

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Studiengang: Fachmaster Philosophie (M.A.)

MASTERARBEIT

Hegels Konstruktion der *Sinnlichen Gewißheit*?
Zu einer gängigen These über den Anfang der *Phänomenologie des Geistes*

vorgelegt von: Philipp Monse
Email: philipp.monse@uni-oldenburg.de

Betreuender Gutachter: Prof. Dr. Hans-Georg Bensch
Zweite Gutachterin: Prof. Dr. Myriam Gerhard

Eingereicht im Oktober 2022. Benotet mit 1,0.

Inhalt

1. Einleitung: Zu Problem und Aufbau dieser Arbeit	1
2. Entfaltung des Problems der Konstruktion	3
2.1. Die These der Konstruktion	3
2.2. Die Konsequenzen einer bloßen Konstruktion	8
a) Zu Hegels Anspruch	10
b) Zum Darstellungsproblem	13
3. Vorinterpretation Hegelscher Terminologie	18
3.1. Zur Unterscheidung von sinnlicher Gewißheit und unmittelbarem Wissen	18
3.2. Zum Verhältnis von Kapitel I und II	26
a) Unmittelbare Gewißheit und Beiherspielen	28
b) Ein notwendiger Übergang?	33
c) Fokussieren auf Eigenschaften, Zugang zum Sein und Rückfälle	36
d) Die Sophisterei und “die Mächte”	39
4. Nachinterpretation elementarer Fragen	42
4.1. Möglichkeit der Kritik?	42
a) Wesen und Beispiel am Bewußtsein	44
b) “Entzweiung” oder “Seele der Welt”?	48
4.2. Was sind wirkliche Gestalten des Bewußtseins – und mit welchem Beleg?	55
a) Unmittelbarkeit als Grundstruktur der Wahrnehmung	56
b) Unmittelbarkeit und Absolutes	62
5. Schluss: Klärung und Ergebnisse	67
5.1. Inwiefern ist die sinnliche Gewißheit eine Konstruktion?	68
5.2. Inwiefern ist das unmittelbare Wissen eine Konstruktion?	70
Anhang: Abbildung I.	71
Siglen	72
Zitierweise und Betonung	74
Literatur	75

1. Einleitung: Zu Problem und Aufbau dieser Arbeit

Wer sich mit der *Phänomenologie des Geistes* und besonders ihrem Anfang beschäftigt, der wird früher oder später einen Blick in die Sekundärliteratur werfen. Sei es, um “irgendwie voranzukommen”, sei es, um eigene Thesen oder gar eigene Kritik zu prüfen. Je mehr sich das eigene Verständnis und der Blick auf die interpretierenden Werke weitet, desto mehr wandelt sich dabei womöglich auch das Bewußtsein¹ für die Schwierigkeiten des ersten Kapitels “Die Sinnliche Gewißheit”. Während es zunächst gilt, der Darstellung Hegels überhaupt zu folgen und zu verstehen, wohin diese führt, dürften sich mit zunehmender Übung auch bewertende Metafragen einstellen: Was genau behandelt und macht Hegel da eigentlich? Und “kann” er das überhaupt in dieser Weise? Schon die Antworten auf solche üblicherweise einfachen Fragen an einen Text fallen hier enorm schwer.

Kritisiert Hegel den neuzeitlichen Empirismus?² Oder Positionen der Antike?³ Ist es Hegels Deduktion Kantischer Anschauungsformen oder gar eine Nacherzählung von Platons Theätet?⁴ Oder geht es um eine rudimentäre Form des menschlichen Wahrnehmens? Einverständnis darüber, wie das, *was* Hegel da macht genau einzuordnen wäre, sucht man vergebens. Zu viele historische und systematische Implikationen *können* aus dem Hegelschen Text herausgelesen werden.

Doch stößt man bei vielfältigem Lesen auf eine wiederkehrende These dazu, *wie* Hegel vorgeht: Nämlich konstruierend. Hier werde etwas konstruiert, wahrscheinlich sogar etwas erkünstelt. Bei der sinnlichen Gewißheit handle es sich um ein Konstrukt, der Anfang der *Phänomenologie* sei eine Konstruktion und ähnliche Aussagen findet man wiederkehrend in der Forschung und Literatur seit den 1970er Jahren. In den tausendfach zitierten, von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich 1973 herausgegebenen “Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«” hat Wolfgang

¹ Weil sich die vorliegende Arbeit zu großen Teilen äußerst dicht am Hegelschen Text bewegt, verwende ich der Einfachheit und Konsistenz halber auch im eigenen Text durchgängig die alte Schreibweise von “Gewissheit” und “Bewusstsein”. Also im Folgenden: “Gewißheit” und “Bewußtsein”.

² Vgl. *Bertram*: S. 61.

³ Vgl. *Bonsiepen*: S. XXXI. Bonsiepen verweist auf Klaus Düsing. Vgl. auch *Ohashi*: S. 127. Ohashi verweist auf Hans-Georg Gadamer und Wilhelm Purpus.

⁴ Vgl. *Westphal*: S. 83f. Auch Wieland sieht eine „Orientierung an der platonischen Dialogtechnik“. *Wieland*: S. 70. Für weitere Verweise vgl. Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes – Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a. M.: 2000, S. 84.

Wieland mit einem prägnanten Satz dieses “Grundgefühl” auf den Punkt gebracht: „Jeder fühlt natürlich, daß hier nicht alles ganz mit rechten Dingen zugeht.“⁵ Dieser Dunkelheit des Anfangs widmet sich die vorliegende Arbeit.⁶

Den Einstieg in die *Phänomenologie des Geistes* bildet nach der “Einleitung” das Kapitel „I. Die Sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meynen.“⁷ Das zweite Kapitel ist benannt: „II. Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung.“⁸ Kapitel II verweist explizit zurück auf Kapitel I.⁹ Um diese beiden Kapitel wird es in dieser Arbeit maßgeblich gehen. Sie besteht neben einem das *Problem der Konstruktion* eröffnenden Teil (2.) aus zwei Hauptteilen (3. und 4.).

Der erste Hauptteil (3.) führt nah am Text der *Phänomenologie* bis an die zentralen Probleme der Hegelschen Darstellung heran. Er wird vorinterpretierend und ausgehend von den ersten Sätzen der Kapitel I und II maßgebliche Unterscheidungen in der Hegelschen Terminologie entwickeln, die für das Verständnis beider Kapitel aus meiner Sicht von Wichtigkeit sind.

Im zweiten Hauptteil (4.) werde ich die dabei aufgedeckten Probleme gesondert wieder aufgreifen und in Bezug auf die Fragen der Konstruktion bearbeiten. Ziel ist es, ein besseres Verständnis darüber zu gewinnen, was genau am Anfang der *Phänomenologie* in welcher Form als “konstruiert” zu verstehen sein könnte.

Der Sinn beider Teile zusammen soll auch darin liegen, zu demonstrieren, dass die oft als Metafragen behandelten Probleme des Anfangs letztlich direkt an der Terminologie Hegels festzumachen sind – dass sie schon “in den Worten stecken”.¹⁰ Der Schlussteil

⁵ Wieland: S. 69. Der Wielandsche Text ist ein erneuter Abdruck einer Festrede aus dem Jahr 1966.

⁶ Hegel selbst behandelt das Problem von *Vermittlung und Unmittelbarkeit* in gedrängter Form in den beiden Texten (1812 und 1831) mit dem Titel “Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?” Vgl. Monse, Philipp: *Vermittlung und Unmittelbarkeit am Beginn der Hegelschen »Wissenschaft der Logik« (Überarbeitung)*, Oldenburg: 2023. Die vorliegende Arbeit kann als eine erneute Beschäftigung mit diesem Thema angesehen werden.

⁷ PdG: S. 63.

⁸ Ebd.: S. 71.

⁹ Vgl. 3.2.

¹⁰ Diese Arbeit geht deswegen auch nicht mit einer vorher definierten äußerlichen “Methode” an den Hegelschen Text. Sofern das Buch “einfach in die Hand genommen” werden können soll – und das muss Hegel trotz aller Idiosynkrasie beansprucht haben – muss sich der Text durch argumentatives Fragen und Folgern erschließen und sozusagen “übersetzen” lassen. Es gilt: Die Alltagssprache ist die letzte Metasprache. Vgl. Apel, Karl-Otto: *Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie*, in: Ders.: *Transformation der Philosophie*, Band 1, 1. Auflage, Frankfurt a. M.: 1976, S. 138–166. Vgl. auch Žižek: S. 20 (Fußnote 5) zum Klischee des Linguistic Turn. Gleiches gilt auch für die Frage nach der Konstruktion. Es ist nicht mit einem äußerlich definierten Begriff derselben an Hegels Text heranzutreten, sondern eine etwaige Konstruktion (angemessen oder künstlich) muss sich immanent

(5.) wird versuchen, im Rückblick auf die herausgearbeiteten Positionen und Thesen die im 2. Teil aufgeworfenen Hauptfragen konkret und kurz zu beantworten. Dies soll auch verschiedene Verständniszugänge zum Anfang der *Phänomenologie* aufzeigen.

Zum Einstieg werde ich zunächst “äußerlich” eine kurze Auflistung verschiedener Aussagen geben, welche von der sinnlichen Gewißheit und dem Anfang der *Phänomenologie* als einer “Konstruktion”, einem “Konstrukt”, oder Vergleichbarem handeln (2.1.). Diese Erklärung darüber, warum ich es für diskussionswürdig halte, wenn “einfach so” von der sinnlichen Gewißheit als einer Konstruktion gesprochen wird, entfaltet die Problemstellung dieser Arbeit und ihre Hauptfragen (2.1. und 2.2.). Verständlich zu erarbeiten, was „*was man vernünftiger Weise fragen sollte*“¹¹ ist bei Hegel schon ein Hauptproblem. Gewinnbringende Einsichten ergeben sich beinahe ausschließlich durch das richtige und umfangreiche Fragen und Immer-weiter-fragen. Herausspringende Antworten können am Ende kurz aufgelistet werden.

2. Entfaltung des Problems der Konstruktion

2.1. Die These der Konstruktion

Wolfgang Bonsiepen schreibt in seiner *Einleitung* zu einer populären Ausgabe der *Phänomenologie*: „*Es stellt sich die Frage, warum Hegel mit einer solch künstlichen Einstellung des Bewußtseins zu seinem Gegenstand die ‘Phänomenologie’ beginnen läßt.*“¹² Er bringt damit offen zum Ausdruck, was bei vielen weiteren Einschätzungen des Anfangs als Konstruktion implizit mitschwingt: Als konstruierter ist dieser Anfang auch künstlich. Das, was Hegel da behandelt trete so nicht *wirklich* auf. Ebenso finden wir an Bonsiepens Text – zugestandenermaßen eine kurze Einleitungsschrift zu einer Massenaufgabe – das Manko, das vielen Texten mit dieser Behauptung anhaftet: Diese These der Konstruktion wird meist nicht genau ausgeführt. Sie wird den Lesenden oft ohne direkte Erläuterung überlassen. Dabei heften sich für diese sogleich viele Fragen daran: Hatte Hegel nicht angekündigt, das *erscheinende* Wissen, das daseiende, das

entsprechend Hegels Ansprüchen aufweisen lassen. Die in 2.1. angesprochenen Interpretationen ergeben zusammen gerade keine klare Aussage darüber, was genau als konstruiert zu verstehen wäre. Genau deswegen ist dieses Problem an Hegels Text selbst nachzuvollziehen.

¹¹ *KrV*: B83.

¹² *Bonsiepen*: S. XXX.

wirkliche Wissen zu untersuchen?¹³ Wie kann er da mit einer *künstlichen* Einstellung des Bewußtseins beginnen? Und was genau ist hier als künstlich und konstruiert einzuordnen? Die sinnliche Gewißheit? Das unmittelbare Wissen? Der Anfang mit einem Bewusstsein, das sich auf ein bloßes Seiendes bezieht? Alles auf einmal?

Auch Walter Jaeschke schreibt in seinem *Hegel Handbuch* über die sinnliche Gewißheit: „*Sie ist fraglos ein Konstrukt, wie auch die folgenden Formen – doch erfüllt es seine systematische Funktion, nämlich den Nachweis, daß eine Erkenntnisform, die die Wahrheit in die unmittelbare sinnliche Gewißheit setzt, vielmehr sprachlos und überhaupt nicht wahrheitsfähig ist.*“¹⁴ Jaeschke bleibt wie Bonsiepen an dieser Stelle eine detaillierte Erläuterung schuldig. Dennoch gibt uns seine Aussage bereits mehr Aufschluss darüber, was hier gemeint sein könnte. Das Mehr liegt im Nebensatz: „*wie auch die folgenden Formen*“. Womit auf die Bewusstseinsperspektiven der Kapitel „Wahrnehmung“ und „Kraft und Verstand“ angespielt ist. Während Bonsiepen nur von der sinnlichen Gewißheit spricht, sieht Jaeschke offenbar in allen Stationen des Bewusstseinsabschnitts etwas Konstruiertes. Dies ist ein Hinweis darauf, dass Jaeschke unterscheidet zwischen der *wissenschaftlichen Darstellung*¹⁵ von Bewusstseinsformen, die ipso facto eine Konstruktion sein muss, und dem *Gegenstand dieser Darstellung*, der natürlich kein Konstrukt sein darf, sofern nicht über bloße Hirngespinnste gesprochen werden soll. Bei Hegel tauchen diese Unterschiedenen zunächst als *erscheinendes Wissen* (der Gegenstand) und wissenschaftliche Ordnung (die Darstellung) auf. Das wird schon in der Selbstanzeige zur *Phänomenologie* festgehalten: „*Der, dem ersten Blicke sich als Chaos darbietende Reichthum der Erscheinungen des Geistes, ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht[.]*“¹⁶

¹³ *PdG*: S. 55, Z. 32, S. 58, Z. 23ff. und S. 59. Z. 11ff. Mit den Unterscheidungen der *Logik* muss in diesem Fall nicht unvermittelt gearbeitet werden, denn Hegel hat sie ja selbst noch nicht entwickelt. Wenn, dann müsste aus dem Hegelschen Text der *Phänomenologie* selbst ein Unterschied zwischen „erscheinendem“, „wirklichem“ und „daseiendem“ Wissen herauszulesen und herauszuinterpretieren sein.

¹⁴ Jaeschke, Walter: *Hegel Handbuch*, 3. Auflage, Stuttgart: 2016, S. 172. In großen Teilen wurde die Darstellung von Hegels Philosophie aus dem *Hegel Handbuch* im Werk *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant* von Walter Jaeschke und Andreas Arndt übernommen. Die Formulierung findet sich auch dort. Vgl. *JaeschkeArndt*: S. 583.

¹⁵ Vgl. *Jaeschke*: S. 46.

¹⁶ *PdG*: S. 446, Z. 17ff. Vgl. dazu auch die „Einleitung“, ebd. S. 55, Z. 32f. Zum Begriff der Konstruktion äußert sich Hegel selbst zumindest negativ-bestimmend in *LogikI*: S. 167ff.

Doch damit verdoppelt sich das Problem: Denn dann wäre einerseits die Frage, ob die wissenschaftliche Darstellung und der Fortgang von einer Bewußtseinsgestalt zur nächsten nun erkünstelt, erschlichen, erdichtet oder doch “adäquat” ausfällt. Und andererseits wäre zu fragen, ob der Gegenstand wirklich oder “nur konstruiert” ist. Dazu kommt das Problem, dass Hegel doch den Anspruch äußert, gerade solche Gegensätze – hier Darstellung, da Gegenstand – zu überwinden.¹⁷ Daraus ergeben sich bereits die Grundfragen dieser Arbeit: Konstruiert Hegel seinen Gegenstand am Anfang der *Phänomenologie*? Tritt das behandelte Wissen tatsächlich in dieser Form auf – *erscheint* es tatsächlich? Und: Inwiefern ist und muss Hegels Darstellung immer schon Konstruktion sein – bzw. inwiefern kann sie als eine mangelhafte, also erkünstelte bewertet werden?

Beide Fragen sind eng verwoben mit den historischen Voraussetzungen des Hegelschen Philosophierens zur Zeit der *Phänomenologie* – einer Zeit, zu der Hegel später notierte: „*das abstracte Absolute – herrschte damals*“¹⁸. Damit ist – von Hegel selbst! – angesprochen, dass die Frage nach dem absoluten Anfang des Philosophierens und philosophischer Systeme zu dieser Zeit vorherrschend und *bestimmend* im Raum stand. Womit wiederum klar ist, dass diese Frage nicht losgelöst von Hegels Beschäftigung mit seinen “Vorgängern” und direkten wie indirekten Einflüssen, Fichte, Schelling, Jacobi, Reinhold, Schulze und Maimon, behandelt werden kann.

In der Forschungsliteratur haben Hans-Georg Bensch und Brady Bowman solche Verwebungen detailliert behandelt. Beide haben in ihren Arbeiten auch ausdrücklich auf “das Konstruierte” des Auftakts der *Phänomenologie* hingewiesen. Bowman wirft (mit Verweis auf Pippin) die Frage auf: „*Setzt sich Hegel an dieser Stelle überhaupt mit einer tatsächlichen philosophischen Haltung auseinander oder ist die sinnliche Gewißheit nicht lediglich eine künstliche Gestalt, die Hegel konstruiert, um die Minimalbedingungen von Bewußtsein negativ aus ihr abzuleiten?*“¹⁹

Und Bensch konstatiert: „*[J]edoch bleibt richtig, daß die sinnliche Gewißheit ohne alle Elemente von Wahrnehmung weder eine empirische Gestalt des Bewußtseins noch eine*

¹⁷ Vgl. dazu 2.2.

¹⁸ *PdG*: S. 448. (Notiz zur Überarbeitung des Werkes von 1807)

¹⁹ *Bowman*: S. 16. Vgl. auch S. 16 und S. 18.

*philosophiehistorische Gestalt des Bewußtseins sein kann. Sie ist ein Konstrukt Hegels.*²⁰

Und dennoch ist im Verlauf beider Arbeiten das “Konstruieren” oder Hegels “Konstrukt” nicht immer explizit *der* Gegenstand der Untersuchung.²¹ Beide Arbeiten haben einen deutlich weiteren Fokus als die vorliegende. Ihr Vorteil soll in der konkreteren Fragestellung und dem engeren Blick liegen: Was genau kann am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* als Konstrukt oder Konstruktion bewertet werden?

Die beiden soeben getätigten Zitate geben erneut Hinweise, worauf wir dabei in Bezug auf den Gegenstand der Hegelschen Untersuchung zu achten haben: Ohne alle Elemente von Wahrnehmung kann das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit laut Bensch keine empirische Gestalt sein; vielmehr scheint es nur so etwas wie Minimalbedingungen (Bowman) zu erfüllen. Im Hinblick auf diese Problematik sei auch die Arbeit *Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merold Westphal aus den “Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«” erwähnt.²² In ihr findet sich die starke Formulierung: „*Denn die Bewegung der ersten beiden Kapitel geht nicht so sehr von der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung, als sie aufdeckt, daß Bewußtsein immer und unausweichlich auf der Ebene von Wahrnehmung sich befindet. Die sinnliche Gewißheit ist eine **unwirkliche Abstraktion.***“²³ Diese soll hier als die maßgebliche an Hegels Argumentation zu überprüfende These erhalten.

Das dem Verständnis entgegenstehende Problem liegt auf Ebene des Gegenstandes nach Westphal darin, dass das Bewußtsein der Wahrnehmung die eigentlich zuerst aufzunehmende Bewußtseinsgestalt sei, während das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit immer nur abgeleitet/abstrahiert werden kann – und damit in seiner Stellung

²⁰ Bensch: S. 20.

²¹ Besonders Bensch zeigt im Ganzen die weitreichenden historischen Voraussetzungen des Anfangs der *Phänomenologie* und wie diese Hegel zu “Konstruktionen” zwingen. Er lieferte damit viele Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit. Dennoch tritt die *konkrete Frage* nach der Konstruktion hinter die reichhaltigen Interpretationen zurück. Ich möchte hier sozusagen punktueller vorgehen. Außerdem glaube ich, die Erschleichungen, wie sie Bensch vornehmlich für das Wahrnehmungskapitel expliziert, bereits im Kapitel “Sinnliche Gewißheit” nachweisen zu können. Bowmans Arbeit dagegen scheint mir weniger auf eine mögliche Kritik Hegels als vielmehr auf philosophiehistorischen Weitblick ausgelegt – sie konnte daher nicht umfassend berücksichtigt werden.

²² Diese wird auch von Andreas Graeser explizit zitiert. Vgl. *Graeser*: S. 37. Graeser beschreibt dann auch eine ähnliche “These der Abstraktion”. Vgl. ebd.: S. 41.

²³ *Westphal*: S. 89. Auch Westphal versteht dabei das Prädikat “wirklich” durchaus in unserem alltagsgebräuchlichen Sinn und nicht in einem streng Hegelschen. Vgl. dazu die weiteren Verweise in 4.2.

am Anfang der *Phänomenologie* als künstlich-konstruiert zu bewerten wäre. Denn mit der Behandlung einer nicht selbst erscheinenden Gestalt würde Hegel seiner eigenen Prämisse des “reinen Zusehens” und “nur aufnehmenden Verhaltens” widersprechen.²⁴ Der erste Gegenstand der Untersuchung würde dann gerade nicht *aufreten*, die *Phänomenologie* hätte eigentlich beim Wahrnehmen einsetzen müssen.

Es geht hier also darum, ob Hegel seinen Ausgangspunkt “korrekt” gewählt hat; ob das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit tatsächlich empirisch aufzufinden ist. Dabei schwingt offenbar auch die Frage nach der *Alltäglichkeit* des betrachteten Wissens mit.²⁵ Bedeutet “auftreten”, dass ein Wissen *alltäglich auftritt*? Hegel selbst erwähnt im zweiten Kapitel das „*tägliche und beständige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meynenden Bewußtseyns*“²⁶ und konnotiert so das Bewußtsein der Wahrnehmung mit einer gewissen Alltäglichkeit. Das Bewußtsein des Kapitels “Kraft und Verstand” hingegen wird traditionell mit einer naturwissenschaftlichen Sicht in Verbindung gebracht – die uns gerade heute auch generell vertraut ist.²⁷ Sollte diesen beiden gegenüber aber das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit nur als philosophische “Minimalbedingung”, “Grundvorurteil” oder “Grundstruktur” zu abstrahieren sein, dann würde das die erheblichen Schwierigkeiten mit dieser Bewußtseinsgestalt erklären. Denn dann wäre diese alltäglich vielleicht nicht sonderlich *bekannt* oder *bewusst*, aber dennoch als *wirklich* beansprucht. Andererseits lässt sich schon jetzt hervorheben, dass uns der Form nach doch auch die bloße Behauptung unmittelbaren Wissens, wie sie im Kapitel “Sinnliche Gewißheit” vorkommt, durchaus wohlbekannt ist: “Ich weiß, dass das da ein Baum und das da ein Auto ist.”

Sollte eine “Einschätzung” gegen die Wirklichkeit oder das Erscheinen dieser Bewußtseinsgestalt ausfallen: Anschließend würde sich unweigerlich die Frage, warum Hegel dennoch mit dem unmittelbaren Wissen und der sinnlichen Gewißheit beginnt, und ob es dafür nicht gute Gründe seinerseits gibt? Wir dürfen vermuten, dass Hegel diese Gründe hatte – und dass sie unter anderem mit der Darstellung des *absoluten* Wissens zu tun haben. Weitere Gründe klingen bereits in den Zitaten von Bowman und

²⁴ Vgl. *PdG*: S. 59, Z. 30 und S. 63, Z. 6f.

²⁵ Vgl. *Westphal*: S. 89.

²⁶ *PdG*: S. 80, Z.29f.

²⁷ Die allgemeine Fixierung auf eine “naturwissenschaftliche Auslegung” des Kapitels “Kraft und Verstand” ist schon angesichts der dort gebrachten moralischen Beispiele fragwürdig.

Bensch an: Es gilt offenbar, entgegen aller Probleme, die dies bereitet, neben oder vor einem immer schon wahrnehmenden Verhalten auch noch so etwas wie “Minimalbedingungen” zu explizieren, die entgegen Westphals Aussage nicht *unwirklich* sind.²⁸

Die Beleuchtung all dieser Fragen und Probleme ist schwerlich abschließend zu leisten. Für die vorliegende Arbeit gilt daher, dass sie das Feld zwischen zwei Interpretations-Polen erhellen will. Auf der einen Seite steht dabei die von Jaeschkes Aussage abhebende Position: Hegels Darstellung der sinnlichen Gewißheit wäre demnach eine durchaus ernstzunehmende wissenschaftliche Konstruktion eines real zu erfassenden Gegenstandes, die uns sogar anschlussfähige Aussagen und gute “wissenschaftstheoretische Einordnungen” an die Hand gibt. Auf der anderen Seite steht die auf Westphals Aussage beruhende Position: Demnach wäre die Hegelsche Darstellung eine künstliche Konstruktion, weil sie auf einem Ausgangspunkt beruht, der nur eine unwirkliche Abstraktion Hegels ist und damit leer bleibt.

Bevor wir zur Beleuchtung dieses Feldes kommen, werde ich mit kurzem Blick auf Kant noch genauer darauf eingehen, warum gerade das Hinterfragen des tatsächlichen Auftretens eines Bewußtseins der sinnlichen Gewißheit problematisch für Hegels systematischen Anspruch ist. Ich werde dabei auch die Probleme der Darstellungsebene noch näher erörtern.

2.2. Die Konsequenzen einer bloßen Konstruktion

Zum Ruf der Philosophie gehört bisweilen, dass sie „*es nur mit Gedankendingen zu thun*“²⁹ habe, dass sie träumerisch und nutzlos sei. Mit einem Begriff von Philosophie, wie ihn Kant und Hegel hatten, hat das aber nichts zu tun – ihnen ging es nie um ein “bloßes Ideengebäude”.

²⁸ Generell blieben auch Möglichkeiten, die unkompliziert wären: Wenn das unmittelbare Wissen und die sinnliche Gewißheit eindeutig zu ermittelnde Gegenstände sind – was angesichts der so oft geäußerten These der Konstruktion kaum wahrscheinlich wirkt – dann wäre “nur noch” nach der “Güte” ihrer wissenschaftlichen Darstellung zu fragen. Die andere Möglichkeit wäre, dass unmittelbares Wissen und sinnliche Gewißheit offenbare Hirngespinnste sind.

²⁹ *PdG*: S. 80, Z. 14. Vgl. auch S. 142, Z. 26.

Das zeigt sich schon an Folgendem: Die Behauptung, Kant gehe ohne weitere Voraussetzung daran, das Erkenntnisvermögen „zum Behuf der Metaphysik“³⁰ zu untersuchen, ist falsch. Sie sieht nur den Kantischen Idealismus, aber nicht „die merk-würdige Verschränkung des transzendentalen Idealismus mit empirischem Realismus einerseits und des transzendentalen Realismus mit empirischem Idealismus andererseits“³¹. Zum empirischen Realismus Kants gehört folgende „Grundvoraussetzung“ der Untersuchung der reinen Vernunft: Dass (reine) Mathematik und (reine) Naturwissenschaft möglich sein müssen, „wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen“³². So heißt es geradeheraus in der „Einleitung“ der *Kritik der reinen Vernunft*. Die „Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft“³³ steht für Kant also außer Frage, sie ist: „Factum“³⁴. Die Frage ist „lediglich“, ob auf Basis derselben offensichtlich *wirklichen* Grundlagen (Bedingungen der Möglichkeit) dieser wirklichen Wissenschaften auch eine Wissenschaft zur Befriedigung der „menschlichen Naturanlage Metaphysik“³⁵ möglich sein kann. In Kants Untersuchung wird dabei auch die Naturanlage Metaphysik auf die Bedingungen ihres Entstehens hin hinterfragt. Allerdings sieht Kant diese Naturanlage ebenfalls als evidenten Fakt an: „und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.“³⁶ Damit ist Kant dem eigenen Anspruch nach weit davon entfernt, irgendetwas „rein Gedankliches“ zu behandeln. Nein, hier geht es um die Ergründung, um das Verständnis wirklicher Phänomene.³⁷ Es handelt sich um Philosophie, die den Anspruch hat, sich selbst, der Metaphysik und der allgemeinen Menschenvernunft³⁸ eine feste systematische Grundlage zu verschaffen – ausgehend von *wirklichem* Wissen. Dieser Kantische Anspruch, das Wirkliche zu ergründen, prägt sich bei Hegel noch aus – gerade weil bei Kant noch die *bloßen Gedankendinge* übrig bleiben.³⁹

³⁰ Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Ders.: Kants Werke – Akademie-Textausgabe, Band 4, Berlin: 1968, S. 260, Z. 31.

³¹ JaeschkeArndt: S. 26.

³² *KrV*: B20.

³³ Ebd.: A95.

³⁴ Ebd.: A95.

³⁵ Vgl. ebd. B21.

³⁶ Ebd.: B21.

³⁷ Mit dem dann durchaus zugestandenen Zweck des „Behufs der Metaphysik“.

³⁸ Vgl. *KrV*: BXXXIX (Fußnote).

³⁹ Vgl. *LogikI*: S. 14, Z. 31f. Marx wird wiederum Hegel vorwerfen, dieser habe es nur mit „Gedankenwesen“ zu tun. Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: Ders.: MEW, Band

a) Zu Hegels Anspruch

Wenn der vollständige Titel des Werkes von 1807 lautet: „*System der Wissenschaft – Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*“⁴⁰. Dann geht es dabei dem Anspruch nach ausdrücklich nicht um eine lyrische Phantasie-Wissenschaft aus der Hegelschen Vorstellungskraft. Es geht auch nicht darum, dass Hegel der Wissenschaft einen Fahrplan vorschreibt, an den sie sich zu halten habe. Schon gar nicht geht es darum, dies von der Warte eines absoluten Wissens aus zu tun, in dem man sich in einer Art Göttlichkeit wähnte.⁴¹

Es geht den Formulierungen der „Einleitung“ nach vielmehr darum, „*nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande*“⁴² der Darstellung zu haben. Und das bedeutet, dass es um das tatsächlich vorhandene, konkrete und geschichtlich vermittelte Wissen „*einer Welt – der von 1806*“⁴³ geht. Die Wissenschaft, wie sie in dieser Welt tatsächlich aufgetreten ist, ist das Thema, an das die *Phänomenologie* als „*Erster Theil*“ heranführt. „*[D]ie Wissenschaft darin, dass sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung*“⁴⁴, hält Hegel fest und macht damit dieses Auftreten der Wissenschaft zur Voraussetzung seiner Untersuchung.

Mitgedacht werden darf dabei, dass diese auftretende Wissenschaft ganz offenbar *spezifisch menschliche Tätigkeit* ist, und dass sie gerade nicht vom Einzelnen im Elfenbeinturm betrieben wird, sondern notwendigerweise *intersubjektives Unternehmen*

40, 2. Auflage, Berlin: 1990, S. 572. In dieser anhand der *Phänomenologie* geführten, aber pauschalen Hegel-Polemik geht Marx (mit Absicht?) darüber hinweg, dass in der *Phänomenologie* die dialektische Entwicklung des Wissens bis zum wissenschaftlichen Standpunkt und das Auftreten desselben das *spezifische Thema* ist. Die gesellschaftlichen Zusammenhänge und Widersprüche als solche, die wiederum Marx' *spezifisches Thema* sind, müssten von Hegel in der *Rechtsphilosophie* behandelt werden. Marx' pauschale „Kritik“ anhand der *Phänomenologie* in den *Manuskripten* scheint mir daher nicht ohne Weiteres treffend. Angemessener scheint mir seine *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* §§ 261-313. Vgl. Marx, Karl: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* §§ 261-313, in: Ders.: MEW, Band 1, 3. Auflage, Berlin: 1958, S. 203–333. Hegel hatte ja durchaus bereits einen Blick für die wirklichen „Widersprüche“ der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Produktion. Vgl. Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5, Hamburg: 1999, S. 200ff. (§243ff.) Vgl. Arndt, Andreas: „... wie halten wir es nun mit der hegel'schen Dialektik?“ Marx' Lektüre der 'Phänomenologie' 1844, in: Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller, Berlin: 2004, S. 253f.

⁴⁰ PdG: S. 2 und S. 3.

⁴¹ Vgl. Jaeschke: S. 77.

⁴² PdG: S. 55, Z. 32.

⁴³ Wieland: S. 79. Vgl. auch Jaeschke: S. 76f. Und: Jaeschke, Walter: *Hegel Handbuch*, 3. Auflage, Stuttgart: 2016, S. 181. Sowie: *Weckwerth*: S. 220.

⁴⁴ PdG: S. 55, Z. 12f. Wenn auch eine von vielen Erscheinungen, die sich deswegen „ihres Scheins“ noch entledigen muss. Vgl. *Fulda*: S. 612ff.

ist. Wissen eines Einzelnen von Einzellnem ist für Hegel noch kein "richtiges" Wissen und schon gar keine Wissenschaft. Gerade diese "Prämisse", dieser Anspruch zeigt sich schon im ersten Kapitel an der Abfrage von Beispielen⁴⁵ und der damit eingeforderten Vermittlung des Wissens von Einem zum Anderen durch die Frage: "Ja, was weißt du denn, wenn du unmittelbares Wissen behauptest?" Nur unter diesem intersubjektiven Aspekt ist zu verstehen, warum in der *Phänomenologie des Geistes* plötzlich Dinge wie "Herrschaft und Knechtschaft", "sittliche Handlungen", oder "moralische Weltanschauung" behandelt werden⁴⁶, während so etwas in "Kantischer Erkenntnistheorie" noch keinen Platz hatte. Und gerade an diesen Elementen zeigt sich dann vollends, dass es Hegel dem Anspruch nach nicht um eine abstrakte Erörterung von als allgemein-subjektiv unterstellten Erkenntniskriterien⁴⁷ geht. Sondern, dass es ihm um die Erfassung des wirklichen, realen und geschichtlich konstituierten Wissens und Denkens seiner Zeit geht, das als solches natürlich auch in *praktischen Welt-Zusammenhängen* steht.

Wie auch immer diese erst ab Kapitel IV der *Phänomenologie* explizit behandelten praktischen Bezüge aussehen: Es ist von Hegel ausdrücklich beansprucht, dass sowohl *unmittelbares Wissen* als auch *absolutes Wissen*, beziehungsweise das, was unter diesen Titeln behandelt wird, wirklich aufgetreten sind.⁴⁸ Womit wir zurück zum im vorigen Abschnitt aufgeworfenen Problem der Verdoppelung der Konstruktionsfrage kommen: Hegel hat einerseits einen Gegenstand, der als wirklich behauptet wird. Andererseits muss dieser Gegenstand offenbar erst in eine wissenschaftliche Darstellung gebracht werden. Beides könnte der Vorwurf der Konstruktion treffen: Der Gegenstand könnte, so wie Hegel ihn behauptet, nicht vorliegen. Und selbst wenn zugestanden ist, dass jede Darstellung konstruierend vorgehen muss, könnte die Darstellung in ihrem Fortschreiten und dabei besonders in ihrer von Hegel *behaupteten Notwendigkeit*⁴⁹ nicht angemessen, sondern erkünstelt, oder erschlichen sein.⁵⁰

⁴⁵ Vgl. *PdG*: S. 64, Z. 3f.: „Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beyspiel derselben.“, konstatiert Hegel, ohne dies weiter zu rechtfertigen.

⁴⁶ Vgl. ebd.: S. 5-7. (Inhaltsverzeichnis). Vgl. *Jaeschke*: S. 83.

⁴⁷ Vgl. *JaeschkeArndt*: S. 575.

⁴⁸ Vgl. z.B. *Fulda*: S. 601-624.

⁴⁹ Vgl. *PdG*: S. 57, Z. 17, S. 58, Z. 10 und S. 61, Z. 18f.

⁵⁰ Sollte sie dies sein, dann stellt sich die Frage, ob sie dennoch eine Erkenntnis über den – jetzt als tatsächlich vorhanden angenommenen – Gegenstand ermöglicht und ihr nur durch eine Umstellung oder Aufhellung nachzuhelfen wäre, oder ob sie als Ganzes (grundsätzlich methodisch) falsch ist.

Im Hinblick auf Hegels Anspruch und sein “System”⁵¹ ist klar: Sollte sich zeigen, dass der Gegenstand am Anfang dieses Systems – das unmittelbare Wissen – ein bloßes Hirngespinnst ist, dann hätte das schlagende Folgen. Es könnte zwar durchaus sein, dass Hegel im Weiteren gute Argumente und Analysen liefert, doch der Anfang wäre diskreditiert. Und die bisherige Rezeptionsgeschichte hat bereits klargemacht, dass ihre Kritik selten gnädig die Güte einzelner Analysen hervorhebt. Im Gegenteil: Mit den selbstbewussten Ansprüchen Hegels *zum Ganzen* wird ernst gemacht und in der Folge auch *das Ganze* verworfen. Für die *Phänomenologie* ergibt sich in dieser Hinsicht das stichhaltige Problem, dass Ende, absolutes Wissen, und Anfang, unmittelbares Wissen, explizit miteinander verknüpft sind (Zirkularität): Schon in der “Einleitung” setzt Hegel das absolute Wissen als “Ziel” voraus.⁵² Im Kapitel “Das Absolute Wissen” ist der sich selbst wissende Geist dann „*die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die Gewißheit vom Unmittelbaren ist, oder das sinnliche Bewußtseyn, — der Anfang, von dem wir ausgegangen[.]*“⁵³ Am Ende der *Phänomenologie* wird der Anfang mit dem unmittelbaren Wissen also ausdrücklich eingeholt, aufgehoben und als bloßer *Unterschied* des Geistes anerkannt.⁵⁴

Damit ist die Folge: Fallen Anfang und Ende einer Totalität, dann kann es damit insgesamt nicht weit her sein. Fallen absolutes und unmittelbares Wissen, fällt die *Phänomenologie* ihrem eigenen Anspruch nach als Ganze. Gerade weil der Anfang schon impliziert, absoluter Anfang eines Ganzen zu sein, würde sein Fall auch das Ganze zu Fall bringen. Soweit zu den Konsequenzen bei der Frage nach dem Gegenstand.

⁵¹ Es gibt allerhand “äußere” Probleme, die allein mit dem Ausdruck “System” bei Hegel zusammenhängen: Wieso gibt es zum “Ersten Teil” keinen zweiten? Ist die *Logik* der zweite Teil, ist die *Enzyklopädie* das ganze System? Wie verändert sich damit die Rolle der *Phänomenologie*? Inwiefern haben wir die “Vorrede” zu beachten? Alle diese Fragen wurden von der Forschung mit viel Aufmerksamkeit und aufschlussreichen Ergebnissen behandelt. Doch sie tragen kaum zum Verständnis des Anfangs der *Phänomenologie an sich* oder der Frage nach der Konstruktion desselben bei. Einzig zum “Titel-Problem” und der Verschiebung von einer “*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*” (ursprünglicher Zwischentitel, Vgl. Editorischer Bericht in *PdG*: S. 469f. Vgl. auch *Jaeschke*: S. 59) zur *Phänomenologie des Geistes* sei gesagt: Die Ergebnisse der Forschung sprechen in diesem Lichte durchaus für eine gesonderte Betrachtung des Bewußtseinsabschnitts (Vgl. *Jaeschke*: S. 48f.). Denn erst nach diesen ersten Kapiteln wandelt sich Hegels Ausführung wirklich zu einer *Phänomenologie des Geistes*. Die Sonderstellung und Verbindung der ersten beiden Kapitel ergibt sich wiederum aus dem Inhalt: Gegenstand des untersuchten Bewußtseins ist *Gegenständliches*. In “Kraft und Verstand” wird *Ungegenständliches, Übersinnliches* Gegenstand des Bewußtseins. Vgl. *JaeschkeArndt*: S. 584.

⁵² Vgl. *PdG*: S. 57, Z. 18ff. und S. 62.

⁵³ Ebd. S. 432, Z. 34ff.

⁵⁴ Vgl. Sell, Annette: *Das Problem der sinnlichen Gewißheit: Neuere Arbeiten zum Anfang der Phänomenologie des Geistes* (Review), in: *Hegel-Studien*, Vol. 30, Hamburg: 1995, S. 202.

b) Zum Darstellungsproblem

Bei der Frage nach der Darstellung ergeben sich hingegen noch vielschichtigere strukturelle Probleme: Hegel selbst spricht, wie bereits gesagt, in der Selbstanzeige davon, dass Chaos in Ordnung zu bringen sei.⁵⁵ Demnach kann der Gegenstand der *Phänomenologie* also nur ordnend dargestellt werden. Es muss ordnend, aber nicht verfälschend konstruiert werden – soviel “Konstruktion” müssen wir jeder Wissenschaft zugestehen.⁵⁶ Diese Einsicht beißt sich aber von Anfang an mit der Prämisse eines *nur aufnehmenden* Verhaltens: „*Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.*“⁵⁷

Schon hier mit Hegel gegen Hegel gefragt: Wenn das Begreifen *abgehalten* wird, handelt es sich dann nicht um eine Negation, damit um eine Bestimmung, und damit gerade nicht mehr um ein reines Auffassen? Können wir uns überhaupt *unmittelbar* verhalten? Hegel behauptet hier – entgegen allen Interpretationen, die nur auf eine Vermittlung und Negation der Unmittelbarkeit pochen – genau dies. Aber dieses *unmittelbare* Verhalten ist eben laut Hegel widersprüchlicherweise nur möglich durch ein *Abhalten*. Hegels Gegenstand hat dabei dennoch – rein formal – auch einen Vorteil: Sofern das (Selbst-)Bewußtsein⁵⁸ von einem (Selbst-)Bewußtsein⁵⁹ untersucht wird, ist der traditionellen Bestimmung der Wahrheit – Gegenstand und Begriff sollen übereinstimmen – Genüge getan.⁶⁰ Es ist gerade damit auch ein unmittelbares, weil *reflexives*, Untersuchungsverhältnis behauptet.⁶¹

⁵⁵ Vgl. 2.1.

⁵⁶ Dies scheint mir der Kern der Aussage Jaeschkes zu sein, wenn er sagt: “*Sie [die sinnliche Gewißheit] ist fraglos ein Konstrukt, wie auch die folgenden Formen*”. Siehe oben 2.1. Vgl. auch Hegels eigene rückblickende Erläuterung im Kapitel “Das Absolute Wissen”. *PdG*: S. 423, Z. 5ff.: „*Es ist diß jedoch nicht das Wissen als reines Begreifen des Gegenstandes, von dem die Rede ist; sondern diß Wissen soll nur in seinem Werden oder in seinem Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtseyn als solchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wissens in der Form von Gestaltungen des Bewußtseyns. Darum erscheint der Gegenstand im Bewußtseyn als solchem noch nicht als die geistige Wesenheit, wie sie von uns so eben ausgesprochen wurde, und sein Verhalten zu ihm ist nicht die Betrachtung desselben in dieser Totalität als solcher; noch in ihrer reinen Begriffsform, sondern theils Gestalt des Bewußtseyns überhaupt, theils eine Anzahl solcher Gestalten, die wir zusammennehmen, und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.*“

⁵⁷ *PdG*: S. 63, Z. 6. Vgl. auch S. 59, Z. 30.

⁵⁸ Das natürliche Bewußtsein auf dem Weg zur Wissenschaft.

⁵⁹ Das untersuchende philosophische Bewußtsein, *wir* (Vgl. 4.1.) und Hegel.

⁶⁰ Vgl. *Bensch*: S. 26.

⁶¹ Dennoch bleiben Probleme (siehe im Folgenden). Vgl. zu diesen Erörterungen auch 4.1. und 4.2.

Und dennoch geht es der Hegelschen Darstellung selbst schon grundsätzlich wie dem Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit: Wenn sie aussagen will, was sich ihr darbietet, dann "bearbeitet" sie bereits ihren Gegenstand. Ein nur aufnehmendes Verhalten hätte das Chaos aufzunehmen, nicht eine Ordnung zu stiften, oder eine "dahinter liegende Notwendigkeit" zu finden. Es deutet sich schon damit an, dass Notwendigkeit⁶² in der *Phänomenologie* nur verschränkt mit Chaos, Willkür und damit Freiheit⁶³ auftreten kann.

Für unsere Untersuchung bedeutet das: Die Frage nach der Konstruktion verschiebt sich zum *Wie* der Konstruktion. Konstruktion in der Darstellung wird es unweigerlich geben. Zu fragen wäre, was der "Vorteil" der geordneten Darstellung gegenüber dem Chaos ist, und natürlich woher genau die Ordnung kommt? Denn nur äußerlich herangetragen wird sie im Sinne Hegels doch sicher nicht?⁶⁴ Damit entsteht das Problem, dass im Chaos also doch die ordnende Notwendigkeit "irgendwie" enthalten sein muss. Und es fragt sich, ob der von Hegel dargestellte/konstruierte Fortgang diese Notwendigkeit tatsächlich zeigen kann – oder ob er nur plausibel, oder gar unsinnig bleibt. Welche Anmerkungen macht Hegel selbst zu diesem Problem?

In der "Einleitung" der *Phänomenologie* verwahrt sich Hegel dagegen, dass irgendein äußerer Maßstab der Wahrheit als ordnendes Element mitgebracht würde. Das Bewußtsein bringe seinen jeweiligen Maßstab der Wahrheit vielmehr selbst mit. *Es ändere* diesen aber auch allenthalben, sofern er doch nicht mehr der Sache gemäß erscheine. Gewusster Gegenstand, Begriff des Gegenstandes und Vergleichung beider fallen laut Hegel stets in das zu untersuchende Bewußtsein selbst: Es gebe demnach gar keinen Grund, einen Maßstab mitzubringen, denn dieser liege ja schon vor. Wir können dem ständigen Auffassen und Prüfen von Gegenständen und Begriffen, dem Gegeneinanderhalten von "für ein anderes" und "an sich" des Bewußtseins laut Hegel einfach zusehen.⁶⁵ Dem kann man zunächst zustimmen.⁶⁶ Die Schwierigkeit, die sich aber abzeichnet, liegt dann im ständigen *Wechsel der Maßstäbe der Wahrheit*, im

⁶² In der wissenschaftlichen Darstellung.

⁶³ Im Tun des natürlichen/beobachteten Bewußtseins.

⁶⁴ Vgl. *Bloch*: S. 64.

⁶⁵ Für diese verkürzte Argumentation vgl. *PdG*: S. 59f.

⁶⁶ Inwiefern diese Behauptung letztlich in einen "unhaltbaren" Idealismus führt, kann hier nicht erörtert werden. Vgl. aber auch *PdG*: S. 58, Z.23ff. Vgl. auch *Jaschke*: S. 46.

chaotischen Hin und Her des Bewußtseins zwischen und in seinen Perspektiven. Sofort stellt sich die Frage: Wie kommt dieser Wechsel zustande und welcher Notwendigkeit könnte er folgen? Und im Hinblick auf die Darstellung: Wenn die Reihe dieser Maßstäbe von Hegel in eine *bestimmte* (hierarchische) Abfolge gebracht ist, woher kommen die Kriterien für diese Abfolge?

Es ist dieser Wechsel, für den Hegel eine Notwendigkeit behauptet, die sich im Chaos verbirgt.⁶⁷ Der Schlüssel liegt in der bestimmten Negation:

*„Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.“*⁶⁸

Der Wechsel und die bestimmte Negation, die das Bewußtsein von einer Perspektive zur nächsten treiben, sind nun aber ausdrücklich **nicht** Gegenstand des betrachteten Bewußtseins⁶⁹ – zumindest nicht bis zu einem gewissen Punkt und ausdrücklich nicht im Bewußtseinsabschnitt. Der Wechsel findet laut Hegel zwar notwendig, aber nur *„hinter seinem Rücken [dem Rücken des Bewußtseins]“*⁷⁰ statt. Wenn dieses Element aber hinter dem Rücken des Bewußtseins liegt, dann gibt es doch **ein dem anfänglich untersuchten Gegenstand Äußerliches**. Dann klafft hier zunächst doch ein Unterschied zwischen *natürlichem Bewußtsein* (Untersuchtem) und *philosophischem Bewußtsein* (Untersuchendem) und es stellt sich die Frage, wie und wann genau es zur Erhebung des letzteren über das erste kommt. Außerdem fragt sich, ob nicht das philosophische Bewußtsein sich *mit der bestimmten Negation* dennoch falsch zu seinem anfänglichen Gegenstand, dem natürlichen Bewußtsein, verhalten kann: Denn das Element der bestimmten Negation tritt in dieser Form an diesem Gegenstand ja erstmals mit Hegels Darstellung auf.⁷¹ Gerade weil Hegel beansprucht, so etwas wie der “wahre

⁶⁷ Vgl. *PdG*: S. 61, Z. 18f.

⁶⁸ Ebd.: S. 57, Z. 14ff.

⁶⁹ Ebd.: S. 61, Z. 22f.: *„Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des an sich, oder für uns seyns, welches nicht für das Bewußtseyn, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt“*.

⁷⁰ Ebd.: S. 61, Z. 22.

⁷¹ Es ist die Frage, ob dann nicht die Dialektik, die bestimmte Negation, die Negation der Negation, oder wie man es nennen möchte nur den *„Hebammendienst leiste[t], durch welchen die Zukunft aus dem Schoß der Vergangenheit entbunden wird“*, wie Eugen Dühring behauptete. Zitiert nach Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: Ders.: MEW, Band 20, Berlin: 1962, S. 120. Es liefert dann Engels in Verteidigung der Dialektik Beispiele, in welchen diese zu einem bloß äußerlichen Erzählprinzip herabsinkt: Die Pflanze ist die Negation des Gerstenkorns usw. Vgl. ebd.: S. 126f. Auch

Entdecker⁷² dieser notwendigen Wechsel zu sein, ist dieses Element noch zu hinterfragen. Bei allen Zugeständnissen an Hegels Vorhaben eröffnet allein der Anspruch “Das ist neu und anders” die bloße Möglichkeit der Abweichung: Es gilt dann erst zu prüfen, ob die bestimmte Negation denn tatsächlich sich im Durchgang der Bewußtseinsperspektiven als das zwingende Prinzip *an genau diesem Gegenstand erweist*.⁷³ Gerade die Formulierung „*hinter seinem Rücken*“ ermöglicht also, dass im Fortgang der Argumentation unter dem “Deckmantel der bestimmten Negation” doch Bestimmungen untergeschoben werden, die nicht vom betrachteten Bewußtsein herrühren.⁷⁴ Des Weiteren lässt Hegel die Frage nach der Bestimmtheit der Abfolge der Bewußtseinsgestalten im Dunkeln: Einerseits ist im gesamten Werk eine Hierarchie angedeutet⁷⁵, andererseits verschwimmt mit den Bestimmungen der einzelnen Kapitel durch immer neue *Rückfälle* und *Kreisläufe* innerhalb und zwischen den Perspektiven des Bewußtseins die klare Abfolge der Gestalten.⁷⁶

Eingeholt werden können die Fragen nach der Abfolge und der Äußerlichkeit der bestimmten Negation “vorweg” nur noch in Hegels Behauptung, dass der Weg durch

solche Sachverhalte kann man natürlich “dialektisch” fassen (Vgl. Hegel selbst *PdG*: S. 10, Z. 11f.), doch geht es hier um mehr: Jede Darstellung ist konstruktiv; und dennoch soll in *diesem Fall* selbst der Kern der Struktur der Darstellung noch vom Gegenstand, vom Wesen der Sache herrühren. Deswegen heißt es auch: „[...] *so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist.*“ *PdG*: S. 64, Z. 30f. Vgl. Heidegger: S. 104f. Vgl. Holz, Hans Heinz: *Einheit und Widerspruch – Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band 3: *Die Ausarbeitung der Dialektik*, Stuttgart: 1997, S. 3. Es ist in der *Phänomenologie* noch nicht so, dass einer absoluten Methode die ohnmächtige Natur gegenüber stünde. Vgl. Gerhard: S. 30ff. Vgl. Cassirer: S. 361 (347) und S. 374ff. (360ff.)

⁷² Aufgetreten wäre die bestimmte Negation mindestens mit Spinoza, der methodische Zweifel mit Descartes, usw. Neu wäre dann bei Hegel nur die “geschichtliche” Ausführung und Kombination aller dieser “Prinzipien des Geistes”.

⁷³ Womit das Rechtfertigungsproblem an der bestimmten Negation selbst erneut aufbricht: Hat sich die bestimmte Negation am Durchgang erwiesen, oder hat sie nicht? Wurde sie doch nur herangetragen? Welches Kriterium gilt hier zur Bewertung? Kann die bestimmte Negation selbst wieder erwiesen werden? Nein, sie kann sich offenbar nur (am Gegenstand) *zeigen!* Wir müssen ja “nur Zusehen”. Auch damit ist von Hegel wieder ein *unmittelbares Wissen* behauptet, das nicht weiter zu hinterfragen ist. Genau das klingt dann auch im ersten Satz des Kapitels “Sinnliche Gewißheit” an, wenn es heißt, dass der Gegenstand auch „*unmittelbar unser Gegenstand*“ sei. Vgl. 3.1. und 4.1.

⁷⁴ Selbst im letzten Absatz der *Phänomenologie*, am Ende des Kapitels “Das Absolute Wissen” bleibt der Gegensatz von Darstellung und Gegenstand *grundsätzlich* noch bestehen: „*Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beyde zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur — aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit.*“ *PdG*: S. 433, Z. 38ff.

⁷⁵ Vgl. *PdG*: S. 61, Z. 37ff. Vgl. auch die Metapher der “Leiter”. Ebd. S. 23, Z. 4.

⁷⁶ Vgl. 3.2.

wirklich *alle* konstitutiven Bewußtseinsperspektiven (Totalität) bis zum philosophischen Bewußtsein tatsächlich durchgegangen wird⁷⁷ und dass auch dieses absolute Wissen sich *damit* als auftretendes zeigt und selbst erfasst. Damit wird dann aber einerseits das Erscheinen (!) der *Phänomenologie des Geistes* selbst zur systematischen Bedingung⁷⁸ und andererseits die objektive Wirklichkeit eines Geistes behauptet, dem die Wissenschaft dieses Geistes ausschließlich mit der *Zutat der rückschauenden Betrachtung*⁷⁹ begegnet.⁸⁰ Das „*ganze Reich der Wahrheit des Geistes*“⁸¹ liegt demnach schon bereit und musste nur noch im Rückblick von Hegel umschritten werden (Zirkularität), damit die enthaltenen Perspektiven des Bewußtseins sich als in diesem aufgehoben zeigen können. Deswegen wird auch davon gesprochen, dass das absolute Wissen, das Ganze des Wissens schon *mit* dem Anfang vorausgesetzt werden muss (Dogmatismus).⁸²

Nur in diesem Kontext können sich mögliche *Gründe* für eine Konstruktion des unmittelbaren Wissens zeigen. Wenn Heidegger schreibt: „*Gerade wo es um das Erfassen des unmittelbaren Wissens geht, muß eine Konstruktion, und zwar im Licht des absoluten Wissens, vollzogen werden.*“⁸³ Dann bedeutet das: Das dem Anspruch nach nur aufgenommene unmittelbare Wissen ist nur im Hinblick auf das immer schon vorauszusetzende Ganze des Wissens (das Absolute) zu verstehen.⁸⁴ Das nötigt dann aber zu der Rückfrage: Hat Hegel das unmittelbare Wissen, das qua Unmittelbarkeit im absoluten Wissen wiederkehrt vielleicht nur konstruiert, *damit* sich hier am Ende ein

⁷⁷ Vgl. die Bemerkungen zur „Ausführung“ in der Vorrede. *PdG*: S. 10, Z. 34ff.

⁷⁸ Vgl. erneut *PdG*: S. 61, Z. 37ff. Vgl. auch *Heidegger*: S. 38. Das absolute Wissen muss Hegel in doppelter Weise ansprechen: Einerseits muss es schon für ihn „aufnehmbar“ aufgetreten sein, andererseits ist erst seine Darlegung das wirkliche ausgeführte Auftreten. Vgl. auch *Fulda*: S. 608, S. 611 (Fußnote 15) und S. 621f.

⁷⁹ *PdG*: S. 61, Z. 5f.: „*Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zuthat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt[.]*“

⁸⁰ Vgl. ebd.: S. 61, Z. 31ff.

⁸¹ Ebd. S. 61, Z. 33.

⁸² Vgl. *Bensch*: S. 27. Vgl. *Heidegger*: S. 43. Vgl. *Ohashi*: S. 127. Und: *Wieland*: S. 79. Es handelt sich allerdings nicht um einen blinden Dogmatismus, sondern um ein sinnvoll zweckbezogenes *Voraussetzen*, das aber gleichwohl als dogmatisches Element angesehen werden muss. Bei Hegel taucht es auf im Absoluten, das „*an und für sich schon bey uns*“ ist. *PdG*: S. 53, Z. 33.

⁸³ *Heidegger*: S. 104.

⁸⁴ Vgl. *Jaeschke*: S. 72. Schon damit kann nicht mehr ohne Weiteres behauptet werden, im unmittelbaren Wissen sei der Versuch Hegels zu sehen, „*mit der extremen Gegenposition zu seiner eigenen zu beginnen.*“ Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes – Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a. M.: 2000, S. 83 (Mit Verweis auf Pippin). Vielmehr ist dann das unmittelbare Wissen eine Position, die im absoluten Wissen „aufgehoben“ wird; beide sind aufeinander verwiesen. Der Begriff „Gegenposition“ wäre im Sinne Hegels schon verfehlt.

Kreis schließen kann? Diese Frage lässt sich erst am Ende dieser Untersuchung im Kontext der anderen Probleme erneut aufgreifen.

Im Folgenden wird zunächst darauf zu achten sein, inwiefern Hegel tatsächlich eine Notwendigkeit im Wechsel und eine Bestimmtheit in der Abfolge der beiden Bewußtseinsperspektiven “Sinnliche Gewißheit” und “Wahrnehmung” aufzeigen und erhalten kann, oder ob ihm gerade diese Elemente in einem *willkürlichen* Durcheinander zusammenfallen. Es ist zu prüfen, ob nicht Hegel selbst anstelle der bestimmten Negation den Gegenstand immer neu bestimmt und damit willkürlich konstruierend *eine bloße Geschichte hin zum philosophischen Bewußtsein* erzählt. Geschehen kann das nur in einer Detailanalyse des Hegelschen Textes.

3. Vorinterpretation Hegelscher Terminologie

3.1. Zur Unterscheidung von sinnlicher Gewißheit und unmittelbarem Wissen

„Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes seyn, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des unmittelbaren oder Seyenden ist.“⁸⁵

Der erste Satz des Haupttextes der *Phänomenologie* ist nicht nur sehr berühmt, er ist von der Kernaussage her auch sehr einfach. Von den mit philosophischen Implikationen aufgeladenen Begriffen und der synonymisierenden Aufzählung am Ende abgesehen, wird der elementare Sachverhalt klar ausgesagt: Unser jetziger Gegenstand der Untersuchung ist das unmittelbare Wissen. Es könnte die Frage angeschlossen werden,

⁸⁵ PdG.: S. 63, Z. 4ff. Man beachte die Kleinschreibung bei „*Wissen des unmittelbaren*“ in der historisch-kritischen Ausgabe. Diese findet sich auch in der Erstauflage von 1807. Fast alle für diese Arbeit untersuchten Interpreten zitieren “Unmittelbaren”. Doch *das Unmittelbare* gibt es im gesamten Kapitel nicht. Hegel spricht im Kapitel stets von “Unmittelbarkeit” oder nutzt das Adjektiv – in der Erstauflage ist in diesem Kapitel *nie von einem oder dem Unmittelbaren* die Rede (die historisch-kritische Ausgabe berücksichtigt dies durchweg). “Unmittelbarkeit” und das Adjektiv weisen gegenüber der Substantivierung stärker auf i) ein Verhältnis, oder ii) einen unbestimmten “Gegenstand” (das Seiende) hin, der eben *unmittelbar gewusst* werden soll. Der Satz ist nach meiner Ansicht also folgendermaßen zu verstehen: Es geht uns um das Wissen, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen eines unmittelbaren Verhältnisses/Gegenstandes, oder Wissen des Seienden ist. Es gibt vier weitere Stellen im Kapitel, an denen die Michel-Moldenhauer-Werkausgabe ein “unmittelbares” zum “Unmittelbaren” macht. Alle kämen gut ohne Substantivierung aus. Man kann hier, am Anfang der *Phänomenologie*, durchaus interpretieren, dass Hegel der Verwendung des Begriffs “ein Unmittelbares” damit bewusst eine Absage erteilt. Schon das kann dafür sprechen, dass die Vermittlung 1807 in *Hegels Philosophie* ein Übergewicht hat. Erst später wird er das Verhältnis der beiden offener benennen (Vgl. 4.1.). Im Kapitel zum absoluten Wissen verwendet Hegel zwar in der Erstauflage den Begriff “das Unmittelbare” (Vgl. ebd. S. 432, Z. 34ff.), jedoch ist dort die vermittelte Unmittelbarkeit des Absoluten angesprochen.

warum dies so ist. Und der Satz Hegels hält eine unbefriedigende Antwort bereit: Es kann kein anderes sein. Das ist offenbar eine Folgerung – dieser Anfang setzt also Reflexion voraus. Diese überlässt Hegel hier aber den Lesenden.⁸⁶

Völlig klar ist aber: Unser Gegenstand ist das unmittelbare Wissen. Es ist zunächst **nicht** die sinnliche Gewißheit. Zu ergänzen ist ganz allgemein: Nicht nur wir als Philosophierende⁸⁷ haben an dieser Stelle einen Gegenstand. Sondern auch das Bewusstsein dieses Wissensverhältnisses hat wiederum einen Gegenstand. Hier noch unbestimmt nur als “das Seiende” benannt. Denn nur als unbestimmter kann der Gegenstand schließlich unmittelbar Gegenstand sein – als bestimmter wäre er vermittelt.⁸⁸

Wenn also zunächst das unmittelbare Wissen Gegenstand ist, dann muss auffallen, dass Hegel im gesamten Verlauf des Kapitels nur noch ein weiteres Mal explizit vom unmittelbaren Wissen spricht. Er handelt ansonsten unter anderem von “sinnlichen Dingen”, “sinnlichen Dingen”, “sinnlichen Gegenständen”, ein Mal von “einem sinnlichen Sein”, sowie **ein Mal von “sinnlichem Wissen”** und sehr oft von “sinnlicher Gewißheit”. Erst in Kapitel II “Die Wahrnehmung” ist dann auch mehrfach von “unmittelbarer Gewißheit” die Rede (Vgl. 3.2.). Die zweite erst zum Ende des Kapitels auftauchende Stelle zum unmittelbaren Wissen lautet folgendermaßen:

⁸⁶ Schon damit kann der Anfang *eigentlich* kein absoluter Anfang sein. Vgl. *Bensch*: S. 28 und *Bowman*: S. 15. Vgl. 4.2.

⁸⁷ Es gibt mannigfaltige Interpretationen zum “uns” und “wir” des Hegelschen Textes (Vgl. *Bensch*: S.27). Ich gehe hier unbefangen an die Sache und sage: Wir, das können nur wir, die Leser der *Phänomenologie* sein, die Hegel – sich einschließend – direkt anspricht und die als Philosophierende der von Hegel dargestellten Untersuchung des erscheinenden Wissens folgen wollen. Vgl. auch 4.1.

⁸⁸ Auch Heidegger interpretiert “das Seiende” als den (unbestimmten) Gegenstand des betrachteten Bewußtseins (Vgl. *Heidegger*: S. 68). Er weist auch darauf hin, dass Hegel *nicht zwischen Sein und Seiendem unterscheidet* (Ebd.: S. 59). Dem ist noch folgendes hinzuzufügen: Wenn es um das Wissen des Seienden geht, dann ist zu hinterfragen: Wissen des Seienden? Und es zeigt sich, dass in dieser Formulierung – wieder einmal – genitivus subjectivus und genitivus objectivus zusammenfallen: Seiendes weiß Seiendes. Und gerade darin liegt dann das “unmittelbare” der Beziehung! Als Seiende bzw. “im Sein” sind Erkennendes/Bewußtsein und Erkanntes/Gegenstand nicht unterschieden! Anton Friedrich Koch interpretiert falsch: „Wenn also in der sinnlichen Gewißheit der Gegenstand als Mannigfaltigkeit distinkter Einzelner konzipiert wird[.]“ Koch: S. 138. Vgl. auch S. 139 und besonders S. 140. Der Gegenstand ist gerade *nicht* distinkt, sondern unbestimmtes Seiendes. Mannigfaltigkeit und Distinktion kommen erst mit der Frage nach Beispielen ins Spiel. Koch kassiert diesen Wandel, die Unterscheidung von Wesen und Beispiel und damit auch die Besonderheit des *unmittelbaren Wissens*, sowie die Unterscheidung zur sinnlichen Gewißheit. Vgl. dagegen *Bloch*: S. 65: „[...] das bloße noch unbestimmte Dingeses [...]“. Vgl. *Cassirer*: S. 314 (302): „Das zuvor ungeteilte Sein der sinnlichen Gewißheit [...]“. Und vgl. Hegel selbst: „[...] das Seyende der sinnlichen Gewißheit, das concrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes [...]“. *PdG*: S. 103, Z. 6f.

„Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist ebenso ein dieses Hier, das in der That nicht dieses Hier ist, sondern ein Vornen und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst, ebenso dieses vielfache anders-seyn in Oben, Unten, und so fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in andern Hier, aber diese verschwinden ebenso; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeynt wird, wäre der Punkt; er ist aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeynen Hier aus durch viele Hier, in das allgemeine Hier zu seyn, welches wie der Tag eine einfache Vielheit der Itzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.“⁸⁹

In diesem Zitat ist Hegels “Kritik” an einem “einfach so” behaupteten unmittelbaren Wissen zusammengefasst: Will das Bewusstsein bestimmen, *was genau denn sein Gegenstand sei*, dann versucht es, diesen letztlich durch Zeigen anzugeben. Dabei kommt es aber zu Schwierigkeiten, weil das “Hier”, das aufgezeigt werden soll, wieder zerfällt in weitere “Hier”; zum Beispiel “Oben”, “Unten” und so weiter.⁹⁰ Will das Bewusstsein z.B. einen Baum durch Zeigen “markieren”, dann könnte ebensogut nur einer der Äste gemeint sein, oder ein Blatt und so weiter. Das gemeinte “Hier” könnte sich also letztlich nur durch die Negation anderer “Hier” bestimmen, wobei sich “Hier” letztlich als eine allgemeine “Kategorie” zeigt: Dieses “Hier” ist gemeint, das daneben nicht – ein “Hier” sind dennoch beide. Das Aufzeigen – der letzte Versuch des Bewusstseins, seinen Gegenstand klar anzugeben – zeige also, dass es sich gerade nicht um unmittelbares Wissen handelt, sondern, dass dieses vielmehr zu einer Bewegung oder Abfolge geraten muss: von dem gemeinten “Hier” aus durch viele (negierte) “Hier” bis in das allgemeine “Hier”. Der Baum könnte nur in Unterscheidung seiner Teile und in Abgrenzung zu anderen “Hier”, wie der Bank oder dem Busch daneben, “ausgemacht” werden. Als *reines Dieses* kann er nicht ausgesagt werden.

Damit kann das unmittelbare Wissen also, *wenn sein Gegenstand bestimmt werden soll*, kein unmittelbares mehr sein: es ist dann vermittelt. Der Maßstab, den das Bewusstsein ursprünglich mitbrachte – nämlich unmittelbar zu wissen⁹¹ – zeigt sich als nicht erfüllt.

⁸⁹ PdG.: S. 68, Z. 22ff.

⁹⁰ Für das “Itzt” funktionieren die Beispiele analog. Dazu gibt es Argumentationen für die Allgemeinheit von “Ich” und “Dieses”. Ich kann hier nicht auf alle gesondert eingehen. Angemerkt sei aber, dass Hegel selbst beim Übergang zur Wahrnehmung am Ende des Kapitels auch das Aufzeigen und das “Hier” hervorhebt.

⁹¹ So die *Unterstellung Hegels!* Hier wäre das erste Mal kritisch zu hinterfragen, ob denn diese Unterstellung gerechtfertigt ist: Gibt es denn ein Bewußtsein, das so auftritt, wie Hegel es beschreibt? “Ich, Einzelner, weiß nur, “dass etwas ist””? Wenn die Untersuchung auf das erscheinende Wissen geht,

Wir können damit festhalten: Das unmittelbare Wissen, das zunächst unser Gegenstand war, zerfällt an der einzigen weiteren Stelle, an der Hegel es erwähnt. Es wird negiert. Auch in Kapitel II taucht es als Terminus nicht mehr explizit auf.⁹² Demnach ist das unmittelbare Wissen also zunächst Ausgangspunkt: Das Wissen, welches *zuerst* unser Gegenstand ist, sich dann aber verändert. Es ist ein erster Standpunkt der Unmittelbarkeit, der wieder aufgegriffen werden könnte, hier aber zunächst überschritten wird.

Wie steht nun dieses unmittelbare Wissen zur sinnlichen Gewißheit? Darüber gibt der Satz Auskunft, der auf den soeben zitierten folgt: *„Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anders als nur diese Geschichte ist.“*⁹³

Mit den Worten “Geschichte”, “Bewegung” und “Erfahrung” ist angezeigt, dass die sinnliche Gewißheit mehr als nur ein Standpunkt, ein Punktuell sein muss. Die sinnliche Gewißheit wird als prozesshaftes und sich-wandelndes dargestellt. Womit ein Unterschied zum unmittelbaren Wissen gefasst wäre. Unmittelbares Wissen müsste als unmittelbares starr und nicht in Bewegung sein⁹⁴ – sonst würde irgendeine Art von Vermittlung stattfinden. Gleichwohl wird auch die sinnliche Gewißheit in ihrer ersten Charakterisierung am Anfang des Kapitels zunächst mit diesem starren Verhältnis in Verbindung gebracht⁹⁵:

*„[D]as Bewußtseyn seinerseits ist **in dieser Gewißheit** nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner dieser, und der Gegenstand ebenso nur als reines dieses. Ich, dieser, bin dieser Sache, nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtseyn hiebey mich entwickelte und mannichfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches*

dann müsste diese Perspektive faktisch nachgewiesen werden können. Kann sie das nicht, wäre das ein Hinweis darauf, dass Hegel hier etwas “konstruiert” hat. Vgl. 4.2.

⁹² Unmittelbarkeit wird dennoch ausdrücklich Thema bleiben! Vgl. 3.2.

⁹³ PdG.: S. 68, Z. 34ff. Pirmin Stekeler übergeht diese Bestimmung zur sinnlichen Gewißheit in seinem Kommentar zur *Phänomenologie*. Vgl. Stekeler: S. 474f. Auch Bertram geht auf sie nicht ein. Vgl. Bertram: S. 62ff.

⁹⁴ Und selbst dann wäre der Begriff zu hinterfragen. Denn: Wenn aus *„dem reinen Seyn, die beiden schon genannten Diesen, ein Dieser als Ich, und ein Dieses als Gegenstand herausfallen“* (PdG: S. 64, Z. 6f.), dann ist selbst das schon, wie Hegel anmerkt, eine Beziehung von Zweien aufeinander und damit Vermittlung.

⁹⁵ Vgl. Bensch: S. 93.

*Verhalten zu andern wäre. Beydes geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannichfaltigen Vermittlung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannichfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannichfaltiger Beschaffenheiten; sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist; sie ist, diß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Seyn oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Eben so ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtsey ist Ich, weiter nichts, ein reiner dieser; der einzelne weiß, reines dieses, oder das einzelne.*⁹⁶

Es *soll* hier nichts vermittelt werden, kein Gedanke bewegt, keine mannigfaltigen Eigenschaften benannt werden. Der Baum *soll* nicht in Differenz zu Bank und Busch, oder in Unterscheidung seiner Einzelteile bestimmt werden. Vielmehr noch: Ein Baum wäre ja gar nicht zu benennen.⁹⁷ Nur das „reine Sein“ oder die „einfache Unmittelbarkeit“ (einer nicht bestimmten „Sache“) *soll* die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit ausmachen. Deswegen gibt sie sich auch für „die abstracteste und ärmste Wahrheit“⁹⁸ aus.

Dem **sinnlichen Wissen** – und dies kann an dieser Stelle als das anfängliche Zusammenfallen von *sinnlicher* Gewißheit und unmittelbarem *Wissen* gelesen werden – geht es nur um das Sein, nur darum, „dass etwas ist“.⁹⁹ Gleichwohl nennt Hegel es widersprüchlicherweise *sinnliches* Wissen. Dabei müsste doch auffallen, dass es (später im Text dann auch explizit) mehrere Sinne gibt, also wiederum bereits eine Vermittlung dieser *Vielheit* stattfinden müsste. Diese Frage wird an dieser Stelle von Hegel aber gerade nicht behandelt. Reines Sein und einfache Unmittelbarkeit *sollen* bestimmend sein – Begriffe, die eine völlig *unbestimmte Einheit* ausdrücken und so auf ein Absolutes anspielen. Damit beteuert Hegel hier aber einerseits eine Unbestimmtheit und hält jegliche Vermittlung ab¹⁰⁰, nur um andererseits gleichzeitig diesem unbestimmten und leeren Wissen das Prädikat „sinnlich“ unterzuschieben. Eine Bezeichnung, *die den Lesenden schon an sich eine Reichhaltigkeit suggeriert*. Auf der folgenden Seite tritt

⁹⁶ PdG.: S. 63, Z. 18ff.

⁹⁷ Vgl. Stekeler: S. 447: Sondern eigentlich nur ein „es ist“, aber nicht ein „es ist ein P“. Vgl. auch Graeser: S. 51.

⁹⁸ PdG.: S. 63, Z. 16f. Vgl. auch Bertram: S. 67f.

⁹⁹ In der hier beachteten Literatur erwähnt einzig Georg W. Bertram explizit die Formulierung „sinnliches Wissen“ und interpretiert in der Folge auch in ähnlicher Weise. Vgl. Bertram: S. 63f.: Er spricht von „vielen Unmittelbarkeiten“, „vielen Situationen“, „vielen unmittelbaren Kontakten“ – so wie ich von *immer neu* behauptetem unmittelbarem Wissen (s.u.). Damit deutet sich auch bei ihm eine Unterscheidung von unmittelbarem Wissen und sinnlicher Gewißheit an.

¹⁰⁰ „Nicht darum gewiß“, „Auch nicht darum“ (siehe oben) sind Negationen, die hier offenbar von Hegel gemacht werden. Inwiefern dies auf eine Abstraktion des behandelten Bewußtseins schließen lässt, werden wir in 4.2. behandeln.

Hegel dann explizit mit der Frage nach Beispielen¹⁰¹ – also dem Einfordern von *Vielheit und Bestimmtheit* – an das betrachtete Bewusstsein heran.

Es zeigt sich damit bereits der Begriff des *sinnlichen Wissens* als ein *in sich widersprüchlicher*, weil er auf Einheit und Unmittelbarkeit auf der einen Seite und Vielheit und Vermittlung auf der anderen gleichermaßen anspielt. Es liegt bereits hier eine *Verschränkung* von der Einheit (Wesen) des unmittelbaren Wissens und der Vielheit (Beispiele) der sinnlichen Gewißheit, sowie ein Übergang von einem zum anderen im Wort begraben. Die Rechtfertigung für „[d]iesen Unterschied des Wesens und des Beyspiels“¹⁰² am Bewußtsein selbst und die Abfrage der Beispiele werden wir später (4.1.) als entscheidendes Problem in diesem Kapitel näher betrachten.

Hier ist jetzt festzuhalten: Hegel spricht von der sinnlichen Gewißheit zunächst als sei sie nichts anderes als das unmittelbare Wissen. Doch am Ende des Kapitels, nachdem das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit genötigt wurde, „konkrete Diese“ zu benennen, stellt Hegel sie als eine Bewegung, als Prozess dar. Sie sei „*nichts anderes als nur diese Geschichte*“¹⁰³: Die Geschichte ihrer eigenen Bewegung oder ihrer Erfahrung, was wiederum nichts anderes sei als ihre Dialektik. Das unmittelbare Wissen hingegen hat keine Dialektik, keine Erfahrung. Es wird nur gewusst, „dass etwas ist“. Im sinnlichen Wissen verknüpft Hegel ganz nebenbei beide Begriffe in ihren widersprüchlichen Eigenschaften.

Die wohlwollende Interpretation kann an dieser Stelle weiter lauten: Dieser Prozess der sinnlichen Gewißheit hat einen Ausgangspunkt, bei dem sie punktuell immer wieder ansetzt: das unmittelbare Wissen. In diesem Punkt fallen *sinnliche Gewißheit* und unmittelbares *Wissen* im widersprüchlichen Begriff des *sinnlichen Wissens* zusammen. Um welchen Sinn es dabei jeweils genau geht, lassen wir noch dahingestellt – offenbar spielt dies keine Rolle. Das betrachtete Bewusstsein behauptet immer wieder punktuell unmittelbares Wissen, scheint die Aussage zu sein. Doch bei der Nachfrage nach dem konkreten Inhalt dieses unmittelbaren Wissens, beim Prüfen, was denn das Wissen genau sei, zerfällt der Anspruch der Unmittelbarkeit. Die sinnliche Gewißheit

¹⁰¹ Vgl. *PdG*: S. 64, Z. 3ff: „Eine **wirkliche sinnliche Gewißheit** ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beyspiel derselben.“

¹⁰² Ebd.: S. 64, Z. 12.

¹⁰³ Ebd.: S. 68, Z. 36.

und *ihr Bezug zum Sein bleibt jedoch bestehen*: “Dass etwas ist” (Seiendes), wird immer wieder und immer weiter an immer neuen *bestimmten* Beispielen – immer neuem unmittelbaren Wissen – behauptet: „*Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus.*“¹⁰⁴ Das Hier ist nicht ein Haus, sondern vielmehr ein Auto und so weiter.

Damit zeigt sich letztlich *für uns* in ironischer Weise, dass das anfänglich behauptete reine Sein der Sache (jetzt als Allgemeines) tatsächlich der eigentlich bleibende Gegenstand dieses Bewußtseins ist. Denn es **sind** ja mehrere Beispiele. Sie *bestehen wirklich für das Bewußtsein*, sie sind nur nicht unmittelbar zu benennen. Das Sein ist daher auch das Wesen der sinnlichen Gewißheit, aber dieses Wesen – und das ist die Ironie – kann sich letztlich *nur durch die Beispiele*, nur durch diesen vermittelnden Prozess auch wirklich zeigen.¹⁰⁵ Wäre die sinnliche Gewißheit nicht dieser Prozess, wäre sie nicht die Geschichte ihrer *Erfahrung*, dann wäre Hegels *Phänomenologie* bei der Behauptung des “ersten” reinen Seins, bei der Einheit des unmittelbaren Wissens zu Ende. Hegel käme nicht weiter als Parmenides, der die Vielheit leugnet.¹⁰⁶ Nur im Prozess können sich gleichermaßen Sein als Wesen und Vielheit in den Beispielen zeigen. Was bedeutet das aber für die *Voraussetzungen auf Seiten des Bewußtseins*?

Hegel räumt in einem zentralen Satz dem Bewußtsein die Fähigkeit ein, dass es selbst auch zu einer Erfahrung dieser Vielheit kommen *kann*. Es könne durch die Vielheit der “Hier” und “Itzt” und so weiter auch auf die Allgemeinheit von “Hier”, “Itzt”, “Diesem”, “Ich” und “Sein” aufmerksam werden:

*„Das natürliche Bewußtseyn geht deßwegen auch zu diesem Resultate, was an ihr [d.i. an der Bewegung der sinnlichen Gewißheit] das Wahre ist, immer selbst fort und macht die Erfahrung darüber; aber vergißt es nur ebenso immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an.“*¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ebd.: S. 65. Z. 26f.

¹⁰⁵ Aber eben nur als allgemeines, vermitteltes: „*Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Seyn als ihr Wesen, aber nicht als unmittelbares, sondern ein solches, dem die Negation und Vermittlung wesentlich ist; hiemit nicht als das, was wir unter dem Seyn meynen, sondern das Seyn mit der Bestimmung, daß es die Abstraction oder das rein Allgemeine ist, und unsere Meynung, für welche das wahre der sinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Itzt und Hier gegenüber noch übrig.*“ PdG: S. 65, Z. 31ff. Vgl. auch nochmal PdG: S. 80, Z. 22f.

¹⁰⁶ Parmenides: *Die Lehre vom Seienden (Ontologie)*, in: Die Vorsokratiker: Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart: 1953, S. 167ff.

¹⁰⁷ PdG.: S. 68, Z. 36ff.

Das stützt zunächst die bisherige Interpretation: Fängt das Bewusstsein „*die Bewegung von vorne an*“, so kann dies an dieser Stelle nur ein Rückfall zum unmittelbaren Wissen sein. Von etwas anderem wurde nicht als Ausgangspunkt gesprochen. Erneut würden unmittelbares *Wissen* und *sinnliche Gewißheit* also – als *sinnliches Wissen* – zusammenfallen. Die sinnliche Gewißheit geht demnach nach jedem “Verlust” eines unmittelbaren “Seienden” fort zu einem nächsten “Hier”, “Itzt”, “Diesen”.

Bei genauem Lesen fällt aber auf: Hegel gesteht in diesem Satz die Möglichkeit der **Erfahrung** zu – nur um sie sofort wieder durch ein **Vergessen** einzuschränken. Auch dieser Satz beinhaltet damit einen von Hegel nicht gekennzeichnete “Unklarheit”. Diese weist bereits auf ein *willkürliches Moment auf Seiten des Bewußtseins* hin.¹⁰⁸ Erfahrung, also *Nicht-Vergessen*, und Vergessen sind verschränkt. Ausweg aus dem ständigen Von-vorne-anfangen kann offenbar nur das Nicht-Vergessen, ein anderes Auffassen des Erlebten bieten, das Hegel aber *nur zwiespältig andeutet*. Was sich Hegel mit den *Rückfällen* jedoch bewahrt, ist die Möglichkeit, immer wieder *unmittelbares* in die weitere Argumentation einzubringen. Immer wieder kann im Folgenden auf diesen *unmittelbaren Zugang zum Seienden* zurückgegriffen werden.¹⁰⁹

Weil der Ausweg aus dem Von-vorne-anfangen unklar bleibt, bahnt sich statt einer Notwendigkeit in der Abfolge der Bewußtseinsgestalten hier also etwas Willkürliches an. Im Wahrnehmungskapitel wird Hegel außerdem von einem *Kreislauf* sprechen, den das Bewußtsein „*nicht auf dieselbe Weise wie das erstmal*“¹¹⁰ durchläuft. Zu klären wird also im Folgenden sein, wie die unterschiedlichen Arten dieses Durchlaufens gegeneinander bestimmt und abgegrenzt sind.

Noch einmal zusammenfassend unter der Perspektive: Was ist im ersten Kapitel überhaupt wem Gegenstand?¹¹¹ Wir als Philosophierende haben den Gegenstand des erscheinenden Wissens, das zunächst laut Hegel, nur unmittelbares Wissen sein kann. Wenn unser Gegenstand das Wissen ist, dann ist er die Beziehung von Bewusstsein zu Etwas, von Wissendem zu Gewusstem. Dementsprechend hat dieses Bewusstsein wiederum einen Gegenstand: Zunächst nur als *unbestimmtes* Seiendes erwähnt, denn

¹⁰⁸ Vgl. *Bensch*: S. 90.

¹⁰⁹ Vgl. 3.2. Vgl. dazu auch die Arbeit von *Ohashi*: z.B. S. 115, S. 120 und S. 123.

¹¹⁰ *PdG*: S. 75, Z. 7. Vgl. 3.2.

¹¹¹ Vgl. *Bensch*: S. 103.

die Beziehung soll eine unmittelbare sein. Der Gegenstand des betrachteten Bewußtseins selbst ist nicht das unmittelbare Wissen – es behauptet laut Hegel lediglich, unmittelbar zu wissen.

Dann aber – *nach der Frage* nach konkreten Beispielen – ist unser Gegenstand plötzlich *nicht mehr nur* unmittelbares Wissen, sondern *auch* vermitteltes Wissen. Und auch der Gegenstand des Bewußtseins ist *nicht mehr nur* unbestimmtes Seiendes, sondern *auch* ein konkreter Inhalt. Die sinnliche Gewißheit als Bewegung *wird* also unser Gegenstand, weil wir die Bewegung verfolgen und nicht vergessen. Wird sie auch der Gegenstand des betrachteten Bewußtseins? Nein, denn dann wäre dieses Bewusstsein schon ein komplex reflektierendes; das soll es aber ausdrücklich nicht sein.¹¹² Gegenstand des Bewußtseins *kann* (!) durch Erfahrung ein Zusammengefasstes von “Hier”, “Itzt” und so weiter werden.

Als elementaren Zugang für eine Interpretation des Kapitels “Sinnliche Gewißheit” können wir festhalten: Unmittelbares Wissen und sinnliche Gewißheit sind **nicht** dasselbe.¹¹³ Wenn behauptet wird, die sinnliche Gewißheit sei eine Konstruktion Hegels, schließt sich also unweigerlich die Frage an: Ist es das unmittelbare Wissen auch? Oder ist vielmehr nur das unmittelbare Wissen eine Konstruktion? Mit dieser Unterscheidung wird die Frage nach der Konstruktion im Schlusskapitel dieser Arbeit in zweifacher Weise aufzugreifen sein.

3.2. Zum Verhältnis von Kapitel I und II

Der erste Satz des Kapitels “II. Die Wahrnehmung” lautet: „Die **unmittelbare Gewißheit** nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Diese nehmen.“¹¹⁴ Der zweite Satz macht bereits eine Bestimmung zur Wahrnehmung: „Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seyende ist, als Allgemeines.“¹¹⁵

¹¹² Vgl. Bensch: S. 103. Vgl. Bertram: S. 65. Erst zum Ende des Wahrnehmungskapitels, wo erneut eine ganze Bewegung als Gegenstand gefasst wird, wird diese auch ihm, dem Bewusstsein, Gegenstand. Vgl. PdG: S. 77, Z. 16.

¹¹³ Auf die Notwendigkeit und den häufigen Mangel dieser Unterscheidung hat Hans-Georg Bensch hingewiesen. Vgl. Bensch: S. 23-50. Er verweist dabei auch auf Heidegger, der das unmittelbare Wissen ausdrücklich auf das absolute Wissen hin interpretiert (Vgl. Heidegger: S. 64). Genau diese Verbindung von unmittelbarem und absolutem Wissen geht verloren, wenn die Unterscheidung von der Sinnlichen Gewißheit nicht gemacht wird.

¹¹⁴ PdG: S. 71, Z. 4f.

¹¹⁵ Ebd.: Z. 2f.

Daraus können wir einen ersten Unterschied der beiden Bewußtseinsperspektiven ablesen. Wie im vorherigen Abschnitt dargestellt, wird unterstellt, dass das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit unmittelbar ein Seiendes aussagen, bestimmen, nehmen *will*.¹¹⁶ Das kann es aber nicht unmittelbar. Warum nicht? Weil es dabei bereits auf Allgemeines – das sich ja in den Versuchen/Beispielen zeigt – angewiesen ist. Dieses Allgemeine würde allerdings gegen das “Kriterium der Unmittelbarkeit” verstoßen. Dieses Bewußtsein *nimmt* es daher auch nicht als Wahres *an*, sondern beginnt die Bewegung von vorn. Das Bewußtsein der Wahrnehmung hingegen akzeptiert das Allgemeine (die Allgemeinen: “Hier”, “Itzt”, “Ich”, “Dieses”) und versucht, das Seiende nun mit diesen Allgemeinen aufzufassen. Hegel hatte die Möglichkeit der Erfahrung (zumindest verworren) eingeräumt: Das Bewusstsein ist in der Lage, aus dem Kreislauf des Behauptens von unmittelbarem Wissen auszubrechen und *kann* stattdessen dazu übergehen, mit den erkannten (nicht-vergessenen, erinnerten) Allgemeinen ein „Zusammen vieler Hier“¹¹⁷, einen konsistenten Gegenstand, ein „Ding von vielen Eigenschaften“¹¹⁸ “aufrechtzuerhalten”.

Es zeigte sich das Problem, dass nicht klar wird, *warum*, *wieso* oder *wann* nun vom Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung übergegangen wird.¹¹⁹ Wie viele Versuche braucht es, bevor es nicht-vergisst, erinnert und zusammenfasst? Wieso gibt es ein Vergessen und auch ein Nicht-Vergessen? Behauptet ein Bewußtsein mal unmittelbares Wissen und im nächsten Moment nimmt es doch vermittelt über Allgemeines wahr?

Müsste Hegel nicht Antworten auf diese Fragen liefern, sofern er die klare Trennung der beiden Bewußtseinsperspektiven und damit den Auftakt mit der sinnlichen Gewißheit und dem unmittelbaren Wissen rechtfertigen können will?¹²⁰ Wir werden uns

¹¹⁶ Hegel betont nun gänzlich die Seite des Konkreten, das unbestimmte Seiende ist hier verschwunden.

¹¹⁷ *PdG*: S. 70, Z. 27.

¹¹⁸ *Ebd.*: S. 71, Z. 30.

¹¹⁹ Vgl. *Bensch*: S. 22.

¹²⁰ Hier eröffnet sich das in 2.2. angesprochene Problem, dass Hegel ordnend darstellt, was evtl. nur verworren *sein* kann, er selbst seine Position dazu aber nicht vollständig klar macht. Deswegen muss gerade hier die kritische Frage angebracht werden, ob das, was Hegel als zwei Gestalten des Bewußtseins getrennt hat, wirklich als zwei unterschiedene Gestalten des Bewußtseins *auftritt*. Nur wenn es *auch wirkliche Gründe* für diese Trennung gibt, könnte sie nicht als bloß äußerlich-konstruiert gelten. Einen Verweis darauf, dass diese Fragen verfehlt sind, weil nach Hegel diese Formen von Bewußtsein nur „nach der Seite ihres freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns“ in der Geschichte vorhanden sind und eben doch bloß „nach der Seite ihrer begriffnen Organisation“ dargestellt wurden, halte ich für zu unkritisch (*PdG*: S. 433, Z. 38ff.). Dann wäre die “Notwendigkeit durch bestimmte Negation” potentiell nur äußerlich herangetragen. Hegels eigener Anspruch liegt aber höher (Vgl. 2.2.). Bei Kant

daher die Verweise auf das vorherige Kapitel anschauen müssen. Der erste findet sich bereits im gerade zitierten ersten Satz.

(Der Versuch einer erhellenden schematischen Darstellung der folgenden Punkte erfolgt mit Abbildung I im Anhang.)

a) Unmittelbare Gewißheit und Beiherspielen

Erneut müsste man beim eingangs zitierten Satz über den Zusammenzug zweier Begriffe stolpern: Die **unmittelbare Gewißheit** ist wieder eine Kombination aus *unmittelbarem* Wissen und sinnlicher *Gewißheit* – allerdings genau andersherum als beim *sinnlichen Wissen*. Hegel verwendet diese Zusammenziehung insgesamt vier Mal im gesamten Kapitel zur Wahrnehmung. Weiterhin spricht Hegel drei Mal von der “sinnlichen Gewißheit”, fünf Mal vom “sinnlichen Sein” und wieder nur ein Mal vom “sinnlichen Wissen”; dazu mehrfach von “sinnlicher Einzelheit” und “sinnlicher Allgemeinheit”.

Kann dieser Zusammenzug direkt zu Anfang des zweiten Kapitels und damit an prominenter Stelle bloß eine Schludrigkeit Hegels sein? Bedeuten die Begriffe unmittelbares Wissen, sinnliche Gewißheit, sinnliches Wissen und unmittelbare Gewißheit doch alle dasselbe? Das erscheint (mir) unwahrscheinlich.¹²¹ Gerade im direkten Anschluss an das noch gut in Erinnerung liegende erste Kapitel namens “Sinnliche Gewißheit” muss doch die veränderte Formulierung, die Verschiebung zur *unmittelbaren Gewißheit* auffallen. Was lässt sich zu ihr sagen?

wären diese Fragen sozusagen als “entwicklungspsychologische” verfehlt – er bewegt sich ja explizit auf dem transzendentalen, “abstrakten” Gebiet einer *reinen* Vernunft. Gerade weil Hegel demgegenüber aber beansprucht, das *erscheinende* Wissen zu behandeln, muss er sich solche Fragen gefallen lassen (Vgl. Bloch: S. 68). Auch eine wieder vorausgreifend auf das Ganze zielende Antwort, die diese Fragen abweisen will, scheitert: Nur der Weltgeist – *das allgemeine Bewußtsein* – hätte sich demnach “notwendig” durch diese Stufen entwickeln müssen. Auf der Ebene einzelnen Bewußtseins nach diesen Übergängen zu fragen, wäre demnach verfehlt, weil einzelnes Bewußtsein mal dies, mal jenes macht. Dann wäre die Erörterung aber wieder nur eine “abstrakte” der (allgemeinen) Form des Weltgeistes.

¹²¹ Und dennoch werden diese Begriffe, soweit ich sehe, in der reichhaltigen Literatur zum Werk selten ausdrücklich behandelt und auseinandergehalten. Handfeste Aussagen zur schwierigen Hegelschen Terminologie bergen das Risiko, einseitig zu geraten. Es scheint oft einfacher, die Probleme “auf Metaebene” allgemeiner zu behandeln. Ich meine aber: Nur wenn die Hegelschen Begriffe genau analysiert werden, können auch die immer neuen Bestimmungen, die in sie einfließen, erkannt werden. Und nur dann kann eine etwaige Konstruktion auch offengelegt werden. Für eine ähnliche Sicht vgl. Wieland: S. 69.

Mit den bisherigen Deutungen zu unmittelbarem Wissen, sinnlicher Gewißheit und sinnlichem Wissen ergibt sich für den Begriff der unmittelbaren Gewißheit erneut eine widersprüchliche Folgerung: Wenn die *sinnliche* Gewißheit nichts anderes als nur die Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung¹²² ist, dann legt dies nahe, den Begriff der Gewißheit hier weiterhin als Prozess zu deuten. Eine unmittelbare Bewegung, Geschichte, Erfahrung, wie sie der Begriff der *unmittelbaren Gewißheit* dann behaupten würde – also eine Gewißheit, die durch ihre Geschichte, Bewegung, Erfahrung vermittelt und doch *unmittelbar* ist – ergibt aber erneut eine **contradictio in adiecto**. Allerdings nur für Lesende, die diese Bestimmungen zur Gewißheit noch mitdenken. Wieder führt Hegel nebenbei einen Begriff ein, der zutiefst Widersprüchliches in sich birgt.¹²³ Es bliebe die Möglichkeit, den Begriff nur als eine Variation des Begriffs des *sinnlichen Wissens*, also der anderen Zusammenziehung, zu deuten. Doch beide werden in einem der zentralen Sätze des zweiten Kapitels sogleich gemeinsam erwähnt. Nach Rekapitulationen zum Kapitel “Sinnliche Gewißheit” formuliert Hegel bereits im zweiten Absatz von “Die Wahrnehmung”:

*„Der Reichtum des **sinnlichen Wissens** gehört der Wahrnehmung, nicht der **unmittelbaren Gewißheit** an, an der er nur das beyherspielende war, denn nur jene hat die Negation, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.“*¹²⁴

Der Satz ließe sich zunächst um die “Wahrnehmungsanteile” verkürzen, um den gemachten Unterschied hervorzuheben: *Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das beyherspielende war.*

Hier wird also zunächst verneint, dass der *Reichtum des sinnlichen Wissens* der unmittelbaren Gewißheit angehört. An der unmittelbaren Gewißheit *war* der Reichtum nur *beyherspielend*.¹²⁵ Das ist die Eigenschaft der unmittelbaren Gewißheit, die es zu beachten gilt. Allerdings wurde die unmittelbare Gewißheit im ersten Kapitel *gar nicht* explizit erwähnt. Es stellt sich also die Frage: Wie kann der Reichtum an etwas

¹²² Vgl. *PdG*: S. 68, Z. 35f.

¹²³ Vgl. *Bensch*: S. 108.: „Eine Eigentümlichkeit dieses Kapitels wird darin bestehen, durch das Resümieren der Ergebnisse des vorherigen Kapitels lauter ‚hölzerne Eisen‘ zu **konstruieren**“. Bensch zeigt dies dann zum Beispiel für die *allgemeine Unmittelbarkeit* (s.u.). Ich hoffe, bis hierher schon gezeigt zu haben, dass diese “Konstruktion” bereits beim Begriff des *sinnlichen Wissens* einsetzt und auch an der *unmittelbaren Gewißheit* offenbar zu machen ist. Der Sinn dieser hölzernen Eisen liegt darin, dass sie den Übergang von Kapitel I zu II als entwickelten erscheinen lassen. Dabei liegt diesem die Trennung von Wesen und Beispiel “als Faktum des Bewußtseins” zugrunde. Vgl. im Folgenden und Abb. I.

¹²⁴ *PdG*: S. 71, Z.30f.

¹²⁵ Vgl. *Ebd.*: S. 66, Z. 25. Hegel erwähnt im ersten Kapitel explizit die konkreten Inhalte, also die Beispiele (Baum, Haus) als „das, was noch beyher spielt“.

beiherspielend gewesen sein, das wir noch gar nicht betrachtet haben? Offensichtlich stülpt Hegel diesen Begriff nachträglich über einen Sachverhalt aus dem ersten Kapitel.

Der weitere Inhalt des Satzes ist ebenfalls nur mit Rückgriffen auf das erste Kapitel zu erläutern: Der hier angesprochene Reichtum des sinnlichen Wissens hatte sich doch als “falscher” Reichtum gezeigt.¹²⁶ Denn in der anfänglich behaupteten Unmittelbarkeit gab es doch letztlich nur das Sein der Sache, das “es ist etwas”. Wenn das sinnliche Wissen durch das unmittelbare Wissen zu charakterisieren ist, dann kann es – trotz seiner widersprüchlichen Benennung als “sinnlich” – keinen Reichtum enthalten, denn dieser bedeutete Vermittlung.

Wir müssen die “Wahrnehmungsanteile” wieder zu unserem Satz hinzunehmen, um die Aussage zum sinnlichen Wissen mit Rückgriff auf das erste Kapitel korrekt zu verstehen: Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung – und zwar **nur** der Wahrnehmung. Diese Formulierung ist ausschließend gemeint: *Der Reichtum gehört ausschließlich der Wahrnehmung*, denn dem “reinen” sinnlichen Wissen gehörte er ja gerade nicht – es zeigte sich ja abstrakt und arm. Ihm war doch nur das reine Seyn oder die einfache Unmittelbarkeit das Wesentliche.¹²⁷ Das sinnliche Wissen – mit der Betonung auf dem unmittelbaren Seinsbezug durch den *einzelnen* Sinn – schert sich noch nicht um Beispiele oder konkrete Inhalte. Ihm genügt das reine Sein, das “es ist etwas”. Reichtum dagegen kann es nur im Wahrnehmen geben, das schon die “Eindrücke” *mehrerer* Sinne zu einem Ding zusammenfasst und sich *erinnert*. Der bloße Bezug eines Sinns auf das Seiende dagegen bleibt für sich “abstrakt und arm”.¹²⁸ Das Schwierige an diesem Satz ist, dass Hegel mit einem Streich drei Bestimmungen zu drei Begriffen macht; und das unter weitem Rückgriff auf das erste Kapitel.¹²⁹ Es

¹²⁶ Ebd.: S. 63, Z. 9ff.: „Der **concrete Inhalt** der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum **erscheinen** [...]. Diese Gewißheit aber gibt in der That sich selbst für **die abstracteste und ärmste Wahrheit** aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, **nur diß aus: es ist**; und ihre Wahrheit enthält **allein das Seyn der Sache**[...]“ Hegel spricht hier zwar von der “Gewißheit” – ihr *wesentlicher Punkt* aber, und dieser ist hier als ihre Wahrheit angesprochen, ist das sinnliche/unmittelbare Wissen. Vgl. Zitat der nächsten Fußnote: Das sinnliche Wissen ist im Grunde abstrakt und arm, geht nur aufs reine Sein (der Sache).

¹²⁷ Ebd.: S. 63, Z. 28ff.: „[...] *sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist; sie ist, **diß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Seyn oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus.***“

¹²⁸ Der Begriff des sinnlichen Wissens spielt bereits auf das Aufnehmen und “Fokussieren auf einzelne Eigenschaften” an. Siehe im Folgenden.

¹²⁹ Erneut sei angemerkt, dass der Begriff des sinnlichen Wissens nur jeweils ein Mal in den ersten beiden Kapiteln fällt. Im Kapitel “Kraft und Verstand” taucht dieser Begriff nicht mehr auf. Allerdings wird Hegel im dritten Kapitel ein Mal die Formulierung „*unmittelbare sinnliche Gewißheit*“ gebrauchen, auf die ich hier jetzt aber nicht eingehen kann. Vgl. *PdG*: S. 90, Z. 15.

ergeben sich nach meiner Ansicht an dieser Stelle folgende Charakterisierungen: Dem “reinen” sinnlichen Wissen (bloß eines Sinnes) kommt kein Reichtum zu. Nur der Wahrnehmung kommt der Reichtum zu. An der unmittelbaren Gewißheit war der Reichtum aber schon *beiherspielend*.¹³⁰

Wie genau ist dies nun zu verstehen, dass der Reichtum der Wahrnehmung an der unmittelbaren Gewißheit beiherspielend war? Nehmen wir die Bestimmung zur Wahrnehmung aus dem letzten Teil des Satzes hinzu: „*denn nur jene* [d.i. die Wahrnehmung] *hat die Negation, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.*“ Wir erinnern uns: Die Wahrnehmung akzeptiert die Allgemeinen und “arbeitet” mit ihnen. Die unmittelbare Gewißheit tut das nicht. Sie hat Negation, Unterschied und Mannigfaltigkeit und damit Reichtum *nicht an ihrem Wesen*, sondern dieser Reichtum *spielt nur beiher*. Ihr Wesen war doch die Unmittelbarkeit.

Immer noch spielt Hegel mit der Verquickung von Einheit und Vielheit, reinem Sein und konkretem Inhalt, Wesen und Beispiel. Nur durch das Abfragen verschiedener Beispiele gab es im Rahmen der sinnlichen Gewißheit überhaupt eine Vielheit, einen Reichtum. Gleichwohl wurde in den Beispielen immer wieder neu ein unmittelbares Verhältnis zum Sein/Seienden behauptet. Die konkreten Beispiele *sollen dabei nicht* wesentlich sein, sondern nur beiherspielende Beispiele. Und doch müssen die allgemeinen Konstanten (Hier, Itzt usw.) an den Beispielen dem Bewußtsein auch wesentlich werden *können* – und *können ironischerweise sogar nur an diesen Beispielen wesentlich werden!* Wie kämen wir ohne die Beispiele jemals zu den Bestimmungen der Wahrnehmung, welche ja das Allgemeine aufnimmt?

Nur über den **“Kniff” des Beiherspielens**, kann Hegel ausdrücken, dass die Beispiele in der sinnlichen Gewißheit zwar bestehen, aber nicht das Wesentliche sind. Sie sind *konstitutiv*, werden aber als unwesentlich, als nur beiherspielend *heruntergespielt*. Erst in der Wahrnehmung dürfen sie dann zu ihrem vollen Recht kommen. Das Beiherspielen als *Verwischung des Unterschieds von Wesen und Beispiel* verknüpft so die beiden Gestalten des Bewußtseins, die in der Darstellung als Kapitel getrennt sind.

¹³⁰ Damit räumt Hegel wörtlich ein, dass der *Reichtum der Wahrnehmung* in der sinnlichen Gewißheit also doch *eine Rolle gespielt hat* – allerdings eben immer nur „*beiherspielend*“. Es sind genau diese “halb-bestimmten” Erwähnungen, die Hegel ermöglichen, später immer die eine oder die andere Seite betonen zu können. Vgl. 4.1.

Es erzeugt damit den Schein, dass sich eine Gestalt aus der anderen entwickelt – doch dabei wird nur an entsprechender Stelle jeweils das Wesen oder das Beispiel hervorgehoben oder heruntergespielt. „Eine **wirkliche sinnliche Gewißheit** ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben“¹³¹, heißt es zunächst, ohne dass Hegel dafür eine Begründung angeben würde. Es *muss* “nun mal” auch die Vielheit zur Sprache kommen, so scheint es. Auf der anderen Seite aber sind diese Beispiele und diese Vielheit dann doch nicht mehr *maßgebend*, beziehungsweise *wesentlich*.

Damit zeigt sich, dass auch die gesamte Verbindung und Beziehung der ersten beiden Kapitel der *Phänomenologie* noch über den *Gegensatz und die Verbundenheit von Wesen und Beispiel* funktioniert. Dies macht ihre gegenüber anderen Kapitel-Übergängen eigentümliche Verknüpfung aus. Sie sind schon deshalb viel stärker miteinander verbunden als folgende Kapitel.

Im Ausdruck **unmittelbare Gewißheit** ist die Schwierigkeit mit diesem Gegensatz, die wir auch im vorigen Abschnitt (Einheit *und* Vielheit, Erfahrung *und* Vergessen) schon bemerkten, erneut festgehalten: Es ist “problematisch”, um nicht zu sagen “widersprüchlich”, als Bewußtsein gleichermaßen ein *unmittelbares* Wissen (bloßes Sein) zu behaupten und doch die Erfahrung zu haben (*Prozess*), dass es viele “Hier” und “Itzt” gibt (Vielheit): Dass also Sein Eines sein muss und gleichzeitig Vieles sein muss. Dieser Widerspruch wird in der *contradictio in adiecto* der unmittelbaren Gewißheit *für das Bewußtsein selbst* festgehalten: Für dieses spielt der Reichtum immer schon beiher, es ist immer auch schon zur Wahrnehmung *fähig*. Im **sinnlichen Wissen** ging es, trotz der Benennung als “sinnlich”, hingegen darum, nur zu betonen, dass dem Bewußtsein “etwas ist”. Der Reichtum rückt in den Hegelschen Begriffen sozusagen immer näher, bis er dann in der Wahrnehmung gänzlich akzeptiert wird – obwohl er eigentlich schon am Anfang unvermittelt erwähnt wurde.¹³² Während er dort zunächst “abgehalten”¹³³ werden musste, wird er nun in der Folge immer weiter hereingelassen. (Vgl. hier explizit Abb. I)

¹³¹ *PdG*: S. 64, Z. 3ff.

¹³² Vgl. 4.1.

¹³³ Vgl. 4.2.

Über die unmittelbare Gewißheit sagt Hegel außerdem, „*sie aber will das Diese nehmen*.“¹³⁴ Der unmittelbaren Gewißheit wird also offenbar auch ein Wille zugesprochen, womit sie dann gänzlich als Charakterisierung des von uns betrachteten Bewußtseins anzusehen ist. Dieses kann ein Bewußtsein der Stationen der Bewegung nur bekommen (*Gewißheit*), weil an seinen Seins-Bezügen schon immer der Reichtum beiherspielt. Aber es hat auch einen (naiven) *Willen zum unmittelbaren Wissen*. Als dieser widersprüchliche Begriff spricht die unmittelbare Gewißheit die Verknüpfung der beiden Gestalten “Sinnliche Gewißheit” und “Wahrnehmung” aus, die in der Darstellung doch eigentlich getrennt sind. Es ist auch hier – genau wie schon beim *sinnlichen Wissen* – „*der Widerspruch zu denken*“¹³⁵, wie sich Hegel später ausdrücken wird.

Die sinnliche Gewißheit hingegen kann nichts wollen – davon spricht Hegel auch nie. Er spricht bei der sinnlichen Gewißheit oft davon, dass etwas “in” oder “an” ihr ist.¹³⁶ Sie liegt – das zeigt auch die Verwendung als Kapitel-Überschrift an – auf der Ebene eines Ordnungs- und Sammel-Begriffs für den dargestellten Sachverhalt des ersten Kapitels insgesamt. Unmittelbares Wissen, sinnliches Wissen und unmittelbare Gewißheit fallen unter sie. Sie werden in Zusammenhang mit diesem Prozess behandelt, sie sind Aspekte desselben. Die unmittelbare Gewißheit ist dabei ein in sich widersprüchlicher Übergangsbegriff auf Ebene des betrachteten Bewußtsein, den Hegel beim Wechsel von der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung eingeführt hat: und zwar einer, mit dem Freiheit/Spontaneität und Willkür angesprochen sind.¹³⁷

b) Ein notwendiger Übergang?

Der unmittelbaren Gewißheit korrespondiert der ebenfalls in sich widersprüchliche Begriff der *allgemeinen Unmittelbarkeit* auf der Darstellungsebene:

¹³⁴ *PdG*: S. 71, Z. 5.

¹³⁵ *Ebd.*: S. 98, Z. 33.

¹³⁶ *Ebd.*: S. 64, Z. 9, 11, 13, 23. Es kann entgegnet werden, dass Hegel auch davon spricht, dass etwas *in der unmittelbaren Gewißheit ist*. Dies ist aber nur ein weiterer Beleg dafür, wie nah aneinander diese Begriffe liegen – bzw. von Hegel gelegt werden. Dennoch wird nur bei der unmittelbaren Gewißheit von einem Wollen gesprochen.

¹³⁷ Vgl. *Bensch*: S. 90. Vgl. auch *Stekeler*: 481f. Wenn Hegel das wirkliche Bewußtsein aufnimmt, dann dürfte auch kaum außer Frage stehen, dass dieses mit einem Willen verknüpft ist. Werden die Gedankengänge der ersten drei Kapitel der *Phänomenologie* dagegen als reine “Erkenntnistheorie” verstanden, dann kann die Einführung des Begriffs einer *Begierde* zu Anfang des vierten Kapitels nur überraschen. Die *Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft* ist hier angesprochen. Vgl. auch *Jaeschke*: S. 83.

„Das Sinnliche ist hiedurch selbst noch vorhanden, aber **nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit seyn sollte, als das gemeynte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als Eigenschaft bestimmen wird. Das *Aufheben* stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar; welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negiren und ein *Aufbewahren* zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesen, **bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit.**“¹³⁸**

Erneut sind Unmittelbarkeit (beim Bewußtsein: Vergessen und Neu-Behaupten) und Vermittlung/Allgemeinheit (beim Bewußtsein: Erinnern und Zusammenfassen) zusammengezogen. Über die Begriffe des *Aufhebens* und *Aufbewahrens* – also die *bestimmte Negation*¹³⁹ – will Hegel jetzt die anfänglich behauptete Unmittelbarkeit auch noch in die Wahrnehmung hinüberretten. Diese bliebe bei einer “totalen Negation” schließlich auch *ohne Zugang zum Seienden* und würde quasi abgeschnitten vom ursprünglichen Wissen des Seienden.

Ganz allgemein formuliert: Es kann doch nicht so sein, dass mit dem Bewußtsein der Vermittlung eines sinnlichen Inhalts durch “Allgemeines” dieses Wissen sich ganz ablöste von diesem seienden Inhalt; dass es quasi Nichts würde.¹⁴⁰ Wir wissen sehr wohl, dass einige unserer Vorstellungen von zusammengesetzten Gegenständen oder einzelnen Eigenschaften¹⁴¹ aus einem Zugriff auf Material, aus direkten Anschauungen herrühren – auch wenn dieses Material aktuell nicht mehr direkt angeschaut wird. Auch das ist Kern der Fähigkeit der Erfahrung, des Erinnerns, oder des Nicht-Vergessens. Derartige Vorstellungen beinhalten nun in Hegels Worten wohl noch das Sinnliche *als Unmittelbarkeit*, obgleich sie bereits schon durch Allgemeines vermittelt sind. Hegel befindet sich hier am Übergang von direkten Anschauungen zu bewahrten Vorstellungen dieser Anschauungen, die immer schon mit anderen erinnerten Vorstellungen “abgeglichen” werden. Dabei mag die Anwendung des Begriffs “Unmittelbarkeit” als *allgemeine, bewahrte Unmittelbarkeit* auf diese erinnerten Vorstellungen aus heutiger wissenschaftssprachlicher Sicht als künstliche Wortkonstruktion bewertet werden. Dennoch beschreibt sie – nach dieser “Übersetzung” – recht treffend einen Sachverhalt. Allerdings ist diese auf die Eigenschaften (also die Vielheit) gehende Unmittelbarkeit jetzt eine ganz andere als die

¹³⁸ *PdG*: S. 72, Z. 3ff.

¹³⁹ Vgl. 2.2.

¹⁴⁰ Vgl. z.B. *PdG*.: S. 57, Z. 3ff.

¹⁴¹ Der Zugang zum Sein funktioniert im weiteren Verlauf über das “Fokussieren auf einzelne Eigenschaften”. Vgl. auch *PdG*: S. 76. Vgl. dort auch den Begriff der “freien Materie”.

des “reinen” unmittelbaren Wissens vom Anfang. Nur mit der ersten unbestimmten Unmittelbarkeit kann Hegel gleichzeitig auf das Absolute anspielen. Die Unmittelbarkeit der Eigenschaften hingegen ermöglicht ihm, unmittelbar *Gegebenes* in seine “Theorie der Wahrnehmung” aufzunehmen.¹⁴²

Der Übergang zur bewahrten Vorstellung wird auf Darstellungsebene durch die *bestimmte Negation* gemacht. Auf Seiten des Bewußtseins zeigte sich dieser Übergang als *Fähigkeit der Erinnerung*. Das letztere betrifft die „Seite [des] *freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns*“, die Darstellung dagegen die „Seite [der] *begriffnen Organisation*“¹⁴³. Dabei kann die bestimmte Negation und das Aufheben, also die begriffene Organisation, an dieser Stelle aber offenbar von Hegel nicht noch einmal hinterfragt oder am Gegenstand gerechtfertigt werden.

Die *Fähigkeit* der Erinnerung wurde von uns als problematisch erkannt.¹⁴⁴ Es ist an dieser Stelle also zu fragen, ob das Fortgehen an Widersprüchen und das Bewahren von Bestimmungen mittels bestimmter Negation als Darstellung einer Notwendigkeit überhaupt noch funktionieren kann? Auf Seiten des Bewußtseins scheitert diese Notwendigkeit: Es gibt kein notwendiges Erinnern. Hegel schwankt zwischen Erinnern und Vergessen. Wenn aber der Übergang auf Bewußtseinssebene eben nicht notwendig ist¹⁴⁵, sondern willkürlich, wie kann er dann jemals auf Darstellungsebene als notwendig entwickelt werden? Schiebt diese Darstellung dann nicht die Abfolge nur mittels bestimmter Negation zu einer *notwendig anmutenden* zurecht?

Was der Gewinn einer solchen “Erzählung” entlang der bestimmten Negation sein könnte, bleibt ebenfalls fraglich: Will Hegel das Erinnern und die Willkür aus dem unmittelbaren Wissen *entwickeln*? Dann scheint es, als habe er beide vielmehr unbemerkt als voraussetzende Fähigkeiten des Bewußtseins im Begriff der unmittelbaren Gewißheit untergeschoben, indem er sie nebenbei erwähnt hat.¹⁴⁶ Und selbst wenn Hegel beides entwickeln könnte, bliebe die Frage, was damit gewonnen wäre: Denn dass Bewußtsein Erinnerungsvermögen hat, hätten wir wohl *ebenso*

¹⁴² Vgl. 4.1.

¹⁴³ *PdG*: S. 434, Z. 2ff.

¹⁴⁴ Vgl. 3.1. und aktueller Abschnitt oben.

¹⁴⁵ Vgl. *Bensch*: S. 148.

¹⁴⁶ Ähnliche Probleme ergeben sich auch im Zusammenhang mit den Begriffen der Kraft, der Begierde, oder des Lebens in den Kapiteln III und IV der *Phänomenologie*.

aufnehmend direkt am Bewußtsein konstatieren können, wie wir an diesem ja auch ein unmittelbares Wissen *nur aufgenommen*, bzw. unterstellt haben.

Damit drängt sich die Vermutung auf, dass Hegel doch nur eine Auseinanderlegung der Fähigkeiten des Selbstbewußtseins als Geschichte erzählen kann. Die Bestimmungen/Fähigkeiten dieses Bewußtseins können dabei aber nicht streng auseinander entwickelt werden – sondern werden nach und nach *aufgenommen* und in den Fortgang eingeführt. Damit würde dann aber auch Hegel: i) nur *allgemein bekannte Vorstellungen*¹⁴⁷ aufklauben und in Form bringen. Und: ii) dabei selbst fortwährend *unmittelbares Wissen* beanspruchen. Die behauptete Erhebung „zum wissenschaftlichen Gange“¹⁴⁸ wäre bloßer Schein.¹⁴⁹

c) Fokussieren auf Eigenschaften, Zugang zum Sein und Rückfälle

Eine weitere Stelle des zweiten Kapitels gibt uns Informationen über die Abgrenzung von sinnlicher Gewißheit und Wahrnehmung: Hegel schildert im weiteren Verlauf des Kapitels, „*welche Erfahrung das Bewußtsein in seinem wirklichen Wahrnehmen macht*“¹⁵⁰. Er stellt also den Prozess des Wahrnehmens nochmal mit Blick direkt auf das Bewußtsein dar. Dabei schreibt Hegel folgendes:

„Das einfache und wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiemit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern **die einzelne Eigenschaft für sich**, die aber so weder Eigenschaft, noch ein bestimmtes Seyn ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenschaft ist sie aber nur am Eins, und bestimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als **diß reine sich auf sich selbst beziehen, nur sinnliches Seyn überhaupt, da sie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewußtseyn für welches itzt ein sinnliches Seyn ist, ist nur ein Meynen, das heißt, es ist aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in sich zurückgegangen. Allein das sinnliche Seyn und Meynen geht selbst in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen, und wieder in denselben, sich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden, Kreislauff hineingerissen. Das Bewußtseyn durchlaufft ihn also nothwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Weise wie das erstmal. Es hat nemlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung, oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist. Es hat sich hiemit für das Bewußtseyn bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nemlich nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich aus dem Wahren heraus in sich reflectirt zu seyn.**“¹⁵¹

¹⁴⁷ PdG: S. 54, Z. 25ff.

¹⁴⁸ Ebd.: S. 61, Z. 6.

¹⁴⁹ Für eine ähnliche Kritik in Bezug auf die “Entwicklung” der Begriffe der *Logik* vgl. *Cassirer*: S. 366ff. (351ff.)

¹⁵⁰ PdG: S. 74, Z. 12f.

¹⁵¹ Ebd.: S. 74, Z. 33ff.

Die einzelne Eigenschaft für sich “betrachtet”, „*dies reine sich auf sich selbst beziehen*“, bietet also den Zugang zum sinnlichen Sein überhaupt. Das ist ein Rückgriff auf das unmittelbare Wissen, genauer auf das *sinnliche Wissen*, und bedeutet so viel wie: Das Bewußtsein kann sich ganz auf *einen* “bestimmten” *sinnlichen* Eindruck konzentrieren. Es kann nur auf die “Schärfe für sich”, oder nur auf einen “Grüneindruck für sich” fokussieren. Wobei natürlich eine allgemeine Vorstellung von Schärfe oder Grün schon wieder als Abgleich genutzt und die einzelne Eigenschaft von anderen abgegrenzt werden muss. Deswegen ist dieses Wissen nie “rein” unmittelbar. In diesem Bezug auf eine einzelne Eigenschaft hat es aber dennoch, so gesteht Hegel nun zu, seinen *unmittelbaren Zugang zum Sein*.¹⁵² Es kann diesen zwar immer nur als persönliches Meinen behalten, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde. Allerdings betont Hegel hier jetzt die *Möglichkeit dieser Unmittelbarkeit*, statt ihrer ständigen Negation/Vermittlung.

Das Bewußtsein kann also aus der Wahrnehmung offenbar zurück in die sinnliche Gewißheit und zum unmittelbaren Wissen fallen. Von dieser geht es dann aber wieder fort zur Wahrnehmung und so weiter. Erneut erhält sich Hegel die Möglichkeit immer neuen Zugriffs auf unmittelbares Wissen; die Möglichkeit, dass immer “neue Eigenschaften” hereingeholt werden. Man ist außerdem geneigt, an die “rückfallende Bewegung” aus der sinnlichen Gewißheit zu denken: Diese fing ja auch ihre Bewegung stets wieder von vorne an. Doch Hegel spricht hier insgesamt nicht nur von einem Kreislauf, einer rückfallenden Bewegung, er spricht von mehreren, die ineinander übergreifen. Das wird erst mit den folgenden Sätzen klar:

*„Es ist hiemit itzt, wie es bey der sinnlichen Gewißheit geschah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, daß das Bewußtseyn in sich zurückgedrängt wird, aber zunächst **nicht in dem Sinne, in welchem diß bey jener der Fall war**; als ob in es die Wahrheit des Wahrnehmens fiele, sondern vielmehr erkennt es, daß die Unwahrheit, die darin vorkömmt, in es fällt. Durch diese Erkenntniß aber ist es zugleich fähig, sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen des Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, corrigirt diese, und insofern es diese*

¹⁵² Vgl. auch die *realistische* Formulierung PdG: S. 76, Z. 10ff.: „Die Dinge selbst also **sind an und für sich bestimmte; sie haben Eigenschaften**, wodurch **sie sich** von andern unterscheiden. Indem die Eigenschaft die **eigene Eigenschaft des Dinges**, oder eine Bestimmtheit **an ihm selbst** ist, hat es mehrere Eigenschaften. Denn vors erste ist das Ding das wahre, **es ist an sich selbst**; und was an ihm ist, ist an ihm als **sein eigenes Wesen**, nicht um anderer willen; also sind zweytens die bestimmten Eigenschaften nicht nur um anderer Dinge willen, und für andere Dinge, **sondern an ihm selbst**[.]“ Vgl. auch Ebd.: S. 140, Z. 37ff. Natürlich gibt es auch bei Hegel eine Bestimmtheit des Materials – auch wenn das in den Erzählungen vom absoluten Idealismus untergeht. Die “Verschränkung von Idealismus und Realismus” (Vgl. Jaeschke-Zitat in 2.2.) fällt nur deutlich komplexer aus als bei Kant.

*Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des Wahrnehmens in dasselbe. Das Verhalten des Bewußtseyns, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewußt ist, und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.*¹⁵³

Die erste kreisende oder rückfallende Bewegung ist demnach die der sinnlichen Gewißheit, von einem "Hier/Itzt/Dieses" zu immer neuen. Sie konnte offenbar überwunden werden durch das Zusammenfassen der Allgemeinen und das Erinnern. Nun ergibt sich aber ein weiteres Rückfallen, „wie es bei der sinnlichen Gewißheit geschah“, allerdings für das Bewußtsein der Wahrnehmung: Offenbar kann das Bewußtsein auch in der Wahrnehmung eine neue Erfahrung über sein wahrnehmendes Tun machen.¹⁵⁴ Damit vervielfachen sich aber die Probleme. Es gibt nun nicht mehr nur ein Rückfallen und Kreisen in der sinnlichen Gewißheit. Es gibt auch noch ein Rückfallen und Kreisen zwischen Wahrnehmung und sinnlicher Gewißheit. Und es gibt ein Aufsteigen zur Reflexion, ein "Zurückgedrängtwerden in sich selbst" in der Wahrnehmung, von dem nicht klar ist, wann es auftritt, aber von dem wir vermuten können, dass auch aus ihm wieder ein Rückfall ins Wahrnehmen möglich ist. Wieder stellt sich die Frage: Wie oft muss das Bewußtsein Täuschung und Rückfall erleben, vom Wahrnehmen in sinnliche Gewißheit zurückfallen und wieder zur Wahrnehmung aufsteigen, bevor es zur Reflexion kommt und diese von „seiner bloßen Auffassung abtrennt“ – also reflektierender Verstand wird?¹⁵⁵

Hegel wird auch an dieser Stelle derartige Fragen nicht beantworten. Wir können nur festhalten, dass nun beansprucht ist, ein Bewußtsein, das sich „auch seiner Reflexion in sich bewußt ist“, erschlossen zu haben. Dies wird nicht mehr unser Thema sein. Unser Thema ist die Frage nach der Stellung und den Konstruktionen der sinnlichen Gewißheit. Dafür ist aber noch eine weitere Charakterisierung des wahrnehmenden Bewußtseins, und damit eine Abgrenzung zur sinnlichen Gewißheit, elementar. Diese soll noch herausgehoben werden, damit wir später die Abgrenzung beider abstrakter fassen können.

¹⁵³ *PdG*: S. 75, Z. 17ff.

¹⁵⁴ Vgl. *Bensch*: S. 112ff. Und auch dazu, inwiefern dieser "Übergang" als erschlichen zu bewerten ist: S. 119 und S. 127f.

¹⁵⁵ Hegel hat bereits hier die Grundlage des Selbstbewußtseins genannt: Bewußtsein über das eigene Tun. Dennoch wird das Bewußtsein in "Kraft und Verstand" zunächst noch auf Äußeres – die Kraft als unbedingtes Allgemeines – gehen, bevor es dann wirklich zu sich selbst findet. Vgl. *PdG*: S. 82, Z. 4f.: „Dem Bewußtseyn ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen u. s. w. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im unbedingt allgemeinen zusammenbringt.“

d) Die Sophisterei und “die Mächte”

Kompliziert wird die Frage des Übergangs von der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung dadurch, dass Hegel zusätzlich Aussagen über die *Alltäglichkeit* des wahrnehmenden Verhaltens des Bewußtseins macht. Offenbar hält er das Übergehen zum “naturwissenschaftlich agierenden” Verstand – und das scheint zunächst nachvollziehbar – nicht für das, was das „*tägliche und beständige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meynenden Bewußtseyns*“¹⁵⁶ – den *gesunden Menschenverstand*¹⁵⁷ – ausmacht.¹⁵⁸ Auch wäre es nicht alltäglich, sich zeigend und “es ist”, oder “da, da” sagend zu bewegen, wie das beim Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit *suggeriert* wurde.

Alltäglich ist zunächst, über diese und jene *Insoferns und Auchs*¹⁵⁹ zu streiten. Das tägliche Leben und Treiben des wahrnehmenden Bewußtseins besteht in Sophisterei: Der „*Sophisterey des Wahrnehmens*“¹⁶⁰. Das Bewußtsein hebt mal eine unmittelbare Eigenschaft (Einzelheit, Insofern) an einem Gegenstande hervor, mal eine andere. Mal einen gesamten Gegenstand (Vielheit in Einheit, Auch), mal einen anderen. Mal diese Kombination, mal jene. Mal ist ihm dies wesentlich, mal anderes. Mal ist es in der kombinierenden Sicht der Wahrnehmung auf Allgemeinheit bedacht, dann schafft es wieder unmittelbares Material (als Beleg für dies oder das) aus dem sinnlichen Wissen heran. Es arbeitet mit Insoferns (Eigenschaften) und Auchs (Ding), um hervorzuheben, was *ihm* gerade das Wichtige scheint, um den jeweiligen Fokus *seines Interesses* anzuzeigen. Das ist aber noch kein (natur-)wissenschaftliches (Verstandes-)Wissen.¹⁶¹

¹⁵⁶ *PdG*: S. 80, Z.29f.

¹⁵⁷ Vgl. ebd.: S. 80, Z. 8.

¹⁵⁸ Diese Einschätzung lässt sich jedoch komplizieren: Im Grunde bleibt auch der Verstand in die Sophisterei verstrickt, nur dass er dabei auch noch auf “zweite, eigentliche, oder Wirklichkeiten *an sich*” verweist. Es ist nicht ohne Weiteres festzulegen, wo die Alltäglichkeit solcher Sophisterei aufhört. Zumal das Kapitel III nicht nur “naturwissenschaftlich” gelesen werden muss. Wenn es dort allgemein um “weltdeutendes Einheitsdenken” geht, dann fallen darunter auch religiöse und andere “Weltanschauungen”. Und diese können doch sehr wohl eine Rolle im Alltag spielen. Für überspitztes “naturwissenschaftliches Denken” gilt das in unserer Zeit umso mehr. Und dieser Aspekt zeigt dann wiederum, wie stark sich die von Hegel isolierten Gestalten bei genauem Hinsehen doch überlagern müssen.

¹⁵⁹ Vgl. *PdG*: S. 76, Z. 34f. und S. 79, Z. 37.

¹⁶⁰ Ebd.: S. 79, Z. 35.

¹⁶¹ Auf dieser Ebene sind dann auch die verschiedenen gleichgültigen Vorstellungen über die Wissenschaft oder das Erkennen aus der “Einleitung” angesprochen. Mal wird diese Voraussetzung gemacht, mal jene. Je nachdem, was das entsprechende Bewußtsein gerade für interessant hält.

Denn eine Hervorhebung ist so gut wie eine andere, abhängig vom jeweiligen *willkürlichen* Zweck.

Das Bewußtsein wird dabei laut Hegel bloß herumgetrieben zwischen den **Mächten der Einzelheit und Allgemeinheit**.¹⁶² Gerade weil es Einzelnes *und* Allgemeines gibt, gerade weil *beides* besteht, aber beides nur in einer höheren, nicht-alltäglichen Geistesanstrengung in Einheit gedacht werden kann, bleibt das alltägliche wahrnehmende Bewußtsein bloßer Spielball dieser Mächte. In diesem alltäglichen Treiben findet sich aber nicht nur das wahrnehmende Verhalten: Es ist vielmehr eine Kombination der beiden Perspektiven, denn es gibt ja explizit eingestanden die Rückfälle zur Perspektive der sinnlichen Gewißheit. Hegel macht diese Kombination aber nicht als solche deutlich. Vielmehr scheint die Erwähnung dieser Sophisterei im Wahrnehmungskapitel zu der Interpretation zu verleiten, dass sie nur etwas mit dem Wahrnehmen zu tun hätte. Dem ist aber nicht so. Beide Perspektiven haben den *gleichen Zugang zum Sein*, sie gehen aber auf unterschiedliche Aspekte desselben, nämlich Wesen/Einheit und Beispiel/Vielheit. Hegel selbst drückt das in "Kraft und Verstand" eher beiläufig aus, wenn er an einer Stelle schreibt: „*die Welt, wie sie für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung ist*“¹⁶³. Die Welt liegt also in gleicher Form für beide vor.

Damit holt Hegel erst an dieser Stelle die bisher noch nicht explizit behandelte **Einheit von Einheit und Vielheit** ein und legt offen, was uns bisher immer wieder beschäftigte: Das Auseinanderhalten von Einheit und Vielheit, Wesen und Beispiel, Einzelheit und Allgemeinheit bestimmen das Bewußtsein in seinem alltäglichen Treiben. Und diese Gegensätze machen auch die unterschiedlichen Bezugspunkte der ersten beiden Bewußtseinsperspektiven aus. Mit einer Offenlegung der Trennung ist aber

¹⁶² Vgl. *PdG*: S. 80f.

¹⁶³ Ebd. S. 90, Z. 15.

grundsätzlich¹⁶⁴ – und besonders für Hegel – auch die mögliche Einheit dieser Gegensätze erschlossen.

Das Bewußtsein wird dazu (unbewusst) auf gegenständlicher Ebene das *unbedingte Allgemeine* der Kraft herbeischaffen. *Für uns* hingegen ergibt sich auf begrifflicher Ebene die Frage nach der *Entzweiung von Einheit und Vielheit und ihrer ursprünglichen Einheit*¹⁶⁵: Wie kam es zu dieser Entzweiung von Einheit und Vielheit des Seins, von Wesen und Beispiel? Und gibt es für uns eine Möglichkeit, ihre ursprüngliche Einheit zu denken? Es bleiben für die folgende Betrachtung zwei zu verfolgende elementare Fragen:

Für Abschnitt 4.1.: Wenn das eben betrachtete Verhältnis sich als das unterschwellige Problem der Hegelschen Erörterung bis hierher zeigt, dann wird die Bewertung der “Adäquatheit” der Hegelschen Darstellung nur unter dem Blickpunkt möglich sein, ob denn Hegel auch tatsächlich *durchgehend dieses Problem darstellt*. Wenn der Begriff der Einheit (und der Trennung/Entzweiung) von Einheit und Vielheit jetzt offengelegt wird, wie genau war dieses Verhältnis bereits verworren im Kapitel “Sinnliche Gewißheit” enthalten? Wir haben es dort an der Problematik von Wesen und Beispiel gesehen. Hegel äußert sich zu der ursprünglichen Einheit und ihrer Entzweiung aber explizit erst in “Kraft und Verstand”. Die dortigen Bestimmungen werden wir im Rückblick auf die Trennung von Einheit und Vielheit im Kapitel “Sinnliche Gewißheit” prüfen müssen.

Für Abschnitt 4.2.: Es ist die angebliche Alltäglichkeit des wahrnehmenden Verhaltens, die scheinbar im Gegensatz zum Bewußtseins der sinnlichen Gewißheit steht. Dieses ist als unwirkliches, konstruiertes, künstliches, bloß-zu-abstrahierendes (Vgl. 2.1.) angesprochen worden. Es bleibt zu klären: Wenn angeblich nur das wahrnehmende

¹⁶⁴ Vgl. dem Sinn nach: „*Im Begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander, und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind.*“ Hölderlin, Friedrich: *Urteil und Sein*, zitiert nach Žižek: S. 29. Vgl. ebd. S. 31 für Žižeks Formulierung dieses Schlusses. Vgl. auch Platon: *Parmenides*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Erich Loewenthal, Band 2, Wiesbaden: 2001, S. 514 (142C): „*Werden wir nun jeden dieser beiden Teile bloß Teil nennen, oder muß nicht alles, was Teil ist, auch Teil des Ganzen genannt werden?*“ Platon-Verehrer Schopenhauer dagegen verneint diese “Vereinheitlichung”, er verewigt die “Trennung”. Vgl. Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Band 1, 1. Auflage, Frankfurt a. M.: 1986, S. 31ff.

¹⁶⁵ Dem unbedingten Allgemeinen auf Ebene des Bewußtseins entspricht auf der Darstellungsebene (für uns) die Einheit von Einheit und Vielheit, die Seele der Welt usw. Vgl. 4.1.

Bewußtsein “alltäglich” ist, heißt das schon, dass das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit nur noch eine unwirkliche Abstraktion sein kann? Oder kann und muss das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit anders verstanden werden, um dennoch als wirklich und auch nachweisbar gelten zu können? Dies kann offenbar nur erhellt werden, wenn beachtet wird, dass die beiden Perspektiven in spezifischer Weise verbunden sind, wie sich in diesem Abschnitt gezeigt hat.

4. Nachinterpretation elementarer Fragen

4.1. Möglichkeit der Kritik?

In der bisherigen Detailanalyse hatten sich an verschiedenen Stellen Rückfragen an die Hegelsche Argumentation ergeben, die alle im Wesentlichen auf die Gegensätze von Einheit und Vielheit, Unbestimmtem und Bestimmtem, Wesen und Beispiel, Allgemeinem und Einzelnem, Unmittelbarkeit und Vermittlung verweisen. Diese Gegensätze bedeuten nicht alle einfach das selbe. Sie machen aber gewissermaßen die selben Probleme, bzw. deuten auf das selbe Grundproblem. Und Hegel bietet gewissermaßen auch immer die gleiche Lösung¹⁶⁶: Es muss im spekulativen Denken zu einer ursprünglichen Einheit der beiden Entgegengesetzten gekommen werden.¹⁶⁷

Das unmittelbare Wissen war Wissen des unbestimmten Seienden (Einheit), die sinnliche Gewißheit dagegen hatte sofort einen konkreten Inhalt (Vielheit). Außerdem konnte das angesprochene Bewußtsein Erinnern (Allgemeinheit: Einheit von Unterschiedenen) und Vergessen (Rückfall zum Einzelnen: Vielheit). Im sinnlichen Wissen brachte Hegel beide Begriffe in einem harmlos anmutenden, aber bereits einen Widerspruch beinhaltenden Begriff zusammen. Mit der unmittelbaren Gewißheit wurde ein Begriff eingeführt, der auf Sinnlichkeit und Willkür anspielte (Vielheit) und gleichwohl immer noch auf das unmittelbare Wissen (Einheit) verwies. In ihr spielte der Reichtum (Vielheit) nur beiher – den Hegel dann aber letztlich doch nur der Wahrnehmung zuschob.

¹⁶⁶ Vgl. Cassirer: S. 362 (348): „[...] *der einem relativ einfachen, ja eintönigen Schema folgt.*“

¹⁶⁷ Vgl. z.B. *Enz*: S. 152 (§121) und S. 182 (§166). Vgl. auch *PdG*: S. 123, Z. 5–22. Im Folgenden soll es um die Gegensätze von Einheit/Vielheit, Wesen/Beispiel und Unmittelbarkeit/Vermittlung gehen, die Hegel in Kapitel I-III beschäftigen.

Statt von vornherein klar zu benennen, was aufgenommen wird – zum Beispiel: “Das von uns betrachtete Bewußtsein hat Willkür und verschiedene Interessen, kann Erinnern, aber auch Vergessen. Dies tut es auf folgende Weise und es gibt diese und diese Belege.” – nimmt Hegel dabei sozusagen verschleiert auf. Während er auf Darstellungsebene anhand der bestimmten Negation voranschreitet, benennt er mitunter beiläufig Fähigkeiten oder Sachverhalte auf Bewußtseinsebene, nur um sie gleich wieder einzuschränken. Durch die Verwendung immer neuer sich ähnelnder Begriffskombinationen, in welche diese Benennungen einfließen kann später dann ein neuer Status präsentiert werden, dessen Bestimmungen die Lesenden alle schon einmal gehört haben, die ihnen aber nicht *erklärt, belegt oder entwickelt* wurden.¹⁶⁸ Hegel kann dabei willkürlich aus dem Fundus der bereits “bloß-erwähnten” Bestimmungen schöpfen. Das erzeugt den Schein der Notwendigkeit auf Darstellungsebene, während auf Bewußtseinsebene eigentlich nichts erklärt, sondern immer nur Neues aufgenommen und suggeriert wird.¹⁶⁹

Nur indem den vom unmittelbaren Wissen Ausgang nehmenden Begriffen nach und nach immer neue Bestimmungen von Einheit oder Vielheit zugesprochen werden, kann am Ende der gesunde Menschenverstand der Wahrnehmung präsentiert werden, dessen Eigenschaft es dann ganz explizit ist, zwischen diesen Extremen umhergetrieben zu werden. Das wirkt so, als ob sich dieser im Widerstreit der Mächte befindliche Verstand¹⁷⁰ zwangsläufig aus der Einheit des unmittelbaren Wissens dialektisch ergeben hätte. Aber genau dieses bloße *Wirken-wie* betrifft das Problem der von Hegel behaupteten Notwendigkeit. Nur bei genauem Hinsehen zeigt sich hingegen, dass Hegel den Gegensatz von Einheit und Vielheit schon auf der ersten Seite des Kapitels “Sinnliche Gewißheit” **unvermittelt** einführt, wobei doch eigentlich mit dem unmittelbaren Wissen bei einer unbestimmten Einheit begonnen wurde: Der Reichtum, das Konkrete, das Einzelne kommt schon im dritten Satz als Gegensatz zum unmittelbaren Wissen ins Spiel. Betrachten wir die Gegenüberstellungen genauer.

¹⁶⁸ Vgl. *Bensch*: S. 116.

¹⁶⁹ Vgl. *Graeser*: S. 44.

¹⁷⁰ Hegel unterscheidet offenbar zwischen dem bloßen gesunden Menschenverstand und einem “wahrhaft” in seinem Reich befindlichen Verstand. Verstand sind aber beide! Vgl. *PdG*: S. 79, Z. 22f.

a) Wesen und Beispiel am Bewußtsein

„Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes seyn, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, **Wissen des unmittelbaren oder Seyenden** ist.[...]

Der concrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erscheinen[...].

Diese Gewißheit aber gibt in der That sich selbst für die **abstracteste und ärmste Wahrheit** aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur diß aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält **allein das Seyn der Sache**[...].

An dem reinen Seyn aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beyher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist **nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beyspiel derselben.**¹⁷¹

Über eine gesamte Seite hinweg macht Hegel lose Gegenüberstellungen von Einheit und Vielheit. Der Übergang vom unmittelbaren Seienden (unmittelbares Wissen) zum konkreten Inhalt (sinnliche Gewißheit, Negation, Vermittlung) wird dabei nicht “erklärt”. Es wird stattdessen plötzlich und unvermittelt von einem konkreten Inhalt gesprochen. Dann wird auch die sinnliche Gewißheit einerseits als abstrakt und arm, andererseits als unendlich reich angesprochen.¹⁷² Dabei müsste man doch sofort fragen: Wo kommt der konkrete Inhalt her, wenn eben noch das abstrakte “Seiende”, das unmittelbare Wissen, Gegenstand war? Und warum ist die Gewißheit ein paar Zeilen später doch wieder genauso arm wie dieses Seiende? Schon hier macht Hegel einen Vorgriff auf die konkreten Beispiele und den Weg über sie zurück zu ihrem Wesen, dem Sein – gibt dies aber nicht an.

Erst im letzten Absatz des obigen Zitats vollzieht Hegel einen Wechsel in der Perspektive, mit dem er diesen Gegensatz erklären will: „wenn wir zusehen“, dann zeigt sich „vieles andere“, das noch beiher spielt; dann gibt die „wirkliche sinnliche Gewißheit“ ein *Beispiel der Unmittelbarkeit*¹⁷³ – von dem ja klar ist, dass es *als Beispiel*, als Konkretes schon vermittelt sein muss; womit also die Einheit des unmittelbaren Wissens schon “verlassen wurde”. Hegel geht an diesem Punkt in die Perspektive des nur aufnehmenden Verhaltens, er bezieht sich auf das erscheinende Wissen:

¹⁷¹ PdG: S. 63, Z. 4 bis S. 64, Z. 4.

¹⁷² Vgl. 3.1.

¹⁷³ Wieder eine zutiefst widersprüchliche Formulierung.

„Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, machen nicht nur wir, **sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst**; und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen.“¹⁷⁴

Durch das Aufnehmen am betrachteten Bewußtsein soll sich der Unterschied von Unmittelbarem und Vermitteltem, Einheit und Vielheit, Wesen und Beispiel – der Übergang vom unmittelbaren Wissen des Seienden zum konkreten Inhalt – nun rechtfertigen. Der Prämisse des nur aufnehmenden Verhaltens nach können wir das akzeptieren. Aber das reicht noch nicht zur Erklärung. Denn: „**wie er an ihr ist**,[...] *ist er aufzunehmen*.“ Jetzt müsste die *wirkliche* Erklärung folgen: *Wie* ist er, der Unterschied, also an ihr?

Dem Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit sei der Gegenstand – egal ob konkret oder unbestimmt – das Wesentliche. Es selbst und sein Wissen von ihm seien das Unwesentliche¹⁷⁵, so die unterstellte (!) Einstellung des Bewußtseins zum Gegenstand. Daraus folgt laut Hegel:

„Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewißheit selbst, **als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu seyn, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist**. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflectiren und nachzudenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: **Was ist das Diese?** Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das Itzt, und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: **was ist das Itzt?** antworten wir also zum Beispiel: Das Itzt ist die Nacht.“¹⁷⁶

Am Gegenstand selbst „*wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat*“ soll sich nun also zeigen, ob er auch ihrem Wesensbegriff (von ihm) entspricht. Dazu ist aber anzumerken (1. Absatz des Zitats), dass ein Wesensbegriff der sinnlichen Gewißheit ja bis hierhin gar nicht expliziert wurde. Er wird hier ebenfalls unvermittelt unterstellt. Gerade *mit der bloßen Frage nach dem Wesen* wird ja bereits dieser Unterschied von Wesen und Unwesentlichem *von außen* – und damit als bloß aufgeklaubte Vorstellung – an das

¹⁷⁴ PdG: S. 64, Z. 12.

¹⁷⁵ Vgl. ebd.: S. 64, Z. 15–22. Vgl. auch Bensch: S. 95f.

¹⁷⁶ PdG: S. 64, Z. 23ff.

Bewußtsein herangetragen.¹⁷⁷ Hatte das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit das unmittelbare Wissen vom Seienden als *wesentlich* behauptet? Oder hatte es nur unmittelbares Wissen behauptet? Und hatte Hegel selbst dann daraus den Schluss gezogen, dass dann ja das reine Sein wohl das Wesentliche in diesem unmittelbaren Wissen sein müsste?

Diese Fragen sind natürlich rhetorisch: Alle Bestimmungen des betrachteten Wissens macht Hegel selbst, alle neuen Maßstäbe werden von ihm aufgestellt. Die Darstellung fragt also doch immer neue Bestimmungen an ihrem Gegenstand ab, die sie selbst unterstellt (Vgl. Frage in 2.2.). So auch die Unterscheidung von Wesen und Unwesentlichem. Da keine faktischen Nachweise angegeben werden, wo und wie sich Bewußtsein so verhält, bleibt es an uns, diese entweder zu beschaffen¹⁷⁸, oder die gemachten Bestimmungen immer bloß für plausibel zu erklären. Bereits mit der Erweiterung der Bestimmung des unmittelbaren Wissens um die Aspekte Wesentliches und Unwesentliches wird aber die *Abweichung* des Bewußtseins von seinem eigenen (allerersten) *Maßstab der Wahrheit* (bloße Unmittelbarkeit) vorbereitet. Im folgenden Absatz muss Hegel dann nur noch die passende Frage stellen.

Wie zeigt sich also letztlich der Unterschied von Wesen und Beispiel am Bewußtsein (2. Absatz des Zitats)? Indem das Bewußtsein selbst plötzlich in seiner Antwort ein Konkretes, also nach Hegel Unwesentliches (ein Beispiel), statt des Wesentlichen (Sein) benennt.

Doch *in Bezug auf den Unterschied selbst*, in Bezug auf die *Einheit und die Entzweiung von Einheit und Vielheit* zeigt sich dabei *für uns* eigentlich gar nichts: Denn anstatt den Unterschied von (unmittelbarem) Seienden und (vermitteltem) Konkretes irgendwie zu “erklären”, antworten *wir* ja bloß mit einem konkreten Beispiel, nicht mit einer Darlegung oder Erläuterung des Unterschieds.

Dazu ist in wohlwollender Interpretation zunächst zu sagen: In der Literatur wird dieses Antworten des “wir” oft als Problem gesehen.¹⁷⁹ Und es muss methodisch zunächst sicherlich fraglich wirken, dass “wir”, Hegel, die Untersuchenden das betrachtete

¹⁷⁷ Vgl. Wieland: S. 73. „Immerhin ist auch hier zu berücksichtigen, daß wir es sind, die den Unterschied finden; **wir finden ihn aber erst, nachdem wir ihn gesucht haben.**“ Also haben “wir” (Hegel) ihn herangetragen!

¹⁷⁸ Vgl. 4.2.

¹⁷⁹ Vgl. Graeser: S. 39ff. Vgl. auch Wieland: S. 77ff. Und Bensch: S. 27, S. 90 und S. 96f.

Bewusstsein fragen und dann *selbst* die Antworten geben. Doch meiner Meinung nach löst sich dieses Problem durch das **reflexive Moment** der gesamten *Phänomenologie* auf (Vgl. 2.2.). Selbstbewußtsein macht sich selbst zum Gegenstand: *Wir* beziehen uns *selbstreflektierend* auf bestimmte, auch *von uns* üblicherweise behauptete Wissenspositionen. Fast jeder wird innerhalb seines Lebens “unmittelbares Wissen” behauptet haben, also kann er (“wir”) auch die allgemein übliche Antwort auf die allgemein übliche Rückfrage, was denn das sei geben. Wenn Hegel schreibt, „antworten wir also zum Beispiel“, dann ist damit gemeint: Wir als Alltägliche, Du und ich, würden dann in der Regel so und so antworten. Dann stellt Hegel sich hier auf die Stufe dieses alltäglichen Bewußtseins. Das “wir” des Alltags (natürliches Bewusstsein, common sense) wird in diesem Fall betont und angesprochen. Und dieses ist natürlich nicht gänzlich abgetrennt von uns als Untersuchenden (philosophisches Bewusstsein). Wir können uns wechselnd in diese Positionen hineinversetzen und auch einsehen, dass die Beispiele, die gebracht werden, tatsächlich die naheliegendsten und sozusagen natürlichen sind. Dies ermöglicht auch die wohlwollende Interpretation dieser Passage: Wir finden den Unterschied von Wesen und Beispiel “an uns selbst” – wenn wir ehrlich sind.

An diesem reflexiven Moment findet sich nun aber letztlich auch der Beleg dafür, dass Hegel selbst die Darstellung durch immer neue Bestimmungen vorantreibt. Der Schwenk zum Konkreten erfolgt nicht erst mit der Antwort. Hegel selbst bestimmt bereits mit der Frage den Gegenstand als konkreten: „Was ist das **Diese?**“ Sogar: „Was ist das **Itzt?**“¹⁸⁰ Nur deswegen klingen die Antworten passend: “Das Itzt ist die Nacht”, oder “Das Itzt ist ein Baum”.

Hätte die eigentliche Frage – ausgehend von einem unmittelbaren Wissen – hier aber nicht *unbestimmt* lauten müssen: “Was weißt Du?” Nur dann wäre die Frage auch für das Unbestimmte offen gewesen. Dann hätte das Bewußtsein – hypothetisch angenommen – eine wirkliche Wahl gehabt. Dann hätte es leichter sagen können: “Sein.” Oder: “Ist, Ist.” Oder es hätte stumm bleiben können.¹⁸¹ Natürlich könnte das

¹⁸⁰ Vgl. *Graeser*: S. 44. Wie sich an dieser Frage zeigt, sind auch die Vorstellungen von Raum und Zeit bereits von Hegel an das Bewußtsein/das unmittelbare Wissen herangetragen. Vgl. bereits vorher *PdG*: S. 63, Z. 11. Auf die Erwähnung der Zeit als “der Begriff selbst” im Kapitel über das “Absolute Wissen” kann hier leider nicht eingegangen werden. Vgl. *PdG*: S. 429, Z. 7ff. Vgl. zum Nachweis der “Allgemeinen” auch *Bensch*: S. 97.

¹⁸¹ Wieland schreibt, das Bewußtsein erfasse die Wesensfrage nicht. Ich sehe das anders, Hegel stellt sie gar nicht. Er fragt nach einem konkreten Diesen. Vgl. *Wieland*: S. 74. Es könnte sein, dass Wieland meint:

Bewußtsein auch auf die konkrete Frage mit einem bloßen “Sein.” antworten. Das spielt aber für unsere Interpretation dieser Stelle keine Rolle mehr: Hegel selbst hat sich durch die bloße Form der Frage und die vorherige Unterscheidung von Wesen und Unwesentlichem gewissermaßen schon “verraten”. Der “Übergang” vom reinen unmittelbaren Wissen zum Konkreten soll gemacht werden – wir blieben sonst bei der Position des Parmenides. Also wird er gemacht. Die Rechtfertigung für den Unterschied von Wesen und Beispiel, die Hegel auf das Bewußtsein verlegte, zeigt sich damit aber als leer. Das Bewußtsein gibt den Unterschied nicht. Hegel macht ihn schon vorher – es ist eine Bestimmung seines eigenen Bewußtseins. Wir können nur dieser Hegelschen Reflexion zusehen – und gegebenenfalls zustimmen – nicht *einem tatsächlich beobachteten* Bewußtsein.

b) “Entzweiung” oder “Seele der Welt”?

Das Gezeigte allein ist noch kein weiterer Beleg dafür, dass hier etwas konstruiert wird. Wenn der Gegensatz von Einheit und Vielheit eines der Grundprobleme in 2500 Jahren Philosophie ist, dann wäre es naiv, zu behaupten, es gäbe ihn bewußtseinsmäßig nicht. Am Ende wäre sogar Hegels Bewußtsein selbst, das gewissermaßen in der *Phänomenologie* offengelegt ist, noch Beweis dafür, dass Bewußtsein diesen Unterschied macht. Hegel hat ihn ja der gerade gemachten Auseinanderlegung nach eindrucksvoll vorgeführt. Doch das Ergebnis bleibt *für uns* an dieser Stelle dennoch enttäuschend. Denn *warum* es diesen Unterschied gibt, erfahren wir nicht. Was Hegel zunächst nur plausibel machen kann, ist, dass dieser Unterschied am Bewußtsein *ist* und dass er damit im erscheinenden Wissen auftritt.

Das Problem bleibt *für uns*, ihn von einer Seite zur anderen (mit ontologischer Gültigkeit) entwickeln zu wollen. Die Entwicklung von der Vielheit konkreter Einzeldinge zur Einheit des Seins wäre so etwas wie ein Empirismus mit metaphysischem Aufsatz.¹⁸² Die Ableitung der Einzeldinge aus einer absoluten Einheit

Das Bewußtsein versteht die Frage nach dem *Allgemeinen* nicht. Im Sinne von: “Bewußtsein, sag mir, was ist das *Diese – als Kategorie oder Form?*” Das wäre zwar der Fall, aber es geht interpretatorisch fehl, denn Hegel sagt ja explizit, dass er den Unterschied von Wesen und Beispiel behandeln will und nicht den von Einzelheit und Allgemeinheit.

¹⁸² Bis hin zu Phänomenen wie der “*Verbindung ausgezeichnetener naturwissenschaftlicher Erkenntnis mit kindlicher Bibelgläubigkeit*”, bei der die beiden doch getrennt bleiben. Horkheimer, Max: *Zum Problem*

wäre naive Metaphysik. Ebenfalls naiv und widersprüchlich wäre die Leugnung der einen wie der anderen Seite: also die Parmenideische Position (nur Einheit), oder ein völlig überdrehter "Empirismus", der noch nicht mal allgemeine Benennungen (Nominalismus) kennt, sondern *nur Vielheit* behauptet.

Hegel ist das klar und **dennoch** macht der Versuch einer Verschränkung solcher Extreme in einem Absoluten seine ganze Philosophie und auch den gesamten Gang der *Phänomenologie* aus. Im Großen wie im Kleinen ist dabei „*der Widerspruch zu denken*“¹⁸³. Das heißt für ihn, der Widerspruch – Sein muss Eines sein *und* Sein muss Vieles sein – ist nicht nur zu konstatieren und zu sehen, sondern er *soll* auch noch in einer höheren Einheit *begriffen werden*. Die ganze Schwierigkeit der Hegelschen Philosophie liegt in der Frage, ob das, was Hegel dem (heutigen) Denken damit zumutet, überhaupt möglich ist – oder ob es immer nur schöne Geschichte und Versprechung bleiben muss.¹⁸⁴

Wenn Hegel am Ende von "Kraft und Verstand" erklärt, dass „*das Gequäle mit solcher Frage[, ...] wie aus diesem reinen Wesen, wie aus ihm heraus der Unterschied oder das Andersseyn komme*“¹⁸⁵ gar nicht „*für die Philosophie anzusehen*“¹⁸⁶ sei, dann ist das eine ganz offene Affirmation der Trennung und des Unterschieds von Einheit und Vielheit einerseits.¹⁸⁷ Wenn andererseits aber geradeheraus behauptet wird, die „*einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff*“¹⁸⁸ sei:

„*das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist, sowie ihr Aufgehobenseyn, also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu seyn.*“¹⁸⁹

der Wahrheit, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 3, 2. Auflage, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a.M.: 2009. S. 280.

¹⁸³ *PdG*: S. 98, Z. 33.

¹⁸⁴ Für das Ganze der Hegelschen Philosophie heißt das, zu "akzeptieren": Die absolute Idee (erste Unmittelbarkeit) entlässt sich in die Natur (erste Negation). Aus der Natur heraus erkennt der Geist sich selbst und die Idee (zweite Negation) und stellt damit die "vermittelte Unmittelbarkeit des Ganzen" her. Vgl. *Gerhard*: S. 158. Vgl. *Cassirer*: S. 374ff. (360ff.)

¹⁸⁵ *PdG*: S. 100, Z. 6ff.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Und ironischerweise eine Absage an die eigene Philosophie, denn diese hebt ja diese Unterschiede und das Anderssein wieder auf, sie erklärt also die Entzweiung rückwärts. Vgl. *Weckwerth*: S. 219.

¹⁸⁸ *PdG*: S. 99, Z. 30.

¹⁸⁹ Ebd.: Z. 30ff.

Dann wird diese Trennung doch wieder in die *Seele der Welt aufgehoben*. Beides zusammen bleibt aber, entgegen Hegels Versprechung, auch immer ein Aufgehobensein und Nicht-Aufgehobensein der Trennung. Immer wieder kann sich Hegel jede der Positionen zu eigen machen. Zum “permanenten Vorgriff” auf das (angeblich) entwickelte Absolute gehört bei ihm genauso ein “permanenter Rückfall” in unmittelbar-gegebene Vorstellungen der Entzweiung. Beim Versuch, *alles* mit bestimmter Negation zu rechtfertigen, kippt die *absolute* Rechtfertigung *im Resultat* um in unbestimmte Rede. Alles ist es selbst und zugleich sein Gegenteil.¹⁹⁰

Für die betrachteten Kapitel I und II bedeutet das: Hegel beginnt mit einer Anspielung auf absolute Einheit, nur um schon nach wenigen Zeilen auf die Vielheit zu schwenken und sich damit “in die Entzweiung zu begeben”.¹⁹¹ In dieser kann er dann in den ersten beiden Kapiteln das Bewußtsein beständig von einer Ecke in die andere schicken, um schließlich in “Kraft und Verstand” erklären zu können, dass „[d]ie *Unendlichkeit oder diese absolute Unruhe des reinen sich selbst Bewegens, daß, was auf irgend eine Weise, zum Beyspiel als Seyn, bestimmt ist, vielmehr das Gegenteil dieser Bestimmtheit ist*“¹⁹² und, dass es deswegen „*schon die Seele alles bisherigen gewesen*“¹⁹³ ist.

Damit bleibt der Hegelsche Gedankengang aber auch selbst noch ein Pendeln zwischen den Extremen und ihrer Einheit – jeder absolute Begriff, jede höhere Einheit von Gegensätzen bliebe als solche doch immer auch „*eine solche, in welcher noch die Verschiedenheit beyder das Herrschende ist*.“¹⁹⁴ Die Einheit von Einheit und Vielheit kann zwar antizipiert und als „*das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut*“ hingestellt werden. Demgegenüber muss aber die Trennung von Einheit und Vielheit im Bewußtsein, das „*tägliche und beständige Leben und Treiben*“¹⁹⁵, doch immer Fakt bleiben. Gerade deswegen bleibt das Ende der Lektüre der Hegelschen Werke, wenn dann endlich die gesamte Ausführung durchgegangen wurde, doch immer zu einem Teil unbefriedigend¹⁹⁶ – das Bewußtsein kann nur den gleichen leeren Begriff, die gleiche Versprechung, die schon am Anfang geäußert wurde fassen.

¹⁹⁰ Vgl. *LogikII*: S. 245.

¹⁹¹ Vgl. Zitate am Anfang von a) dieses Abschnitts.

¹⁹² *PdG*: S. 100, Z. 29ff.

¹⁹³ Ebd.: Z. 31f.

¹⁹⁴ Ebd.: S. 123, Z. 10f.

¹⁹⁵ Ebd.: S. 80, Z.29f.

¹⁹⁶ Vgl. *Jaeschke*: S. 72. Vgl. *Cassirer*: S. 366 (351f.).

Die Einheit aller Gegensätze hilft nicht dagegen, dass die Gegensätze für es als Fakt weiter bestehen.¹⁹⁷

Lässt sich aus dieser Ambivalenz¹⁹⁸ von Trennung und Einheit heraus noch eine Kritik an der Darstellung vom unmittelbaren Wissen bis zum gesunden Menschenverstand der Wahrnehmung formulieren? Im Grunde nicht, denn jeder Betonung eines Aspektes könnte das Gegenteil entgegengehalten werden. Glaubhaft belegen ließe sich Mangelhaftes nur daran, dass Hegel selbst an anderer Stelle *anders* über das Problem “entscheidet”. Grob skizziert führt dies auf die Aussagen späterer Werke zum Anfangsproblem:

Hegel gibt für den betrachteten Abschnitt der *Phänomenologie* – vom unmittelbaren Wissen bis zur Offenlegung der Mächte von Einzelheit und Allgemeinheit – einerseits vor, auf Darstellungsebene *alles* mit bestimmter Negation vermitteln zu können (Notwendigkeit der Darstellung). Dies erscheint zunächst als “Übergewicht der Vermittlung”¹⁹⁹ – das unmittelbare Wissen dient so gesehen nur als Ausgangspunkt, der im Fortgang vernichtet wird. Alle Interpretationen, die *nur* von einer “Kritik des Empirismus” oder einer “Kritik einer Gegenposition” sprechen, stützen sich auf dieses scheinbare Übergewicht. Hegel wird damit zum “großen Feind der Unmittelbarkeit”²⁰⁰. Doch das ist – wie so oft bei Hegel – nur die halbe Wahrheit.

Wie wir gesehen haben, erhält sich Hegel durchaus einen Zugriff auf unmittelbares – durch das Fokussieren auf die Eigenschaften.²⁰¹ Außerdem aber erfolgt der Sprung vom

¹⁹⁷ Vgl. *PdG*: S. 193, Z. 29ff.: „[...] *das einfache geistige Wesen, das indem es zugleich zum Bewußtseyn kommt, die reale Substanz ist, worein die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so daß sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreissen, und als eigne Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen, Daseyn und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.*“

¹⁹⁸ Deren uneingeschränkte Anerkennung im Hegelschen Denken ja zu würdigen ist! Es geht hier nur um die Frage, ob das Versprechen einer “Aufhebung im absoluten Begriff” noch sinnvoll sein kann. Ähnlich wie Cassirer glaube ich, dass dieses Versprechen die Eigenständigkeit der Momente nicht einfach übertrumpfen kann. Vgl. *Cassirer*: S. 368 (353f.) und 372 (357f.). Die Momente müssen dagegen zu ihrem Recht kommen.

¹⁹⁹ Vgl.: Schmieder, Falko: *Hegels Kritik und Feuerbachs Rehabilitierung der sinnlichen Gewißheit in fotografiethoretischer Sicht*, in: Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller, Berlin: 2004, S. 48: „[...] *den Hegelschen Gedanken der Vermitteltheit alles Unmittelbaren* [...]“.

²⁰⁰ Vgl. Sellars, Wilfrid: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge Massachusetts: 1997, S. 14. Dort heißt es: „*Hegel, that great foe of ‘immediacy’.*“ Sellars macht diese Bemerkung aber gerade im Zusammenhang damit, dass es seiner Meinung nach selbst bei Hegel noch “Gegebenes” gibt! Er verwendet diesen Ausdruck schon im Sinne eines Klischees.

²⁰¹ Vgl. 3.2.

unmittelbaren Wissen zum konkreten Inhalt, die Entzweiung von Einheit und Vielheit, selbst **unvermittelt**. Diese Trennung, die in den Bestimmungen von Wesen und Beispiel verdoppelt ist, muss Hegel selbst als Fakt des Bewußtseins “aufnehmen” und akzeptieren, sie ist damit **selbst unmittelbares Wissen**.²⁰² Das gesteht Hegel aber nur beiläufig ein: in der nicht weiter erklärten Formulierung, dass das betrachtete (unmittelbare) Wissen auch „*unmittelbar unser Gegenstand*“²⁰³ sei. In diesem Sinne ist überhaupt alles, was Hegel im Fortgang der Untersuchung “bloß aufnimmt” auch als *unmittelbares Wissen für uns* zu sehen. Was aber ist die *vermittelnde* Rechtfertigung für dieses Wissen außer unserer Zustimmung (reflexives Moment)?

Es kann aus dieser Perspektive durchaus als erneuter “Kniff” Hegels gesehen werden, dass er die “Bewußtseinsfakta Einheit und Vielheit”, obwohl er sie nicht noch einmal rechtfertigen, sondern *nur unmittelbar aufnehmen kann*, dem Lesenden *als gerechtfertigt darstellen will*. Ein *angeblich beobachtetes* Bewußtsein muss herhalten für die Rechtfertigung der Entzweiung. Ohne konkreten Nachweis bleibt der dabei herauspringende Punkt aber nichts weiter als die Behauptung: Es *gibt* Einheit (Unmittelbarkeit) *und* Vielheit (Vermittlung). Dabei wäre doch egal, ob dieser Fakt an einem von Hegel nur behaupteten Bewußtsein “gefunden wird”, oder einfach von Hegel selbst behauptet würde. In beiden Fällen bleibt Lesenden – wie bei jedem unmittelbaren Wissen – das Zustimmung oder Ablehnen: Der *Entschluss*, sich auf die Untersuchung einzulassen und ein *erstes unvermitteltes Wahres* als Faktum und damit auch den Unterschied von Wahrem und Falschem als Grundlage sinnvoller Rede²⁰⁴ zu akzeptieren – oder alles Wahre zu verwerfen.

Wenn Hegel viele Jahre später, statt von der „*gerechte[n] Foderung des Bewußtseyns*“²⁰⁵ nach dem Weg zur Wissenschaft (Vermittlung, Notwendigkeit), explizit von diesem Entschluss²⁰⁶ (Unmittelbarkeit, Freiheit) sprechen wird, dann scheint das ein reicheres Verständnis und eine offenere Umgangsart mit diesem Problem anzuzeigen. Denn damit

²⁰² Vgl. Bensch: S. 90: „An den Voraussetzungen – die verschiedenen Wahrheitskriterien, die Notwendigkeit von Beispielen und das Interesse an der Wahrheit –, die Hegel selbst nicht noch einmal entwickeln kann, zerbricht die Notwendigkeit der Darstellung.“ Vgl. auch Cassirer: S. 328 (316): „Denn das Anfangselement, von welchem dieser gesamte Aufbau seinen Ausgang nahm, ist hier nicht aus der Notwendigkeit des Begriffs erzeugt, sondern als ein **gegebenes** faktisches Dasein schlechthin hingenommen.“

²⁰³ PdG.: S. 63, Z. 4ff. Vgl. a) dieses Abschnitts zum “reflexiven Moment”.

²⁰⁴ Vgl. *Metaphysik*: 1006b und 1008bf.

²⁰⁵ PdG: S. 16, Z. 1.

²⁰⁶ *LogikI*: S. 56, Z. 8ff. Vgl. Bensch: S. 41, S. 90 und S. 148.

gibt Hegel zu, dass Lesende im Zweifel noch nicht einmal durch eine (scheinbar) *alles vermittelnde Darstellung* überzeugt werden können. Denn auch dieses Ganze müssten sie ja am Ende noch als unmittelbares absolutes Wahres anerkennen. Zur Betrachtung eines vorauszusetzenden Gegenstandes bei ebenfalls voraussetzender Möglichkeit der Wahrheit (Dogmatismus) müssen sie sich aber immer *vorher* entschließen.²⁰⁷

Wenn Hegel 1831 am Anfang der überarbeiteten *Wissenschaft der Logik* außerdem ganz *allgemein* (äußerlich) festhält,

„daß es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sey, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittlung, so daß sich diese beyden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.“²⁰⁸

Dann zeigt auch das einen Gegensatz zum scheinbaren “Übergewicht der Vermittlung” am Anfang der *Phänomenologie* an. Die Unmittelbarkeit wird hier nicht bloß negiert, sondern der Vermittlung *explizit gleichgestellt*. Der Gegensatz soll sich wohl auch „als ein Nichtiges“ zeigen (versprochene Aufhebung im Begriff), er wird aber ebenfalls klar ausgesprochen. Am Anfang der *Phänomenologie* hingegen gibt es eine Unmittelbarkeit, die zunächst explizit allein angesprochen ist und dann *scheinbar gänzlich negiert* wird. Dass diese dann aber immer wieder *implizit* – und mitunter auch explizit, aber nur *als “aufgehobene”* – in Begriffe und die Argumentation einfließt, muss mühsam aus dem Hegelschen Text herausinterpretiert werden. Gerade weil Hegel beansprucht, alles vermitteln zu können, springt Unmittelbarkeit “offiziell” nur als *Produkt oder Abstraktion* heraus – und ist damit natürlich bereits wieder *vermittelt*. Gegenüber diesem Übergewicht verschwindet die Unmittelbarkeit, die schon dem Wort nach gerade nicht bewiesen werden kann – *un-mittelbar*²⁰⁹. Und dies verleitet zu der Interpretation, dass Hegel hier nur eine “Gegenposition” widerlegen wolle.

Wenn demgegenüber die später als untrennbar ausgesprochene Verbindung von Vermittlung und Unmittelbarkeit aber das “Geheimnis” der Sache ist, dann wäre zu

²⁰⁷ Interessant wäre, zu untersuchen, inwiefern diese Aussagen zum Entschluss in der späteren *Logik* dem Projekt des sich vollbringenden Skeptizismus der *Phänomenologie* widersprechen.

²⁰⁸ *Logik*: S. 54, Z. 13f.

²⁰⁹ Vgl. *Heidegger*: S. 66f.

kritisieren, dass diese am Anfang der *Phänomenologie* nicht klar offengelegt wurde.²¹⁰ Warum spricht Hegel stattdessen *zuerst* die unmittelbare Einheit an und dann *unvermittelt* die Vielheit? Wenn das betrachtete Bewusstsein *faktisch* schon immer “zwei Gegenstände” hat, nämlich Einheit des Seins (Unmittelbarkeit) und Vielheit der Beispiele (Vermittlung), wieso beginnt das Kapitel “Sinnliche Gewißheit” dann nicht ganz offen mit der *immer schon geschehenen Entzweiung*²¹¹, sondern mit dem *einigen unmittelbaren Wissen*? Was bedeutet dieser “kurze” Vorrang der Einheit des sozusagen “reinen” unmittelbaren Wissens (nur Zeile 4–8, S. 63; „*unmittelbares Wissen, Wissen des unmittelbaren oder Seyenden*“), der dann sogleich unvermittelt zugunsten der Entzweiung (ab Zeile 9, S. 63; „*Der concrete Inhalt...*“) aufgegeben wird? (Vgl. Abb. I)

Eine wohlwollende Interpretation könnte in dieser Hinsicht hervorheben, dass Hegel ja *zusammengenommen in Kapitel I* durchaus explizit beides anspricht, nur eben noch unvermittelt. Grund könnte sein, dass die “Vermittlung von Unmittelbarkeit und Vermittlung” “didaktisch” nicht sofort offengelegt werden soll. Wenn die Wissenschaft mit der *Phänomenologie* noch die „*Leiter*“²¹² zum Verständnis ihres Standpunktes reicht, müssen wir sozusagen erst auf das Problem des unvermittelten Pendelns zwischen beiden gestoßen werden, um die Spannungen kennenzulernen und damit auch die “Notwendigkeit” der Aufhebung, die aber erst später (Kapitel III und IV) erfolgen kann. Am Anfang der *Logik* als späterem “Systemteil” hingegen “dürfte” dieses Verhältnis bereits offener ausgesprochen werden.

Demgegenüber kann dieser Vorrang aber auch im Rekurs auf das schon vorauszusetzende Ganze, das absolute Wissen, verstanden werden, in dem Hegel dann diese erste (nur scheinbare) Unmittelbarkeit als vermittelte Unmittelbarkeit wieder einholen will.²¹³ Genau in diesem Sinne müsste dann nämlich von ihm „*eine*

²¹⁰ Vgl. *LogikII*: S. 248: „*Diß Resultat ist daher die Wahrheit. Es ist ebensowohl Unmittelbarkeit als Vermittlung; — aber diese Formen des Urtheils; das Dritte ist Unmittelbarkeit und Vermittlung, oder es ist die Einheit derselben, sind nicht vermögend, es zu fassen, weil es nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit, die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Thätigkeit ist.*“ Die “Begriffslogik” stammt wohlgemerkt von 1816 – liegt also noch näher an der *Phänomenologie*.

²¹¹ Vgl. *PdG*: S. 100, Z. 9.

²¹² Ebd.: S. 23, Z. 4.

²¹³ Ebd.: S. 18, Z. 24ff.: „*[N]ur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.*“ Vgl. Arndt, Andreas: *Vermittlung (Unmittelbarkeit)*, in: Hegel-Lexikon, hrsg. von Paul Cobben u.a., Darmstadt: 2006, S. 459. Vgl. Gerhard: S. 25f. und S. 158. Vgl. Žižek: S. 59.

*Konstruktion, und zwar im Licht des absoluten Wissens, vollzogen werden.*²¹⁴ Und nur mit einem historisch-faktischen Blick auf seine *Gründe* ließe sich zeigen, inwiefern „*das abstracte Absolute*“²¹⁵ damals herrschte: Es zwingt Hegel, den Anfang der *Phänomenologie* als *absoluten* zu konstruieren und im unmittelbaren Wissen schon **verschleiert** Doppeltes anzusprechen²¹⁶: i) Die höchste Unmittelbarkeit des absoluten Wissens, die erst am Ende als Ganzes hergestellt sein soll. Und: ii) den unmittelbaren Zugriff auf Seiendes/Material, den jede Theorie der Wahrnehmung benötigt (Vgl. 3.2.). Die Verständnisschwierigkeiten rühren daher, dass Hegel gerade diesen Gegensatz im unmittelbaren Anfang aber nicht explizit benennt. Der letzte Abschnitt dieser Arbeit soll kurz zeigen, inwiefern wir diese beiden Seiten dennoch im Sinne Hegels als *erscheinende* und *wirkliche* Bewußtseinsgestalten deuten und verstehen können.

4.2. Was sind wirkliche Gestalten des Bewußtseins – und mit welchem Beleg?

Am Anfang von Kapitel IV benennt Hegel eindeutig die Gegenstände der Bewußtseinsgestalten der drei vorangehenden Kapitel: „*das Seyende der sinnlichen Gewißheit, das concrete Ding der Wahrnehmung, die Krafft des Verstandes*“.²¹⁷

Der (bleibende, eigentliche, wesentliche) Gegenstand der sinnlichen Gewißheit ist das Seiende – der Reichtum der Wahrnehmung spielte an ihr nur beiher. Konkrete Einzeldinge sind Gegenstand der Wahrnehmung.²¹⁸ Es fragt sich: Welcher Art von erscheinendem Bewußtsein ist denn “das bloße Seiende” oder “das bloße Sein” Gegenstand? Oder ist ein solches Bewußtsein bloß von Hegel abstrahiert, erdichtet, erfunden?

Darauf lassen sich zwei sinnvolle Antworten finden: a) Jedem alltäglichen wahrnehmenden Bewußtsein, indem es in seinem „*tägliche[n] und beständige[n] Leben und Treiben*“²¹⁹ Zugriff auf materiale Eigenschaften beansprucht und damit *grundsätzlich* immer schon behauptet, “dass etwas ist”.

²¹⁴ Heidegger: S. 104. Vgl. 2.2.

²¹⁵ PdG: S. 448. (Notiz zur Überarbeitung des Werkes von 1807)

²¹⁶ Vgl. Bensch: S. 35 und S. 89.

²¹⁷ PdG: S. 103, Z. 6f.

²¹⁸ Schon deswegen kann eine “Kritik des Empirismus” nicht allein anhand des Kapitels “Sinnliche Gewißheit” stattfinden.

²¹⁹ PdG: S. 80, Z.29f.

b) Dem philosophischen Bewußtsein, das sich mit der Frage nach dem *Wissen vom Seienden* auseinandersetzt und dabei zu dem Schluss kommt, dass Wissen immer schon unmittelbares Wissen vom Seienden beansprucht. Ohne seienden Gegenstand wäre das Wissen gar kein Wissen. Der Schluss auf die *Unmittelbarkeit* dieses Wissens erfolgt dabei, weil die Erkenntnis ohne ein Letztes grundlos und leer bliebe. Bloße Vermittlung liefe in einen unendlichen Regress, also muss ein Ursprüngliches, ein Gegebenes, ein Offenbartes – *ein Absolutes* – angenommen werden.

Beides ist, wie wir bereits gesehen haben, in Hegels Auftakt mit dem unmittelbaren Wissen angesprochen und verschränkt.

a) Unmittelbarkeit als Grundstruktur der Wahrnehmung

Der Grundzugang aller Wahrnehmung zum Sein, der ermöglicht, dass überhaupt “etwas” aufgenommen werden kann (Vgl. 3.2.), ist dabei das, was in der Literatur häufig als “Abstraktion” angesprochen wird.²²⁰ Dass wir einzelne Dinge wahrnehmen, wird dabei als Bewußtseinsfakt anerkannt. Dass *daraus folgt*, dass “etwas ist”, oder “etwas sein muss”, sei offenbar eine Abstraktion von den Einzeldingen her. Demnach könne die sinnliche Gewißheit auch nur eine Abstraktion aus der Wahrnehmung sein. Das drückt Westphal aus, wenn er sagt: „*Die sinnliche Gewißheit ist eine **unwirkliche Abstraktion**. Unser Wissen von der äußeren Welt fängt nicht in der verdünnten Sphäre reiner Sinnlichkeit an, sondern in der konkreten Lebenswelt des alltäglichen Bewußtseins von Dingen und ihren Eigenschaften.*“²²¹

Richtig ist daran, dass die sinnliche Gewißheit keine Perspektive ist, die sich allein mit den ihr ja bloß hypothetisch zur Verfügung stehenden minimalen Mitteln “in der Welt bewegt”. Es geht nicht darum, dass diese Gestalt von Bewußtsein sich tatsächlich zeigend und “es ist” oder “da, da” sagend bewegt, wie das mitunter in Interpretationen behauptet wird.²²² Das Unterstellen des Aufzeigens ist nur eines der Mittel, die Hegel anwendet, um einen Sachverhalt klarzumachen. Ein solches Verhalten ist natürlich

²²⁰ Vgl. Graeser: S. 41. Vgl. Koch: S. 141. Vgl. Fulda: S. 614. Vgl. ähnlich Bertram: S. 68.

²²¹ Westphal: S. 89. Siehe auch S. 91: „Um den Primat der Wahrnehmung in Hegels Phänomenologie der Erfahrung zu verstehen, muß man jedoch mehr als das bloß Abgeleitete des Appells an sinnliche Gewißheit begreifen. Man muß auch einsehen, daß mit diesem Namen überhaupt keine wirkliche Bewußtseinsform bezeichnet ist.“ Und vgl. S. 92f.

²²² Vgl. Stekeler: S. 447.

unrealistisch.²²³ Insofern hat Westphal Recht: Es geht beim Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit eigentlich um ein immer schon in Wahrnehmung befindliches, oder zumindest dazu fähiges Bewußtsein. Es geht aber genauso um ein eigentlich schon immer zu Naturwissenschaft *fähiges* Bewußtsein, oder ein *möglicherweise* in der Knechtschaft stehendes Bewußtsein. Westphal vernachlässigt die „Seite [des] *freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns*“ und betont nur die „Seite [der] *begriffnen Organisation*“²²⁴.

Das Problem macht hier aber nur die spezielle Verbindung zur darauffolgenden Gestalt der Wahrnehmung aus (Vgl. 3.2.). Helfen mag dabei der Vorgriff auf andere Bewußtseinsgestalten, die auch *isoliert* – aber deswegen nicht als *bloß abstrahierte* – betrachtet werden. Offenbar hat kaum ein Interpret ein Problem damit, Bewußtsein aus dem Abschnitt über “Herrschaft und Knechtschaft” isoliert von den Verhaltensweisen aus “Kraft und Verstand” zu betrachten. Einmal wird das Bewußtsein in seinem Kampf um Leben und Tod und Anerkennung betrachtet, das andere Mal beim Versuch der verständigen Erklärung der gegenständlichen Welt durch die Kraft. Es kommt hier niemand darauf, eine Perspektive gegen die andere ausspielen zu wollen. Vielmehr scheint mit Fortgang der *Phänomenologie* deutlich klarer, inwiefern sich alle Perspektiven *im Chaos* überlagern können – nur bei den ersten beiden Kapiteln wird daraus ein Problem (gemacht).

Fragwürdig ist darüber hinaus die Behauptung Westphals, dieses “Bewußtsein vom Sein” sei gegenüber dem wahrnehmenden Verhalten *unwirklich*. Denn dann wird der Hegelsche Gedanke so umgedreht, dass sich unmittelbar die Probleme einer Repräsentations- oder Abbildtheorie und die alte Frage nach der Existenz der Außenwelt²²⁵ eröffnen. Ob dann “wirklich etwas den wahrgenommenen Eindrücken von Einzeldingen korrespondiert”, bliebe wieder bloßer Glaube, wenn von den Einzeldingen der Wahrnehmung ausgegangen würde.

Dagegen will Hegel doch gerade dieses Problem umgehen, indem er beansprucht, *die Wirklichkeit* zu untersuchen, statt abstrakt die Außenwelt zu beweisen. Seine

²²³ Dabei aber gleichwohl *möglich*. Wir können uns durchaus ein Bewußtsein denken, das nicht benennt und nicht kommuniziert (Vgl. *Graeser*: S. 39: „*vorsprachliche Stufe*“), also nicht *explizit* (implizit wird es wohl eine “Privat-Wahrnehmung” entwickeln, Vgl. *Graeser*: S. 51) zu wahrnehmenden Kriterien übergeht, sondern nur in Unbestimmtheit sich bewegt. Hegel lässt sich auf derartige Beispiele aber gerade nicht ein, weil es um das *wirkliche* Bewußtsein geht.

²²⁴ *PdG*: S. 434, Z. 2ff.

²²⁵ Vgl. *KrV*: BXXXIX (Fußnote) und *SdtI*: S. 12f. (7-9)

Herangehensweise ist selbst schon zuerst *empirisch-phänomenologisch*.²²⁶ Er versucht, zu zeigen, dass unmittelbares Wissen “nur” als Grund-Behauptung eines typischen Bewußtseins schon Fakt ist und damit *wirklich*²²⁷. Bewußtsein macht ja die Aussagen: “Das hier *ist* ein Haus.” “Jetzt *ist* (die) Nacht.” “Das da *ist* ein Auto.” Und in jedem einzelnen Beispiel *ist* damit das Wesen (Sein/Seiendes ist) gleichzeitig vermittelt ausgesagt *und* als unmittelbar zugänglich behauptet.²²⁸ Wenn wir uns Bewußtsein anschauen, so Hegels Argument, dann *ist* diese Behauptung doch faktisch vorhanden. Dann behauptet es *wirklich* schon immer, “dass überhaupt etwas ist”.

Festhalten können wir dies aber nur *vermittelt in der Darstellung*. Diese Grund-Behauptung erscheint dabei wie eine Abstraktion, weil sie nur als Grundstruktur, vermittelt über Beispiele, als in der Wahrnehmung *wirkend* offenzulegen ist.²²⁹ Da sie sich aber in den Beispielen *zeigt*, ist sie im Sinne Hegels auch nicht als bloße Abstraktion zu bezeichnen, sondern kann ja gerade *phänomenologisch* aufgenommen werden. Von dieser Grundbehauptung des Bewußtseins aus geht Hegel dann nur noch “bewusstseinsimmanent” fort – was eigentlich seinen “absoluten Idealismus” ausmacht.²³⁰ Auch Hegel erhält sich dabei diesen *unmittelbaren Zugang zum Sein*, auch er braucht noch *Gegebenes* (Vgl. 3.2.). Allerdings “beschafft” er es sich methodisch auf eine neue Art, die ihn davon enthebt, eine Außenwelt beweisen zu müssen.

Korrekt ist weiterhin, dass Hegel zur Offenlegung dieses Bewußtseinsfakts auch mit “Abstraktionen” arbeiten muss, und dass er dabei das Bewußtsein bereits Ausdrücke verwenden lässt, die sich schon auf sein Wahrnehmen beziehen. Das sorgt gemeinsam mit den Rückfällen und Kreisläufen (Vgl. 3.2.) für die schwierige Differenzierung der Kapitel. Denn dadurch wirkt es so, als ob das Bewußtsein schon als wahrnehmendes

²²⁶ Vgl. Weckwerth: S. 220: „In Abgrenzung vom Apriorismus des transzendentalen Wissens begründet Hegel den Wissensprozeß ausdrücklich auf Erfahrung.“ Und zwar in doppelter Hinsicht: beim Ausgangspunkt des betrachteten Bewußtseins und beim Ausgangspunkt der eigenen Untersuchung. Vgl. auch Cassirer: S. 369 (355).

²²⁷ Durchaus auch im Sinne von “wirkend”.

²²⁸ Vgl. 3.1. Vgl. Wieland: S. 72.

²²⁹ Vgl. Bensch: S. 96: „Die behauptete und geforderte Unmittelbarkeit des Dargestellten, der sinnlichen Gewißheit, kann nur dargestellt werden als Negation der Vermittlung.“

²³⁰ Vgl. JaeschkeArndt: S. 585 und Holz, Hans Heinz: *Einheit und Widerspruch – Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band 3: *Die Ausarbeitung der Dialektik*, Stuttgart: 1997, S. 85. Vgl. auch Schmieder, Falko: *Hegels Kritik und Feuerbachs Rehabilitierung der sinnlichen Gewißheit in fotografiethoretischer Sicht*, in: Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller, Berlin: 2004, S. 42.

agiere. Das tut es im Alltag auch, aber dennoch geht es dem Bewußtsein selbst in der Perspektive der sinnlichen Gewißheit um eine ganz andere spezifische Aussage über das Seiende: nämlich nur darum, “dass etwas ist”. Hegel beansprucht durchaus, eine wirkliche und auch isolierbare Verhaltensart des Bewußtseins beschrieben zu haben. Der Anfang mit einem *Unwirklichen* widerspräche der gesamten Idee seines Unternehmens (Vgl. 2.2.). Dabei kann man bei wohlwollender Interpretation durchaus den Unterschied ausmachen zwischen einem bloßen aber dennoch wirklichen “Wissen, dass etwas ist”: Ich bemühe mich zum Beispiel, zu erkennen, *ob überhaupt* etwas [da vor mir] *ist*, oder nicht. Die Antwort kann dabei *unbestimmt* bleiben: “Ja, es *ist* [dort] Etwas.” Und einem täuschungsbewußten, auf Einzeldinge und ihre Unterscheidung gehenden, hin und her argumentierenden Wahrnehmen, das *durch die unmittelbare Aufnahme* (!) neuer Eigenschaften zu einer Bestimmung eines Gegenstandes kommt: “Ich dachte erst, es sei eine dünne Schraube, aber es ist doch ein Nagel.”²³¹

Diffus gemacht wird diese Trennung der beiden Perspektiven dann ausgerechnet durch das “notwendige” Voranschreiten auf Darstellungsebene. Gerade weil beide Gestalten auch als auseinander entwickelt dargestellt werden sollen, müssen sie auch verbunden sein.²³² Der Übergang zur Wahrnehmung wird dabei von Hegel selbst über den herangetragenen und nicht mehr zu entwickelnden Unterschied von Wesen und Beispiel (Vgl. 4.1.) und das bloße Beiherspielen (Vgl. 3.2.) forciert.

Die Abstraktionen, zu denen Hegel greifen muss, finden sich bereits auf der ersten Seite des Kapitels “Sinnliche Gewißheit”. Direkt dort, wo der Übergang zur Vielheit gemacht wurde (Vgl. 4.1.), muss sie wieder “abgehalten”²³³ werden. Nicht abgehalten wird die

²³¹ Jegliches “Traumargument” ist auf der Grundlage der Unterscheidung dieser beiden Bewußtseinsperspektiven zu entkräften. Derartige “Argumente” trennen bloß den Traum im Bewußtseinsstrom ab. Sie basieren auf *zeit-logischen* Fehlern in Bezug auf die Sein-Nichtsein-Perspektive: Wir können sehr wohl unterscheidend erkennen, dass jetzt etwas *ist* und im Traum doch nichts *Wirkliches war* – sondern nur Bewußtseinseindruck. Im Traum dagegen beschäftigt sich Bewußtsein bloß mit einem *Was*, nicht mehr mit dem *Ob*. Der Zeitabschnitt wird bei diesen “Argumenten” sozusagen gerade so kurz gewählt, dass das Argument nur aus dem Traum heraus, aber dennoch in der “Perspektive des Ob” geführt wird – dabei ist die “Perspektive des Ob” dort gar nicht präsent. Wird der Zeitausschnitt länger gewählt, also über den Traum hinaus, dann löst die “Perspektive des Ob” das Problem auf. Denn dann ist zu unterscheiden, wann etwas war, und wann nicht. Und so kann auch nur die Kombination beider Perspektiven eine *wirkliche Wahrnehmung* beschreiben. Ohne sinnliche Gewißheit verfällt die Wahrnehmung in die Möglichkeit des Traums (Skeptizismus) und Hegels Theorie in die Probleme der Repräsentations- und Abbildtheorien der Wahrnehmung.

²³² Vgl. Weckwerth: S. 219: „[...] *Heterogenität wie zugleich des genetischen Zusammenhangs der einzelnen Gegenstandsbildungen* [...]“.

²³³ PdG.: S. 63, Z. 6ff.: „*Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.*“ Dieses “Abhalten” befeuert die These der Abstraktion und damit natürlich auch die einer Konstruktion. Wenn die

Vielheit, die uns “lebensweltlich”, wie Westphal stark macht, immer schon präsent ist, genau dann, wenn es um die Beispiele geht. Geht es um das abstrakte Seiende allerdings heißt es:

*„Ich, dieser, bin dieser Sache, **nicht darum** gewiß, weil Ich als Bewußtseyn hiebey mich entwickelte und mannichfaltig den Gedanken bewegte. **Auch nicht darum**, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beydes **geht die Wahrheit** der sinnlichen Gewißheit **nichts an; weder Ich, noch** die Sache hat darin die Bedeutung einer mannichfaltigen Vermittlung; Ich, **nicht** die Bedeutung eines mannichfaltigen Vorstellens oder Denkens, **noch** die Sache die Bedeutung mannichfaltiger Beschaffenheiten [...]. Eben so ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtseyn ist Ich, **weiter nichts**, ein reiner dieser; der einzelne weiß, reines dieses, oder das einzelne.“²³⁴*

Genau dieses Negieren sorgt dafür, dass die Vielheit der Wahrnehmung als “das eigentliche Erste” erscheint und die sinnliche Gewißheit als Abstraktion – was eindeutig dem nur aufnehmenden Verhalten widersprechen würde. Doch dabei wird die Betonung erneut zu stark auf eine Seite gelegt: Vielmehr müsste doch (Vgl. 4.1.) festgehalten werden, dass Einheit und Vielheit, also sowohl Sein/Wesen und Einzelding/Beispiel das Bewußtsein immer schon *gleichzeitig* beschäftigen. Mit der Vielheit muss auch die Einheit immer schon Thema sein. Das lässt sich aber nicht in Eins aussagen – es kann nur über *die Negation der Vielheit* klargemacht werden. Und das wiederum kann dennoch nicht unumwunden heißen, dass die *Vielheit* einen Vorrang bekommen müsste.

Ich schließe daraus, dass es falsch ist, wie Westphal die Wahrnehmung als “das eigentlich Erste” der Untersuchung verstehen zu wollen und die sinnliche Gewißheit als unwirkliche und damit als erkünstelte Gestalt zu verwerfen.²³⁵ Hegel will gerade zeigen,

Elemente der Wahrnehmung abgehalten/negiert werden, dann muss die sinnliche Gewißheit eine Abstraktion sein. Das ist gut hegelisch gedacht. Doch es wird ja von Hegel “noch draufgesetzt”, dass dieses Abgehaltene in der sinnlichen Gewißheit eben *wirklich schon immer beiheerspiele* und, dass im “einfachen Wesen des Lebens, der Seele der Welt, dem allgemeinen Blut” dann schließlich doch die Einheit beider zu denken sei.

²³⁴ PdG.: S. 63, Z. 20ff.

²³⁵ Westphal: S. 92: „Wahrnehmung ist die erste wirkliche Form menschlichen Bewußtseins, da sie die Vermittlung einschließt, die Bestimmung erlaubt, ohne die sie das leere Anschauen oder Denken wäre.“ Nein, die erste wirkliche Form menschlichen Bewußtseins ist die, die schon immer statuiert: “Hier ist etwas – und nicht nichts.” Erst dann kann die “Prüfung” folgen, was *es* sein könnte. Gerade ohne diesen Zugang bliebe das bloße Vermitteln und Bestimmen *leeres* Anschauen oder Denken (Traum). Keine Wahrnehmung ohne – zumindest behauptetes – seiendes Material. Auch für Graeser bleibt die sinnliche Gewißheit „ein Gedankenexperiment“. Vgl. Graeser: S. 41. Beiden muss der gesamte Anspruch der *Phänomenologie*, das Wirkliche zu behandeln, zusammenfallen. Gleiches gilt für alle Interpretationen, die behaupten, dass die sinnliche Gewißheit bloß „überwunden werden muß“: Schmieder, Falko: *Hegels Kritik und Feuerbachs Rehabilitation der sinnlichen Gewißheit in fotografietheoretischer Sicht*, in: Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller, Berlin: 2004, S.

dass diese Gestalt *wirklich* ist – sie *erscheint aber nicht allein*. Sie erscheint nicht losgelöst von der Wahrnehmung. Sie kann nur *in dieser aufgezeigt* werden.²³⁶ Im Hegelschen Sinne zusammengefasst bedeutet das:

i) Einerseits sind beide Gestalten und damit auch die Kapitel nicht zu trennen: Das zeigt sich an Hegels Kniff des bloßen Beiherspielens und daran, dass die Trennung von Einheit und Vielheit und damit die Vielheit und der Reichtum der Wahrnehmung (als bloßes Beispiel) schon nach wenigen Zeilen bereits im ersten Kapitel eingebracht werden. Mit jedem Beispiel wird das reine Sein ausgesagt – es ist daher in der Wahrnehmung *immer schon enthalten*. Die Trennung der beiden Kapitel wird auf Basis der Trennung von Wesen und Beispiel vollzogen. Da Wesen und Beispiel aber “als Begriffspaar” genauso untrennbar verknüpft sind, müssen es auch die Gestalten der beiden Kapitel sein – also auch keine *wirklichen* Beispiele ohne die Behauptung ihres bloßen Seins.

ii) Andererseits kann auch das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit als eigene Gestalt “gedacht” und als solche, wie das Wesen vom Beispiel, isoliert betrachtet werden. Als Grundvoraussetzung wäre die Perspektive auf das Sein als Wesen – ausgedrückt in der Frage “Ist etwas oder nicht?” – daher auch als Erstes zu setzen. Denn die Frage oder Feststellung, ob überhaupt etwas ist, geht der Frage, was dieses Etwas sei vorher. Die Vermutung liegt nahe, dass Hegel diese Perspektive einerseits deswegen vor die Wahrnehmung gesetzt hat, die auf den ersten Blick *phänomenologisch* vertrauter erscheint. Andererseits hat Hegel gerade der Verbindung beider Perspektiven noch Rechnung getragen, *indem* er die mit Wahrnehmung behafteten Beispiele schon im ersten Kapitel explizit anspricht! Die Frage bleibt weiterhin die nach dem kurzen Vorrang der Unmittelbarkeit in den ersten Zeilen des ersten Kapitels (Vgl. 4.1.).

39. Auch derartige Aussagen sind Hegels Grundansatz völlig entgegen: Wie könnte eine so grundlegende Gestalt des Bewußtseins einfach so überwunden werden? Sie muss *aufgehoben* werden. Im Gegensatz zu Schmieder vgl. erneut: *Weckwerth*: S. 220.

²³⁶ Womit der Unterschied von “wirklich” und “erscheinend” nun immanent eingeholt wäre. Vgl. 2.1.

b) Unmittelbarkeit und Absolutes

Die sinnliche Gewißheit kann im Sinne Hegels keine *unwirkliche* Gestalt sein. Doch Hegel bleibt faktische Nachweise für ihre Existenz schuldig. Ohne derartige Nachweise bleibt die Behauptung, das unmittelbare Wissen gäbe es nicht ohne Weiteres möglich. Wir müssen sie also selbst herbeischaffen.

Neben dem reflexiven Moment, unserem bloßen Zustimmung und Einsehen, dass wir selbst unmittelbares Wissen behaupten (Vgl. 4.1.), hätte sich Hegel auf die faktische Behauptung eines solchen Wissens vorrangig durch Jacobi und Schelling berufen können – und tat dies implizit auch.²³⁷ Als eindeutiger Beleg mag hier der Begriff der *unmittelbaren Gewißheit* herhalten. Hegel nimmt damit ungekennzeichnet aber wortwörtlich eine Formulierung aus dem zweiten Paragraphen von Schellings Schrift *System des transzendentalen Idealismus* auf. Schelling spricht dort von der unmittelbaren Gewißheit als dem *Grundvorurteil*, „daß es Dinge außer uns gebe“²³⁸.

Allerdings muss das Schellingsche Bewußtsein wohl eindeutig als reflektierendes Bewußtsein verstanden werden. Dann wäre dieses Bewußtsein, das ein unmittelbares Wissen *ganz offen* (und nicht mehr nur implizit in seinen alltäglichen Aussagen) behauptet, aber gerade *nicht nur* “rudimentäre Grundform von Wahrnehmung”. Dann spiegelte die erste Bewußtseinsgestalt in der *Phänomenologie* bereits *auch* (!) die äußerst entwickelte Position eines philosophischen Denkens, welches das “naiv-realistische” Verhalten des Alltags ausdrücklich anerkennt *und damit in höchster Reflexion zu diesem Punkt zurückkehrt*. Mit dem unmittelbaren Wissen sind daher schon grundlegend zwei Formen von Bewußtsein angesprochen.²³⁹

In gleicher Weise hätte Hegel sich auf die Behauptung eines absoluten Wissens, also eines in allem Umfang *erschlossenen* und *begriffenen* Wissens, durch Schelling und Fichte berufen können.²⁴⁰ Als Beispiel sei hier vor allem die Idee eines “zirkulären Systems des Wissens vom Wissen” bei Fichte genannt: In der Einladungsschrift zu

²³⁷ Vgl. *Bensch*: S. 28-50, S. 60f. und S. 148. Vgl. außerdem, allerdings mit bloßer Erwähnung Jacobis: Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes – Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a. M.: 2000, S. 84.

²³⁸ *SdtI*: S. 12f. (8-9)

²³⁹ Vgl. *Bensch*: S. 35 (Fußnote 110): „Die sinnliche Gewißheit ist nur die eine Seite des unmittelbaren Wissens, die andere geht auf das Absolute.“

²⁴⁰ Vgl. *Fulda*: S. 611 (Fußnote 15) und S. 621, vgl. *Jaeschke*: S. 82.

seinen ersten Jenaer Vorlesungen *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* liefert Fichte bereits 1794 die Argumente dafür, dass die Bearbeitung des von Kant hinterlassenen Problems eines philosophischen Systems des menschlichen Wissens aus einer Vermittlung von Dogmatismus²⁴¹ und Zirkularität²⁴² bei ausgeführter Totalität²⁴³ zu bestehen hat. 1801 fasst Fichte diese Idee explizit unter der Benennung als absolutes Wissen.²⁴⁴ Auch dieses Wissen kehrt in seiner Absolutheit ausdrücklich zu einer unmittelbaren Gewißheit zurück.²⁴⁵ Ohne den Weg von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel hier genau ausführen zu können, darf behauptet werden, dass besonders Hegel diese Fichteschen Argumente und die Idee eines Systems des absoluten Wissens explizit aufnimmt und verarbeitet²⁴⁶ – und zwar von der *Phänomenologie* bis zur *Enzyklopädie*.²⁴⁷

Die Besonderheit liegt dabei darin, dass Hegel *gerade bei seinen direkten „Vorgängern“ beides* – unmittelbares **und** absolutes Wissen – als faktisch behauptet aufnehmen kann.²⁴⁸ Er kann damit beanspruchen, dass sich (an verschiedenen individuellen Bewußtseinen) zeigt, dass “der Geist in sich zurückkehrt”: Nämlich dass es den Anspruch absoluten (philosophischen) Wissens bei gleichzeitiger völliger Gewißheit der empirischen Erschließung der Welt gibt, *und* dass das erste das letztere

²⁴¹ *BdW*: S. 60: „[...] wenn man nicht schon voraussetzt, was erwiesen werden sollte [...]“ Und: „Da nun im menschlichen Wissen ein einiges System sein soll, [...]“ Ebd. S. 61f.

²⁴² Ebd. S. 61: „Also ist hier ein Cirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man thut recht wohl darauf, diesen Cirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerathe.“

²⁴³ Ebd. S. 58: „Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d. i. wenn der Grundsatz nothwendig auf alle aufgestellten Sätze führt, und alle aufgestellten Sätze nothwendig wieder auf ihn zurückführen.“

²⁴⁴ Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, in: Ders.: *Sämmtliche Werke*, Band 2, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin: 1845/1846, S. 7ff. (§3ff.)

²⁴⁵ Ebd. S. 47f. (§22)

²⁴⁶ Vgl. *Bertram*: S. 11.

²⁴⁷ Vgl. *PdG*: S. 18, Z. 24ff. Und *Enz*: S. 56 (§15).

²⁴⁸ Ich halte es für wenig sinnvoll, *wahllos* (das ist nicht despektierlich gemeint) immer neue philosophiehistorische Deutungen (auch aus nachhegelscher Zeit; *Graeser*: S. 43 verweist auf Russell und Quine, *Koch*: S. 140 auf Strawson) an den Text heranzutragen (Vgl. 1. Einleitung). Das funktioniert hervorragend, weil im Text die grundlegenden Probleme der Philosophie in äußerst dichter Form und ohne explizite Verweise behandelt werden (Vgl. *Bowman*: S. 17). Es hat aber einen Hintergrund: Wenn die Philosophiegeschichte *auch* Teil der Entfaltung des Geistes ist, dann spiegeln bestimmte Positionen der Philosophie bestimmte Bewusstseinsperspektiven. In der Darstellung der Entwicklung des Geistes kann das herausgelesen und einem passenden Autor zugeschrieben werden. Solches Herauslesen ist aber für sich alleine noch nicht sinnvoll. Und es bedeutet nicht postwendend, dass es sinnvoll ist, die “gefundenen” philosophischen Positionen *mit Hegels Darstellung* zu vergleichen. Das eigentlich interessante Projekt wäre, genauestens herauszuarbeiten, wie Hegel *faktisch vertretene Positionen* der Philosophiegeschichte konstitutiv für seine Argumentation *nutzen muss*. Und das sind vor allem die Positionen seiner direkten “Vorgänger”. Vgl. *Bensch*: S. 47, 89, 132.

dabei *tatsächlich* anerkannt hat. In diesem Sinne ist um 1806 das Ende „*einer schon im Ansatz verfehlten epistemischen Skepsis*“²⁴⁹ gekommen, zu dem Hegel die *geschichtliche* Hinführung oder Erzählung liefert. Der objektive Geist, dessen gesamtes Reich ja schon zur Aufnahme bereit liegt (Vgl. 2.2.), kommt bei Erreichung des wirklichen wissenschaftlichen Standpunktes zu der Einsicht, dass **sowohl unmittelbares Wissen als auch absolutes Wissen** maßgeblich für sein Dasein sind und akzeptiert beide. Hegels Bestreben in der *Phänomenologie* liegt dann darin, diese beiden Extreme in einem wissenschaftlichen Begriff des “Wissens überhaupt” aufzunehmen: Damit erst wäre dann der *wahre* Standpunkt des absoluten Wissens verwirklicht.²⁵⁰ Es muss nach Hegels Ansicht in einem *ausgeführten System* des absoluten Wissens das unmittelbare Wissen in ein vermitteltes absolutes Wissen aufgehoben werden – statt beim unausgeführten Nebeneinander beider Wissensformen stehen zu bleiben.

Sowohl *systematisch* als auch *geschichtlich* treten damit unmittelbares und absolutes Wissen gemeinsam auf. Nur in dieser Hinsicht kann der kurze Vorrang der Unmittelbarkeit zu Beginn des ersten Kapitels verstanden werden (Vgl. 4.1.):

Der Anfang mit einem Vermittelten wäre *systematisch* “witzlos”, weil sofort nach dem Vermittelnden gefragt werden müsste. Die Problematisierung „*des Beweisens und Deduzierens*“²⁵¹, die Kant mit der Frage nach der Allgemeinheit und Notwendigkeit (Wissenschaftlichkeit) von Metaphysik erneut aufgeworfen hatte, führt unweigerlich auf das Problem des Anfangs – oder Endes – eines philosophischen Systems: Was sind die letzten Gründe, in welche eine Argumentation zurückgeht, und die letztlich ihren Gang rechtfertigen? Oder: Was sind die Voraussetzungen, auf denen ein gesamter Argumentationsgang lastet? Beiden Wegen haftet ein und dieselbe grundsätzliche Problematik an: „*[D]as Verhältnis zwischen Bedingung und Bedingtem ist prinzipiell zirkulär.*“²⁵²

Hegel kennt dieses Problem und weiß auch, dass die bloße Vermittlung ohne ein Unmittelbares in den unendlichen Regress läuft. Daher sagt er: „*Das Wissen, welches*

²⁴⁹ Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophie des Selbstbewußtseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: 2019, S. 12.

²⁵⁰ Vgl. *Fulda*: S. 622.

²⁵¹ Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5, Hamburg: 1999, S. 141 (§141).

²⁵² Hansen, Frank-Peter: *G.W.F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“ – Ein einführender Kommentar*, Paderborn: 1994, S. 42.

zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, **kann kein anderes seyn, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des unmittelbaren oder Seyenden ist.**²⁵³

Und dennoch – auch diese Argumentation verschweigt Hegel aber an dieser Stelle – kann es wissenschaftlich auch nicht sein, dass diese Unmittelbarkeit immer nur als Offenbarung oder Setzung behauptet und nicht auch begriffen, vermittelt und “verstanden” würde.²⁵⁴ Hegel kennt weiterhin die Fichteschen Argumente dafür, dass Anfang und Ende eines philosophischen Systems des Wissens *also aufeinander verweisen* müssen.²⁵⁵ Die erste, im Grunde noch dogmatische Setzung oder Aufnahme, muss sich im Fortgang beweisen und erläutern – sonst bliebe sie dogmatisch. Erst am Ende können sich Unmittelbarkeit und Vermittlung als untrennbar miteinander verbunden zeigen: begriffene Unmittelbarkeit bei absoluter Vermittlung.

Dies kann Hegels Anspruch nach in einer Erschließung des gesamten Wissens, dem absoluten Wissen, geschehen (Vgl. 2.2.). Mit diesem absoluten Wissen kann aber wiederum auch nicht „*wie aus der Pistole*“²⁵⁶ angefangen werden. Denn dann wäre es dem natürlichen Bewußtsein nicht zugänglich: Dann könnte die „*Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen*“²⁵⁷ nicht gelingen. Das unmittelbare Wissen hingegen kann dem natürlichen Bewußtsein – vor allem durch die Vermengung mit Aspekten der Wahrnehmung – durchaus bekannt vorkommen und als Ausgangspunkt dienen.

Und deswegen muss Hegel aus *rein systematischem Kalkül* mit einer unmittelbaren Einheit, statt mit der Entzweiung oder der Vielheit beginnen (Vgl. 4.1.). Denn nur so

²⁵³ *PdG.*: S. 63, Z. 4ff.

²⁵⁴ Vgl. Kants “3. Antinomie” in *KrV*: B472.

²⁵⁵ Siehe Zitate aus *BdW* oben. Allgemein: Wenn das Wissen analysiert, begriffen, erschlossen werden soll, dann muss es (dogmatisch) vorausgesetzt werden – wird es nicht vorausgesetzt, gibt es nichts zu untersuchen. Wird es untersucht, dann muss aber das gesamte Wissen (Totalität) erschlossen, begriffen, analysiert werden. Denn nur dann besteht an dieser Totalität die Sicherheit, dass die Untersuchung korrekt war – die einzelnen Sätze stützen sich gegenseitig und damit das Ganze; das Ganze wiederum garantiert die einzelnen Sätze. Bereits Fichte argumentierte für das, was heute Kohärenztheorie der Wahrheit genannt wird. Dass ein solches totales System des Wissens aber nur zirkulär sein kann, weil jeder Satz auf alle anderen verweist und diese wieder auf ihn zurückverweisen, ist bereits Fichte klar. Nur die Totalität kann dabei die Zirkularität “decken”: Wenn wirklich *alles* Wissen erschlossen sein sollte, dann wäre völlig klar, dass am Ende nur wieder der Anfang (in welcher Form auch immer) stehen kann. Wie sollte sonst klar werden, dass *alles* erschlossen ist? Totalität ist in sich zirkulär. Im sprichwörtlichen Ausdruck “Der Kreis schließt sich.”, der bei einem sich nach langer Zeit einstellendem Erkenntnisgewinn geäußert wird, klingt das an. Vgl. *Bertram*: S. 60 und *Fulda*: S. 622.

²⁵⁶ *PdG.*: S. 24, Z. 10. in Bezug auf das Absolute und *LogikI.*: S. 53, Z. 23f. in Bezug auf Offenbarung und Glauben.

²⁵⁷ *PdG.*: S. 24, Z. 13f.

kann er einen absoluten Anfang beanspruchen, der sich in einer Zirkularität aufhebt. Aus meiner Sicht sind es diese Argumentation Fichtes und die “Bekanntheit der Unmittelbarkeit”, die Hegel zwingen, in seinem Beitrag zur “Debatte” um ein philosophisches System des menschlichen Wissens mit dem Unmittelbaren zu beginnen, das sich am Ende als der bloße “Unterschied” des reinen Geistes zeigen kann.²⁵⁸ Der Anfang kann nur so gleichzeitig als *absoluter*, sowie *bekannter/unmittelbarer* und am Ende auch noch als *zu begreifender* Anfang gelten. In diesem Sinne klammert die philosophische Erörterung ums Absolute, die damals herrschte²⁵⁹, die gesamte *Phänomenologie* ein.

Wenn es Hegel in der *Phänomenologie* insgesamt um „*diejenige Form des Wissens [geht], die er am Ende der Aufklärung geschichtlich verwirklicht sieht*“²⁶⁰, dann bedeutet das auch, die Wissenschaft von 1806 in ihrem Verhalten zu verstehen: Diese nimmt sich die gesamte Natur und die Welt wie sie “vor ihr liegt” und legt überall ihre Ideen und Gesetze und Modelle an und probiert und analysiert.²⁶¹ Deswegen muss auch dieser Wissenschaft die Welt **unmittelbar gewiss** sein. Der in den sich entwickelnden empirischen Wissenschaften waltende Geist „*weiß von sich, indem er das ihm vermeintlich vorgegebene, ihm gegenüberstehende und es zu begrenzen scheinende Objekt in Bestimmungen der Subjektivität transformiert und somit in seinem Gegenstand, in seinem Anderen sich weiß und bei sich ist*“²⁶².

Der *Phänomenologie* kommt es zu, dieses Verhalten zu begreifen und darzustellen:

„*So hat das Bewußtseyn, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelheit oder dem sinnlichen Bewußtseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewußtseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, — das System, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat.*“²⁶³

²⁵⁸ Vgl. 2.2.

²⁵⁹ Vgl. 2.1.

²⁶⁰ Jaeschke, Walter: *Hegel Handbuch*, 3. Auflage, Stuttgart: 2016, S. 181. Vgl. 2.2.

²⁶¹ Dieses Verhalten ist „[...] *die unmittelbare Gewißheit, alle Realität zu sein* [...]“. *PdG*: S. 193, Z. 7. Vgl. auch *PdG*: S. 147, Z. 22ff.: „*Ebenso ist aber das Selbstbewußtseyn beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskömmt. Es findet daher in der Beobachtung der organischen Natur nichts anders als diß Wesen, es findet sich als ein Ding, als ein Leben, macht aber noch einen Unterschied, zwischen dem, was es selbst ist, und was es gefunden, der aber keiner ist.*“ Als Beleg kann weiter Hegels Bezug auf die Begriffe der damals sich entwickelnden Naturwissenschaften – also zum Beispiel neuere Chemie, neuere Elektrizitätslehre, neuere Physik – im Abschnitt “Beobachtung der Natur” dienen. Vgl. die Anmerkungen im Anhang von *PdG*: S. 499f.

²⁶² Jaeschke, Walter: *Hegel Handbuch*, 3. Auflage, Stuttgart: 2016, S. 181.

²⁶³ *PdG*: S. 165, Z. 32ff.

Die Hauptfrage bleibt dabei bis heute (Vgl. 4.1.), inwiefern die *Phänomenologie* eine Notwendigkeit in diesem „zum Ganzen sich ordnende[n]“ System begründen kann. Oder ob stattdessen nicht jede einzelne Gestalt in ihrer eigenen Notwendigkeit zu entwickeln wäre – aber nicht ein *Übergang* zwischen den Gestalten.

5. Schluss: Klärung und Ergebnisse

Als grundlegende Ergebnisse, die durchaus im Gegensatz zu populären Interpretationen stehen, möchte ich folgende festhalten:

- Gegenstand des Bewußtseins des ersten Kapitels sind **nicht** konkrete Einzeldinge, sondern *das Seiende*.
- Kapitel I und II sind über den Gegensatz von Wesen und Beispiel in spezieller Form miteinander verknüpft – anders als spätere Kapitel. Sie sind getrennt voneinander nicht sinnvoll zu behandeln. Das bedeutet aber auch, “Sinnliche Gewißheit” ist **nicht** einfach allein als künstliche Konstruktion oder Gegenposition zu verwerfen.
- Den Gegensatz von Wesen und Beispiel nimmt Hegel selbst als unmittelbares Wissen auf. Für die “Formen” des Hier und Itzt könnte das gleiche gelten – eine Untersuchung wäre sinnvoll.
- Eine Interpretation, die das Übergewicht auf Vermittlung und Negation und damit auch auf die *hierarchische Stufenfolge* der Bewußtseinsgestalten legt, ist zu einseitig. Dagegen wäre die Seite des Aufhebens stark zu machen: Die einzelnen Gestalten bleiben als solche nebeneinander *im Chaos* bestehen, sind aber dennoch klar zu benennen.
- Mit dem unmittelbaren Wissen ist Doppeltes angesprochen: “Alltäglicher” Zugang zum Sein, sowie reflektiertes “absolut-unmittelbares” Wissen.

Die aufgeworfenen Fragen zum Problem der Konstruktion lauteten: Konstruiert Hegel seinen Gegenstand am Anfang der *Phänomenologie* nur, oder *erscheint* das behandelte Wissen tatsächlich in dieser Form? Was genau kann als Konstrukt oder Konstruktion bewertet werden? Inwiefern muss Hegels Darstellung immer schon Konstruktion sein und inwiefern kann sie als eine mangelhafte, also *erkünstelte* bewertet werden? Ziel war

es, das Feld zwischen zwei Interpretations-Polen (ausgehend von Jaeschke vs. ausgehend von Westphal, Vgl. 2.1.) zu erhellen.

Im Folgenden werde ich versuchen, kurz die möglichen Antworten und Auslegungen, die sich bei der Untersuchung ergeben haben, zu formulieren. Es können daraus Folgerungen gezogen werden, wie sinnliche Gewißheit und unmittelbares Wissen schon bei der ersten Lektüre der *Phänomenologie* aufzufassen sind.

5.1. Inwiefern ist die sinnliche Gewißheit eine Konstruktion?

Das Kapitel “Sinnliche Gewißheit” ist die Darstellung eines Sachverhalts und als solche schon Konstruktion. Das grundlegende Problem ist dabei, dass Hegel mehrere Gegenstände behandelt, die auch noch in gedoppelten Bedeutungen genommen werden.

Sein Gegenstand ist: i) Zunächst unmittelbares Wissen (Vgl. nächster Abschnitt 5.2.).

Und: ii) Bewußtsein, das sinnlichen Zugang zum Seienden der Welt hat – als dieser unmittelbare Zugriff auf immer neues Seiendes (später Eigenschaften) tritt *diese sinnliche Gewißheit* in Wirklichkeit nur in Verknüpfung mit Elementen der Wahrnehmung auf. Als dieser Prozess ist diese Gewißheit “dass etwas ist” in doppelter Weise angesprochen, weil er einerseits – darstellungsmäßig – vermittelnd aufsteigt zur Wahrnehmung, aber gleichzeitig ein Teil als Grund-Gewißheit (unmittelbare Gewißheit des Bewußtseins) und damit eigene “Bewußtseinsgestalt” bestehen bleibt.

Die Herauslösung dieser notwendigen Grundstruktur des alltäglichen wahrnehmenden Verhaltens kann nur in Abgrenzung von Elementen der Wahrnehmung geschehen – daher kann die sinnliche Gewißheit nur als Abstraktion *erfasst* werden. Gleichwohl kann für diese Grundstruktur im Sinne Hegels beansprucht werden, dass sie sich *phänomenologisch* am wahrnehmenden Bewußtsein *zeigt*. Nur in dieser Hinsicht *erscheint* sie auch. Bei wohlwollender Interpretation (reflexives Moment) kann die sinnliche Gewißheit treffend an typischen Verhaltensformen von Bewußtsein festgemacht werden. Der Mangel liegt aus heutiger Sicht darin, dass Hegel kein anschauliches empirisches “Material” bereitstellt und keine expliziten Verweise auf andere Autoren macht. Eine bloße Verwerfung als *unwirklich* oder *erkünstelt* ist damit aber unplausibel.

Die aufsteigende, negierend-entwickelnde Darstellung hin zur Wahrnehmung hingegen scheitert – sie ist in Bezug auf ihre Notwendigkeit erkünstelte Konstruktion. Wir konnten keine Aspekte für *notwendigen* Progress nachvollziehen. Stattdessen funktioniert der Fortgang über die Unterscheidung von Wesen und Beispiel, die schon im ersten Kapitel gesetzt wird, sowie die Begriffe der unmittelbaren Gewißheit und des Beiherspielens.

Die Behandlung der sinnlichen Gewißheit als Prozess des Zugriffs auf Dinge und Eigenschaften ist aus meiner Sicht auch Beginn von Hegels eigener bewußtseinsimmanent-beschreibender *Theorie der Wahrnehmung*. Diese kann ohne Bestimmungen aus dem zweiten Kapitel “Die Wahrnehmung” nicht beanspruchen, das typische alltägliche Bewußtsein in seinem gesamten Verhalten zu beschreiben – sondern zuerst nur einen *Grundaspekt* desselben. Der Übergang zwischen den beiden “Gestalten” des Bewußtseins bleibt dabei dunkel: Er muss als Pendeln zwischen den Perspektiven verstanden werden. *Dabei beanspruchen beide denselben Zugang zum Seienden und überlagern sich*. Allerdings drängen sie dabei auf unterschiedliche Aussagen zu diesem Seienden (*ob* etwas ist; *was* etwas ist). Die schwierig zu verstehende Verknüpfung der beiden Kapitel liegt in diesem gemeinsamen Zugang, aber der unterschiedenen Perspektive: Sie sind zu trennen und nicht zu trennen. Die Aussagen des Bewußtseins in “Kraft und Verstand” gehören dagegen einer “Kategorie” mit anderem “Zugang” an.

Zur Rechtfertigung der Unterscheidung von *unmittelbarer Gewißheit* und *Wahrnehmen* kann hervorgebracht werden, dass wir in unserem Verhalten durchaus einen Unterschied machen können, zwischen dem reinen Aufnehmen, “dass etwas ist” und dem *wahrnehmenden* Abgleichen neuer Eindrücke/Anschauungen mit bereits erworbenen Vorstellungen. Beide sind aber für eine wirkliche Beschreibung des wahrnehmenden Bewußtseins notwendig. Daher gehen Interpretationen, welche *die sinnliche Gewißheit* ausschließlich negiert sehen wollen, fehl. Die Rück-Bezüge des zweiten Kapitels (und folgender) auf die Unmittelbarkeit werden damit unterschlagen. Jede Interpretation, die bloß eine “Kritik” oder Negation der Unmittelbarkeit aus diesem Kapitel herausliest, verfehlt Hegels Verschränkung von Vermittlung und Unmittelbarkeit – eine Verschränkung, die er selbst erst später klarer fasst.

5.2. Inwiefern ist das unmittelbare Wissen eine Konstruktion?

Das unmittelbare Wissen ist zunächst Gegenstand des Kapitels “Sinnliche Gewißheit”. Mit der Unmittelbarkeit des unmittelbaren Wissens ist aber auf Doppeltes angespielt:

- i) Einerseits geht es um die unmittelbare Aufnahme von Eigenschaften, die letztlich aber immer nur vermittelt ausgedrückt werden können. Dies betrifft eine Theorie der Wahrnehmung, die als solche immer wissenschaftliche Konstruktion ist, aber hier durchaus beanspruchen kann, Wirkliches zu beschreiben (Vgl. voriger Abschnitt 5.1.).
- ii) Andererseits ist darin bereits (noch unvermittelt) die vermittelte Unmittelbarkeit des absoluten Wissens angesprochen – oder die Einheit von Einheit und Vielheit, die Seele der Welt, der absolute Begriff.

Dieses zweite aber – der kurze Vorrang der Unmittelbarkeit – ist eine *unausgesprochene Konstruktion aus Darstellungszwecken*, die der Prämisse des nur aufnehmenden Verhaltens widerspricht. Dies zeigt sich daran, dass bis weit in “Kraft und Verstand” die Entzweiung das treibende Problem der Untersuchung ausmacht. Und daran, dass Kapitel I und II nicht voneinander zu trennen sind. Als *Fakt des Bewußtseins* wäre aber diese Entzweiung von Einheit/Wesen und Vielheit/Beispiel von Beginn an klar offen zu legen. Stattdessen konstruiert Hegel die gesamte Gestalt der sinnlichen Gewißheit von der Einheit der Unmittelbarkeit her, um im Anschluss an die Erörterungen seiner “Vorgänger” einen absoluten Anfang behaupten und den *Kreis* der Phänomenologie schließen zu können. Dadurch muss aber Hegel selbst die Vielheit i) unvermittelt einführen und ii) als “bloß beiher spielende” gleichzeitig sowohl als wesentlich und unwesentlich behandeln.

Weiter lässt sich festhalten: Während die sinnliche Gewißheit *Dargestelltes* ist, ist das unmittelbare Wissen nur *Behauptetes*. Wieder in doppelter Hinsicht: i) Von Schelling, Jacobi und anderen, sowie mitunter *von uns* alltäglich Behauptetes, auf das sich Hegel *als Fakt* beziehen kann. ii) Von Hegel selbst Behauptetes, das sich erst später (Durchgang durch alle “Stationen” des Geistes) rechtfertigen soll.

Anhang: Abbildung I.

Begriff	Unmittelbares Wissen	Sinnliches Wissen	Unmittelbare Gewißheit	Sinnliche Gewißheit	Wahrnehmen	Wahrnehmung
Ebene	Behauptung des Bewußtseins als Ausgangspunkt, der von Hegel selbst <i>unmittelbar</i> aufgenommen wird. Darstellungsebene.	Benennung Hegels auf Darstellungsebene.	Benennung Hegels auf Bewußtseinsebene.	Benennung Hegels auf Darstellungsebene für den gesamten Prozess bis hierher.	Benennung Hegels auf Bewußtseinsebene.	Benennung Hegels auf Darstellungsebene – für den gesamten Prozess bis hierher.
Aussage und Implikation	Meint nur reine Unmittelbarkeit. Damit wird aber gleichzeitig auf das absolute Ganze und auf den unmittelbaren Zugang zum Sein <i>angespielt</i> .	Meint nur unmittelbares und noch unvermitteltes Wissen durch <i>einen</i> Sinn – das spätere "Fokussieren auf Eigenschaften". Mit der Benennung "sinnlich" wird aber bereits auf Vielheit <i>nur angespielt</i> .	Meint den immer neuen Bezug auf <i>unmittelbares</i> . Dabei ist aber die Vielheit ganz offiziell schon <i>beiherspielend</i> . Die UG „ <i>will das Diese nehmen</i> “.	„Es erhellt, daß die <i>Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anders als nur diese Geschichte ist.</i> “	Meint das Zusammenfassen vieler Hierflitz zu einem Ding von vielen Eigenschaften. Verwendung von Insofern/Auchis.	Bis zur Erschließung der "Mächte der Einzelheit und Allgemeinheit", der Reflexion und der "unbedingten absoluten Allgemeinheit".
Prozess und Wandel innerhalb der Hegelschen Begriffe	Unmittelbarkeit Einheit bloßes Sein (Vorrang der "reinen" Unmittelbarkeit)	Vermittlung und Vielheit setzen unvermittelt ein. „Der concrete Inhalt...“	"graduelle" Zunahme 			Vermittlung Vielheit Reichtum

Siglen

Der Autor wird in den Fußnoten nicht mehr gesondert genannt.

BdW – Fichte, Johann Gottlieb: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Band 1, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin: 1845/1846.

Bensch – Bensch, Hans-Georg: *Perspektiven des Bewußtseins – Hegels Anfang der „Phänomenologie des Geistes“*, Würzburg: 2005.

Bertram – Bertram, Georg W.: *Hegels „Phänomenologie des Geistes“ – Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart: 2021.

Bloch – Bloch, Ernst: *Subjekt-Objekt – Erläuterungen zu Hegel*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: 1977.

Bonsiepen – Bonsiepen, Wolfgang: *Einleitung*, in: G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg: 2006/1988.

Bowman – Bowman, Brady: *Sinnliche Gewißheit – Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus*, Berlin: 2003.

Cassirer – Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem – Band III*, Berlin: 1920 – Seitenangabe ECW4 in Klammern.

Enz – Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: Ders.: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 6, seitengleich mit Band 20 der historisch-kritischen Edition „Gesammelte Werke“, Hamburg: 1999.

Fulda – Fulda, Hans Friedrich: *Das erscheinende absolute Wissen*, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hrsg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch, Frankfurt a.M.: 2008.

Gerhard – Gerhard, Myriam: *Hegel und die logische Frage*, Hegel-Jahrbuch Sonderband 6, Berlin/Boston: 2015.

Graeser – Graeser, Andreas: *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewissheit*, in: *Klassiker Auslegen – G.W.F. Hegel – „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, 2. Auflage, Berlin: 2006.

Heidegger – Heidegger, Martin: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: Ders.: *Gesamtausgabe*, Band 32, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: 1997.

Jaeschke – Jaeschke, Walter: *Hegels Philosophie*, Hamburg: 2020.

JaeschkeArndt – Arndt, Andreas; Jaeschke, Walter: *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant – Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*, München: 2012.

Koch – Koch, Anton Friedrich: Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung – Die beiden ersten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“, in: Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, hrsg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch, Frankfurt a.M.: 2008.

KrV – Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg: 1998 – angegeben wird nur die Seite der A- oder B-Ausgabe.

LogikI – Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik – Erster Band*, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3, seitengleich mit Band 21 und Band 11 der historisch-kritischen Edition “Gesammelte Werke”, Hamburg: 1999.

LogikII – Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik – Zweiter Band*, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 4, seitengleich mit Band 12 der historisch-kritischen Edition “Gesammelte Werke”, Hamburg: 1999.

Metaphysik – Aristoteles: *Metaphysik*, Erster Halbband, griechisch-deutsch, Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, hrsg. von Horst Seidl, Hamburg: 1989 – angegeben wird nur die Bekker-Zählung.

Ohashi – Ohashi, Ryosuke: *Die Tragweite des Sinnlichen*, in: Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, hrsg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch, Frankfurt a.M.: 2008.

PdG – Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2, seitengleich mit Band 9 der historisch-kritischen Edition “Gesammelte Werke”, Hamburg: 1999.

SdtI – Schelling, F.W.J.: *System des transzendentalen Idealismus*, hrsg. von Horst D. Brandt und Peter Müller, 2. Auflage, Hamburg: 2000 – Seitenzählung der Originalausgabe von 1800 in Klammern.

Stekeler – Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein dialogischer Kommentar*, Band 1, Hamburg: 2014.

Weckwerth – Weckwerth, Christine: *Zur anthropologischen Wendung des Hegelschen Phänomenologie-Konzepts*, in: Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller, Berlin: 2004.

Westphal – Westphal, Merold: *Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich, Frankfurt a.M.: 1973.

Wieland – Wieland, Wolfgang: *Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit*, in: Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich, Frankfurt a.M.: 1973.

Žižek – Žižek, Slavoj: *Weniger als nichts – Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, 1. Auflage, Berlin: 2014.

Zitierweise und Betonung

Zitate sind in Anführungszeichen („...“) und *kursiv* gesetzt. Kapitelnamen, Titel von Sammelbänden, sowie Wortschöpfungen und Umgangssprachliches sind in Anführungszeichen oben (“...”) gesetzt. *Kursiv* gesetzte Formulierungen ohne Anführungszeichen im Haupttext zeigen Werktitel oder Betonung erster Stufe an. Unterstreichungen drücken Betonung erster Stufe in Zitaten aus. **Fettdrucke** drücken Betonung zweiter, höherer Stufe in Haupttext und Zitaten aus – alle Hervorhebungen in Zitaten sind immer vom Verfasser dieser Arbeit gesetzt. Änderungen, Auslassungen und Anmerkungen in Zitaten sind durch eckige Klammern ([...]) gekennzeichnet. Sperrschrift und andere Betonungen wurden nicht aus den Quellen übernommen. Sollte die Betonung, die ein Autor verwendet hat relevant für die Untersuchung sein, wird das gesondert behandelt.

Literatur

Apel, Karl-Otto: *Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie*, in: Ders.: *Transformation der Philosophie*, Band 1, 1. Auflage, Frankfurt a. M.: 1976. S. 138–167.

Aristoteles: *Metaphysik*, Erster Halbband, griechisch-deutsch, Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, hrsg. von Horst Seidl, Hamburg: 1989.

Arndt, Andreas:

mit Jaeschke, Walter: *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant – Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*, München: 2012.

Vermittlung (Unmittelbarkeit), in: Hegel-Lexikon, hrsg. von Paul Cobben u.a., Darmstadt: 2006, S. 459.

... *wie halten wir es nun mit der hegel'schen Dialektik?' Marx' Lektüre der 'Phänomenologie' 1844*, in: Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller, Berlin: 2004. S. 245–256.

Bensch, Hans-Georg: *Perspektiven des Bewußtseins – Hegels Anfang der „Phänomenologie des Geistes“*, Würzburg: 2005.

Bertram, Georg W.: *Hegels „Phänomenologie des Geistes“ – Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart: 2021.

Bloch, Ernst: *Subjekt-Objekt – Erläuterungen zu Hegel*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: 1977.

Bonsiepen, Wolfgang: *Einleitung*, in: G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg: 2006/1988. S. IX–LXIII.

Bowman, Brady: *Sinnliche Gewißheit – Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus*, Berlin: 2003.

Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem – Band III*, Berlin: 1920.

Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: Ders.: MEW, Band 20, Berlin: 1962. S. 5–303.

Fichte, Johann Gottlieb:

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Band 1, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin: 1845/1846. S. 29–81.

Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Band 2, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin: 1845/1846. S. 3–163.

Fulda, Hans Friedrich: *Das erscheinende absolute Wissen*, in: Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, hrsg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch, Frankfurt a.M.: 2008. S. 601–626.

Gerhard, Myriam: *Hegel und die logische Frage*, Hegel-Jahrbuch Sonderband 6, Berlin/Boston: 2015.

Graeser, Andreas: *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewissheit*, in: Klassiker Auslegen – G.W.F. Hegel – „Phänomenologie des Geistes“, hrsg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, 2. Auflage, Berlin: 2006. S. 35–53.

Hansen, Frank-Peter: *G.W.F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“ – Ein einführender Kommentar*, Paderborn: 1994.

Hegel, G.W.F.:

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 6, seitengleich mit Band 20 der historisch-kritischen Edition „Gesammelte Werke“, Hamburg: 1999.

Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5, Hamburg: 1999.

Phänomenologie des Geistes, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2, seitengleich mit Band 9 der historisch-kritischen Edition „Gesammelte Werke“, Hamburg: 1999.

Wissenschaft der Logik – Erster Band, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3, seitengleich mit Band 21 und Band 11 der historisch-kritischen Edition „Gesammelte Werke“, Hamburg: 1999.

Wissenschaft der Logik – Zweiter Band, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 4, seitengleich mit Band 12 der historisch-kritischen Edition „Gesammelte Werke“, Hamburg: 1999.

Heidegger, Martin: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: Ders.: Gesamtausgabe, Band 32, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: 1997.

Holz, Hans Heinz: *Einheit und Widerspruch – Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band 3: *Die Ausarbeitung der Dialektik*, Stuttgart: 1997.

Horkheimer, Max: *Zum Problem der Wahrheit*, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 3, 2. Auflage, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a.M.: 2009. S. 277–325.

Jaeschke, Walter:

mit Arndt, Andreas: *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant – Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*, München: 2012.

Hegel Handbuch, 3. Auflage, Stuttgart: 2016.

Hegels Philosophie, Hamburg: 2020.

Kant, Immanuel:

Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg: 1998.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Ders.: Kants Werke – Akademie-Textausgabe, Band 4, Berlin: 1968. S. 253–384.

Koch, Anton Friedrich: *Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung – Die beiden ersten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“*, in: Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, hrsg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch, Frankfurt a.M.: 2008. S. 135–152.

Marx, Karl:

Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Ders.: MEW, Band 40, 2. Auflage, Berlin: 1990. S. 465–588.

Kritik des Hegelschen Staatsrechts §§ 261-313, in: Ders.: MEW, Band 1, 3. Auflage, Berlin: 1958. S. 201–333.

Monse, Philipp: *Vermittlung und Unmittelbarkeit am Beginn der Hegelschen »Wissenschaft der Logik« (Überarbeitung)*, Bachelorarbeit, Oldenburg: 2023, veröffentlicht unter: <http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:715-oops-56212>, letzter Aufruf: 25.01.2023.

Ohashi, Ryosuke: *Die Tragweite des Sinnlichen*, in: Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, hrsg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch, Frankfurt a.M.: 2008. S. 115–134.

Parmenides: *Die Lehre vom Seienden (Ontologie)*, in: Die Vorsokratiker: Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart: 1953.

Platon: *Parmenides*, in: Ders.: Sämtliche Werke, hrsg. von Erich Loewenthal, Band 2, Wiesbaden: 2001. S. 483-560.

Schelling, F.W.J.:

System des transzendentalen Idealismus, hrsg. von Horst D. Brandt und Peter Müller, 2. Auflage, Hamburg: 2000.

Schmieder, Falko: *Hegels Kritik und Feuerbachs Rehabilitierung der sinnlichen Gewißheit in fotografiethoretischer Sicht*, in: Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller, Berlin: 2004. S. 39–57.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: Ders.: Sämtliche Werke, hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Band 1, 1. Auflage, Frankfurt a. M.: 1986.

Sell, Annette: *Das Problem der sinnlichen Gewißheit: Neuere Arbeiten zum Anfang der Phänomenologie des Geistes (Review)*, in: Hegel-Studien, Vol. 30, Hamburg: 1995, S. 197-206.

Sellars, Wilfrid: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge Massachusetts: 1997.

Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes – Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a. M.: 2000.

Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein dialogischer Kommentar*, Band 1, Hamburg: 2014.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophie des Selbstbewußtseins – Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: 2019.

Weckwerth, Christine: *Zur anthropologischen Wendung des Hegelschen Phänomenologie-Konzepts*, in: Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller, Berlin: 2004. S. 217–244.

Westphal, Merold: *Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich, Frankfurt a.M.: 1973. S. 83–105.

Wieland, Wolfgang: *Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit*, in: Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich, Frankfurt a.M.: 1973. S. 67–82.

Žižek, Slavoj: *Weniger als nichts – Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, 1. Auflage, Berlin: 2014.

