsein“ und „Vernunft“), des objektiven (der Abschnitt „Geist“) und des absoluten Geistes (die Abschnitte „Religion“ und „absolutes Wissen“). Jeder Abteilung entspricht nach Lukács ein Durchlauf durch die Geschichte. Während im subjektiven Geist die Geschichte im Rücken des Bewusstseins abläuft, sei dies im objektiven Geist nicht mehr der Fall, da dort dem Bewusstsein die Entwicklung durchsichtig werde. Im absoluten Geist begreife das Bewusstsein im dritten Durchlauf durch die Geschichte die Entwicklung und werde mit ihr versöhnt. So wird die „Phänomenologie des Geistes“ als ein Zusichkommen des philosophischen Bewusstseins zu Zeit Hegels aufgefasst. Diese Darstellung trifft im wesentlichen, versäumt es aber, die Ebenen der Entwicklung des Gedankens für sich darzustellen, so dass das Verhältnis zwischen dem in der „Phänomenologie des Geistes“ betrachteten Bewusstsein und dem betrachtenden Bewusstsein nicht mehr deutlich werden kann. So bleibt undeutlich, dass das betrachtete Bewusstsein Moment des Geistes ist. Daher folgt Lukács dem Gedanken der „Phänomenologie des Geistes“ nur bis zum Abschnitt „Geist“ zum Unterkapitel „III. Die absolute Freiheit und der Schrecken“. Danach sieht Lukács, und ihm folgend Bloch, im Kapitel „C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“ eine „napoleonische Deutschland-Utopie“⁴², der im absoluten Geist die Aufhebung des Gegenstandes überhaupt folgt, der Lukács, nicht aber Bloch, ebenso sehr die Zustimmung verweigert. Das Ergebnis ist, dass Lukács gerade die Seite der Subsumtion der Entwicklung unter das einzelne Bewusstsein und damit die Befreiungsmöglichkeit so verpasst. Nicht nur stimmt er ihr nicht zu, was aus marxistischer Sicht durchaus einzusehen ist; er übersieht sie geradezu. Lukács subsumiert so schlechthin das einzelne Bewusstsein der Entwicklung. Bei ihm bleibt es letztlich unausgemacht, wie das Bewusstsein überhaupt die Einsicht in die Entwicklung des Geistes erreichen kann. Bloch folgt Lukács darin nicht. Er vermag aber nicht mehr, das Verhältnis der drei „Grundgruppierungen“ zu den „Stufen“ zu klären, so dass sie den Charakter einer äußerlichen Zusammenfassung erhalten. Die marxistische Literatur erfasst zwar den Gedanken, dass das einzelne Bewusstsein sich auf die Stufe des Geistes erhebt, aber Lukács kann darin die Befreiung nicht

³⁹. In weiterer Verfolgung dieses Ansatzes müsste dieses Problem durch die Darstellung der Selbstbestimmung bzw. der Selbstverwirklichung gelöst werden können, soll der Ansatz dieser Arbeit sich als tragfähig erweisen.

⁴⁰. Ich übergehe hier zahlreiche Versuche, die „Phänomenologie des Geistes“ soziologisch zu verstehen, als deren prominentesten Vertreter ich Adorno ansehen würde. (Theoder Wieselund Adorno, Drei Studien zu Hegel. Frankfurt am Main, 1974. S. 24 ff.)

⁴¹. Georg Lukács, Der junge Hegel. Frankfurt am Main, 1973. S. 719 – 825. vgl. auch Ernst Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe. In: Ernst Bloch, Gesamtausgabe Band 8, Frankfurt am Main 1977. S. 69f.

⁴². Georg Lukács, Der junge Hegel. a.a.O., S. 777.

anerkennen, weil sie aus marxistischer Sicht unzureichend ist. Eine Konsequenz für das Verhältnis von betrachtendem und betrachtetem Bewusstsein ziehen beide nicht.

Für diese Arbeit ist das Zusichkommen des Bewusstseins als Befreiung vom Schein des Wissens entscheidend. Die Aufgabe der „Phänomenologie des Geistes“ ist die Einleitung in die philosophische Wissenschaft und damit die Sicherung der geistigen Autonomie. Nach Hegel ist geistige Autonomie durch Versöhnung mit der Wirklichkeit auch für – in der Wirklichkeit unfreie – Menschen möglich. Feuerbach jedoch zeigt das Denken als Tun und also Prädikat der Menschen auf. Können in Wirklichkeit unfreie Menschen frei denken? Nach Marx und Engels können die Menschen nur dann frei denken, wenn dies ein geistiger Ausdruck einer wirklichen Befreiung ist, wie dies beim „wissenschaftlichen Sozialismus“ gedacht ist.⁴³ Dieser Aspekt wirklicher Befreiung fehlt bei Hegel. Insofern bleibt seine Befreiungsperspektive beschränkt. Aber das ist kein ausreichender Grund, sie zu ignorieren. Denn für das Verständnis der „Phänomenologie des Geistes“ ist das Problem, wie geistige Autonomie gewonnen werden kann, der Schlüssel. Wer die Existenz dieses Problems leugnet, kann die „Phänomenologie des Geistes“ nicht verstehen.

Das Resultat der Betrachtung der Sekundärliteratur ist, dass die Analyse der Gedankenentwicklung nach wie vor daran scheitert, dass kein Einverständnis über den Inhalt der „Phänomenologie des Geistes“ erreicht ist. Speziell die Notwendigkeit und die Funktion einer Einleitung in die philosophische Wissenschaft als Befreiung des Bewusstseins ist zumindest umstritten. Die folgende Darstellung hält sich dicht an den Text und legt, darin Heidegger, Marx und Heinrichs folgend, ihr Textverständnis möglichst deutlich dar. Sie geht dabei von der Voraussetzung aus, dass das Verständnis des Textes die Voraussetzung der Strukturanalyse ist, nicht aber umgekehrt.

⁴³. Engels schreibt im Anschluss an die Darstellung des Gedankens, dass die Befreiung des Proletariats die Befreiung der Menschheit überhaupt impliziert: „Diese weltbefreiende Tat durchzuführen, ist der geschichtliche Beruf des modernen Proletariats. Ihre geschichtlichen Bedingungen und damit ihre Natur selbst zu ergründen, und so der zur Aktion berufenen, heute unterdrückten Klasse die Bedingungen und die Natur ihrer eigenen Aktion zum Bewusstsein zu bringen, ist die Aufgabe des theoretischen Ausdrucks der proletarischen Bewegung, des wissenschaftlichen Sozialismus.“ (Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: Marx, Engels, Werke (MEW). Band 20, S. 265)