

Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit

Eine systematische Studie zur immanenten Kritik des
Bewusstseins in der Phänomenologie des Geistes

Javier Y. Álvarez-Vázquez

HeiDOK

Heidelberger Dokumentenserver

Heidelberg

Meinen Lebensfreunden

Modesto Lacén Cepeda,

Fernando Picó und

Stefan Kettler

gewidmet

© 2013 Javier Y. Álvarez-Vázquez

Inhaltverzeichnis

1. Einleitung	5
1.1 Die Methode der Phänomenologie des Geistes	6
1.2 Die Dialektik oder der sich vollbringende Skeptizismus	7
2. Die Prüfung des Bewusstseins als Kern der Methode	13
2.1 Die Prüfungsstruktur und die Rechtfertigung des Maßstabes	14
2.2 Die Prüfung als immanente Kritik	18
2.3 Die Prüfung als Wissens- und Wahrheitskontrolle	19
2.4 Die Entzweiung des Bewusstseins	20
2.5 Die bestimmte Negation und der „neue“ Gegenstand	21
2.6 Die Veränderung des Maßstabes	21
2.7 Die zwei Phasen der Prüfungsbewegung	22
2.8 Ausblick	23
3. Die Bewusstseinsgestalt der „sinnlichen Gewissheit“	25
3.1 Das reine Sein als die logische Bestimmung der „sinnlichen Gewissheit“	25
3.2 Die sinnliche Gewissheit als Glaube an das Absolute	29
3.3 Die Behauptungen der sinnlichen Gewissheit	31
3.3.1 Das Wissen der sinnlichen Gewissheit oder das Sein der Sache	33
3.3.2 Der Gegenstand der sinnlichen Gewissheit oder das Diese	36
3.3.3 Ausblick	38

4.	Die Prüfung in Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit	39
4.1	Gliederung und systematischer Aufbau der „sinnlichen Gewissheit“	40
4.2	Die Prüfung im ersten Stadium der sinnlichen Gewissheit	41
4.2.1	Die Eröffnungsfrage der Prüfungsbewegung	41
4.2.2	Die Kritik des Sinnlichen oder des Sensualismus	43
4.2.3	Der Aufschreib-Versuch oder die Kritik der sinnlichen Raumzeitlichkeit	45
4.3	Die Prüfung im zweiten Stadium der sinnlichen Gewissheit	50
4.3.1	Ausblick	54
4.4	Die Prüfung im dritten Stadium der sinnlichen Gewissheit	55
4.4.1	Die Aufzeigenbewegung und das Gezeigte: vom <i>nunc instans</i> zum <i>nunc fugans</i>	58
4.4.2	Reflexion und Komplexion	60
4.4.3	Der dialektische Verlauf des Aufzeigens	61
4.4.4	Die innerlogische Notwendigkeit der Negation der Negation	62
4.4.5	Ausblick	66
5.	Die Umdeutung der <i>sinnlichen Gewissheit</i> aus dem <i>absoluten Wissen</i>	68
5.1	„Das absolute Wissen“	68
5.2	Die sinnliche Gewissheit des absoluten Wissens	70
6.	Resümee	74
	Literaturverzeichnis	77

1. Einleitung

Ziel dieser Untersuchung ist es, in systematisch kritischer Interpretation die Prüfungsbewegung, die in der *Phänomenologie des Geistes* erscheint, im Rahmen des Kapitels der „sinnlichen Gewissheit“¹ darzulegen. Neben den formalen und methodologischen Aspekten wird hier besonders der philosophische Inhalt des Kapitels im Zusammenhang der dialektischen Implikationen und Konsequenzen der Prüfungsbewegung berücksichtigt.

Die vorliegende Arbeit ist zum Teil als Einführung gedacht, was die Einfachheit der Formulierungen und die Akzentsetzung bezüglich der verfolgten propädeutischen Absicht erklären soll. Nichtsdestotrotz sollen hier zentrale und grundlegende Fragen hinsichtlich der Methodik der *Phänomenologie des Geistes* aufgedeckt und neu zur Diskussion gebracht werden. Die Untersuchung beginnt mit den theoretischen Aspekten der Prüfung auf der Grundlage der *Vorrede* (V) und vor allem der *Einleitung* (E) der *Phänomenologie des Geistes*. Nach *entwicklungsgeschichtlichen* Verfahren kann man belegen², dass die dialektische Methode die Prüfungsbewegung bestimmt. Die Leitthese des zweiten Kapitels der vorliegenden Untersuchung besagt jedoch, dass, *systematisch* gesehen, die Prüfungsbewegung die Entfaltung der Methodik determiniert. Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der näheren Beschreibung der „sinnlichen Gewissheit“ als eine Bewusstseinsgestalt mit ihren vermeintlichen Behauptungen. Darauf folgt eine detaillierte Differenzierung der Prüfungsbewegung in ihrer systematischen und philosophisch thematischen Entfaltung. Abschließend wird das letzte Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, „Das Absolute Wissen“, aus der Perspektive der Umdeutung der sinnlichen Gewissheit betrachtet werden.

¹ Der Titel *sinnliche Gewissheit* wird in Anführungszeichen („“) geschrieben, wenn das Kapitel des Werkes *Phänomenologie des Geistes* (*formal*) gemeint und ohne Anführungszeichen wenn der Titel bezüglich der Bewusstseinsgestalt (*inhaltlich*) gebraucht wird. Darüber hinaus wird der Titel auch ohne Anführungszeichen geschrieben, wenn der Unterschied zwischen dem Kapitel und der Bewusstseinsgestalt nicht relevant oder nicht mehr zu ziehen ist.

² Richtungweisend in dieser entwicklungsgeschichtlichen Hinsicht sind u. a. die Arbeiten von Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn: Bouvier, 1976; Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier, ²1989; Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*. Hamburg: Meiner, 2001.

1.1 Die Methode der Phänomenologie des Geistes

Die hegelsche Philosophie hat als Grundstoff ihres Philosophierens und als *Contentum* ihrer Betrachtung den idealgeschichtlichen Prozess des Erkennens des Wirklichen überhaupt. Das Wirkliche ist nichts anderes als das sich selbst setzende Dasein (V §46). So verstanden ist diese Philosophie eine Metaphysik des Absoluten oder eine Lehre des All-Einen.³ Wenn das Absolute als Substanz zu verstehen ist, tritt diese bei Hegel als Subjekt auf. Als Kind seiner Zeit vertritt Hegel die philosophische Überzeugung, es gebe ein alles vereinigend denkendes Absolutes. Die *en masse* auftretenden Formen der Totalität weisen auf das Absolute hin. Letzteres will Hegel durch seine spekulative Philosophie beweisen. Der Beweis des Absoluten besteht darin, die Totalität bzw. die Wirklichkeit wissenschaftlich darzustellen. Dieser wissenschaftliche Beweis ist nichts anderes als die Darstellung des Subjekts als das Wirkliche. Der erste Schritt in die Richtung solch einer wissenschaftlichen Darstellung ist die Begründung des Wissens bzw. der Wissenschaft überhaupt. Dies ist die Aufgabe der *Phänomenologie des Geistes* von 1807, als Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins. Die *Phänomenologie des Geistes* greift auf den Prozess des Wirklichen zurück und stellt ihn, im Zusammenhang mit der Entwicklung der menschlichen Psyche, dar.⁴ Anders als bei der unbewegten Substantialität impliziert das Subjekt Bewegung. Die *Phänomenologie des Geistes* ist also die Darstellung der Entwicklung des philosophischen Bewusstseins⁵ bzw. der Idealgeschichte des Bewusstseins⁶ als Bewegung der Selbstoffenbarung des Absoluten.

³ Hans Friedrich Fulda, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München: Beck, 2003, 69f.

⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, „Selbstanzeige der Phänomenologie.“ in: ders., *Hauptwerke: in sechs Bänden*. Bd. 2. (im folgenden als HW 2 zitiert) *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1999, 446.: „Dieser Band stellt das werdende Wissen dar. Die *Phänomenologie des Geistes* (*PhG*) soll an die Stelle der psychologischen Erklärungen, oder auch der abstractern Erörterungen über die Begründung des Wissens treten. Sie betrachtet die Vorbereitung zur Wissenschaft aus einem Gesichtspunkte, wodurch sie eine neue, interessante, und die erste Wissenschaft der Philosophie ist. Sie fasst die verschiedenen Gestalten des Geistes als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird.“

⁵ Durch historische Hinweise interpretiert A. Kojève die *PhG* realgeschichtlich im Zusammenhang mit ihrer Redaktionsentstehung. Zum Thema des Bewusstseins eines nicht bloß denkenden Wesens, sondern eines Philosophen als Träger eines absoluten Wissens, siehe Alexandre Kojève, „Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der »Phänomenologie des Geistes«.“ in: H. F. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 133-188.

⁶ Zur Interpretation der *PhG* als idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins siehe Klaus Düsing, „Hegels »Phänomenologie« und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins.“ in: HST 28, 1993, 103-126.

In diesem Zusammenhang ist die Dialektik als Argumentations- bzw. Beweismethode das ideale Verfahren für das Projekt der *Phänomenologie des Geistes*. Jean Hyppolite hebt bezüglich der Entstehung des Systems hervor, dass das System sich de facto aus dem Wesen des Absoluten ergebe.⁷ Obwohl das System an sich keine Methode ist, stellt die Dialektik, als Ausdruck und Darstellungsweise desselben, seine methodologische Folge dar. Ein selbstoffenbares Absolutes ist nur dialektisch darstellbar und nicht anders als dialektisch in der Realität zu finden. Das Überprüfen hat nicht nur die Funktion der Wahrheitskontrolle für das dialektische Vorgehen, sondern bildet auch — in der Form der Prüfung — den Kern der dialektischen Bewegung. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Prüfung die Bedingungen bereitende Schwelle ist, die das Bewusstsein von einer Gegenständlichkeit zur nächsten Gegenständlichkeit, von einer Wissensstufe zur nächsten, durchlaufen muss. Wiederum ist ihre Energie die Skepsis.

1.2 Die Dialektik oder der sich vollbringende Skeptizismus

Ende des 18. Jahrhunderts genoss der Skeptizismus, als eine besondere Form der Skepsis, im philosophischen Milieu großes Ansehen und erhielt somit besondere Aufmerksamkeit. Aus diesem Grunde und wegen seiner Leistungen in der Tübinger Studienzeit, als auch wegen der philosophischen Debatte mit Schulze, war Hegel sowohl mit dem alten als auch mit dem modernen Skeptizismus eng vertraut. Darauf, dass er Platon und den Skeptizismus von Sextus Empiricus in den Jahren 1797-1800 besonders studierte, weist uns sein Biograph hin:

„Aus den zufällig noch vorhandenen Buchhändlerrechnungen, welche Hegel in Frankfurt bezahlte, ersehen wir, daß er vorzüglich Schellings Schriften und Griechische Classiker in den besten, neuesten Ausgaben kaufte. Besonders muß er den Platon und Sextus Empiricus viel studirt haben.“⁸

Dies wird aber vor allem von Hegel selbst durch seinen sogenannten *Skeptizismus-Aufsatz* gezeigt. In diesem Aufsatz, erschienen im März 1802 im *Kritischen Journal* unter dem Titel „*Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner*

⁷ Jean Hyppolite, „*Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt.*“ in: H. F. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 45ff.

⁸ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, (1844) 1963, 100.

verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten.“⁹, dessen zentrale Bedeutung für die Methodik der *Phänomenologie des Geistes* in seiner Auseinandersetzung mit dem antiken Skeptizismus liegt, versucht Hegel, den Skeptizismus in seine Philosophie-Konzeption zu integrieren. Als paralleles Beispiel kann auch die positive Auffassung, vor allem des antiken Skeptizismus, als eines von ihm akzeptierten Argumentationsverfahrens erwähnt werden, was er in seiner frühen Logik (Jenaer Zeit 1801/02-1803/04) zeigt, indem er seine Logik als einen *wissenschaftlichen Skeptizismus* ansieht.¹⁰ Die positive Bewertung des antiken, „ächten“ Skeptizismus (im Gegensatz zu dem „Bastard von Skeptizismus“¹¹ Schulzes) erschließt sich aus seiner Aufstellung von Antinomien, als der negativen Seite der „wahren Philosophie“, aus deren Widerspruch ein positives Resultat erwachsen soll. Zu dieser wahren Philosophie, „die weder Skepticismus noch Dogmatismus, und also beydes zugleich ist“, gehört also „aufs innigste“ der *echte* Skeptizismus. In diesem Zusammenhang der positiven Integration des Skeptizismus in die Philosophie bildet das skeptische Verfahren die Bedingung der Möglichkeiten der *wahren* Philosophie, denn „er [der Skeptizismus] ist selbst die negative Seite der Erkenntniß des Absoluten, und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus“.¹² Aus eben dieser Auseinandersetzung von Skepsis und Philosophie — besonders im *Skeptizismus-Aufsatz* — arbeitet Hegel die Methode für seine eigene Philosophie heraus.¹³ Für das antike Vorbild dieser Methode hält Hegel den *Parmenides* Platons: „Welches vollendetere und für sich stehende Dokument und System des ächten Skeptizismus könnten wir finden, als in der Platonischen Philosophie den Parmenides?“¹⁴ In diesem Dokument, als der „reinen expliciten Gestalt“ des antiken Skeptizismus, sieht Hegel den Widerspruch als den Ausdruck der Vernunftkenntnis darin, dass die Verstandesbegriffe aufgehoben werden.¹⁵

⁹ Siehe HW 1, 197-238.

¹⁰ Vgl. Klaus Düsing, „Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit.“ in: F. Nicolin u. O. Pöggeler (Hrsg.), *Hegel-Studien*. Bd. 8, Bonn: Bouvier, 1973. Auch Düsing 1993, 118.

¹¹ HW 1, 206.

¹² HW 1, 207.

¹³ Zu Hegels *Skeptizismus-Aufsatz* bezüglich der Dialektik siehe M. Baum 175-194. Für einen richtungweisenden Überblick der *Jenaer Schriften* siehe Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: Metzler, 2003, 100-200, besonders für den *Skeptizismus-Aufsatz* siehe 132-136.

¹⁴ HW 1, 207.

¹⁵ Vgl. HW 1, 208: „Dieser Skepticismus, der in seiner reinen expliciten Gestalt im Parmenides auftritt, ist aber in jedem ächten philosophischen Systeme implicite zu finden; denn er ist die freye Seite einer jeden Philosophie; wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunftkenntniß ausdrückt, das Reflectierte

Im *Parmenides* sieht Hegel die Methode, welche das Absolute von den Unendlichkeiten des reflektierenden Verstandesdenkens befreit, indem die systematische Gesamtheit grundlegender Hinsichten bzw. endlicher Reflexionsbestimmungen behandelt wird, wodurch die verschiedenen Positionen des Fürwahrhaltens (Düsing) als Schein aufgehoben werden.¹⁶ Dieses skeptische Verfahren bezeichnet Hegel im Jahre 1801/02 erstmals als „dialektisch“.¹⁷ Die *dialektische Geübtheit* (Schäfer), die Hegel im *Parmenides* sieht und aus der eine spekulative Einsicht erworben wird, ist die aufgenommene und von ihm weiter elaborierte Methodik, die Hegel später als *den sich vollbringenden Skeptizismus* präsentiert. Diese ist das Wissen, das den Dialektiker kennzeichnen soll. Im *Parmenides* handelt es sich eher um ein Gebrauchswissen, dem die Fähigkeit entspricht, mittels einer sachgerechten Gesprächsführung bis zur Erschöpfung aller Hinsichten mit Sätzen umzugehen.¹⁸ Platon bezieht sich auf diese Fähigkeit ausdrücklich als eine Dynamik der Kunst des Fragens und Antwortens, d.i. die dialektische Methode (δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι, Parm. 135c).¹⁹ Die *dialektische Kunst* (Wieland), für die — nach Hegel — der *Parmenides* das Vorbild²⁰ ist, wird von

desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isolirt, und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird, so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz.“

¹⁶ Grundlegend und richtungweisend zu dieser Skeptizismus-Konzeption und zur *Parmenides*-Rezeption im *Skeptizismus-Aufsatz* ist die Arbeit von Jens Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn: Bouvier, 1999, 80-98. Zur Deutung Hegels von Platons *Parmenides*-Dialog bezüglich der systematischen Veränderungen von Zenons Methode durch Platon vgl. im einzelnen R. Schäfer 68-81.

¹⁷ Siehe Halfwassen 81. So z.B. im *Naturrecht-Aufsatz* von 1802 (HW 1, 446) oder auch in der Nachschrift Troxlers von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik vom Winter 1801/02 in: Ignaz P. V. Troxler, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik. Zusammenfassende Vorlesungsschriften von I. P. V. Troxler*. Hrsg., eingel. u. mit Interpretationen vers. von K. Düsing. Köln: Dinter, 1988, 63,70.

¹⁸ Vgl. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 297.

¹⁹ Wieland lässt die Interpretation des *Parmenides* in einem neuen Licht erscheinen, indem er — anders als bei Hegel — den praktischen Bezug des Gebrauchswissens vor Augen behält. Vgl. W. Wieland 1999, 297: „Auch die Rede von einem dialektischen Wissen zielt nicht auf Wissensinhalte, wie sie in einem System von Sätzen präsentiert werden können, sondern auf das Wissen derer, die sich darauf verstehen, eine entsprechende Tätigkeit zu praktizieren.“ Wieland zeigt, dass es bei der *dialektischen Kunst* vor allem um jenes Wissen geht, das sich im sachgerechten Umgang mit der Rede und im Gespräch bewähre und menschliches — besonders politisches — Handeln im ganzen zu regulieren vermag.

²⁰ Nichtsdestotrotz sieht Wieland gerade im *Parmenides* das Scheitern der Sokrates-Figur als Dialektiker. Sokrates zeige sich als Unerfahrener in der dialektischen Kunst des Fragens und Antwortens, denn er mache ständig von Sätzen Gebrauch und gehe mit ihnen um. Vgl. Wieland 1999, 299.

Hegel als negative Dialektik übernommen und in der *Phänomenologie des Geistes* in einer reiferen Form wissenschaftlich angewendet.

Nun soll der wissenschaftliche, auf die skeptische Antike berufene Skeptizismus die Aufhebung des Endlichen und seine Erhebung im und zum Absoluten leisten. Dieser wissenschaftliche Skeptizismus tritt später in der *Phänomenologie* von 1807 als *der sich vollbringende Skeptizismus* auf, denn sie übernimmt die in die Wissenschaft einleitende Funktion der Jenaer Logik. Ihre Aufgabe ist es, auf die Unwahrheiten des endlichen Erkennens als Schein (φανόμενον)²¹ hinzuweisen. In der vorliegenden Arbeit werden wir sehen, dass der

²¹ Die philosophischen Versuche des 18. Jahrhunderts, die Phänomene zu untersuchen bzw. den Phänomenbegriff näher zu bestimmen, von denen Goethe und Lambert zwei exemplarische Fälle sind, waren nicht unbedeutend. Goethe versuchte einen eigenen Phänomenbegriff in seinem etwas skizzenhaften Aufsatz *Erfahrung und Wissenschaft* (1798) zu erarbeiten, in dem die kantische Prägung offensichtlich ist. Dort unterscheidet Goethe zwischen empirischem Phänomen, wissenschaftlichem Phänomen und reinem Phänomen. Diese Schrift kann als ein Entwurf naturwissenschaftlicher Phänomenologie angesehen werden (Vgl. W. H. von Goethe, „*Erfahrung und Wissenschaft*.“ in: *Goethes Werk. Band XIII. Naturwissenschaftliche Schriften I*. München: Beck, ⁹1989, 23-25.). Lamberts Versuch bildet bereits ein in sich abgeschlossenes Werk, in dem er sich mit einer umfangreichen, systematischen *Phänomenologie* ausführlich beschäftigt. Das „Organon“ Lamberts ist in vier Wissenschaften unterteilt. Ihm gemäß soll jeder Teil „fast“ unabhängig von den anderen sein, aber „dennoch notwendig zusammengehörend“. Die vier Wissenschaften sind: die Dianoiologie (διάνοια, das Denken; Denkvermögen, Denkkraft, Verstand), die Alethiologie (ἀλήθεια, Wahrheit, Wirklichkeit), die Semiotik (σημείον, σῆμα in allen Bedeutungen, Zeichen, woran man etwas erkennt u. unterscheidet) und die Phänomenologie (φανόμενον, das Erscheinende).

Die Dianoiologie soll auf die Frage antworten, „ob es dem menschlichen Verstande an Kräften fehle, ohne so vieles Straucheln auf dem Wege der Wahrheit sicher und gewiß zu gehen“. Die Dianoiologie, oder „die Lehre von den Gesetzen“, soll den Verstand mit den Gesetzen versehen, wodurch „die Wege bestimmt werden“, damit er „von Wahrheit zu Wahrheit“ verfahren kann. Lambert sieht die Kraft des Denkvermögens in der Gesetzgebung der Dianoiologie. Seine Dianoiologie ist eher eine Nomologie für den Verstand. Die Alethiologie, oder „die Lehre von der Wahrheit“, soll auf die Frage antworten, „ob demselben [dem Verstand] die Wahrheit selbst kenntlich genug sey, um sie nicht so leicht mit dem Irrthum zu verwechseln“. Die Alethiologie ist eigentlich eine Art Apologie der Wahrheit, durch welche versucht wird, die Überzeugung, die Wahrheit sei dem Verstand zugänglich und könne ihm als Maßstab dienen, zu verteidigen. Nach der Auffassung, die menschliche Erkenntnis müsse an Wörter und Zeichen sich binden, sind die anderen zwei Wissenschaften notwendig, nämlich die Semiotik und die Phänomenologie. Nach der von Lambert erörterten Rechtfertigung der beiden anderen Wissenschaften, kann man zu der Interpretation gelangen, dass aus der Bindung der Erkenntnis mit Wörter und Zeichen der Schein der Wahrheit und des Irrtums und dazu dessen Notwendigkeit als solche zu erkennen und zu unterscheiden ist. Die Semiotik, „die Lehre der Bezeichnung der Gedanken und Dinge“, fragt danach, „ob die Sprache, in die er [der Verstand] die Wahrheit einkleidet, sie durch Missverständnis, Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit unkenntlicher und zweifelhaft mache, oder andere Hindernisse in den Weg lege“. Die Semiotik untersuche den Einfluss, den Sprache und Zeichen in der Erkenntnis der Wahrheit haben, und inwiefern Sprache und Zeichen der Erkenntnis dienen können.

„Ob sich der Verstand durch den Schein blenden lasse, ohne immer zu dem Wahren durchdringen zu können?“, ist die Motivationsfrage der letzten Wissenschaft: die Phänomenologie. Die Phänomenologie, „die Lehre von dem Schein“, untersuche den Schein, indem sie ihn kenntlich mache und dem Verstand die Mittel angebe, den Schein zu überwinden zum Zwecke der Wahrheit. Die Aufgabe seiner Phänomenologie als transzendente Optik ist also, das Verhältnis zwischen dem Schein und dem von unserer Wahrnehmung unabhängigen Sein zu erörtern: „Von der Phänomenologie ist bisher in den Vernunftlehren noch wenig vorgekommen, so notwendig es auch ist, das Wahre von dem Schein zu unterscheiden. Sie geht zwar auch nicht durchaus unmittelbar auf die sogenannte

sich vollbringende Skeptizismus als die bestimmte dialektische Methode der *Phänomenologie des Geistes* ihren ganzen Verlauf und ihre Struktur durchdringt. Für unseren besonderen Gegenstand, die Prüfungsbewegung, werden wir sehen, dass, obschon man eine äußere Struktur erkennen kann, ihre ganze innere Dynamik von dem Keim der Skepsis bewegt wird, die in die besondere Form des sich vollbringenden Skeptizismus mündet.

Weil die vorliegende Arbeit kein entwicklungsgeschichtliches, sondern ein systematisches Unternehmen ist, nimmt sie einen anderen Erklärungsweg als den chronologischen, wobei die entwicklungsgeschichtlichen Forschungen zu Gunsten der systematischen Interpretation dieser untergeordnet werden. In diesem Sinne nehmen wir für die vorliegende, systematische Untersuchung ein ähnliches Interpretationsverfahren ein, wie A. Kojève in seinem Aufsatz *Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der „Phänomenologie des Geistes“*, in welchem er aus der historischen Wahrheit des Trägers des absoluten Wissens,

logische, sondern mehr auf die metaphysische Wahrheit, weil der Schein mehrentheils dem Realen entgegen gesetzt wird. Indessen ist es immer auch ein Irrthum, wenn man das, was eine Sache zu seyn scheint, mit dem verwechselt, was sie wirklich ist: und hinwiederum glaubt man Irrthümer, sofern sie wahr zu seyn scheinen. Ich habe daher das Wort Schein mit jeden Bedeutungen beybehalten, und eben so viele besondere Arten daraus gemacht, und selbst auch dem Wahrscheinlichen ein Hauptstück gewidmet, und seine Arten und Quellen, und die Gründe zur Berechnung desselben angegeben. Die genaue Entwicklung der verschiedenen Arten der völligen Gewissheit, ihr Unterschied von derjenigen, die ich tumultuarisch nenne, und der Unterschied von dem bloß Wahrscheinlichen, so bey allen Arten vorkommen kann; die Anzeige, woher es komme, dass man leicht das Gewisse mit dem Wahrscheinlichen vermengt, und bestimmte Sätze in wahrscheinliche verwandelt, und dadurch sich selbst den Weg zur Gewissheit versperrt; die nähere Anzeige, bey jeden Arten wahrscheinlicher Beweise zu finden, wo es fehle, oder was man noch hinzusetzen oder worauf man sehen müsse, um zum völligen Gewissen zu gelangen; die Bestimmung der Vieldeutigkeit der Ausdrücke: moralische Gewissheit und moralische Beweise u.(?) Alles dieses kann ich denen zur Beurtheilung und Untersuchung überlassen, wie ferne sie mit mir einig seyn werden, die außer der Geometrie bald keine völlige Gewissheit mehr zu finden glauben, oder durch Betrachtungen von der Art, wie ich sie im Anfange dieser Vorrede kurz angeführt habe, zum Zweifeln verleitet werden.“ (J. H. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erfahrung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*. Leipzig: bei Johann Wendler, 1764, XV-XVII.)

Eine wichtige Bedeutung der Phänomenologie Lamberts liegt in deren Einfluss auf Kant (Wolfgang Bonsiepen, „*Einleitung*.“ in: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg: Meiner, 1988., XIV, Anm. 19 u. 20.). Lamberts besondere Begriffe des Scheines („Wir haben nämlich nicht schlechthin das Wahre dem Falschen entgegen zu setzen, sondern es findet sich in unserer Erkenntniß zwischen diesen beyden noch ein Mittelding, welches wir den Schein nennen, und dieser macht, daß wir uns die Dinge sehr oft unter einer andern Gestalt vorstellen, und leichte das, was sie zu sein scheinen, für das nehmen, was sie wirklich sind, oder hin wiederum dieses mit jenem verwechseln.“ [2.Bd., §1, 217-218]) und der Phänomenologie („Die Theorie des Scheins und seines Einflusses in die Richtigkeit und Unrichtigkeit der menschlichen Erkenntniß, macht demnach den Theil der Grundwissenschaft aus, den wir die Phänomenologie nennen, und in diesem ersten Hauptstücke den Begriff davon entwickeln werden.“ [2.Bd., §1, 218]) haben vermutlich eine zentrale Rolle bezüglich des Einflusses auf Kant.

Zum Begriff der „Phänomenologie“ bei Hegel und zu seiner Zeit siehe Wolfgang Bonsiepen, „*Einleitung*.“ in: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg: Meiner, 1988. IX-XVI.

nämlich Hegel, systematisch das Bewusstsein als ein denkendes Wesen im Zusammenhang mit seinen kommentierten, geschichtlichen Bedingungen interpretiert. In unserem Fall kommen die historischen Hinweise nicht explizit vor, sondern bilden vielmehr die Voraussetzung unserer systematischen Interpretation. Auf diese Weise soll die nachfolgende Untersuchung einen bescheidenen, aber detaillierten Beitrag zum systematischen Verständnis der Methodik der „sinnlichen Gewissheit“ und der *Phänomenologie des Geistes* im Allgemeinen leisten.

Der *sich vollbringende Skeptizismus* als die phänomenologische Dialektik wird hier als die methodologische Kristallisierung einer ihm innewohnenden Bewegung angesehen, nämlich der Prüfungsbewegung. Die vorliegende Untersuchung soll nun zeigen, dass die Prüfungsbewegung die *Seele*²² der phänomenologischen Dialektik ist. Unter *Seele* verstehen wir eine selbstständige Selbstbewegung oder eine autonome Bewegungseinheit, die auf keine andere zurückzuführen ist. Die Prüfungsbewegung als die Seele des sich vollbringenden Skeptizismus, d.h. als seine autonome Bewegungseinheit, ist nur auf die historisch-philosophische Einstellung Hegels zurückzuführen. Hegels Skepsis als die historisch-philosophische Einstellung des Sich-Selbst-Prüfens ist der eigentliche Impuls, aus dem die Prüfungsbewegung entsteht. Diese historisch-philosophische Einstellung muss aber hier im Hintergrund bleiben.²³ Hier wird die Prüfungsbewegung in der „sinnlichen Gewissheit“ nahe am Text analysiert und als der eigentliche Kern der Methode der *Phänomenologie des Geistes* erörtert. Aus dem Keim der Skepsis, als die Verkörperung der historisch-philosophischen Einstellung Hegels, betrachten wir die Prüfungsbewegung am Fallbeispiel der „sinnlichen Gewissheit“, aus der nicht nur die formale Methodik entsteht, sondern durch welche auch der Aufbau, die Entwicklung und sogar die Abgeschlossenheit der *Phänomenologie* im Innersten determiniert werden.

²² In verschiedenen Stellen der *PhG* wird der Begriff „*Seele*“ in unterschiedlichen Hinsichten und Bedeutungen gebraucht. Hier wird er nach seiner Bestimmung in der *Vorrede* (§§ 37, 53 und 58) als das „Selbst-Bewegende“ des sich vollbringenden Skeptizismus und als die der dialektischen Methode innewohnende „Selbstbewegung“ verwendet (Vgl. HW 2; 29, 38 und 41).

²³ Die historisch-philosophische Einstellung Hegels bezüglich des Skeptizismus soll der Höhe seiner philosophischen Entwicklung des Jahres 1806/07 entsprechen. Zur Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Philosophie siehe die Arbeiten von Düsing (1976) und Schäfer (2001). Zur Bedeutung der antiken Philosophie für Hegels Dialektik der Jenaer Zeit siehe Halfwassen 1998, 78-98.

2. Die Prüfung des Bewusstseins als Kern der Methode

Sowohl aus der Antinomienlehre Kants,²⁴ als auch aus dem als Logik interpretierten Fichteschen Idealismus²⁵ und dem antiken Skeptizismus, entwickelt Hegel seine dialektische Methode der Darstellung der Geschichte der Bewusstseinsbildung.²⁶ Diese dialektische Exposition des erscheinenden Wissens wird von Hegel auch „sich vollbringender Skeptizismus“ genannt (E §6).²⁷ Der Kern des sich vollbringenden Skeptizismus ist der Zweifel. Es handelt sich dabei jedoch nicht um den Zweifel, der nur auf die fremden und nicht autorisierten Gedanken ausgeübt wird, sondern vielmehr um denjenigen, der „alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen“²⁸ hat. So verstanden tritt der Kern des sich vollbringenden Skeptizismus hauptsächlich in der Form der Prüfung auf.

Obschon die Prüfung als das Allbezweifelnde eine zerstörende Funktion in sich trägt, ist sie „nicht eine bloße negative Bewegung“, die zum Nichts führt. Vielmehr führt die Prüfungsbewegung über das bestimmte Nichts und die Unwahrheit der verschiedenen Bewusstseinsgestalten in die Wahrheit des Absoluten, denn sie, als sich vollbringender Skeptizismus, hat „alles selbst zu *producieren*, und nur die eigene That für das Wahre zu halten“ (E §6).²⁹ In diesem Sinne ist diese dialektische Methode der Darstellung keineswegs mit dem Skeptizismus zu verwechseln, der als eine der Gestalten des *nicht wahrhaften Bewusstseins* bezeichnet wird. Diese Bewusstseinsgestalt des Skeptizismus ist in der Ataraxie des reinen Nichts verankert (Vgl. E §7).³⁰

²⁴ Zur antinomischen Methode Hegels und seiner Auseinandersetzung mit der Kantschen Antinomienlehre siehe Schäfer 47-60.

²⁵ K. Düsing erläutert, wie Hegel in seiner früheren Logik die Fichteschen Reflexionshandlungen des Setzens von Identität, des Entgegensetzens von Nichtidentität und des Beziehens der Synthesis beider in eine reine Logik der Reflexion transformiert. Vgl. Klaus Düsing (Hrsg., eingel. u. mit Interpretationen vers.), „*Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik.*“ in: Troxler 1988, 172-175.

²⁶ Vgl. u. a. Düsing 1988, 164-165: „Während Hegel sich in der inhaltlichen Durchführung der Logik mit Modifikationen an Kants Kategorienlehre orientiert, ist sein methodisches Prinzip, das Abfolgemodell, offenkundig von Fichte inspiriert. [...] Die gesamte systematische Kategorienentwicklung ist somit ein Produkt der setzenden, entgegensetzenden und beziehenden Reflexion, die für Hegel — im Gefolge Fichtes — das eigentliche Begreifen im „Idealismus“ darstellt.“

²⁷ Vgl. HW 2, 56.

²⁸ HW 2, 56.

²⁹ HW 2, 56.

³⁰ Vgl. HW 2, 56f.

2.1 Die Prüfungsstruktur und die Rechtfertigung des Maßstabes

Die Prüfung als Seele der dialektischen Geschichte der Bildung des Bewusstseins ist der Weg des Zweifels, den das natürliche Bewusstsein um seiner *Denaturalisierung* willen begehen muss. Die Denaturalisierung seiner selbst wandelt es in reales, wahrhaftes und vollkommenes Bewusstsein (E §7), „wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstand, der Gegenstand dem Begriffe entspricht“ (E §8).³¹

In der Prüfung soll ein Maßstab an das Wissen angelegt werden, wodurch entschieden wird, ob es „richtig oder unrichtig ist“. Nur so kann die Darstellung als wissenschaftliche Untersuchung der Realität des Erkennens gelten. Dennoch taucht die Schwierigkeit auf, dass einen Maßstab zu haben zugleich voraussetzt, dass die auftretende Wissenschaft als wahres Wissen aufgenommen wird und dadurch als Maßstab fungiert. Aber nach der Methodologie des sich vollbringenden Skeptizismus kann sie selbst nicht der Maßstab sein, denn sie hat sich noch nicht als wahres Wissen erwiesen. Hier scheint eine Aporie zu entstehen, die eine Prüfung unmöglich macht.

Die Beseitigung des Widerspruches, der die Aporie des Maßstabes³² ausmacht, ergibt sich aus der Erörterung der Struktur des Bewusstseins als des erscheinenden Wissens und aus der Erläuterung der mit der Bewusstseinsstruktur verbundenen, abstrakten Begriffe des Wissens und der Wahrheit. Um eine klare Rechtfertigung des Maßstabes darstellen zu können, erscheint es günstig, uns an dieser Stelle über die Grundlage des Begriffes des Bewusstseins klar zu werden. Wenn Hegel über das Bewusstsein im Allgemeinen spricht, meint er einerseits das Subjekt gegenüber einem Objekt, andererseits das Subjekt gegenüber seinem Bewusstsein. Hegel verwendet also den Begriff „Bewusstsein“, um sowohl das Bewusstsein als auch das Selbstbewusstsein zu bezeichnen, deren eingeschränkte Bedeutungen er ausschließlich in den Kapiteln „(A) Bewußtseyn“ und „(B) Selbstbewußtseyn“ verwendet.³³ Im 13. Paragraphen der *Einleitung* (E §13) wird

³¹ HW 2, 56f.

³² Grundlegend zu der Aporie des Maßstabes ist die Arbeit von U. Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier, 1987, 68-76.

³³ Klaus Düsing weist auf diese Verwendungsproblematik bezüglich des Wechsels des Titels von „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ zu „Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes“ hin. Vgl. seinen Artikel „Hegels „Phänomenologie“ und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins.“ in: HST 28, 1993, 122.

beispielsweise der Terminus „Bewusstsein“ im Sinne der Struktur Subjekt-Objekt und im Sinne der Struktur Subjekt-(Subjekt-Objekt) bzw. *Bewusstsein seiner selbst*, also als Selbstbewusstsein, verwendet. Hegel gebraucht den Terminus „Bewusstsein“ aber auch, um nur die grundlegendste Struktur des Bewusstseins einzuführen, aus der das Selbstbewusstsein, im eingeschränkten Sinne, und die ganze Entwicklung der Phänomenologie entstehen sollen. Da die vorliegende Arbeit sich auf die erste Stufe (I. Die sinnliche Gewißheit) des ersten Tripels³⁴ ((A) Das Bewußtsein) der Phänomenologie konzentriert, soll das Bewusstsein in seiner Basisstruktur hier genauer untersucht werden.

Die Bewusstseinsstruktur wird schon im 35. Paragraphen der *Vorrede* (V §35) eingeführt. Hegel stellt sie als eine bewegliche Struktur dar und spricht von zwei *Momenten*. Beide Momente sind als innere Gestalten des Bewusstseins gedacht, die sich entlang der Phänomenologie in andere Momente verwandeln. Jede Verwandlung, die jeweils einer bestimmten Bewusstseinsform entspricht, behält immer dieselbe Basisstruktur.

Das Bewusstsein als erscheinendes Wissen wird als eine Beziehung zwischen zwei Seiten angesehen. Auf der einen Seite haben wir das Wissen, auf der anderen das Ansich (Vgl. E §10). Jene Seite des Wissens ergibt sich aus der vom Bewusstsein vollzogenen Unterscheidung eines Etwas von sich. Indem es diese Unterscheidung trifft, bezieht es sich zugleich auf dieses unterschiedene Etwas. Die bestimmte Seite dieses Unterscheidens und Beziehens ist also das Wissen, denn es handelt sich um „das Sein von Etwas für das Bewusstsein“. Von diesem Sein *für ein anderes* wird hingegen ein *an sich* Sein unterschieden. Dieses *an sich* Sein ist die andere Seite der Beziehung, welches auch als unabhängig von ihr angesehen wird, denn es wird „gesetzt als seyend auch ausser dieser Beziehung“.³⁵ Das Ansich wird Wahrheit genannt. Diese zwei Seiten der Bewusstseinsstruktur stehen *zuerst* in einer einseitigen Beziehung, indem das Wissen sich auf die Gegenständlichkeit bezieht. Nach Hegel ergibt sich dieser Grundgegensatz aus der Interpretation der psychologischen Entwicklung des Menschen (V §36).³⁶

³⁴ Zum Aufbau der *PhG* siehe H. F. Fulda 2003, 89-93.

³⁵ HW 2, 58.

³⁶ Vgl. HW 2, 29: „Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf.“ Siehe auch Hegel, „*Selbstanzeige*“ in: HW 2, 446.

Aus dieser Struktur ergibt sich eine Wissensrelation, die nicht selten in den verschiedenen Kapiteln der *Phänomenologie des Geistes* zur Sprache kommt. Der Wissensrelation liegt die Bewusstseinsstruktur zugrunde. Was in der Basisstruktur des Bewusstseins Wissen genannt wird, wird hier Bewusstsein genannt, aber nicht als Ganzes einer Gestalt, sondern als eines der Momente des inneren Beiehens verstanden, das die Wissensrelation ausmacht. Dem Bewusstsein steht der Gegenstand gegenüber. Als Wissensrelation haben wir also auf der einen Seite das Bewusstsein, auf der anderen den Gegenstand. Wie bei der Bewusstseinsstruktur stehen hier Bewusstsein und Gegenstand in einer einseitigen Beziehung. Das Beziehen des Bewusstseins auf den Gegenstand ist das (Er-)Kennen selbst.³⁷

Mit der Wissensrelation wollen wir nur das Bewusstseinsverhältnis von der Perspektive des Wissens schildern. Offensichtlich bestehen für Hegel verschiedene Grade des Wissens, die parallel zu und eng an den unterschiedlichen Graden des Bewusstseins verlaufen und von diesen abhängen. Im Kapitel über das absolute Wissen wird der höchste Bewusstseinsgrad als das *philosophische* Bewusstsein par excellence dargestellt. Als Grundstein können wir feststellen: Sich eines Gegenstandes bewusst zu sein heißt, Wissen von ihm zu haben. Zu beweisen, *ob* es tatsächlich so geschieht und *wie* es stattfindet, ist die Aufgabe der Prüfungsbewegung der *Phänomenologie des Geistes*.

Es sei angemerkt, dass Hegel diese beiden Perspektiven häufig abwechselnd einnimmt, sie sprachlich jedoch nicht trennt. Für uns heißt das, dass — schematisch gesehen — begriffliche Überkreuzungen zwischen der Bewusstseinsstruktur und der Wissensrelation stattfinden. Da dieselbe Basisstruktur beiden Schemata zugrunde liegt, kommt diesen begrifflichen, strukturellen Überkreuzungen keine weitere Bedeutung zu. So tauchen die Begriffspaare „Wissen – Gegenstand“ und „Bewusstsein – Gegenstand bzw. Gegenständlichkeit“ häufig auf, weil Hegels Darstellung sich zwischen den genannten Perspektiven und verschiedenen Abstraktionsebenen (z.B. eines konkreten Bewusstseins von einem konkreten Gegenstand und von diesem Gegenstand aus zum Wissen hin) bewegt.

Es ist auch wichtig, den Perspektivenunterschied des „für es“ und des „für uns“ bzw. „wir“ an dieser Stelle anzumerken. Hier wird die Stimme, welche die Perspektive des Phänomenologen im Text der *Phänomenologie* verkörpert,

³⁷ Vgl. W. Marx 1981, 82.

sokratische Instanz³⁸ genannt. Die sokratische Instanz — sei es als Dialog oder als gesprächsförmiges Denken³⁹ — untersucht, das Bewusstsein hingegen erfährt. Der Gegenstand der sokratischen Instanz ist das Bewusstsein als erscheinendes Wissen in seiner ganzen Mannigfaltigkeit und Dynamik. Seiner Natur nach erkennt das Bewusstsein die anscheinende Aporie des Maßstabes nicht, denn seine Natur „überhebt [sich] dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung“ (E §12).⁴⁰ Weil die dialektische Untersuchung eine immanente Kritik an das natürliche Bewusstsein sein soll, muss sie solch eine durch dasselbe sein: eine immanente Kritik des erscheinenden Wissens durch das erscheinende Wissen. „Das Bewußtseyn gibt seinen Maßstab an ihm selbst“, und ihn als solchen anzunehmen gehört zu der Aufgabe des „Zusehens“ seitens des Philosophen. Von den zwei Momenten des Bewusstseins als des erscheinenden Wissens ist das Moment

³⁸ Es gibt eine Stimme, die entlang der gesamten *Phänomenologie* den Leser begleitet und ihn mit einbezieht. Im Text tritt diese Stimme als „wir“ auf. Sei es der Philosoph im allgemeinen Sinne, der *Phänomenologe* (W. Marx) oder der *philosophische Dialogpartner* (H. F. Fulda), man kann dieses „wir“ als eine *sokratische Instanz* (W. Wieland) ansehen (Vgl. Anm. 3 in: Wolfgang Wieland, „Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit.“ in: H. F. Fulda und D. Henrich, Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 67-82.). Man kann dieses „wir“ — von Hegel abweichend und gegen die Sekundärautoren — als eine nicht ganz *zuschauende, findende* Instanz verstehen, die dem Bewusstsein extern ist. H. F. Fulda weist auf zwei Rollen des *Dialogpartners* hin: erstens, die Dialogrolle des „zusehenden“ Fragenvorlegens bzw. Aufmerksammachens und zweitens, die optimistische Interpretationsrolle des Zeigens. Letztere bedeutet, „daß man dieses Resultat auch noch in einer anderen, positiven Bedeutung nehmen muß [...] und daß man diese ganze, das Bewußtsein verwandelnde Bewegung als die Erfahrung interpretieren kann“ (Fulda 1981, 78.). In Übereinstimmung mit Fulda kann man die zweite Rolle als eine *aktive* auslegen, jedoch ist es auch plausibel, die Dialogrolle ebenfalls *aktiv* zu verstehen. Das „wir“ als *μαρτυρικόν* fungiert als *provocator* zum dialektischen Kampf, d.h. es veranlasst, dass das Bewusstsein sich dialektisch entwickelt. Subjektiv historisch mag das „wir“ Hegel selbst sein, durch den als Philosophen das absolute Wissen möglich wurde (Siehe Kojève 1973, 138: „Und *subjektiv* ist das absolute Wissen möglich geworden, weil ein Mensch namens Hegel die *Welt*, in der er lebte, und *sich* als in dieser Welt Lebenden und sie Verstehenden hat verstehen können.“). Insofern steht der Philosoph außerhalb des Bewusstseins. Systematisch muss es allerdings nicht extern, sondern intern bzw. immanent und notwendig für die dialektische Entwicklung des Bewusstseins sein. Wie es unten angedeutet wird, stellt das „wir“ dem Bewusstsein die allererste Frage, ohne welche keine Entwicklung entstehen kann. Obwohl Hegel diese Schlüsselfrage in den Mund des Bewusstseins auf rhetorische Weise legt, scheint es auf Grund seiner Struktur — immanent-logisch gesehen — unmöglich, dass die sinnliche Gewissheit sich solche Fragen selbst stellt. Ist überhaupt für das *natürlichste* Bewusstsein das gewiss Gewusste in Frage zu stellen?

Der Erzähler fungiert als Richter und manchmal ist er vom „wir“ kaum zu unterscheiden. Auf Grund der aktiven Funktion des „wir“, seiner inneren Untrennbarkeit vom werdenden Bewusstsein und seiner Notwendigkeit für die dialektische Entwicklung bzw. wissenschaftliche Darstellung, werden — in Anknüpfung an W. Wieland — das „wir“ und der Erzähler (Hegels Stimme) hier *sokratische Instanz* genannt. Der Terminus *sokratische Instanz* macht den Gedanken der genannten aktiven Rollen und deren immanente Notwendigkeit systematisch nachvollziehbar.

³⁹ Wieland hebt auch hervor, dass die Orientierung an der Instanz eines Dialogpartners der dialektischen Methode eigen ist und dass sie auch dort noch von Bedeutung sei, wo kein Dialogpartner präsent ist, denn das scheinbar einsame Denken werde noch als Gespräch gedeutet. Vgl. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1999, 297ff.

⁴⁰ HW 2, 59.

des Ansich sein Maßstab, der auch *unser* Maßstab ist: „An dem also, was das Bewußtseyn innerhalb seiner für das an sich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen“ (E §12).⁴¹ Dass das Ansich in das Bewusstsein fällt, wird nur aus der Perspektive der sokratischen Instanz gesehen, denn „allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns“ (E §11).⁴²

Aus der Rechtfertigung eines Maßstabes entsteht die Möglichkeit des Prüfens. Es hat die Funktion der Wissenskontrolle für das dialektische Vorgehen und bildet — in der Form der Prüfung — den Kern der dialektischen Bewegung überhaupt. Die Prüfung ist die Übergangsschwelle von einer Gegenständlichkeit zur nächsten Gegenständlichkeit, von einer Wissensstufe zur nächsten Wissensstufe. Und wiederum ist ihre Energie der Zweifel des inneren, aporetischen Widerspruches des Bewusstseins.⁴³

Die Frage nach der Struktur der Prüfung ist noch nicht explizit beantwortet. Dennoch wird sie im Zusammenhang der Funktion der Prüfung als immanente Kritik näher behandelt werden.

2.2 Die Prüfung als immanente Kritik

Das Bewusstsein wird sich der Prüfung erst im Moment des Scheiterns oder der Enttäuschung bewusst. Dieses Moment geschieht mittels des Zweifels, welcher der *Impuls* des Skeptizismus ist. Der Skeptizismus ist im noch nicht philosophischen Bewusstsein intuitiv präsent. Diese Intuition zeigt die unbewusste Vernunft im Bewusstsein, den *noch nicht* gewordenen Geist und das noch nicht erreichte absolute Wissen. Im Unterschied zur gewöhnlichen Prüfung besteht die dialektische Prüfung nicht im Anlegen eines von außen angenommenen Maßstabes, sondern in der Selbstprüfung, wo das Bewusstsein sein eigener Maßstab ist (z.B. E §§9-12). Selbstprüfung heißt immanente Kritik.⁴⁴ Und die Prüfung ist nichts anderes, als nach Entsprechung zu fragen. Sie ist im Grunde Vergleichen. Es wird gefragt, ob das

⁴¹ HW 2, 59.

⁴² HW 2, 58.

⁴³ Vgl. U. Claesges 1987, 93: „Einzig aufgrund dieses Umstandes vollzieht sich die Selbstprüfung. Ihr movens ist also nichts anderes als der Widerspruch, der im traditionellen Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung liegt, dass nämlich das Wissen ein Ansich als Gegenstand von sich unterscheidet.“

⁴⁴ Vgl. etwa Andreas Graeser, „Kommentar.“ in: G. W. F. Hegel, *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2000, 117-134.

Beinhaltete im Wissen dem *Beinhaltbaren* des Ansich entspricht. Dies ist die Basisstruktur der Prüfung. In der Prüfung geht es um das Messen des Begriffenen. Mit Hegels Begrifflichkeit findet das Vergleichen zwischen dem *Begriff* und dem *Gegenstand* statt. Der *Begriff* bezeichnet in diesem Schema die Perspektive bzw. den Ausgangspunkt des Vergleichens; das wäre das *Beinhaltete*.⁴⁵ Die andere Seite dieses Schemas, der *Gegenstand*, soll hier nur auf das Denotat der Richtung des Vergleichens hinweisen, d.h. auf das *Beinhaltbare*. Auf der Ebene der Wissensrelation wird z.B. gefragt, ob der Inhalt des Bewusstseins als des Wissens mit seinem Gegenstand übereinstimmt: „So besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstand entspricht“ (E §12).⁴⁶

2.3 Die Prüfung als Wissens- und Wahrheitskontrolle

Dialektisch gesehen ist allerdings eine einseitige Beziehung keine Beziehung. Dies gilt auch für die Prüfung. Nach Hegel kann sie in beide Richtungen stattfinden (E §12). Diese Wechselseitigkeit der Prüfung setzt eine Mobilität voraus, die sich nicht aus der Basisstruktur des Bewusstseins, sondern aus der dynamischen Bewusstseinsbewegung des Beziehens ergibt. Die dynamische Bewusstseinsbewegung entwickelt sich aus den abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit. Nach dieser unterscheidet sich das Wissen von der Wahrheit und bezieht sich zugleich auf sie. Die Wahrheit ist ihrerseits auf das Wissen bezogen, wird vom Wissen unterschieden, andererseits wird sie außerhalb des Beziehens gesetzt (E §10). Aus dieser Bewusstseinsbewegung ergibt sich die wechselseitige Dynamik der Prüfung, der eine *perspektivische Begriffenstruktur*⁴⁷ zugrunde liegt.

Die perspektivische Begriffenstruktur der Bewusstseinsbewegung weist darauf hin, dass auf Grund der wechselseitigen Beziehung zwischen dem Wissen und dem Ansich, die Metabegriffe des Begriffes und des Gegenstandes perspektivenwechselnd

⁴⁵ In der Tat entspricht der Begriff dem Wissen nicht. Der Begriff ist ein Konstrukt der sokratischen Instanz, das teils aus dem Wissen, teils aus dem Gegenstand und aus dem „Gesetzten“ (aus der der Bewusstseinsform entsprechenden gemeinen Meinung), wie aus den von der sokratischen Instanz vollzogenen Synthesen besteht.

⁴⁶ HW 2, 59.

⁴⁷ *Wortbildung*: Hier ist nicht die „Struktur des Begriffes“ gemeint, sondern die „Struktur des Begriffenen“.

auf beide Seiten des erscheinenden Bewusstseins appliziert werden können (E §12).⁴⁸ So wird verständlich, „daß beydes dasselbe ist; das wesentliche aber ist, diß für die ganze Untersuchung festzuhalten, dass diese beyden Momente, Begriff und Gegenstand, für ein anderes, und an sich selbst seyn, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen“ (E §12).⁴⁹ So wird die Prüfungsfunktion der Wissenskontrolle um die Wahrheitskontrolle erweitert. Letztere erscheint als die Einzigartigkeit der dialektischen Prüfung, dass nämlich der Maßstab durch sie geprüft und verändert wird.

2.4 Die Entzweiung des Bewusstseins

Das Bewusstsein behauptet, den Gegenstand zu erkennen, wie er an sich ist. Diese Behauptung ist eine direkte Folge des Phänomens des Gegenstandes für das erscheinende Wissen. Denn wie wäre es möglich, das Wissen zu prüfen, wenn der Gegenstand dem Wissen zu sein scheint, wie es ihn kennt? Wenn es sich so verhält, wären dann nicht Wissen und Gegenstand identisch? Aber das Bewusstsein ist in sich entzweit. Es ist Bewusstsein des Gegenstandes als des Wahren und Bewusstsein seines Wissens davon (E §13).⁵⁰ Dieses entzweite Bewusstsein ist zugleich eine Folge der traditionellen Erkenntnistheorie, die voraussetzt, dass es „einen Unterschied unserer selbst von [dem] Erkennen“ gibt und „daß das Absolute auf einer Seite stehe, und das Erkennen auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten“ (E §2).⁵¹ Indem es so Bewusstsein des Gegenstandes und Bewusstsein seiner selbst zugleich ist, ist schon ein Unterschied vorhanden, wodurch der Vergleich⁵² der Momente des Wissens und des Gegenstandes vollzogen wird. Die Möglichkeit der Vergleichen beantwortet die Frage nach der Veränderung des Wissens: „Entspricht sich in dieser Vergleichung beydes [Wissen und Gegenstand] nicht, so scheint das Bewußtseyn sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstand gemäß zu

⁴⁸ Vgl. HW 2, 59: „Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber, das Seyende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff [Wissen] dem Gegenstande [Wahrem] entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das an sich des Gegenstandes den Begriff, und verstehen dagegen unter dem Gegenstande, ihn als Gegenstand, nemlich wie er für ein anderes ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand [Wahres] seinem Begriff [Wissen] entspricht.“

⁴⁹ HW 2, 59.

⁵⁰ Vgl. HW 2, 59.

⁵¹ HW 2, 54.

⁵² Die Morphologie des Wortes enthält eine Semantik, die den philosophischen Gebrauch Hegels unterstützt: ver-gleichen = gemäß bzw. gleich machen; angleichen.

machen“.⁵³ Aus der Vergleichung entsteht auch die Möglichkeit der Veränderung des Maßstabes auf Grund der Dialektik der wechselseitigen Beziehung, wie oben bereits gezeigt wurde. Dennoch ist die Frage, wie die Veränderung des Maßstabes stattfindet, noch nicht beantwortet.

2.5 Die bestimmte Negation und der „neue“ Gegenstand

Indem das Bewusstsein die Angleichung des Wissens an seinen Gegenstand als Horizont des Übereinstimmungswahrheitsbegriffs leisten will, vollzieht es in der Tat die Veränderung beider Seiten seiner selbst. Diese dialektische Bewegung der Erfahrung, wodurch sowohl das Wissen als auch der Gegenstand verändert werden, beginnt mit der bestimmten Negation und endet mit der Erscheinung der neuen Bewusstseinsgestalt. Die bestimmte Negation besteht darin, dass das Bewusstsein das Ansich als ein *Für-es-Sein* des Ansich erkennt. Genauer gesagt, indem das Bewusstsein also den Unterschied in sich feststellt und sich auf das Angleichen vorbereitet, vollzieht es in sich eine Reflexion, auf der die Veränderung des Maßstabes beruht. Mit dieser Reflexion, die es in sich vornimmt, befindet es sich inmitten seiner bestimmten Negation. Bestimmte Negation wird der Prozess genannt, in dem der „ursprüngliche“ Gegenstand als Wissen erscheint, d.h. als Beziehen des Ansich, und es als solches als Gegenstand „*neuer Art*“ gesetzt wird. Anhand der Neuartigkeit dieses Gegenstandes wird verständlich, dass es de facto um eine Wissens-/Gegenstandserfahrung geht, die als Erfahrungsgegenstand von dem Bewusstsein gesetzt wird, denn er „enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung“ (E §14).⁵⁴

2.6 Die Veränderung des Maßstabes

Aus der dialektischen Betrachtung der Beziehung zwischen Wissen und Gegenstand ergibt sich die dialektische Erkenntnis, dass weder das Wissen noch der Gegenstand *wesentlich* sind, sondern dass das Wesentliche überhaupt die Beziehung selbst ist. Dies erklärt, warum Hegel von *wesentlicher Angehörigkeit* spricht und warum jedes Moment von dem anderen abhängt. In der Wissens-

⁵³ HW 2, 60.

⁵⁴ HW 2, 60.

/Gegenstandbeziehung ist eine innere Notwendigkeit zu lesen, denn „in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm [dem Bewusstsein] in der That auch der Gegenstand selbst; denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an“ (E §13).⁵⁵ Die Reflexion, die das Bewusstsein in dieser Bewegung vollzieht, besteht darin, dass es das Ansich als ein Bewusstseinphänomen begreift, das nicht außerhalb der Beziehung liegt, sondern wesentlich in ihr. Das Ansich wird als Inhalt des Bewusstseins konzipiert und als solches auch als Wissen angesehen. Indem das Bewusstsein das Ansich als „nur für es an sich“ reflektiert, hört das Ansich auf, bloß an sich zu sein. Der ursprüngliche Gegenstand sinkt in die über ihn gemachte Reflexion im Vollzug ein. Aus der vollzogenen Reflexion entsteht dann ein Wissen, das als Gegenstand fungiert, nämlich ein Erfahrungsgegenstand. Dieser Gegenstand ist in der Tat der veränderte Maßstab.

2.7 Die zwei Phasen der Prüfungsbewegung

Erklärt man die Veränderung des Maßstabes, erläutert man zugleich die erste Phase der Prüfung.⁵⁶ Auf Grund des vorhandenen Unterschiedes vollzieht das Bewusstsein eine Reflexion über den Gegenstand, woraus resultiert, dass er in der Tat kein eigentliches Ansich ist, sondern ein Ansich, das nur für das Bewusstsein ist: ein Wissen „anderer“ Art oder ein Gegenstand „neuer“ Art.

Für die Perspektive der sokratischen Instanz findet eine Umkehrung des Bewusstseins nach dem Vollzug der Reflexion statt. Indem das Resultat der Reflexion, nämlich das „nur für es“ Ansich, wiederum als „eigentliches“ Ansich, d.h. als Wahrheit und Wesen, vom Bewusstsein aufgestellt wird, entsteht der neue Gegenstand. Der neue Gegenstand präsentiert sich der sokratischen Instanz als *geworden*, dem Bewusstsein als *wahr*. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Betrachtung besteht also einerseits darin, darzustellen, wie der neue Gegenstand entsteht, und andererseits, die Aufstellungen bzw. Behauptungen des bildenden Bewusstseins zu beschreiben.

⁵⁵ HW 2, 60.

⁵⁶ Grundlegend ist die Interpretation der Prüfung in zwei Phasen von U. Claesges 1987, 77-96.

Auf diese Weise soll die Phänomenologie des Geistes „die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit“⁵⁷ leiten (E §17). Die zweite Phase der Prüfung wird vollzogen, indem der neue Gegenstand aus dem „nur für es“ An sich entspringt und eine neue Gestalt des bildenden Bewusstseins entsteht. Dies geschieht durch die *Negation der Negation*, welche im konkreten Fall der „sinnlichen Gewissheit“ zu betrachten ist. Die neue Bewusstseinsgestalt wird wiederum entzweit sein. Das Bewusstsein in seiner neuen Gestalt wird behaupten, zwei Momente zu haben: sein Wissen und seine Wahrheit. Auf der widersprüchlichen Entzweiung des Bewusstseins beruht der Fortgang seines skeptischen Weges.

2.8 Ausblick

Die nuancenreiche Prüfungsbewegung als Kern der Dialektik des sich vollbringenden Skeptizismus ist für die ganze Untersuchung festzuhalten. Denn die gegebene, erläuterte Dynamik ihrer Struktur und deren inneren Verhältnisse bildet die theoretisch-systematische Grundlage, auf welche die *Phänomenologie des Geistes* die konkrete Bildung des Bewusstseins aufbaut.

Das natürliche Bewusstsein mit seinen natürlichen Vorstellungen entwickelt sich konkret durch die Prüfung zum philosophischen Bewusstsein. Gerade in diesem Sinne führt die Prüfungsbewegung als *seelische*⁵⁸ Manifestation des sich vollbringenden Skeptizismus zur Denaturalisierung des Bewusstseins. Die sinnliche Gewissheit ist die erste konkrete Gestalt des Bewusstseins und als solche beinhaltet sie eine konkrete Wissensrelation im Bewusstseinsverhältnis, das sie selbst ist. Sie ist die allererste Erscheinung des erscheinenden Wissens und der erste Gegenstand, den die sokratische Instanz zu untersuchen hat. Wie die Prüfung als immanente Kritik in der sinnlichen Gewissheit aussieht, ist nun unsere allgemeine Leitfrage für das nächste Kapitel. Nun werden Termini *technici* wie z.B. *Wissen* und *Gegenstand* und abstrakte Bewegungen wie z.B. *bestimmte Negation* ihre konkreten Gestalten und Inhalte haben.

Wir werden sehen, dass auf Grund der Konkretheit der Bewusstseinsgestalt verschiedene Hinsichten der Betrachtung möglich sind. Da die Hinsichtenunterscheidungen dem sich vollbringenden Skeptizismus eigen sind,

⁵⁷ HW 2, 61.

⁵⁸ Zum Begriff der Seele siehe Anm. 22.

besteht die Notwendigkeit, mehrere Prüfungen in einer Bewusstseinsgestalt zu vollziehen. Die Umstände der Prüfung in der „sinnlichen Gewissheit“ zu untersuchen und die Einzelheiten der Prüfungsbewegung zu erläutern, ist die Aufgabe des nächsten Kapitels.

3. Die Bewusstseinsgestalt der „sinnlichen Gewissheit“

3.1 Das reine Sein als die logische Bestimmung der „sinnlichen Gewissheit“

Weil das natürliche Bewusstsein logische Bestimmungen nur implizit vollzieht, ist es nötig, an dieser Stelle die logische Bestimmung zu thematisieren, die der Bewusstseinsgestalt der „sinnlichen Gewissheit“ zugrunde liegt. Die eigentliche Bestimmung der „sinnlichen Gewissheit“ ist die reine Unmittelbarkeit. Im Folgenden wird untersucht, ob und inwiefern die reine Unmittelbarkeit auf logischer Ebene das reine Sein ist.

Wie der *Knabenführer* (παῖδαγωγός) hat der Phänomenologe die Aufgabe, das natürliche Bewusstsein Schritt für Schritt ins absolute Wissen zu führen. Im Unterschied zum antiken Pädagogen, der als Diener nur den Weg zum Ort der Erziehung bzw. der Ausbildung kannte, ist dem Phänomenologen darüber hinaus die innere Dynamik des absoluten Wissens vertraut. Diese Metapher soll das Zirkelproblem hervorheben, das schon im ersten Satz der „sinnlichen Gewissheit“ zu erkennen ist. Während das sinnliche Bewusstsein entzweit denkt, d.h. mit der Subjekt-Objekt Struktur, und obschon es daher nur Gegenstände als Betrachtungsobjekte haben kann, erläutert Hegel im Voraus, dass es im ersten Kapitel der *Phänomenologie* um das unmittelbare Wissen geht. Der Philosoph, welcher schon spekulative Philosophie betrieben haben muss, hat kein Objekt als Gegenstand seiner Betrachtung, sondern Subjektives. Um dieses Wissen als „zuerst“ oder „unmittelbar“ einordnen zu können, muss der Philosoph bereits eine Ordnung bzw. eine Erfahrung haben, welche das sinnliche Bewusstsein noch nicht schafft. Trotz des entzweiten Bewusstseins der „sinnlichen Gewissheit“ antizipiert der Phänomenologe am Anfang des Kapitels das Wissen als das „Wissen des unmittelbaren oder Seyenden“,⁵⁹ nämlich die Einheit des abstraktesten Denkens und des einfachsten Seins überhaupt. Die logische Entsprechung dieses *ersten* Wissens ist das reine Sein.⁶⁰

⁵⁹ HW 2, 63.

⁶⁰ Für die Entsprechung der logischen Kategorien zu den phänomenologischen Bewusstseinsgestalten vgl. Johann Heinrich Trede, „*Phänomenologie und Logik*.“ in: HST Bd. 10. Bonn: Bouvier, 1975, 195-209. Trede vertritt die sehr plausible These, dass die Gliederung der Logikskizze von 1805/06 (GW 8, 286.) dem Aufbau der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 zugrunde liege: Die logischen Kategorien „absolutes Sein“, „das sich Anderes (Verhältnis) wird“ und „Leben und Erkennen“ entsprächen dem

Nachdem der Einzelfall des Daseins als Allgemeinheit, das individuelle Ich als allgemeines Ich und das sprachlose Aufzeigen eines Einzelnen als unmöglich außerhalb seiner Gegenwarts- und Raumstruktur (d.h. als nicht inhaltloses Aufzeigen) herausgestellt wurden, ergibt sich die negative Erkenntnis der Nichtigkeit der sinnlichen Gewissheit. Trotz ihres fälschlichen Wissens und ihrer vermeintlichen Wahrheit, vollzieht sie — verborgen in ihrer Erfahrung — das, was der Phänomenologe am Anfang des Kapitels antizipiert hat: die spekulative Wahrheit des reinen Seins.

Obschon die sinnliche Gewissheit irrtümlicherweise behauptet, unmittelbaren Zugang zu einem Einzelfall durch das sinnliche Vernehmen des individuellen Ich zu haben, verbirgt sich hinter dem sinnlichen *Fürwahrhalten* die Wahrheit des abstraktesten Wissens. Dies ist der absolute Anfang des Denkens und daher auch des Seins oder, umgekehrt gesagt, weil es reines Sein überhaupt gibt, gibt es abstraktes Denken. Denken und Sein sind gleichursprünglich. Diese Identität des Denkens und des Seins ist jedoch noch nicht vom sinnlichen Bewusstsein unter spekulativ logischen Kategorien zu begreifen. Deswegen erfasst die sinnliche Gewissheit das reine Sein nicht spekulativ logisch als solches, sondern als *Seiendes* aus der Empfindung.⁶¹

Das reine Sein als absoluter Anfang ist in der Tat die reichste Erkenntnis, die schon in der ersten Phase der Entwicklung des natürlichen Bewusstseins zum philosophischen Bewusstsein zu erkennen ist. Sein Reichtum besteht darin, dass es der Anfang des Wissens und als solcher der dimensionslose Punkt ins Unendliche ist.

phänomenologischen Bewusstsein (d.h. „der sinnlichen Gewissheit“, „der Wahrnehmung“ und „dem Verstand“); die logischen Kategorien „Leben und Erkennen“ entsprechen dem phänomenologischen „Selbstbewusstsein“; „wissendes Wissen“ „der Vernunft; der logische „Geist“ dem phänomenologischen „Geist“; und das „Wissen des Geistes von sich“ dem phänomenologischen „Wissen des Geistes von sich“ (Trede 196.). Auch aus der Logikskizze von 1805/06 erarbeitet Klaus Düsing (Düsing 1976, 158f., Anm. 24 u. 25) eine ähnliche Entsprechung, wobei er eine Präzisierung in der Parallelisierung vornimmt: Die logische Kategorie „das Sein“ entspricht „der sinnlichen Gewissheit“, verschiedene Kategorien des „Verhältnisses“ „der Wahrnehmung“ und „dem Verstand“, das logische „Leben und Erkennen“ dem phänomenologischen „Selbstbewusstsein“; das „wissende Wissen“ entspricht „der Vernunft“, der logische „Geist“ dem Geist- und Religionskapitel der *Phänomenologie*, und das „Wissen des Geistes von sich“ dem „absoluten Wissen“. Rainer Schäfer übernimmt diese von K. Düsing herausgearbeitete Gliederung (Schäfer 2001, 164-176.). Hans Friedrich Fulda meint hingegen, dass der *Phänomenologie* eine eigene Logik zugrunde liege und dass beispielsweise die logische Bestimmung „wissendes Wissen“ nicht dem phänomenologischen Vernunftkapitel entspräche (Fulda, „Zur Logik der *Phänomenologie* von 1807.“ in: HST Beiheft 3. Bonn: Bouvier, 1966, 75-101).

⁶¹ Vgl. Vittorio Hösle, *Hegels System*. Hamburg: Meiner, 1988, 366f.

Dies ist in diesem Sinne zu verstehen, dass das Sein „auf dem Nichts ruht“.⁶² Das reine Sein braucht keinen Grund und keine Rechtfertigung, weil es reine Unmittelbarkeit ist.⁶³ Seine Unmittelbarkeit besteht z.T. darin, dass es unbestimmt ist. Sobald es bestimmt wird, wird es vermittelt. Der Charakter der Unbestimmtheit ist seine eigentliche Bestimmung. In diesem Sinne ist es Bestimmtheit überhaupt, ohne weiteres. Als unbestimmte Unmittelbarkeit, die Bestimmtheit überhaupt ist, ist das reine Sein einfache Beziehung, indem es mit sich selbst gleich ist. Reines Sein ist das Schauen ins Leere, d.h. Denken überhaupt. Darin besteht seine Abstraktheit. Es ist nichts Bestimmtes. Es ist Sein, ohne etwas Bestimmtes zu sein, es ist Denken, ohne etwas zu denken; daher setzt Hegel es in seiner späteren Logik mit dem Nichts gleich. Als Nichts ist es reine Unbestimmtheit oder leeres Denken. Dies ist nur spekulativ-logisch als eine Bewegung anzusehen, die schon stattgefunden hat, indem das Sein in das Nichts und umgekehrt übergegangen ist.⁶⁴ Deswegen bleibt das reine Sein als positive Erkenntnis, trotz des negativen Resultats des Nicht-Ansich der sinnlichen Gewissheit, erhalten.

In seiner Vorlesung über Logik und Metaphysik von 1801/02 konzipiert Hegel, im Zusammenhang mit der Betrachtung der Identität und Nichtidentität, das reine Sein als dasjenige, „das uns nur durch Negation eines Gegensatzes entsteht“.⁶⁵ Dieses Entstehen des reinen Seins ist im Bezug auf den Verstand zu verstehen. Das heißt, dass es für den Verstand nur durch die Negation eines Gegensatzes begreiflich wird. Das reine Sein kann also nur als Begriff der endlichen Reflexion verstanden werden.⁶⁶ So kann es als ein Ganzes angesehen werden, das aller Bestimmungen fähig ist. Diese Fähigkeit macht seine Mannigfaltigkeit aus. Die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen dem ahnenden Absoluten und dem entfalteten Absoluten. Sie „liegt zwischen zwei Nächten“.⁶⁷ In seinem ersten Moment wird das Sein als das einzige Ansich betrachtet, und als solches ist es das Vorhergehende aller Bestimmtheiten. Daher darf man „weder Bestimmung noch Bestimmtheit von dem“

⁶² HW 1, 17.

⁶³ *Logisch*, weil es der absolute Anfang der Wissenschaft ist (GW 11, 33.), *phänomenologisch*, weil es sinnlich gegeben ist, ohne zu wissen, woher es kommt.

⁶⁴ Vgl. GW 11, 43f.

⁶⁵ Troxler, 67.

⁶⁶ Vgl. Düsing 1988, 161.

⁶⁷ Vgl. HW 1, 17: „Die Mannigfaltigkeit des Seyns liegt zwischen zwey Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts, denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts.“

trennen.⁶⁸ 1801/02 galt das Sein bei Hegel noch als Bestimmtheit, welcher reflexionsspekulativ die Unbestimmtheit, d.h. das Nichts, entgegengesetzt wird.

In der Logikkonzeption von 1804/05 versteht Hegel hingegen das Sein als Grundlage aller Bestimmungen und als solche unbestimmt. Leeres Denken ist nichts denken und unbestimmtes Sein ist Nichts. Die deutliche Entgegensetzung des Seins und des Nichts von 1801/02 wird 1804/05 als eine Einheit konzipiert, nämlich als das *Entgegengesetzte ihrer selbst*.⁶⁹ Dies besagt zweierlei: Erstens, die Entgegensetzung von Sein und Nichts wird *methodisch* beibehalten und zweitens, das reine Sein wird *inhaltlich* als Grundlage aller Bestimmtheit, also als unbestimmt, und daher als inhaltsleer wie Nichts gedacht.⁷⁰ Diese inhaltliche Gleichsetzung von Sein und Nichts, oder, besser gesagt, dieses *ineinander Übergegangene*⁷¹ von Sein und Nichts liegt dem Kapitel „der sinnlichen Gewissheit“ der *Phänomenologie des Geistes* zugrunde und wird in der endgültigen Fassung der *Wissenschaft der Logik* von 1812/1813⁷² (bzw. 1832) übernommen.

Spekulativ metaphysisch ist das reine Sein der Standpunkt einer Substanzmetaphysik, in der unter „Substanz“ hauptsächlich „Subjekt“ zu verstehen ist.⁷³ Obschon die *Phänomenologie des Geistes* nur in die reine Wissenschaft einleiten soll, ist sie auch wissenschaftlich, und zwar Wissenschaft des Bewusstseins. In diesem Zusammenhang wird in ihrem Vollzug des reinen Seins die Präsenz des Absoluten schon anerkannt. Das Absolute ist aber in seiner abstraktesten Form philosophisch reflexiv zu erkennen. Diese seine abstrakteste Form ist die einfache Einheit des leeren Denkens und des unbestimmten Seins, die uns an die ursprüngliche, geahnte und noch nicht entzweite intellektuelle Anschauung erinnert.

⁶⁸ Vgl. Troxler 1988, 67-68.

⁶⁹ Vgl. Düsing 1988, 163.

⁷⁰ Vgl. GW 7, 33f. Zur Kategorieentwicklung in Hegels früher Logik bezüglich des Seins und Nichts siehe Düsing 1988, 160-172, bes. 160-163.

⁷¹ Vgl. GW 11, 44: „Das reine Seyn und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, — nicht übergeht, — sondern übergangen ist.“

⁷² Vgl. GW 11, 43f.

⁷³ Zum Thema der Substanz als Subjekt siehe Jean Hypolite, „Anmerkungen zur Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* und zum Thema: *das Absolute ist Subjekt*.“ In: Fulda u. Heinrich (Hrg.), 1973, 45-62.

3.2 Die sinnliche Gewissheit als Glaube an das Absolute

Schon in der Überschrift des Kapitels „Die sinnliche Gewissheit; oder das Diese und das Meynen“ ist zu erkennen, was die Bewusstseinsgestalt der sinnlichen Gewissheit eigentlich ist. Die sinnliche Gewissheit ist also keine *begreifende* Bewusstseinsgestalt, sondern das bloße Aufzeigen. Sie ist kein diskursives Denken, sondern ein bloßes Meinen. Als bloßes Aufzeigen und Meinen enthält sie kein begriffenes Wissen. Vielmehr beinhaltet sie die grundlegendste Wahrheit. Diese Wahrheit ist das reine Sein. Das reine Sein ist in dieser Bewusstseinsgestalt aber als Gewissheit und nicht als Wissenserwerb zu verstehen. Wie das Bewusstsein sich des Seins überhaupt bewusst ist, weiß die sinnliche Gewissheit selbst nicht. Oder, genauer gesagt, es ist für sie unsagbar. Nichtsdestotrotz ist ihr die Existenz gewiss. Allerdings eine Wahrheit ohne Zweifel, deren Ursache bzw. Entstehung unsagbar ist, nähert sich einer wunderbaren Offenbarung. In eben diesem Sinne erinnert die Bewusstseinsgestalt der sinnlichen Gewissheit an Jacobis Begriff des Glaubens.⁷⁴ Der enzyklopädische Hegel drückt sich darüber folgendermaßen aus: „Zugleich wird behauptet, daß *die Wahrheit für den Geist ist*, so sehr, daß es die *Vernunft* allein ist, durch welche der Mensch besteht, und daß sie *das Wissen von Gott* ist. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft *unmittelbares Wissen, Glaube*.“⁷⁵ Diese Art Offenbarung ist aber keine, die vom Üblichen abweicht, sondern genau das Gegenteil: Es ist die sinnliche Offenbarung an das menschliche Gewährwerden. Die sinnliche Gewissheit ist ein Konstrukt Hegels, das die erste Sicht des menschlichen Gewährwerdens von der Welt schildern soll.⁷⁶

Die Struktur der sinnlichen Gewissheit als eine Bewusstseinsgestalt besteht aus den zwei Bewusstseinsmomenten Wissen und Gegenstand. Im Verlauf des Kapitels der „sinnlichen Gewissheit“ wird gezeigt, dass sowohl ihr Gegenstand als

⁷⁴ Vgl. etwa Gustav-H. H. Falke, *Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Lukas Verl., 1996, 71-92.

⁷⁵ TW 8, 150.

⁷⁶ Vgl. etwa Charles Taylor, „*The Opening Arguments of the Phenomenology*.“ in: A. MacIntyre (Hrsg.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press, (1972) 21976, 161 und ders., *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, (1975) 1999, 140-141: „This is a view of our awareness of the world according to which it is at its fullest and richest when we simply open our senses, as it were, to the world and receive whatever impressions come our way, prior to any activity of the mind, in particular conceptual activity.“

auch ihr Wissen das Allgemeine sind. Das Allgemeine ist aber das Gegenteil von dem, was die sinnliche Gewissheit als erscheinendes Wissen behauptet. Wie das Allgemeine, das Gegenteil ihrer Meinung, in ihr erscheint, hängt mit der Prüfungsbewegung zusammen. Man darf schon im Voraus sagen, dass das entstandene Allgemeine die über das Einzelne gemachte Erfahrung ist.⁷⁷

Der Gewissheit der Existenz liegt die Identität von Denken und Sein zugrunde. Diese Identität als Prinzip ist das, was Hegel Jacobi zu danken hat, denn aus diesem Prinzip als Ausgangspunkt kann der kantische Dualismus (z.B. die Sache/ die Sache an sich, das Wissen/ das Wissensvermögen oder das Erkennen/ das Ansich, u. a.) überwunden werden.⁷⁸ Diese Identität macht das Durchstreichen der *Sache an sich* und des Untersuchens des Wissensvermögens als Werkzeug möglich. Für Hegel fällt die *Sache an sich* in das Bewusstsein und das Wissensvermögen in die Bewegung des Wissens selbst.⁷⁹ Dies wäre aber ohne das Prinzip der Identität von Denken und Sein nicht möglich.

Mit dem Prinzip der Identität von Denken und Sein vor Augen wird verständlich, dass schon in der sinnlichen Gewissheit das Absolute präsent ist. So ist das sinnliche Bewusstsein als wissender Geist in seiner unmittelbaren Gleichheit mit sich selbst Wissen vom Absoluten oder, in den Worten des enzyklopädischen Hegels, „Wissen von Gott“, da in seinem System „das niedrigste“ zugleich „das höchste“ ist.⁸⁰ Indem Gott als das Absolute, d.h. als „der Inbegriff aller Realitäten“ oder als „das Seyn in allem Dasein“ angesehen wird, ist das unmittelbare Wissen vom Allgemeinen bzw. vom Unbedingten als reinem Sein, auch anfängliches Wissen von Gott.⁸¹ Hegels System spiegelt in der Tat das Ganze bzw. den Inbegriff der Wirklichkeit

⁷⁷ Diese Satzformulierung will auf den, durch die Prüfungsbewegung entstandenen, „neuen“ Gegenstand hinweisen, indem wir die Satzstruktur des folgenden Zitates Hegels nachahmen: „Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung“ (E §14).

⁷⁸ Falke 73.

⁷⁹ Für Hegels Kritik der traditionellen Erkenntnistheorie und ihre Voraussetzung der Entzweiung in der *PhG* siehe E §§ 1-4 (= HW 2, 53-55.).

⁸⁰ Vgl. TW 8, 70: „Das Gefühl als solches ist überhaupt die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Tieren gemein haben. Diese Form kann dann wohl des konkreten Inhalts sich bemächtigen, aber dieser Inhalt kommt dieser Form nicht zu, die Form des Gefühls ist die niedrigste Form für den geistigen Inhalt. Dieser Inhalt, Gott selbst, ist nur in seiner Wahrheit im Denken und als Denken. In diesem Sinne ist also der Gedanke nicht bloß *nur* Gedanke, sondern ist vielmehr die höchste und, genau betrachtet, die einzige Weise, in der das Ewige und an und für sich Seiende gefaßt werden kann.“

⁸¹ Vgl. Falke 74-75. Vgl. TW 8, 183: „*Das Absolute ist das Sein*. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste. Sie ist die Definition der *Eleaten*, aber zugleich auch das Bekannte, daß *Gott der Inbegriff aller Realitäten* ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahiert werden, so daß Gott nur das *Reale* in aller Realität, das *Allerrealste* sei. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, so ist dies unmittelbarer in dem ausgesprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, daß er das *Principium des Seins in allem Dasein* sei.“

wider. Dieses Ganze als das Absolute, das wesentlich Subjekt ist, wird von Hegel als ein Kreislauf geschildert, um dessen dialektische Bewegung zu betonen, „worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird“.⁸² Dennoch darf man nicht übersehen, dass das Absolute in dieser Bewusstseinsgestalt nur präsent ist. Nur präsent sein heißt, nur von seinem Sein zu wissen, und zwar inhaltslos. Weil die sinnliche Gewissheit der Anfang der Entwicklung des erscheinenden Wissens ist, tritt das Absolute in eine unvollendete Präsenz, die eigentlich unbegründetes Ganzes ist. Dies besagt, „daß das, was den Anfang macht, indem es darin das noch Unentwickelte, Inhaltslose ist, im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird und daß erst die Wissenschaft, und zwar in ihrer ganzen Entwicklung, seine vollendete, inhaltvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntnis ist.“⁸³ Die sinnliche Ansicht der Welt ist im Grunde genommen ein sinnlicher Urglaube, wodurch die unbestimmte Realität unthematisch angenommen wird.

3.3 Die Behauptungen der sinnlichen Gewissheit

Das Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit hat den Anspruch des unmittelbaren Zuganges zur Realität. Es soll den gemeinen Menschenverstand darstellen, indem es in den Sinnen und in seiner Meinung über das Unmittelbare verankert ist und bleiben will, „denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber *will* das Diese nehmen“.⁸⁴ Unter den Dogmatismus des sinnlichen Bewusstseins fallen auch einige Hauptthesen des neuen Skeptizismus Schulzes, welcher beispielsweise behauptet, dass die Tatsachen bzw. Phänomene des Bewusstseins unbezweifelt stehen bleiben.⁸⁵ Obwohl die Themen, die das sinnliche Bewusstsein behandelt, nicht identisch mit denen des Empirismus sind, so weisen sie dennoch auf den erkenntnistheoretischen Empirismus Jacobis hin und ähneln auch dem Humes.⁸⁶

⁸² TW 5, 70. (= HW 3, 57.)

⁸³ TW 5, 71. (= HW 3, 58.)

⁸⁴ HW 2, 71. Hervorhebung vom Verfasser.

⁸⁵ Vgl. Hegels Schulze-Rezeption in seinem *Skeptizismus-Aufsatz* in: HW 1, 201f. Hegel spricht in seiner Schulze-Rezeption von *der unläugbaren Gewissheit* und erläutert: „denn da es [das im Umfange des Bewußtseyns Gegebene] im Bewußtseyn gegenwärtig ist, so können wir die Gewißheit desselben eben so wenig bezweifeln, als das Bewußtseyn selbst...“ (HW 1, 202.)

⁸⁶ G.-H. H. Falke meint, dass die zentrale Repräsentantin der Position des unmittelbaren Wissens für Hegel die Jacobische Philosophie sei. So liest er „die sinnliche Gewissheit“ hauptsächlich als direkte Auseinandersetzung mit der empiristischen Position Jacobis. Falke meint, Jacobis unmittelbares Wissen gebe Hegel den Punkt, von dem aus der kantische Dualismus (Erkennen und Ansich) überwunden werden könne. Dennoch nimmt Hegel Anstoß an der Fixierung der Entgegensetzung von

Systematisch gesehen ist es wichtig hervorzuheben, dass — unabhängig davon, welche philosophischen Strömungen die „sinnliche Gewissheit“ darstellen, mit einbeziehen oder kritisieren mag — sie hauptsächlich die Meinung der Bewusstseinsgestalt vertritt, die durch das sinnliche Hinnehmen das unmittelbare Wissen reklamiert. Als der Anfang der *Phänomenologie des Geistes* gilt sie als eine vorphilosophische — jedoch philosophisch relevante⁸⁷ — Position, die Hegel selbst „gemeines Bewußtsein“ und „ungebildeter Standpunkt des Individuums“ nennt.

Ihre Unmittelbarkeit besteht nicht nur darin, dass der Erkenntnisakt durch keine Vermittlung außerhalb der Subjekt/Objekt-Beziehung stattfindet, sondern auch darin, dass in der reinen Beziehung keine begriffliche Vermittlung gebraucht wird. So wird das sinnliche Bewusstsein als *tabula rasa* von der objektiven Wirklichkeit geprägt.⁸⁸ Diese Unmittelbarkeit, oder epistemologische Einstellung, gilt nicht nur für die sinnliche Gewissheit, sondern ist auch die methodologische Einstellung, die die untersuchende sokratische Instanz übernimmt: „Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm [dem unmittelbaren Wissen, d.h. der sinnlichen Gewissheit], wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.“⁸⁹ In diesem Sinne soll weder die sinnliche Gewissheit noch der Untersuchende der sinnlichen Gewissheit *begreifen*, sie sollen eher nur „aufnehmend“ auffassen. Es ist wichtig, diese Nuance der Unmittelbarkeit, nämlich der Begriffslosigkeit, vor Augen zu haben, denn sie wird von der immanenten, dialektischen Vermittlung der reinen Beziehung nicht negiert. Diese immanente Vermittlung wird in der Erläuterung des Beispiels der sinnlichen Gewissheit thematisiert. Neben der *gesollten* Wahrheit der sinnlichen Gewissheit als dem reinen Sein „spielt vieles andere beyher“. Dies ist, was Hegel *Beispiel* nennt. Beispiel heißt *das nebenbei Erzählte* oder *das nebenbei Sagen* bzw. *Gesagte*. Die sinnliche Gewissheit ist reine Unmittelbarkeit und gilt zugleich als ein Exempel der Unmittelbarkeit überhaupt. Als solches Exempel wird vieles andere nebenbei gesagt. Nebenbei wird geäußert, es gehe um zwei Seiten, nämlich den Gegensatz Dieser-

vermitteltem Wissen und der Identität von Denken und Sein. Siehe Falke 71-82. Zu Themen und Thesen der „sinnlichen Gewissheit“ vgl. auch etwa K. Düsing „Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit.“ in: HST 8, 1973, 119-130. und Ch. Taylor 1976, 161f. und ders. 1999, 141f.

⁸⁷ Vgl. Graeser 1998, 35.

⁸⁸ Vgl. etwa Thomas Sören Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix Verl., 2004, 246-249.

⁸⁹ HW 2, 63.

Dieses, dass die beiden Elemente des Gegensatzes vermittelt worden sind: Dieser (Ich, ein Wissen) durch Dieses (ein Objekt, der Gegenstand) und Dieses durch Diesen. Dennoch bleibt der Sinn der Unmittelbarkeit erhalten, weil die Vermittlung ohne ein Drittes, d.h. ohne ein begriffliches Mittel, geschieht. Das Beispiel selbst ist die Vermittlung. Die sinnliche Gewissheit ist im Wesentlichen Unmittelbarkeit, dennoch enthält sie als reine Beziehung eine immanente Vermittlung, denn „Ich habe die Gewißheit durch ein anderes, nemlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewißheit durch ein anderes, nemlich durch Ich“. ⁹⁰ Auf diese Weise sagt Hegel schon im Voraus, was er durch die ganze „sinnliche Gewissheit“ zeigen will, nämlich die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung. ⁹¹ Darüber hinaus ist es in der Tat das Projekt des Kapitels der „sinnlichen Gewissheit“, zu zeigen, dass es sogar im unmittelbarsten Wissen nicht nur eine immanente Vermittlung der Beziehung gibt, sondern auch dass auf begriffliche Vermittlung rekurriert werden muss, wenn man Wissen für sich überhaupt beanspruchen will.

3.3.1 Das Wissen der sinnlichen Gewissheit oder das Sein der Sache

Außer dem vorausgesetzten Wahrheitsverständnis der gerechtfertigten Meinung und der Übereinstimmung zwischen Wissen und Objekt, proklamiert die sinnliche Gewissheit, eine besondere Erkenntnis zu haben, die nach einer spezifischen Wahrheitskonzeption als die *wahrhafteste* qualifiziert wird. Ihre Erkenntnis ist die „wahrhafteste“, weil „sie von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner Vollständigkeit vor sich hat“. ⁹² Hier regiert ein Wahrheitsverständnis, das *pur*, quasi *puristisch*, sein mag. Ihre maximale Wahrhaftigkeit besteht darin, die Vollständigkeit des Objektes zu behalten; es möglichst *pur*, ohne Zusätze und ohne Mängel bzw. Lücken, ins Bewusstsein aufzunehmen. Diese sinnliche Reinheit darf nicht als eine solche im Sinne eines Idealisierungsaktes verstanden werden, sondern vielmehr als Originalität. Die Erkenntnis der sinnlichen Gewissheit ist also die wahrhafteste, weil sie die unmittelbare Auffassung des Objektes ist, die es in seinem echten und ursprünglichen Gegebensein behält. Aus diesem

⁹⁰ HW 2, 64.

⁹¹ Vgl. etwa Falke 76: „Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit soll die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung, die »wir« in äußerer Reflexion festgestellt haben, in immanenter Kritik aufzeigen.“

⁹² HW 2, 63.

Originalwahrheitsverständnis folgt nach der Struktur der gesamten *Phänomenologie* in der Stufe der Anschauung (und nicht des Denkens) ein konstruierter, vorphilosophischer Auffassungsakt, denn auffassen, ohne etwas wegzulassen oder zuzusetzen, heißt, vorkategorial wahrzunehmen.

Auf Grund dieser Auffassungsart kann die sinnliche Gewissheit nur eines auf nur eine Weise wissen. Erstens kann sie nur wissen, dass die Sache *ist*, und zweitens kann sie es nur *gewiss* wissen, d.h. ohne diskursiven Grund bzw. Gedanken. Die sinnliche Gewissheit kann nur inhaltslos denken oder nur das reine Sein bestimmungslos auffassen, denn „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“.⁹³ Der konkrete Inhalt des Wissens der sinnlichen Gewissheit ist das reine Sein der Sache, die Existenz der Wirklichkeit.

Wie „die schöne Welt“ — wie Hegel die allgemeine Gesellschaft nennt — Worte und Namen fixiert und in diesen verankert bleibt, ist auch die sinnliche Gewissheit im Sein der Sache verankert. Die Gewissheit des Seins der Sache ist aber in der Tat die ärmste und abstrakteste Wahrheit überhaupt, weil sie als sinnliches Bewusstsein „nur“ von dem, was sie weiß, aussagen kann: „es ist“. Alles, was sie weiß, ist, dass die Sache „ist“. Diese einseitige Bestimmung der Sache macht die Abstraktheit der Wahrheit aus. Im Jahre 1807 schreibt⁹⁴ Hegel in Bamberg den amüsanten Aufsatz *Wer denkt abstract?*,⁹⁵ durch dessen komischen Stil⁹⁶ er die Gesellschaft („die schöne Welt“) zu versöhnen versucht. Die Gesellschaft soll sich mit sich selbst versöhnen, denn sie denkt von sich selbst abstrakt. Sie denkt abstrakt, indem sie nur Worte, nicht aber die Sache erkennt. Dies heißt, dass sie, durch die Fixierung von Worten bzw. Namen oder Prädikaten, die Sache einseitig bestimmt, während die Totalität ihrer Bestimmungen „vertilgt“ wird. Wenn beispielsweise die

⁹³ HW 2, 63.

⁹⁴ Meines Wissens ist ungeklärt, ob und wann Hegel den Aufsatz — wenn überhaupt — veröffentlicht hat. Johannes Hoffmeister datiert den Aufsatz in die Jenaer Zeit (1807/ 08) und Heinz Kimmerle präzisiert Hoffmeisters Datierung auf April 1807, auf die frühe Bamberger Zeit. Zur Datierung mit einem Überblick über den Aufsatz siehe die entwicklungsgeschichtliche Darstellung des Lebens und Werks Hegels von Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*. Stuttgart: Metzler, 2003, 200-201.

⁹⁵ Hegel, „*Wer denkt abstract?*“ in: HST 5, 1969, 161-164.

⁹⁶ Zur Stilanalyse siehe den Artikel von Anke Bennholdt-Thomsen, „*Hegels Aufsatz: Wer denkt abstract?*“ in: HST 5, 1969, 165-199.

Sache ein Mensch als Mörder ist, wird ihm durch eine Abstraktion seine Menschheit abgesprochen. Mit diesem gesellschaftlichen Beispiel des mörderischen Verbrechers, schildert Hegel eine dramatische Abstraktion: „Diß heißt abstract gedacht, in dem Mörder nichts als diß Abstracte, daß er ein Mörder ist, zu sehen, und durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm vertilgen“.⁹⁷

Die Wahrheit des sinnlichen Bewusstseins ist jedoch nicht nur abstrakt, sondern auch „die abstracteste“. Sie ist weniger als eine einseitige Bestimmung. Das reine Sein ist de facto — wenigstens wie es in der „sinnlichen Gewissheit“ erscheint — eine bestimmungslose Bestimmung oder die Bestimmung überhaupt.⁹⁸ Die sinnliche Gewissheit kann nicht einmal das Nichts erkennen, welches das reine Sein impliziert.

Ihre Wahrheit ist aber auch die ärmste, weil ihr der Reichtum an Nuancenvielfalt der Sache fehlt. In einem ausgedrückt: Die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit ist im strengen Sinne keine dialektische Erkenntnis, denn sie ist aus keiner gedanklichen Bewegung entstanden. „Ich, dieser, bin dieser Sache, nicht darum gewiß, weil Ich als Bewusstsein hiebey mich entwickelte und mannichfaltig den Gedanken bewegte.“⁹⁹ Ebenso ist das Ich als Wissen und Bewusstsein kein dialektisches Denken, durch welches das konkrete Denken vollzogen werden kann. Konkretes Denken heißt nichts anderes, als die Totalität der Sache in ihrer Mannigfaltigkeit aufzufassen, für deren Auffassung ein dynamisches, d.h. dialektisches, Denken benötigt wird. Konkretes Denken heißt, die Totalität der Mannigfaltigkeit der Sache in ihrer Differenzierung als Ganzes zu denken. Wenn die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit die ärmste ist, dann aus dem Grunde, weil das Ich „nicht die Bedeutung eines mannichfaltigen Vorstellens oder Denkens“¹⁰⁰ hat.

Ähnlich wie bei dem neuzeitlichen Sensualismus, wird das Wissen des sinnlichen Bewusstseins als *unwesentlich* und *vermittelt* bestimmt. Das Wissen ist *unwesentlich* im Sinne des Nicht-Seins, denn es fußt nicht auf eigener Grundlage.¹⁰¹ Als nicht eigenständig ist es abhängig von der Sache und daher von ihr *vermittelt*.

⁹⁷ Hegel, *ibid.*, 163.

⁹⁸ Zur logischen Bestimmung der „sinnlichen Gewissheit“ siehe oben Kap. 3.1.

⁹⁹ HW 2, 63.

¹⁰⁰ HW 2, 63.

¹⁰¹ Ich interpretiere hier *unwesentlich* hauptsächlich in Abgrenzung zu dem Adjektiv *wesentlich*, indem ich *Wesen* aus dem Althochdeutschen (*wesan*, Sein) übersetze und aus dem Verhältnis mit den indogermanischen Sprachen — wie z.B. dem Altindischen (*vasati*, wohnen, leben; sein) — als eigenständiges Sein auslege.

Das sinnliche Wissen entsteht aus der Sache, ohne die das Geschehen des Wissens sich nicht ergeben kann, denn „das Wissen [...] ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist“.¹⁰² Der Gegenstand ist also dem Wissen innerlich notwendig.

Die sinnliche Gewissheit als gemeines Bewusstsein behauptet dennoch, das Sein der Sache sei ein punktuelltes Sein. Sie täuscht sich, indem sie bei dieser Meinung bleiben will. Hierin besteht zum Teil der immanente Widerspruch ihrer als erscheinendes Wissen, dass sie nämlich einerseits die Tür ins Unendliche öffnet und andererseits beharrlich behauptet, sie fasse gegebene Existenzen des Endlichen *gewiss* auf. In factio hängt diese Behauptung unmittelbar mit ihren Behauptungen über ihren Gegenstand zusammen.

3.3.2 Der Gegenstand der sinnlichen Gewissheit oder das Diese

Die sinnliche Gewissheit behauptet, ihr Gegenstand sei das Unmittelbare oder das Seiende als gegebenes Seiendes. Sie meint, das Seiende sei als gegebenes Seiendes das Einzelne. Dennoch ist das Einzelne — wie wir noch sehen werden — nichts anderes, als das „reine Diese“. Man kann das reine Diese als den Versuch verstehen, durch welchen die sinnliche Gewissheit das gegebene Seiende als Einzelnes auszusprechen beabsichtigt. Da sie eine vorbegriffliche Bewusstseinsstufe ist, kann sie das gegebene Seiende nicht als ein beschaffenes Dasein auffassen, weil es ein Ding in seiner komplexen Beschaffenheit wäre: ein Gegenstand, der der Wahrnehmungsbewusstseinsgestalt angehörte. Deswegen kann die sinnliche Gewissheit sich nur aufzeigend ausdrücken oder willkürlich an ihrer Meinung fest halten.

Die sinnliche Gewissheit nimmt ihren Gegenstand in seiner Vollständigkeit auf. Er wird unverändert aufgefasst. Er ist das vollständige und grenzenlose Seiende als gegebenes Seiendes. Der Gegenstand der sinnlichen Gewissheit ist eigentlich die grenzenlose Wirklichkeit, nämlich das Absolute. Aber es ist ein unvollkommenes und unbestimmtes Absolutes, denn es ist wie eine „Fülle“, in der „keine Gränze zu finden ist“.¹⁰³ Die Sache der sinnlichen Gewissheit erwächst dem sinnlichen Bewusstsein weder aus Qualität, Quantität, noch Beziehung zu anderen „Sachen“. Die sinnliche Gewissheit ist sich ihrer Sache nur durch deren Existenz bewusst,

¹⁰² HW 2, 64.

¹⁰³ HW 2, 63.

nämlich weil sie ist, und nicht deshalb, weil sie „nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre“.¹⁰⁴ Der sinnliche Gegenstand als das gegebene Seiende hat keine Bestimmung, sondern er ist vielmehr die Grundlage aller Bestimmtheit, nämlich, dass er *ist*. Alles andere liegt außerhalb der sinnlichen Gewissheit, oder wie Hegel bezüglich der Beschaffenheiten und des Verhaltens zu Anderem sagt: „Beydes geht die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit nichts an.“¹⁰⁵ Ihr Gegenstand, als das Gleiche mit sich selbst, ist eine arme oder reine Beziehung. Seine Unmittelbarkeit ist das, was die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit ausmacht.

Ähnlich wie der Empirismus im Allgemeinen, bestimmt die sinnliche Gewissheit ihren Gegenstand, nämlich das gegebene Seiende, als das Wesen bzw. das Wesentliche der reinen Beziehung (Wissen/ Gegenstand). Ihn als das Wesen zu bestimmen heißt zu behaupten, dass der Gegenstand real existierend, wirklich ist. Diese Behauptung über das Seiende als gegebenes Seiendes, scheint etwas tautologisch zu sein, wenn man die semantisch-etymologische Geschichte des Wortes „Wesen“ vor Augen hat. Hegel verwendet jedoch den Terminus „Wesen“ im gewöhnlichen Sinne des frühen 19. Jahrhunderts, nämlich als das Grundlegendste überhaupt.¹⁰⁶ In welcher Nuance das Grundlegendste zu verstehen ist, wird durch die weiteren Bestimmungen des Gegenstandes noch näher präzisiert. Er ist das Grundlegendste der reinen Beziehung, indem er das Wahre ist, d.h., dass er *selbstständig* und *unabhängig* vom Wissen ist. Eigenständigkeit, Unabhängigkeit und Beständigkeit machen in dieser Bestimmung das Wahrheitskriterium aus. Als das Wahre ist er im Grunde genommen vom Wissen unveränderbar, denn „er ist, *gleichgültig* dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er *bleibt*, wenn er auch nicht gewußt wird“.¹⁰⁷ *Wahres* nimmt hier eine eindeutig physische und leibliche Bedeutung ein. So steht es hier für das, was in Wirklichkeit real vorhanden ist. Außerdem ist der Gegenstand als das Wahre auch als *an sich* bestimmt, indem er ohne das Bewusstsein existieren kann. Er ist also unfehlbar und unvermeidlich, auch ohne die Vermittlung eines anderen.

¹⁰⁴ HW 2, 63.

¹⁰⁵ HW 2, 63.

¹⁰⁶ Aus dem Althochdeutschen *wesan* = Wesen oder Grundlage. Siehe Anm. 101. Für die verschiedenen Gebräuche und Bedeutungen des Wortes *Wesen* bzw. *wesentlich* siehe etwa Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*. München: Deutscher Taschenbuch Verl., (1960) 1984, Bd. 29 (= Bd. 14, Abt. 1, Teil 2.).

¹⁰⁷ HW 2, 64. Hervorhebungen vom Verfasser.

3.3.3 Ausblick

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass das sinnliche Wissen das Sein der Sache ist: Es wird gewusst, dass die Sache *ist*. Der sinnliche Gegenstand dagegen ist die Sache an sich, das Seiende als gegebenes Seiendes. Hierüber hinaus kann nichts gesagt werden, denn die sinnliche Gewissheit als vorkategoriale Bewusstseinsgestalt kann ihre Momente näher nicht bestimmen. Dennoch werden weitere Bestimmungen des Wissens und des Gegenstandes genannt, die als „Gesetzte“ in ihr gefunden werden. Dem Selbstverständnis der sinnlichen Gewissheit nach wird ihr Wissen als *vermittelt*, *abhängig* und daher *unwesentlich* bestimmt; ihr Gegenstand dagegen als *unmittelbar*, *selbstständig* und daher *wesentlich* gesetzt. Daraus folgt, dass sie ihren Gegenstand als das *Einzelne* erklärt. Dass das Wissen unwesentlich bzw. vermittelt ist und dass der Gegenstand wesentlich bzw. unmittelbar ist, ist dasjenige, was wir vor Augen behalten müssen, denn durch die Prüfung werden sowohl das Wissen als auch der Gegenstand verändert. Die Prüfungsbewegung legt besonderes Gewicht auf die Variabilität des Wesentlichen bzw. des Unwesentlichen der Momente des sinnlichen Bewusstseins als erscheinendes Wissen.¹⁰⁸ Auf diese Weise werden die jeweiligen Bestimmungen von einem Moment zum anderen wandern. Mit anderen Worten, indem die statischen Momente mit ihren jeweiligen Bestimmungen durch die dialektische Methode der Prüfung in Bewegung gesetzt werden, fluktuieren auch ihre Bestimmungen bezüglich der Phasen der Erfahrung der sinnlichen Gewissheit.

Die oben gegebene Beschreibung der Momente des sinnlichen Bewusstseins und seine Meinung über sie, entsprechen nur dem Ausgangspunkt der sinnlichen Gewissheit, nicht aber der Bewegung, die sie als erscheinendes Wissen ist. Das wechselseitige Verhältnis ihrer Momente in Bewegung werden wir genau untersuchen, indem wir die Prüfungsbewegung der sinnlichen Gewissheit konkret erläutern.

¹⁰⁸ Zur spezifischen Bemerkung der Prüfung auf Wesentlichkeit vgl. etwa Claesges 1987, 146: „Die ersten beiden Phasen der sinnlichen Gewissheit sind dadurch gekennzeichnet, daß die beiden Seiten, die das erscheinende Wissen ausmachen, durch den Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen bestimmt sind.“; oder bezüglich der Gliederung der „sinnlichen Gewissheit“ vgl. etwa Brady Bowman, *Sinnliche Gewißheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus*. Berlin: Akademie Verl., 2003, 95: „Die Dynamik der Gliederung, die Tatsache also, daß sie eine Abfolge von Phasen impliziert, hängt unmittelbar mit dem genannten Gesichtspunkt zusammen: Die Momente werden einzeln und zusammen darauf hin betrachtet, ob sie *wesentlich* sind.“

4. Die Prüfung in Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit

Die sokratische Instanz hat die sinnliche Gewissheit schon beschrieben und die Meinung derselben wiedergegeben. Die Bestimmungen der Momente des sinnlichen Bewusstseins sind bloße Behauptungen der sinnlichen Gewissheit. Weil diese Bestimmungen widerspiegeln, was bzw. wie nach dem Selbstverständnis der sinnlichen Gewissheit das Wissen und der Gegenstand sein sollen, verwendet Hegel hier eine negative Nuance des Terminus *Begriff*. Der Begriff ist eine abstrakte Idee davon, was eine Sache sein soll.¹⁰⁹ So ist z.B. der Begriff des Gegenstandes der sinnlichen Gewissheit Wesen bzw. wesentlich zu sein. Dies gilt als der Begriff des Gegenstandes, solange es *konkret* — Hegel sagt „in der That“¹¹⁰ — nicht bewiesen wird.

Genau dies will die sokratische Instanz noch tiefer untersuchen. Sie macht jetzt einen Unterschied zwischen dem, was die sinnliche Gewissheit zum Begriff ihres Gegenstandes hat, und dem, was in ihr *tatsächlich* zu finden ist. Bemerkenswert ist, dass die allererste Frage der Hegelschen Kritik der sinnlichen Gewissheit nicht auf das Wissen gerichtet ist, um dann in die Vergleichung des Wissens mit dem Gegenstand überzugehen, sondern vielmehr direkt auf den Gegenstand, nämlich auf das, was die sinnliche Gewissheit für das *Wahre* hält. Diese radikale, skeptische Haltung der sokratischen Instanz wird dadurch klar, dass sie von Anfang an ihren Zweifel gegen das sinnliche Unbezweifelbare wendet, d.h. gegen das, was das Wahre und das Wesen sein sollte. Die konkrete Frage, die zur Befriedigung dieses Interesses führt, lautet: Entspricht der Gegenstand seinem Begriff? Mit dieser Fragestellung wird eine immanente Kritik beabsichtigt, indem der Gegenstand der sinnlichen Gewissheit bezüglich ihrer Behauptungen, d.h. des Gegenstandsbegriffs, überprüft werden möchte.¹¹¹ Die Begriffsdiskussion ist allerdings nichts anderes als die Tendenz, die Wesentlichkeitsuntersuchung zu eröffnen. Mit dem Ausdruck des

¹⁰⁹ Diese negative Nuance des Begriffes als bloß gemeintes „Gesolltes“, soll nicht mit der anderen negativen Nuance desselben Terminus als „nicht reales Wissen“ (siehe HW 2, 56) verwechselt werden. Hier ist der Begriff nicht einmal nur inadäquates Wissen, sondern ein unbegründetes „Gesetztes“ des sinnlichen Selbstverständnisses.

¹¹⁰ Vgl. HW 2, 64.

¹¹¹ Vgl. HW 2, 64: „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.“

Zweifels an dem Gegenstand sind wir jedoch noch nicht an der Stelle der Prüfungsbewegung angekommen, sondern erst an der Präambel.

4.1 Gliederung und systematischer Aufbau der „sinnlicher Gewissheit“

Wie zuvor erwähnt, ist eine der Veränderungen an der dialektischen Methode Zenons durch Platon die Erweiterung der Berücksichtigung der Hypothesen um die systematische Berücksichtigung aller grundlegenden Hinsichten und Prädikate der philosophischen Untersuchung. Dies ereignet sich bei Platon in der Form einer dialektischen Geübtheit und hat bei Hegel eine wichtige Resonanz als ein dialektisches Hinsichtenunterscheiden gefunden.¹¹² Dieser dialektisch methodologische Aspekt hat auch in der „sinnlichen Gewissheit“ seine formale Folge. Die dialektische Erfahrungsbewegung der sinnlichen Gewissheit ist demnach in drei Stadien zu gliedern, weil es — gemäß der sinnlichen Bewusstseinsstruktur — hauptsächlich drei grundlegende Hinsichten in ihr gibt: die Hinsichten bezüglich des Wissens, des Gegenstandes und der Totalität beider Momente als Ganzes. Weitere Untergliederungen kommen auf Grund der raumzeitlichen Doppeldimension des Sinnlichen und auf Grund der, in den jeweiligen Begriffen enthaltenen, zusammenhängenden Prädikate sekundär vor.

Darüber, dass die „sinnliche Gewissheit“ hauptsächlich in drei Stufen gegliedert werden kann, besteht ein weitgehender Konsens in der Hegelforschung. Auf diese Weise stellt z.B. Klaus Düsing¹¹³ als erstes Stadium die Stufe der sinnlichen Gewissheit fest, in der sie ihren Gegenstand als das Wahre hält; als zweites Stadium diejenige Phase, in der sie die eigene Meinung und die eigenen Erscheinungen im eigenen Vernehmen für das Wahre hält; und als drittes Stadium das Moment, in dem sie das sprachlose Zeigen als die ganze unmittelbare Beziehung des sinnlichen Gegenstandes zum sinnlichen Vernehmen für das Wahre hält. Charles Taylor unterscheidet hingegen nur zwei Stadien.¹¹⁴ Dennoch lassen sich die zwei zuletzt beschriebenen Stufen von Düsing in dem von Taylor unterschiedenen, zweiten Stadium erkennen. Demnach kann man nur sagen, dass die deutliche Differenzierung

¹¹² Zu den Veränderungen von Zenons Methode durch Platon und der Deutung Hegels von Platons Parmenides-Dialog in der frühen Jenaer Zeit siehe die Arbeit von R. Schäfer, 61-81.

¹¹³ Vgl. Düsing 1973, 121-129.

¹¹⁴ Vgl. Ch. Taylor 1999, 142-143.

Taylor's des sinnlichen Vernehmens des Ich, des Zeigens als das Ganze der sinnlichen Gewissheit und seine Darstellung des ersten Stadiums, nämlich des Bezuges durch reine Demonstrativa¹¹⁵ auf den Gegenstand, der Dreigliederung Düsings inhaltlich nahtlos entsprechen. Ähnlich wie Düsing bezeichnet Ulrich Claesges die drei Phasen der sinnlichen Gewissheit, er setzt jedoch das Gewicht auf die Wesentlichkeit.¹¹⁶ In der ersten Phase ist der Gegenstand das Wesentliche; in der zweiten ist das Wissen als Ich das Wesentliche. In der dritten Phase tritt „das Ganze der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr Wesen“ auf.¹¹⁷ Diesbezüglich meint Claesges, beim positiv bestimmten Übergang zur dritten Phase habe die erscheinende Wissenschaft ihre Hand im Spiel.¹¹⁸ Genau wie Claesges unterscheidet Brady Bowman¹¹⁹ diese verschiedenen Durchgänge, er fügt jedoch noch eine weitere Zweigliederung für den ersten und den dritten Durchgang bezüglich der zwei Dimensionen (Raum und Zeit) des Einzelnen ein.

Hier wird die traditionelle Dreiphasengliederung bezüglich der Wesentlichkeitsprüfung übernommen, das Gewicht wird jedoch auf die Prüfungsbewegung als solche gelegt, wodurch *die zwei Phasen der Prüfung* näher und konkreter am Fallbeispiel der sinnlichen Gewissheit berücksichtigt werden. Die von Bowman zusätzlich vorgenommene Zweigliederung bezüglich des Raumes und der Zeit wird auch hier im Vordergrund stehen. Wir werden also die drei Hinsichten der sinnlichen Gewissheit im Verhältnis zur Reflexion über den Gegenstand als Ansich „für es“ und zu der daraus resultierenden Entstehung des „neuen“ Gegenstandes näher untersuchen.

4.2 Die Prüfung im ersten Stadium der sinnlichen Gewissheit

4.2.1 Die Eröffnungsfrage der Prüfungsbewegung

Anscheinend ist das sinnliche Bewusstsein sich nicht des Unterschiedes zwischen seinem Gegenstand und seinem Begriff bewusst. Diese Unterscheidung

¹¹⁵ Taylor 1999, 142-143: „In the first, he imagines the protagonist of sensible certainty answering the request to say by pure demonstratives (‘this’ or ‘here’ or ‘now’).”

¹¹⁶ Vgl. Claesges 1987, 141-150.

¹¹⁷ Vgl. HW 2, 67.

¹¹⁸ Claesges 1987, 147.

¹¹⁹ Vgl. Bowman, 94-97.

trifft nur die sokratische Instanz. Bezüglich der Begriffsauffassung nach dem 12. Paragraphen der *Einleitung* sieht die konkrete Selbstprüfung — wie sie im ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* zu finden ist — strukturell folgendermaßen aus: Aus dem sinnlichen Selbstverständnis findet die sokratische Instanz in der sinnlichen Gewissheit sowohl den Wissensbegriff als auch den Gegenstandsbegriff. Wird der Gegenstand geprüft, wird gefragt, ob er seinem Begriff entspricht; wird das Wissen überprüft, wird verglichen, ob das Wissen und der Wissensbegriff übereinstimmen.

An dieser Stelle wird der sinnlichen Gewissheit eine wichtige Frage gestellt: Ob ihr Gegenstand tatsächlich wesentlich bzw. Wesen ist. Aber weil sie sich des Unterschiedes zwischen ihrem Gegenstand und dessen Begriff nicht bewusst ist, wäre es zu komplex, ihr eine Frage zu formulieren, die einen solchen Unterschied voraussetzt. So eine komplexe Frage zu stellen würde heißen, über den Gegenstand zu „reflektieren“ und „nachzudenken“ und die reine phänomenologische Betrachtung bzw. das Zusehen des Gegenstandes zu verhindern. Um eine solche Zutat seitens der sokratischen Instanz zu vermeiden, wird die Frage vereinfacht und zugleich punktueller — dem sinnlichen Bewusstsein gemäß — formuliert, und zwar kompositionsstilistisch, so, als ob sie selbst sich die Frage stellen würde. Die Frage lautet also: „Was ist das Diese?“

Die Antwort auf diese Frage ist schon in der Frage selbst enthalten. In der Empirie ist kein Dieses zu finden. Daher kann es als programmatisch schlaue betrachtet werden, dass die sinnliche Gewissheit sich eine solche Frage stellen muss. Das Diese als Demonstrativum kann nur allgemein sein. Nach dem Diesen zu fragen heißt, nach dem Allgemeinen zu fragen. Die sinnliche Gewissheit fragt sich also nach dem Allgemeinen, und die Antwort lautet: das Allgemeine ist das Allgemeine. Nichtsdestotrotz ist diese Frage von zentraler bzw. strategischer Bedeutung: Sie setzt die sinnliche Erfahrung des Gegenstandes in Bewegung. Was Hegel mit der Formulierung dieser Frage gewinnt, ist die methodische Gelegenheit zu einer möglichen Darstellung des Allgemeinen und seiner Vermittlung, nämlich der Demonstrativa bezüglich des Einzelnen. Abgesehen von der umstrittenen, systematischen Darstellung unseres Philosophen, ist für uns der Umstand wichtig, dass sowohl das Allgemeine als auch die Vermittlung desselben dargelegt werden. Unabhängig von dem Wahrheitsanspruch des Argumentationsvorgehens Hegels,

entspricht es dennoch der Wissenschaftlichkeit und daher auch der inneren Logik der *Phänomenologie des Geistes*.¹²⁰ Das Allgemeine der sinnlichen Gewissheit und seine Vermittlung werden von Hegel vollständig bewiesen.

4.2.2 Die Kritik des Sinnlichen oder des Sensualismus

Neben der Unmittelbarkeit wird das Sinnliche hauptsächlich durch die Gegenwärtigkeit, die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit gekennzeichnet. Hegel ist der Meinung, dass sogar in der niedrigsten Stufe der Erkenntnisentwicklung die Geistigkeit eine zentrale Rolle spiele. Mit der sinnlichen Erfahrung will Hegel den

¹²⁰ Zum Thema der Wissenschaftlichkeit und der inneren Logik der *PhG* ist es wichtig, an einiges zu erinnern: Die formale Logik als Theorie beschäftigt sich mit der logischen Verbindung und logischen Folgerung von Aussagen, für deren gültige Schlussformen bestimmte Schlussregeln angeführt werden. Seit Leibniz und in entwickelter Form bei Frege wurden die Schlussregeln der traditionellen formalen Logik nach Art der Rechenregeln der Arithmetik formalisiert. Die moderne formale Logik reduziert dann die inhaltlichen Aussagen auf Schemata. Die Aussageschemata und ihre junktorenlogischen Verknüpfungen werden in den Aussagen durch den Wahrheitswert (Wahrheitstafeln) als „wahr“ oder „falsch“ bestimmt (Peter Precht, „*Formale Logik*“ in: P. Precht und F.-P. Burkard, *Metzler Philosophie Lexikon*. Stuttgart: Metzler, ²1999, 333.). Anders, als sich auf die logischen Implikationen von inhaltsunabhängigen Sätzen und Satzverknüpfungen einzuschränken, wurde die Logik im 18. Jahrhundert als allgemeine Lehre von den Regeln des Denkens überhaupt angesehen. Sie hatte also die Bedeutung allgemeiner Vernunftlehre, deren Regeln zum Zweck des vernünftig gesteuerten Erkennens unerlässlich waren. Diese Konzeption der Logik ist sehr eng mit der Metaphysik verknüpft, welche als eine Wissenschaft galt, die von ontologischen Gegenständen oder Lehrengegenständen (z.B. die Seele, die Welt, Gott, das Absolute) ausging (Vgl. Fulda 2003, 75.).

Wenn man von logischen Schlussfolgerungen in der *PhG* sprechen will, muss man vor Augen haben, dass die *PhG* eine Wissenschaft ist, die zugleich Logik und Metaphysik im oben genannten Sinne ist. Auch ist ihre Wissenschaftlichkeit nicht von diesen beiden Konzeptionen zu trennen. Die Wissenschaftlichkeit der *PhG* besteht darin, „*die innere Notwendigkeit [des Gegenstandes] vor sich zu haben und auszusprechen*“ (V §53). Aus der botanischen Metapher, dass die Knospe um des Hervorbrechens willen der Blüte verschwinden muss, möchte Hegel sein System als ein lebendes bezeichnen, indem es die Notwendigkeit der gegenseitigen Momente der Sache der Philosophie darstellt (V §2).

Jeder logische Prozess, jede metaphysische Idee, jede dialektische Bewegung, die dargestellt wird, ist durch die Darstellung bewiesen. Die Darstellung macht also den Beweis aus. Auch legt die Darstellung die Notwendigkeit jedes Phänomens dar, wodurch die innere Notwendigkeit von spekulativ phänomenologischen Prozessen bzw. Denkbewegungen logisch erläutert wird. Die Funktion der Darstellung liegt also darin, das Werden (die verschiedenen Bewusstseinsformen und ihre Elemente) und das Resultat (das absolute Wissen als das erreichte philosophische Bewusstsein) der Sache (die Entwicklung des Bewusstseins) der Philosophie bzw. der *PhG* (V §3) als organische Einheit hervorzubringen. Eine Disziplin, die auf diese Weise darauf dialektisch darstellend hinweist, ist *wissenschaftlich*. Die Wissenschaftlichkeit der *PhG* besteht also darin, dass sie durch die dialektische Darstellung auf die innere Notwendigkeit jeder Bewegung, von einer Stufe zur nächsten, in der Geschichte bzw. der Entwicklung des philosophischen Bewusstseins hinweist, wodurch jedes Entstehen und jedes Vergehen bzw. jedes Überwinden der Bewusstseinsformen bewiesen wird: „Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Nothwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden... [...] ..., dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen.“ (HW 2, 28f.)

Sensualismus kritisieren, der behauptet, alles gegebene Seiende sei auf die Unmittelbarkeit, die raumzeitliche Doppeldimension und die Gegenwärtigkeit zu reduzieren. Die sinnliche Reduktion des gegebenen Seienden hat also keine universale Wahrheit. Die Kritik an einer solch sensualistischen Position soll nicht besagen, dass sie keine Wahrheit ansieht, sondern vielmehr, dass sie nicht die *ganze* Wahrheit erkennt. Auch Aristoteles behandelt eine ähnliche sensualistische Fragestellung, die gerade die Gültigkeit des Satzes des Widerspruches leugnet. Er spricht den Sensualisten, die ehrlicherweise durch einen sensualistisch-philosophischen Zweifel im steten Wandel des Sinnlichen verankert sind, ohne das Nicht-Sinnliche anzuerkennen, keine Wahrheit ab. Vielmehr meint Aristoteles, dass sie „in gewissem Sinne die Wahrheit nicht erkennen“ (τρόπον τινα ἀγνοοῦσιν), indem sie „der Wirklichkeit nach“ (ἐντελεχείᾳ) „eine andere Wesenheit des Seienden“¹²¹ (τινὰ οὐσίαν τῶν ὄντων) nicht anerkennen.¹²² Bei Hegel heißt es, die sinnliche Gewissheit könne oder wolle als Vertreterin der sensualistischen Position das „sinnliche“ Absolute, d.h. das Begriffliche bzw. das Begreifen im Sinnlichen, nicht sehen.

Hegel stützt sich z.B. auf den Skeptiker Sextus Empiricus, der schon die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis bestritten habe,¹²³ und übernimmt fast dasselbe Argumentationsverfahren. Das Argument Sextus Empiricus' gegen die Logiker lautet: „Außerdem, wenn sie sagen, dass die Behauptung: ‚es ist Tag‘ für den gegenwärtigen Zeitpunkt wahr sei, aber: ‚es ist Nacht‘ falsch, und die Behauptung: ‚es ist kein Tag‘ falsch, aber die Behauptung: ‚es ist keine Nacht‘ wahr, so wird man erkennen, wie eine und dieselbe Aussage, wenn sie zum Wahren hinzukommt, dieses falsch macht, wenn sie aber zum Falschen hinzukommt, dieses wahr macht.“¹²⁴ Dies übernimmt Hegel, formt es jedoch dialektisch um, um die sinnliche Allgemeinheit als die eigentliche, absolute Wahrheit der sinnlichen Gewissheit zu zeigen.

¹²¹ Übersetzung von Hermann Bonitz in: Aristoteles, *Metaphysik*. Hamburg: Rowohlt, 1994, 113f.

¹²² W. Jaeger (recogn.), *Aristotelis Metaphysica*, Oxford: Oxford University Press, 1957, 75f. (1009^a 22-36): „ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τὰναντία ὑπάρχειν ὁρῶσιν ἐκ ταῦτο γινόμενα τὰναντία· εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γίνεσθαι τὸ μὴ ὄν, προὔπηρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὄν, ὡςπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμίχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκριτος· καὶ γὰρ οὗτος τὸ κενὸν καὶ τὸ πλήρες ὁμοίως καθ' ὅτι οὖν ὑπάρχειν μέρος, καίτοι τὸ μὲν ὄν τούτων εἶναι τὸ δὲ μὴ ὄν. πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ τούτων ὑπολαμβάνοντας ἐροῦμεν ὅτι τρόπον μὲν τινα ὀρθῶς λέγουσι τρόπον δὲ τινα ἀγνοοῦσιν· τὸ γὰρ ὄν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὄν τρόπον ἐνδέχεται γίνεσθαι τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὄν οὐ, καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ ὄν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταῦτο [ὄν]· δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταῦτο εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὐ.“

¹²³ Siehe HW I, 212.

¹²⁴ Sextus Empiricus, *Adversus logicos*. II, 103., Übersetzung von Klaus Düsing in: Düsing 1973, 122.

Die „sinnlich“ absolute Wahrheit oder die Wahrheit des Absoluten in der Gestalt der sinnlichen Gewissheit, soll das Absolute als die absolute Einheit des Seins (und des Denkens) in seiner einfachen Beziehung als gegenwärtig-gegebenes Seiendes sein. Wie wir sehen werden, wird diese Wahrheit einige Änderungen erfahren.

4.2.3 Der Aufschreib-Versuch oder die Kritik der sinnlichen Raumzeitlichkeit

Hegel vertritt keine bestimmten Begriffe des Raumes und der Zeit, sondern er übernimmt einfach das sinnliche Selbstverständnis: Das Diese tritt in der raumzeitlichen Gestalt auf.¹²⁵ Nach dem Diesen zu fragen heißt also, nach seiner „gedoppelten Gestalt“ zu fragen, nämlich: nach dem Jetzt und dem Hier. Aber auch in dem Moment, in dem die sokratische Instanz die sinnliche Gewissheit fragt bzw. sprechen lässt, beginnt die sinnliche Reflexion über ihren Gegenstand, denn sie muss — von sich heraus — *aussprechen*, was sie meint. Indem sie dies versucht, wird der Gegenstand als „Für-es“ gemeint, nämlich als Dieses. Die sinnliche Gewissheit muss reflektieren, was ihr Dieses in seiner raumzeitlichen Gestalt eigentlich ist, um die Frage der sokratischen Instanz beantworten zu können. Ohne zu wissen, woher ihr Gegenstand kommt, findet ihn die sinnliche Gewissheit in sich als *ihr* Ansich oder als *für sie*, denn sie meint kein allgemeines Dieses, sondern ihr Einzelnes, das in das sinnliche Bewusstsein fällt.

Hegel arbeitet hier mit zwei, miteinander verbundenen, bestimmten Wahrheitsbegriffen. Der erste ist ein Erbe der griechisch philosophischen Vorstellungen, auf dessen Prinzip Hegel seine Argumentation in seiner Kritik der sinnlichen Raumzeitlichkeit aufbaut. Dieses Wahrheitsprinzip besagt, dass ein Satz oder ein Gedanke wahr ist, wenn er eine überräumzeitliche Gültigkeit habe.¹²⁶ Das Bleibende wird also mit der Wahrheit identifiziert. Nicht die Wahrheit, dass das Sinnliche steter Wandel ist, will Hegel untersuchen, sondern vielmehr diejenige, die im Sinnlichen durch den steten Wandel hindurch erhaltend ist. Der zweite Wahrheitsbegriff besagt, dass etwas Wahres sprachlich ausgedrückt werden können müsse. Hegel macht hier also die sprachliche Ausdrückbarkeit zum

¹²⁵ Vgl. HW 2, 64: „Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das Itzt, und das Hier...“ Vgl. Claesges 1987, 142, Anm. 3.

¹²⁶ Zur Wahrheitskonstellation an dieser Stelle der „sinnlichen Gewissheit“ siehe etwa Bowman 97f.

Wahrheitskriterium.¹²⁷ Unabhängig von der Meinung bzw. den jeweiligen Begriffen (Gegenstandsbegriff oder Wissensbegriff) der sinnlichen Gewissheit, muss der sinnliche Betrachtungsgegenstand (*metasprachlich!*) etwas Bleibendes und sprachlich Artikulierbares sein, um als Wahres gelten zu können. Das Bleibende, das die Gegenstandskonstitution betrifft, und die Universalität sind auf die Sprachlichkeit des Wissens (überhaupt) bezogen und sollen den Prüfstein dieser ersten dialektischen Bewegung ausmachen.

Eine Beispielantwort auf die spezifische Frage nach dem Dasein in seiner zeitlichen Dimension „Was ist das Itzt?“ ist: „Das Itzt ist die Nacht“. Diese Antwort wird als Wahrheit angenommen, aber als eine, die geprüft werden soll. Die Prüfung dieser Aussage ist in der Dialektik des Daseins erhalten. Wenn das Jetzt die Nacht ist, heißt das, dass das sinnliche Bewusstsein in seiner punktuellen Gegenwärtigkeit ein Nacht-Seiendes vor sich hat. Mit dem Aufschreib-Versuch wird diese sinnliche Wahrheit über ihren sinnlich-zeitlichen Rahmen hinaus geprüft. In der Nacht wird diese Wahrheit ausgesagt und am Mittag wird gefragt, ob sie noch gültig ist. Da das sinnliche Einzelne in seiner Zeitlichkeit nur gegenwärtig sein kann, vergeht seine Gültigkeit kontinuierlich in der absoluten Gegenwart. Daher ist die Wahrheit des Nacht-Seienden am Mittag „schal“ geworden. Da das sinnliche Einzelne alle Ewigkeitsgültigkeit ausschließt, schließen das Nacht-Seiende und das Mittag-Seiende einander aus. Sowohl das Nacht-Sein als auch das Nacht-Seiende sind zeitlich begrenzt. Sie aufzubewahren ist *sinnlos*, denn es würde ihre Sinnlichkeit übersteigen.

Wenn Hegel sagt, dass das Nacht-Jetzt sich als „ein nicht seyendes“ *erweist*, müssen wir es als ein Seiendes verstehen, das nicht überzeitlich ist, denn das Hegelsche „Erweisen“ impliziert den Wahrheitsbegriff des Bleibenden und des Erhaltenden. Mit anderen Worten meint Hegel, dass das sinnliche Seiende ein nicht absolutes Seiendes ist. Gerade dieses absolute Seiende liegt im Interesse Hegels, denn es ist die spekulative Wahrheit, die sich im Sinnlichen trotz seines steten Wandels dialektisch *erweist*.

¹²⁷ Vgl. etwa Werner Becker, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*. Stuttgart et. al.: Kohlhammer, 1969, 113ff. Josef Simon erkennt dabei dieselbe Wahrheitsvorstellung, indem er die Unwahrheit der sinnlichen Gewissheit in der sinnlich-sprachlichen Unartikuliertheit erwiesen sieht, denn sie ist, laut Simon, „der Wahrheit des *menschlichen* Bewußtseins unangemessen.“ (Josef Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966, 20-36, bes. 22.)

Das absolute Jetzt, d.h. das Jetzt „selbst“, „das nicht Nacht ist“ und „das auch nicht Tag ist“, erweist sich dagegen als ein, der Nacht und dem Tage gegenüber, Negatives.¹²⁸ Es ist in dieser Negativität bzw. diesem negativen Verhältnis, worin seine Vermittelbarkeit besteht, denn es wird als „bleibendes“ und „erhaltendes“ gegenüber dem Nicht-Sein seines Andersseins bestimmt.¹²⁹ Auch erweist es sich als ein Seiendes, das sowohl dem Nacht-Jetzt als auch dem Tag-Jetzt Sein verleiht und selbstständig bleibt. Nacht und Tag sind innere Momente des absoluten Jetzt. Nacht und Tag schließen sich gegenseitig aus, während das absolute Jetzt beide *gleichgültig* enthält. Gerade diese Gleichgültigkeit macht seine Einfachheit aus, denn „dabey ist es eben noch so einfach als zuvor, Itzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bey ihm herspielt; wo wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, ebenso wohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch diß sein andersseyn gar nicht afficirt.“¹³⁰ Auf Grund dieses Verhältnisses des absoluten Jetzt zu dem sinnlichen, wird das erste „ein allgemeines“ genannt. So wird der sinnliche Gegenstand in seiner zeitlichen Dimension durch seine eigene Dialektik als Allgemeines bewiesen und nicht als Einzelnes, wie die sinnliche Gewissheit behauptete.

Das Hier ist die zweite Untersuchungshinsicht im Rahmen der Gegenstandsprüfung. Es ist die räumliche Dimension des Daseins, und die Darstellung seiner Dialektik wird als die zweite „sinnliche“ Erfahrung angesehen. Durch denselben Verlauf des Jetzt wird auch das Hier untersucht. Es wird gefragt, was das Hier ist, worauf die Beispielantwort lautet: „Das Hier ist der Baum“. Indem die sinnliche Gewissheit über die räumliche Gestalt ihres Gegenstandes reflektiert, wird er ein Ansich-für-es, denn er ist in ihr als ihr Einzelnes zu finden. Dennoch ist dieses Einzelne, das Baum-Hier, kein Bleibendes, denn für sein Verschwinden reicht eine Umwendung. Wendet man sich beispielsweise zu einem Haus um, erweist sich die Wahrheit des Baum-Hier als ungültig. Mit dem Haus-Hier wird das Baum-Hier ausgeschlossen, denn das Baum-Seiende und das Haus-Seiende können in der sinnlichen Wirklichkeit nicht simultan sein. Allein das Hier selbst, d.h. das absolute Hier als Negatives, erweist sich als überräumlich, als omnipräsent. Das Hier ist also

¹²⁸ Vgl. HW 2, 65.

¹²⁹ Vgl. HW 2, 65: „Das Itzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich gegen den Tag, der es Itzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist; oder als ein negatives überhaupt. Dieses sich erhaltende Itzt ist daher nicht ein unmittelbares; sondern ein vermitteltes, denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, daß anderes, nemlich der Tag und die Nacht, nicht ist.“

¹³⁰ HW 2, 65.

die durch die bestimmte Negation vermittelte Einfachheit des sinnlichen Gegenstandes in seiner räumlichen Gestalt. Auf diese Weise wird der Gegenstand als Einzelnes dialektisch negiert und als Allgemeines bewiesen.

Besonders interessant für diese zweite Bewegung, die der anderen Form des Dienen entspricht, ist, dass der räumliche Wandel bzw. das wechselnde Befinden des Ich kein unvermeidliches Fließen des Sinnlichen ist, sondern vielmehr mit dem Willen bzw. der Entscheidung des Ich zu tun hat: „Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden“.¹³¹ Das räumliche Umwenden des Ich hat also keinen objektiven Notwendigkeitscharakter, sondern eher einen subjektiven, dessen „Notwendigkeit“ umstritten bleibt.

Durch das Infragestellen der sokratischen Instanz wird eine Reflexion über das Dienen in Bewegung gesetzt. Durch die sinnliche Reflexion wird das Einzelne sowohl als sinnliches Jetzt wie auch als sinnliches Hier ein Ansich-für-es, indem die sinnliche Gewissheit als Bewusstseinsgestalt nur in sich finden kann, was sie — bezüglich der gestellten Frage — meint. Das Einzelne fällt also in das sinnliche Bewusstsein. In dieser Reflexion findet die bestimmte Negation statt, wodurch die sinnlich-raumzeitliche Wahrheit zerstört wird und das Dienen als Einzelnes nur als Verschwundenes zu denken ist. Die Einfachheit des absoluten Dienen setzt sich als Negatives durch und dies als das eigentlich Wahre der sinnlichen Gewissheit, nämlich als Allgemeinheit. Auf diese Weise wird der sinnliche Gegenstand geprüft, woraus sich ergibt, dass er kein sinnlich Gegenwärtiges ist, sondern sich bezüglich der sinnlichen Raumzeitlichkeit als gleichgültig bzw. unabhängig erweist, und dass er kein äußerlich Gegebenes, sondern ein im Bewusstsein Vorhandenes bzw. Gedachtes ist.

Um diese dialektische Wahrheit zu bestätigen, rekurriert Hegel auf die Sprachlichkeit des Wissens überhaupt. Die Sprache widerlegt äußerlich, was die negative Dialektik innerlich zerstört: Das Gemeinte, sinnliche Einzelne kann nicht unbegrifflich ausgesprochen werden. Für das Gemeinte, das keine bleibende bzw. erhaltende Wahrheit ist, findet man keinen geeigneten Ausdruck in der begrifflichen Sprache, worauf folgend es als *wahr* nicht gilt. Die Sprache als Kommunikationsforum kann nur das allgemeine Wahre bzw. das begriffliche Universale ausdrücken. Hegel sieht in der Sprache ein Medium des Geistes und eine

¹³¹ HW 2, 65.

Manifestation des verwirklichenden absoluten Begriffes, die ihre eigene Widerlegensfähigkeit hat: „Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meynung, und da das allgemeine das wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meinen, je sagen können.“¹³²

Was weder durch die Sprache wiederlegt noch im vermittelten Allgemeinen zerstört wird, ist die logische Bestimmung der „sinnlichen Gewissheit“ überhaupt: das reine Sein. Dass der Gegenstand *ist*, ist unumstritten. Das Sein der Sache bleibt als Wahrheit der sinnlichen Gewissheit. Dennoch wird das Sein nicht mehr als das *gemeinte* Sein, sondern als Sein überhaupt, d.h. als Abstraktion, erfasst, denn „[d]ieser 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“.¹³³ Sie wird hauptsächlich dadurch enttäuscht, dass die Sache bzw. der Gegenstand nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine ist. Diese Enttäuschung erlebt die sinnliche Gewissheit als Erfahrung, indem das Allgemeine aus dem Einzelnen entspringt. Hier findet also ein Gegenstandswechsel statt, wobei der zweite Gegenstand, das Allgemeine, den ersten dialektisch enthält, denn das Allgemeine überwindet das Einzelne.

In dieser Interpretation des Gegenstandswechsels muss eine Unterscheidung zwischen dem gegebenen Einzelgegenstand und dem ontologischen Betrachtungsgegenstand gemacht werden. Der erste ist beispielsweise das konkrete Einzelne (der zeitlich fließende Tag oder der räumlich gegebene Baum), welches durch die Sinne unmittelbar erfasst wird. Der zweite ist ein durch die Reflexion erreichtes, intellektuelles Ergebnis, das durch einen ontologischen Erkenntnisprozess erworben wird. Als Betrachtungsgegenstand ist er ein durch intellektuelles Betrachten erworbener Gegenstand, der an sich vermitteltes Wissen ist. Solch ein durch grundlegende und allgemeine Fragen (z.B. nach dem Wassein bzw. *Was ist das Diese?*) erworbenes Wissen, ist der übliche Gegenstand der Metaphysik, welcher der Gattung nach weiter nach Kategorien und Bestimmungen untersucht wird. Es

¹³² HW 2, 65.

¹³³ HW 2, 65.

geschieht de facto ein qualitativer Gegenstandswechsel: von einem empirischen Einzelgegenstand zu einem metaphysischen Betrachtungsgegenstand.

Der zweite Gegenstand erweist sich dialektisch als erworbenes Wissen bzw. vermittelte Einfachheit. Als solche vermittelte Einfachheit wird er als unwesentlich und an sich als subjektiv, d.h. in das Bewusstsein fallend, angesehen. Dieser Gegenstand ist zugleich für das Ich und vom Ich erfasst. Er zeigt sich jedoch als eine Realitätsform, die auf eine substantielle Subjektivität in der Wirklichkeit hinweist. Als ein unwesentlicher kann dieser Gegenstand alle nötigen Korrekturen bis zur differenzierten Identität im absoluten Wissen ertragen, in dem es keine Entzweiung zwischen Subjekt und Objekt mehr gibt und das Absolute als Subjekt und Inbegriff der Wirklichkeit bewiesen wird.

Auf dieser Ebene wird die zweite Phase der Prüfung (Claesges) nicht vollzogen, denn die sinnliche Gewissheit will nicht das Allgemeine als ihre Wahrheit annehmen. Der „neue“ Gegenstand als das Allgemeine wird noch nicht als ein („neues“) Ansich erfasst, wodurch die nächste Bewusstseinsgestalt entstehen würde. Vielmehr versucht sie, ihre ganze Kraft auf das Wissen bzw. das Ich zu konzentrieren. Diese Einstellung der sinnlichen Gewissheit kann man als das methodologische Vorgehen der Hinsichtenunterscheidung durch ihre eigene Erfahrung interpretieren. Indem sie auf das Einzelne im Ich zurückgreifen will, bereitet sie den Übergang zum zweiten Stadium vor, in dem das Wissen, d.h. das Ich, auf Wesentlichkeit geprüft wird.

4.3 Die Prüfung im zweiten Stadium der sinnlichen Gewissheit

Das zweite Stadium der sinnlichen Gewissheit wird als der *subjektive* Durchgang angesehen, denn „die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens, und sofort“.¹³⁴ Sie wendet sich also von ihrem Gegenstand ab und sieht das Ich bzw. das Bewusstseinsmoment des Wissens als das Wahre an. Ihr Wesen ist nun das Ich als das, was dem Gegenstand Sein verleiht, denn „er ist, weil Ich von ihm weiß“. Bemerkenswert ist, dass die Gegenstandsprüfung den Wissensbegriff als Gesolltes verändert hat, indem er nicht mehr besagt, dass das Wissen *unwesentlich, vermittelt, nicht an sich, abhängig von*

¹³⁴ HW 2, 66.

dem Gegenstand und durch ein anderes ist und, dass es sowohl *sein* als auch *nicht sein* kann, sondern gerade das Gegenteil: Das Ich (das Wissen) soll nun das Wesen der sinnlichen Gewissheit sein, denn sie ist „aus dem Gegenstand vertrieben“ und „in das Ich zurückgedrängt“.¹³⁵ Gerade in der Veränderung des Begriffes des Wissens wie auch in ihrer Abkehrung von dem Gegenstand wird deutlich, dass die sinnliche Gewissheit hinsichtlich der Wahrheit ihrer Gegenständlichkeit durch die über den Gegenstand gemachten Erfahrungen skeptisch geworden ist.¹³⁶ Sowohl die unmittelbare Meinung des Ich als auch das, was ihm unmittelbar scheint, wird nun auf Wesentlichkeit geprüft, denn dies ist das, was die sinnliche Gewissheit für das Wahre hält.

Ogleich die Dialektik des „Ineinander-Verschwindens“ des ersten Stadiums in dem zweiten nochmals auftaucht,¹³⁷ erscheint jedoch in diesem eine zusätzliche dritte Wahrheitsnuance, nämlich die des *gemeinsamen Bodens*. Als Wahrheitskriterium gilt hier nicht nur das Bleibende, das auch sprachlich ausdrucksfähig sein muss, sondern auch das, was die Willkür der Subjektivität aufhebt. Der gemeinsame Boden in der Konkurrenz von zwei Subjekten erweist sich durch dieselbe Dialektik als bleibend, ausdrucksfähig und — besonders hier — als *in sich allgemein denkend*. Die sinnliche Gewissheit, als die niedrigste Stufe der Anschauungsreihe¹³⁸ der Bewusstseinsgestalten, entspricht dem Gefühl als Gestalt des Geistes. Das Verhältnis zwischen beiden Momenten des sinnlichen Bewusstseins wird aus dem Ich gesteuert. Das Ich verhindert die sinnliche Verderblichkeit des gegenständlichen Einzelnen, indem es die sinnliche Wahrheit in sich festhält. Indem das Ich dies tut, bestimmt es das Verhältnis der Momente als eine vom Ich gehaltene einfache Beziehung, in der das Festhalten des Ich in der Dialektik des Verhältnisses kontinuierlich vorherrscht. Die Einfachheit der Beziehung besteht nun in der Unmittelbarkeit des einzelnen subjektiven Sehens, Hörens, usf. In eben diesem Belieben des einzelnen Ich, möchte Hegel einerseits die Täuschung der sinnlichen

¹³⁵ HW 2, 66.

¹³⁶ Vgl. etwa Düsing 1973, 127.

¹³⁷ Vgl. HW 2, 66: „Die sinnliche Gewißheit erfährt aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. [...] Beyde Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung ... ; die eine verschwindet aber in der andern.“

¹³⁸ Zum Unterschied zwischen Anschauen und Denken in der *PhG* bezüglich der Aporie und Sophistik in der „sinnlichen Gewissheit“ siehe etwa Reiner Wiehl, „Über den Sinn der sinnlichen Gewissheit in Hegels Phänomenologie des Geistes.“ in: HST Beiheft 3, 1966, 112.

Gewissheit auf Unmittelbarkeit, andererseits die eigentliche Wahrheit derselben auf Vermittlung zeigen.

Indem die sinnliche Gewissheit — wie der spätere antike Skeptizismus¹³⁹ — in der bloßen besonderen Subjektivität und deren Schein zurückgedrängt bleiben will, verlässt sie den gemeinsamen Boden des Wissens. Die Eitelkeit eines Ich betrifft nicht die Philosophie, denn der gemeinsame Boden der universalen Wahrheit endet mit der Willkür. Wie auch das Gefühl, so gerät das anschauliche Denken der sinnlichen Gewissheit in Konkurrenz zu den in sich abgeschlossenen Wahrheiten. Um diese Konkurrenz zu schildern, fügt Hegel ein zweites Ich hinzu: „Ich, dieses sehe den Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sey nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus.“¹⁴⁰ Diese Konkurrenz ist in der Tat keine Konkurrenz, denn alle „haben dieselbe Beglaubigung“, die zu keinem epistemischen Topos führt. Sie ist eigentlich ein stumpfsinniger Dialog oder ein Geschrei unter Tauben, in dem jeder dasselbe Recht hat, sein eigenes Vernehmen als seine Wahrheit behauptet und keine Wahrheit vorherrschen darf. Hegel geht es jedoch nicht darum, individuelle Wahrheiten des Endlichen zu berücksichtigen, sondern vielmehr darum, auf die *an und für sich seiende Wahrheit* hinzuweisen, die nicht auf einen subjektiven Standpunkt zu reduzieren ist, sondern vielmehr den gemeinsamen Boden aller subjektiv einzelnen Veraugenblicklichungen ausmacht. Denn jeder Wissensanspruch muss auf der an und für sich seienden Wahrheit als gemeinsamer Boden beruhen. Dieselbe Argumentation übernimmt Hegel später in seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, um auf den vernünftigen, universalen Aspekt der Religion bzw. der Offenbarung Gottes hinzuweisen.¹⁴¹

¹³⁹ Siehe HW 1, 221f.

¹⁴⁰ HW 2, 66.

¹⁴¹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg: Miener, 1. Bd., 44-45: „Was substantiell ist, muß auch in Form des Gefühls sein, aber es ist auch in anderer höherer, würdigerer Form. Wenn man aber das Sittliche, Wahre, den geistigsten Inhalt, notwendig ins Gefühl versetzen und ihn allgemein darin zurückhalten wollte, so würde man ihn wesentlich der tierischen Form zuschreiben; diese ist aber des geistigen Inhalts gar nicht fähig. Das Gefühl ist die niedrigste Form, in der irgend ein Inhalt sein kann; so gering als möglich ist er darin vorhanden. Er ist, solange er bloß im Gefühle bleibt, noch eingehüllt und ganz unbestimmt. Etwas, das man im Gefühle hat, ist noch ganz subjektiv und in subjektiver Weise vorhanden. Sagt man: ich fühle so, dann hat man sich in sich abgeschlossen. Jeder andere hat dasselbe Recht zu sagen: ich aber fühle es nicht so; und man hat sich aus dem gemeinsamen Boden zurückgezogen. In ganz partikulären Sachen ist das Gefühl ganz im Rechte. Aber für irgend einen Inhalt versichern zu wollen, alle Menschen hätten das in ihrem Gefühl, widerspricht dem Standpunkte des Gefühls, auf den man sich doch gestellt hat, dem Standpunkte der besondern Subjektivität eines jeden. So wie ein Inhalt ins Gefühl kommt, ist jedermann auf seinen

Die Einführung des zweiten Ich hat einen funktionellen Charakter, denn gerade durch das Element der Intersubjektivität entsteht die Dialektik des „Ineinander-Verschwindens“. Das individuelle Wissen eines einzelnen Ich verschwindet in dem anderen Ich. Dieses Ineinander-Übergehen weist darauf hin, dass de facto kein wahrhaftes Wissen bei dem jeweiligen einzelnen Subjekt vorhanden ist, sondern nur ein oszillatorisches Vermeintliches. Diesem wird Sein vom allgemeinen Ich verliehen, das durch die bestimmte Negation des konkurrierenden subjektiven Einzelnen erworben wird. Die Dialektik sieht wie folgt aus: Indem das bestimmte Sehen des Baumes eines einzelnen Ich von einem anderen bestimmten Sehen des Hauses bestimmt ausgeschlossen bzw. negiert wird, entsteht ein Ich, das zugleich unabhängig und dem Einzelnen gegenüber gleichgültig ist. Das durch die bestimmte Negation Bleibende erweist sich als das allgemeine Ich, das als erworbenes Wissen dieser dialektischen Bewegung erfasst werden kann. Das gilt für jedes Ich der Konkurrenz und — über diese hinaus — für die ganze Beziehung als überindividuelles Ego, indem es die in sich geschlossene Willkür aufhebt. Auf diese Weise erweist sich das allgemeine Ich des subjektiven zweiten Stadiums der sinnlichen Gewissheit als die Wahrheit an und für sich, nämlich als *absolute* Ich.

Die sinnliche Gewissheit behauptet, das Wissen sei das Wahre, das Wesentliche. Das Wissen bzw. das einzelne Ich wird also im zweiten Stadium als der Gegenstand (*metasprachlich!*) der Prüfungsbewegung gesetzt. Die Reflexion über das einzelne Ich wird erst durch die Einführung des zweiten, einzelnen Ich in Bewegung gesetzt. Durch die subjektive Konkurrenz wird das Ansichseiende des einzelnen Ich und dessen Sehen, Hören, usf. ein Ansichseiendes-für-es. Das unabhängig seiende, einzelne Ich wird also als ein in das Bewusstsein (als Ganzes) fallendes und von ihm abhängig seiendes, einzelnes Ich gedacht, nämlich *nur für es*. Diese sinnliche Reflexion, wodurch das Ansich ein Ansich-für-es wird, ist die Eröffnungsbewegung der dialektischen Wissensprüfung, die in der Zerstörung der

subjektiven Standpunkt reduziert. Wollte jemand einen, der nur nach seinem Gefühl handelt, mit diesem oder jenem Beinamen belegen, so hätte dieser das Recht, das zurückzugeben; und beide wären von ihrem Standpunkte aus berechtigt, sich zu injurieren. Sagt jemand, er habe Religion im Gefühl, und ein anderer, er finde im Gefühl keinen Gott, so hat jeder Recht. Wenn man auf diese Weise den göttlichen Inhalt, — die Offenbarung Gottes, das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Sein Gottes für den Menschen —, auf das bloße Gefühl reduziert, so beschränkt man es auf den Standpunkt der besondern Subjektivität, der Willkür, des Beliebens. In der Tat hat man sich damit die an und für sich seiende Wahrheit vom Halse geschafft. Wenn nur die unbestimmte Weise des Gefühls da ist und kein Wissen von Gott und von seinem Inhalt, so ist nichts übrig als mein Belieben; das Endliche ist das Geltende und Herrschende. Ich weiß nichts von Gott; also kann es auch mit nichts ernst sein, was in der Beziehung beschränkend sein soll.“

behaupteten, sinnlichen Wahrheit endet und in die subjektive Allgemeinheit (das Ich als Allgemeines) mündet.

Dass die eigentliche Wahrheit der sinnlichen Gewissheit in ihrem Moment des Wissens das allgemeine Ich ist und z.B. dessen Sehen des Baumes bzw. des Hauses in der Tat das einfache Sehen überhaupt ist, wird auch aufgrund des Kriteriums der sprachlichen Ausdrückbarkeit von der Sprache selbst bestätigt. Insofern die Sprache als ein begriffliches Kommunikationssystem angesehen wird, das auf logisch universellen, selbstständigen Prinzipien beruht, wird sie stets der subjektiv-einzelnen Meinung unmittelbar widersprechen: „... ich meyne wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bey Itzt, Hier meyne, sagen kann, so wenig bey Ich. Indem ich sage, dieses Hier, Itzt oder ein einzelnes, sage ich *alle* diese, alle Hier, Itzt, einzelne; ebenso indem ich sage, Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt, *alle* Ich; jeder ist das was ich sage; Ich, dieser, einzelne, Ich.“¹⁴²

Durch die Konkurrenz eines Gleichen und deren Dialektik erweist sich das empirische meinende Ich als unwesentlich. Darüber hinaus zeigt sich das *absolute* Ich, das aus der bestimmten Negation entsteht und trotz des sinnlichen Ineinander-Übergehens bleibt, als das *eigentlich* Wesentliche, denn die Eitelkeit kann kein Wissen beanspruchen. Das Wissen als ein Moment des sinnlichen Bewusstseins wurde zuerst als Ansich (*metasprachlich als Gegenstand!*) behauptet. Durch die Reflexion wird es dann ein Ansich-für-es. Dies besagt, dass das absolute Ich de facto der „zweite“ Gegenstand (*metasprachlich!*) ist, der aus der Reflexion, nämlich aus der über das sinnliche Wissen (d.h. das empirische Ich) gemachten Erfahrung, resultiert. Dennoch will die sinnliche Gewissheit diese Wahrheit als die ihrige nicht annehmen.

4.3.1 Ausblick

Die sokratische Instanz bzw. Hegel hat die Bewusstseinsgestalt des Sinnlichen in zwei Haupthinsichten, nämlich des Gegenstandes und des Wissens, untersucht. Diese Haupthinsichten sind wiederum in weitere Teilhinsichten (z.B. Hier u. Jetzt) zu unterteilen. Systematisch haben wir gesehen, wie die sinnliche Gewissheit in der Prüfung — bezüglich der Wesentlichkeit sowohl hinsichtlich des Gegenstandes als auch hinsichtlich des Wissens — gescheitert ist. Aus den Erfahrungen ihrer Momente

¹⁴² HW 2, 66.

resultiert, „daß ihr Wesen, weder in dem Gegenstande, noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern ist“.¹⁴³ Sowohl das sinnliche Wissen als auch der sinnliche Gegenstand haben sich durch die dialektische Bewegung der Prüfung als unwesentliche und vermittelte Allgemeinheit bzw. Allgemeines erwiesen, indem das gemeinte Einzelne nicht bestehen blieb. Der inneren Logik der *Phänomenologie des Geistes* nach, entsteht die Unterscheidung einer dritten Hinsicht aus der Erschöpfung der vorherigen zwei.¹⁴⁴ Das dritte Stadium der sinnlichen Gewissheit stellt sich also als eine innerlogische Folge der bis dahin gemachten, dialektischen Erfahrungen dar. Insofern ist immanent logisch zu verstehen, dass alle Entgegensetzungen der sinnlichen Gewissheit ausgeschlossen werden und sie nun als Ganzes untersucht wird. Ihre Unmittelbarkeit besteht nun in ihrer Ganzheit, d.h. in ihrem *übermomentanen* Aspekt. Ob die sinnliche Gewissheit als Ganzes sich als ihr eigenes Wesen und, demzufolge, als reine Unmittelbarkeit erweist, bildet die Fragestellung des dritten Stadiums der sinnlichen Gewissheit.

4.4 Die Prüfung im dritten Stadium der sinnlichen Gewissheit

Nachdem die sinnliche Gewissheit erfahren hat, dass ihr Wesen in keinem ihrer Momente zu finden ist, hält sie sich selbst als Ganzes für das Wesentliche. Dies heißt, dass ihre einzelne Momente als Vorübergehende nicht mehr in Betracht kommen, sondern vielmehr ausgeschlossen werden. Hierdurch werden auch alle Entgegensetzungen, die aus der Spaltung der Momente entstehen, vermieden, denn als Ganzes behauptet die sinnliche Gewissheit, reine Unmittelbarkeit zu sein. Als reine Unmittelbarkeit will sie zugleich das Anderssein ausschließen. Die sinnliche Gewissheit beansprucht also eine Identität mit sich selbst, indem sie das Ineinander-Übergehen ausschließt und sich als ein punktuell Aufzeigen im fließenden Sinnlichen festhalten möchte. Dies ist die Behauptung der sinnlichen Gewissheit, wenn sie meint, dass „[i]hre Wahrheit [...] sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung [erhält]“.¹⁴⁵ Weder der Gegenstand noch das Wissen treten als Momente auf und bilden keinen Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. Als reine Unmittelbarkeit wird hier die ganze Aufmerksamkeit der sokratischen Instanz

¹⁴³ HW 2, 66f.

¹⁴⁴ Zum Begriff des Logischen bzw. der inneren Logik der *PhG* siehe Anm. 120.

¹⁴⁵ HW 2, 67.

auf den aufgezeigten Augenblick gerichtet. Daher wird das Ineinander-Übergehen bzw. das Anderssein uninteressant und betrifft die sinnliche Gewissheit nicht mehr, denn sie „geht also das Andersseyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum ist, das Andersseyn des Itzt, als Tages, das in ein Itzt, das Nacht ist, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas anderes Gegenstand ist, nichts mehr an“.¹⁴⁶ Vielmehr versteht sie sich eher als ein augenblickliches *nunc* (νῦν), das weder mit dem *nunc stans* bzw. αἰών noch mit dem *nunc fluens* zu verwechseln ist. Dieses *nunc* soll als *nunc instans* bezeichnet werden, um es von dem *nunc stans*, das Ewigkeit bedeutet, und von dem *nunc fluens*, woraus die Zeit besteht, zu unterscheiden. Im Grunde genommen ist das *nunc instans* nichts anderes als eine Art *nunc fluens*, das die sinnliche Gewissheit durch das sprachlose Aufzeigen festhalten möchte. Es geht in keiner Weise um den Kontrast zwischen dem grundsätzlichen Jetzt (*nunc fluens*) und der zeitlosen Ewigkeit (*nunc stans*), sondern um die Behauptung bzw. den Versuch, im fließenden Sinnlichen ein *nunc* in seinem Augenblick (*instans*) festzuhalten. Dieses *nunc instans* als Augenblick, enthält zugleich das Jetzt und das Hier und bleibt mit sich selbst gleich, indem es als reine Unmittelbarkeit das Anderssein (z.B. das Nicht-Tag, das Nicht-Baum oder die Konkurrenz eines anderen Ich) ausschließt. Veränderungen treten also nicht im Blitz des *instantis* auf. Dies ist aber gar nicht möglich. Wie die sinnliche Gewissheit selbst erfahren wird, erweist sich das behauptete *nunc instans* vielmehr als *nunc fugans*, denn man kann von einem *nunc instans* nur als *Gewesenes* berichten, sei es aussprechend, sei es aufzeigend. In diesem Zusammenhang darf man das *nunc instans* nicht auf Zeitlichkeit reduzieren, denn die Zeit ist nur eine Dimension des Sinnlichen. Im dritten sinnlichen Stadium muss man das *nunc instans* als einen metaphysischen Terminus technicus ansehen, der die Einheit der Dimensionen (Zeit und Raum) des Sinnlichen ausdrückt und die reine Unmittelbarkeit punktuell lokalisieren möchte. Dennoch kommt sie schlicht auf Grund der reinen Unmittelbarkeit der Beziehung vor, d.h. als *instans* tritt sie als Zeit- oder Raumpunkt auf. Indem die sinnliche Gewissheit z.B. als aktueller Jetztpunkt auftritt, wird die Dimensionseinheit nicht aufgelöst, obschon sie wohl in der Gestalt des Jetzt erscheint. Eine aktuelle ausgeprägte Gestalt des sinnlichen Bewusstseins kann als explizite Thematisierung einer sinnlichen Dimension (z.B. Jetzt) verstanden werden, die die andere (z.B. Hier) impliziert, denn die unmittelbare Beziehung löst

¹⁴⁶ HW 2 67.

die Dimensionseinheit des Sinnlichen in ihrer Einfachheit nicht auf. In diesem Zusammenhang wird verständlich, dass das punktuelle Aufzeigen „Jetzt ist Tag“ ein aktuelles Hier nicht ausschließt, obwohl es auf Grund der reinen Unmittelbarkeit der Beziehung nicht thematisiert wird. Dass die aktuelle sinnliche Gewissheit an *einer* unmittelbaren Beziehung festhält, entspricht einem innerlogischen Verhältnis des *nunc instans*, das mit der Einfachheit seiner punktuellen Aktualität zusammenhängt. Gerade hierin besteht die Einschränkung der sinnlichen Gewissheit in ihrem dritten Stadium, die ihre Wahrheit ausmacht, „denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit dieses Ich, der sich auf ein Itzt oder ein Hier einschränkt“.¹⁴⁷

Das *nunc instans* beschreibt die neue Einstellung der sinnlichen Gewissheit im dritten Durchgang, nämlich das Festhalten an der unmittelbaren Beziehung, die sie selbst zu sein behauptet. Ein Ich behauptet z.B. ein Hier, ohne sich umzuwenden, oder ein Jetzt ohne Aufschreib-Versuch. In dieser Einstellung findet weder ein Vergleich zwischen Hier und Jetzt noch eine subjektive Konkurrenz statt, denn „Ich bin reines Anschauen“ und „Ich für mich bleibe dabey“.¹⁴⁸ Die sinnliche Gewissheit interessiert nur die reine Unmittelbarkeit, die sie als *nunc instans*, als sinnlicher Bewusstseinsaugenblick ist oder zu sein behauptet. Als solcher kann sie nur eines tun: „an Einer unmittelbaren Beziehung“ festhalten.¹⁴⁹ Die sinnliche Gewissheit meint dies zu tun, indem sie sich als Aufzeigen manifestiert. Das sinnliche Bewusstsein tritt nun also als reiner Signalisierungsakt auf. Dies zwingt uns, zu diesem Bewusstsein *hinzu zu treten*, da es sprachlos davon berichten möchte, was als punktuelles Sinnliches (*nunc instans*) gemeint ist: Weil das sinnliche Bewusstsein „nicht mehr herzutreten will“, „müssen wir es zeigen lassen“.¹⁵⁰

Die sokratische Instanz kann nicht mehr die Argumente und die Behauptungen des sinnlichen Bewusstseins überprüfen oder dialektisch widerlegen, denn die sinnliche Gewissheit drückt sich nicht mehr dialogisch bzw. sprachlich aus, sondern möchte möglichst punktuell *zeigen*, was sie meint. Um den Dialog mit ihr weiterführen zu können, muss die sokratische Instanz nun miterfahren, d.h. in ihre Perspektive eintreten. Auf diese Weise soll der Phänomenologe miterleben können,

¹⁴⁷ HW 2, 67.

¹⁴⁸ Vgl. HW 2, 67.

¹⁴⁹ Vgl. HW 2, 67.

¹⁵⁰ Vgl. HW 2, 67.

was von dem sinnlichen Bewusstsein *zeigend* behauptet wird. Dies ist gemeint, wenn die sokratische Instanz von „uns zeigen lassen“ spricht: „Wir müssen daher in denselben *Punkt* der Zeit *oder* des Raums *eintreten*, sie *uns zeigen*, d.h. uns zu demselben diesen, welches das Gewißwissende ist, machen *lassen*.“¹⁵¹ In Anlehnung an die Metapher des *Theatri mundi* kann man bildlich sagen, dass die sokratische Instanz nun die Rolle der sinnlichen Gewissheit selbst spielen soll. Der Sinn dieses Anspruches des Miterfahrens bzw. des Sich-Zeigen-Lassens, liegt in der Hervorhebung einer der Nuancen des Begriffes des Wesentlichen, welche in dieser dritten Phase besonders vorherrscht. Das Eintreten ins *nunc instans*, d.h. in das sinnliche Erlebnis selbst, macht die Wesentlichkeit aus. Es handelt sich um das direkte Erleben des sinnlichen Wesens überhaupt, oder, wie Hegel es ausdrückt: Es geht darum, zu sehen, „wie das unmittelbare beschaffen ist“.¹⁵² Dies ist jedenfalls der neue Versuch der sinnlichen Gewissheit, wodurch sie ihren Anspruch, die Sache „an sich“ zu erfassen, zu erfüllen meint. Sich „nachher“, d.h. nachdem die Aktualität des *nunc instans* vorbei ist, mit der sinnlichen Wahrheit zu beschäftigen, hieße, in die Unwahrheit zu geraten, denn die sinnliche Wahrheit verliert ihre Bedeutung durch jede Distanz, weil „wir die Unmittelbarkeit aufheben, die ihr wesentlich ist“.¹⁵³

4.4.1 Die Aufzeigebewegung und das Gezeigte: vom *nunc instans* zum *nunc fugans*

Wie wir oben im Voraus gesagt haben, sind die Wahrheitsbehauptung und der epistemologische Anspruch der sinnlichen Gewissheit in ihrer dritten Phase ebenfalls zum Scheitern verurteilt. Obgleich das sprachlose Aufzeigen der sprachlichen Widerlegung entkommt, dringt die dialektische Prüfungsbewegung durch es hindurch. Nun ist darzustellen, wie die sinnliche Gewissheit als Aufzeigen, der dialektischen Betrachtung der sokratischen Instanz nicht entrinnen kann. Ausschlaggebend ist das Verständnis des Aufzeigens in erster Linie als Bewegung.¹⁵⁴ Analog zum dimensionslosen, geometrischen Punkt, erfasst das sinnliche Bewusstsein das *nunc instans* als einen bezugslosen, sinnlichen Punkt. Dennoch wird dieser Fassung des

¹⁵¹ HW 2, 67. Hervorhebungen vom Verfasser.

¹⁵² HW 2, 67.

¹⁵³ HW 2, 67.

¹⁵⁴ Siehe HW 2, 68: „Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung... [...] Das Aufzeigen ist also selbst die Bewegung...“

sinnlichen Gezeigten als *nunc instans* durch die eigene, innere Dialektik des Aufzeigens widersprochen.

Indem die sinnliche Gewissheit ein gemeintes, einzelnes Jetzt, also „dieses Itzt“, zeigt, *ist* es nicht mehr. Denn das *Aufzeigen* selbst ist eine Bewegung, die sich über den Augenblick des einzelnen Jetzt hinaus ausdehnt. Erst nachdem das Aufzeigen des einzelnen Jetzt vollzogen wird, kann es als Gezeigtes gelten, aber als solches „hat es schon auf gehört zu seyn“.¹⁵⁵ Die einzige Möglichkeit, auf das gemeinte, „punktuelle“ Jetzt hinzuweisen, ist jedoch als *gewesenes*. Als Gewesenes erweist es sich indessen als ein Jetzt, das einen Bezug auf ein anderes nicht gemeintes Jetzt behält, denn „das Itzt, das ist, ist ein anderes, als das gezeigte“.¹⁵⁶ Dies besagt einerseits, dass es sich als ein *fließendes, fliehendes* Jetzt erweist, indem es nicht festgehalten werden kann. Das Gezeigte stellt sich *de facto* als *nunc fugans* heraus, denn die dialektische Erfahrung des Aufzeigens selbst widerspricht dem Anspruch des Selbstgleichbleibenden. Dass das Gezeigte nur als Gewesenes möglich ist, impliziert andererseits, dass es sich als ein auf einen Zusammenhang bezogenes Jetzt erweist. Dies wird im Text erst mit dem Beispiel des gezeigten Hier explizit, indem es als „eine einfache Complexion vieler Hier“¹⁵⁷ bezeichnet wird. Das Gezeigte erweist sich also als eine Konjunktion, d.h. als eine Verknüpfung, die die ganze, fließende, sinnliche Wirklichkeit zusammen hält und — *pars pro toto* — als Ausdruck des Absoluten angesehen wird.

An einem anderen, nicht gemeinten, jetzigen Tag, wird ein *dieses Tag* als Jetzt gezeigt: „das Itzt ist Tag“. Nun ist das gezeigte Jetzt ein Gewesenes, weil Gezeigtes. Das Aufzeigen „das Itzt ist Tag“ ist insofern wahr, indem es als ein *Hinterherzeigen* verstanden wird. Ein Jetzt kann nur die Wahrheit des Seins haben; während ein *gezeigtes* Jetzt nur die Wahrheit des Nicht-Seins — als Gewesenes — haben kann. Der Inhalt eines vollzogenen Aufzeigens erweist sich also als *unwesentlich*. Hegel erfasst die Wahrheit und die Unwesentlichkeit des gezeigten Jetzt folgendermaßen: „Das Itzt, wie es uns gezeigt wird, ist es ein gewesenes; und diß ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch diß wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der That kein Wesen; es *ist* nicht, und um das Seyn *war* es zu

¹⁵⁵ HW 2, 67.

¹⁵⁶ HW 2, 67.

¹⁵⁷ Vgl. HW 2, 68.

thun.“¹⁵⁸ Diese Wahrheit annulliert das *nunc instans* als das Fürwahrhalten der sinnlichen Gewissheit, denn das gezeigte Jetzt ist nichts anders als die einfache Negation des gemeinten Jetzt, wodurch sich das punktuelle Jetzt als Bewegung, d.h. als *nunc fugans*, schlagend erweist, und nicht als ein selbstgleichbleibender, statischer und bezugloser Augenblick.

Das *nunc fugans* behält dieselbe Wahrheit der Unwesentlichkeit, auch wenn es in der Gestalt der einfachen Beziehung des Hier auftritt. Obwohl ein gemeintes Hier gezeigt wird, hört es aber als gezeigtes auf, ein *dieses* Hier zu sein. Es erweist sich vielmehr als *jenes* Hier *dort*. Wiederum muss es *hinterhergezeigt* werden: Das gezeigte Hier ist „ein Vornen und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links“.¹⁵⁹ Ein gezeigtes Hier hat schon aufgehört, ein *dieses* Hier zu sein, weil die Bewegung des Aufzeigens sich über den bezugslosen Punkt des *gemeinten* Hier hinaus ausdehnt. Dies besagt, dass der Vollzug des Aufzeigens eines *dieses* Hier in einem anderen *gegenwärtigen*, aber nicht gezeigten, abgeschlossen wird. Als Gezeigtes tritt es also als *dortiges* Hier auf. Dies ist die Gestalt der einfachen Negation des Hier, denn ein Hier ist nur, indem es *hier* ist. Als dortiges Hier stellt es sich als Gewesenes heraus. Die Wahrheit des gezeigten Hier ist also das Nicht-Sein, was besagt, dass es *unwesentlich* ist. Nach der Erfahrung des Aufzeigens ist festzustellen, dass ein *dortiges* Hier nur wahr ist, indem ihm Sein von dem räumlichen Zusammenhang der ganzen sinnlichen Wirklichkeit verliehen wird, denn „das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein *negatives Dieses*, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden“.¹⁶⁰ Das Absolute steht wiederum hinter dieser dialektischen Bewegung, es wird jedoch erst in der Aufhebung der einfachen Negation explizit.

4.4.2 Reflexion und Komplexion

Bevor wir den dialektischen Verlauf des dritten Stadiums insgesamt näher erläutern, erscheint es unerlässlich, einen fundamentalen Unterschied zwischen dem Moment der Reflexion dieses Stadiums und demjenigen der ersten zwei Stadien hervorzuheben. Auf der Höhe der Reflexion innerhalb der ersten zwei Stadien haben

¹⁵⁸ HW 2, 67. Letzte Hervorhebung vom Verfasser.

¹⁵⁹ HW 2, 68.

¹⁶⁰ HW 2, 68.

wir bereits gesehen, dass durch die einfache Negation des Einzelnen das Allgemeine bzw. die Allgemeinheit als sinnliches Wahrheitswissen erworben wird. Im dritten Stadium hingegen wird durch die einfache Negation, welche die erste Phase der Prüfung ausmacht, der Zusammenhang (die vielen Hier oder der Tag, der viele Jetzt ist) erworben, in dem das Einzelne fließt. Durch die einfache Negation wird eine Reflexion vollzogen, in der das gemeinte Einzelne sich als *gezeigtes* herausstellt. Die Bewegung, die in das Gezeigte mündet, ist nichts anderes, als die Reflexionsbewegung vom Ansich zum Ansich-für-es. Konkreter ausgedrückt: Das gemeinte Jetzt als Ansich wird Ansich-für-es als Gezeigtes. In diesem Moment der Reflexion nimmt die sinnliche Gewissheit das Einzelne als negatives Dieses an. Ein Negatives ist jedoch nur im Zusammenhang möglich. Der Zusammenhang ist dasjenige, was in facto durch die beschriebene Reflexion erworben wird. Im Unterschied zu den vorherigen Stadien wird hier noch nicht das Allgemeine erworben, denn erst durch den Zusammenhang kann die Allgemeinheit erlangt werden. In diesem Sinne ist die Vermittlung zur Allgemeinheit bzw. zur Wahrheit des Aufzeigens komplexer als in den vorherigen, sinnlichen Erfahrungen. In den ersten zwei Stadien hat die einfache Negation als einfache Vermittlung genügt, um das Allgemeine als das wahrhaft Bleibende revidierend zu beanspruchen. Im dritten Stadium hingegen wird das Diese zuerst in einem Zusammenhang lokalisiert und dann durch ihn und über ihn hinaus als Allgemeines bewiesen. Weil das Aufzeigen kein *dialogischer* Bewusstseinsbericht ist und dadurch einen Isolierungscharakter hat, wird der Zusammenhang des Sinnlichen von der innerlogischen Dialektik zurückgefordert. Dies soll das innerlogische Verhältnis dieses Unterschiedes des letzten sinnlichen Stadiums erhellen und auf die zweite Prüfungsphase hinweisen. Diese Prüfungsphase, die — im Unterschied zu der ersten Prüfungsphase — im Rahmen des dritten Stadiums erfolgt, besteht vor allem in der Behauptung eines „neuen“ Ansich.

4.4.3 Der dialektische Verlauf des Aufzeigens

Die sokratische Instanz, als Darstellender der Sache, fasst den dialektischen Verlauf des Aufzeigens in drei fundamentale Momente oder Schritte zusammen. Der erste Schritt entspricht den Behauptungen und dem Wahrheitsanspruch der sinnlichen

Gewissheit überhaupt. Diese Behauptungen und Wahrheitsanspruch werden allesamt als die neue sinnliche Einstellung angesehen. Ihr phänomenologischer Begriff ist *das Aufzeigen* als letzter, entwickelter Modus des sinnlichen Bewusstseins. In diesem wird der Aufzeigenversuch vollzogen. Der zweite Schritt entspricht der Reflexion über das Gezeigte, indem die Erfahrung des Aufzeigens wahrgenommen und über sein Objekt als erfahrener Gegenstand reflektiert wird. Der Inhalt der Erfahrung wird als wahr angenommen. Hier findet eine Korrektur des Fürwahrhaltens statt. Dieses zweite Moment entspricht zugleich der ersten Phase der Prüfungsbewegung, die die einfache Negation und die Bewegung beinhaltet. In dieser ersten Prüfungsphase wird das Ansich ein Ansich-für-es. Der dritte dialektische Schritt ist in der Tat ein intellektueller Vollzug der sokratischen Instanz. Die sinnliche Gewissheit wird jedoch miteinbezogen, da keine klare Trennung zwischen dem Phänomenologen und dem sinnlichen Bewusstsein auftritt.¹⁶¹ Der intellektuelle Vollzug ist eine zweite Reflexion über den zweiten dialektischen Schritt, durch welche das Gezeigte in einem Zusammenhang zu lokalisieren ist. Hier wird der Zusammenhang als Kontinuum interpretiert und als solches als das Allgemeine überhaupt aufgefasst. Dies ist das Moment der Negation der „zweiten Wahrheit“, die — als „negatives Dieses“ — an sich schon negativ ist. Eben dies ist die Besonderheit des dritten Schrittes des dialektischen Verlaufes des dritten Stadiums: *die Negation der Negation*.

4.4.4 Die innerlogische Notwendigkeit der Negation der Negation

Weder im konkreten Verlauf des Jetzt noch des Hier erscheint die Negation der Negation als phänomenologische Beschreibung, sondern vielmehr als eine *Re-interpretation* des Vorherigen. Am konkreten Beispiel des Jetzt im siebzehnten Paragraphen des Kapitels tritt sie überhaupt nicht auf, sondern erst in der zusammenfassenden Darstellung des dialektischen Verlaufes. Nach der Annahme der neuen bzw. zweiten Wahrheit, nämlich derjenigen, dass das Gezeigte in der Tat ein Gewesenes ist und dass *es um das Sein zu tun war*¹⁶², wird das eben beschriebene Verlaufsmoment folgendermaßen neu ausgelegt: „Aber das gewesen ist nicht; Ich

¹⁶¹ Vielleicht soll hier daran erinnert werden, dass die sokratische Instanz in die Perspektive der sinnlichen Gewissheit im dritten Stadium eingetreten sein sollte. In diesem Sinne würde dann die sokratische Instanz als Miterfahrender die Rolle der sinnlichen Gewissheit selbst spielen. Dies würde heißen, dass der intellektuelle Vollzug der sokratischen Instanz als der der sinnlichen Gewissheit gilt. Über die Rollenannahme seitens der sokratischen Instanz siehe oben S. 57.

¹⁶² Vgl. HW 2, 67.

hebe das gewesen- oder aufgehobenseyn, die zweyte Wahrheit auf, negiere damit die Negation des Itzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß Itzt ist.¹⁶³ Durch das Bewusstsein allein, dass das Gewesene nicht ist, wird es also als Aufgehobensein wiederum aufgehoben. Was hier vollzogen wird, ist de facto eine Synthesis der Bewusstwerdung der Kontextabhängigkeit aus dem sinnlichen Einzelnen und seinem Zusammenhang als *gegliedertem Kontinuum*.¹⁶⁴ Aus dieser Synthesis entsteht das Verständnis der Allgemeinheit. Dies wird an einem zusammenfassenden Passus am Beispiel des Hier deutlicher, in dem das Aufzeigen als eine Bewegung beschrieben wird, die in die Synthesis der einfachen Vielheit, d.h. in das Allgemeine mündet: Das Aufzeigen erweist sich als „eine Bewegung, von dem gemeynten 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.“¹⁶⁵ Man kann also diese Synthesis als eine zweite Reflexion verstehen, in der sich das zusammenhängende Kontinuum als das Allgemeine herausstellt.

Das Zurückkehren zur ersten Behauptung ist in diesem Zusammenhang präziser zu erläutern. Die Behauptung „*Dieses ist*“,¹⁶⁶ zu welcher zurückgekehrt wird, hat also einen anderen Inhalt, nämlich den „neuen“ Gegenstand. Er ist das sinnliche Absolute als raum-zeitliches Kontinuum der Wirklichkeit, in welchem dem „ersten“ Gegenstand Sein verliehen und dieser als *erfahrener* Gegenstand aufgehoben wird. *Das Zurückkehren zur ersten Behauptung* ist eigentlich ein anderer Ausdruck für *die über den Gegenstand gemachte Erfahrung*, die uns entlang der Darstellung der drei Stadien begleitet hat. Das Zurückkehren ist also nicht retrograd zu verstehen, sondern vielmehr als eine Entwicklung zur besseren Auffassung der Behauptung „*Dieses ist*“. Die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit erweist sich nochmals als Allgemeines, indem das sinnliche Aufzeigen nur und allein den raum-zeitlichen Zusammenhang des Sinnlichen als Seiendes zeigen kann.

Der *Isolierungsversuch* der sinnlichen Gewissheit in der Gestalt des Aufzeigens und die *Erschöpfung der Hinsichtenunterscheidungen* im Rahmen der

¹⁶³ HW 2, 68.

¹⁶⁴ Vgl. etwa Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 84ff.

¹⁶⁵ HW 2, 68. Hervorhebungen vom Verfasser.

¹⁶⁶ Die Formulierung „*Dieses ist*“ wird hier als umfassender Ausdruck bzw. Terminus technicus für „*Itzt ist*“ und/ oder „*Hier ist*“ gebraucht. Ich beziehe mich auf den oben zitierten Passus: „...und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß Itzt ist.“ (HW 2, 68.)

„sinnlichen“ Prüfungsbewegung, erklären die innerlogische Notwendigkeit der *Negation der Negation*, die erst im dritten Stadium vollzogen wird. Der Isolierungsversuch ist die Einstellung, die das sinnliche Bewusstsein aus den gemachten Erfahrungen der ersten zwei Stadien gewinnt. Der Ausgangspunkt der sinnlichen Gewissheit im ersten Stadium war der Gegenstand; im zweiten war der Ausgangspunkt das Ich. Als Ausgangspunkte beinhalteten sie schon ihren bestimmten Kontext oder Zusammenhang. Aus dem Zusammenhang eines Einzelnen entsteht das Anderssein, denn der dialektische Zusammenhang impliziert immer den Gegensatz der Sache. Im ersten Stadium hat der gemeinte, *einzelne* Gegenstand einen anderen, nicht gemeinten Gegenstand im Zusammenhang miteinbezogen und ist durch letzteren, nicht gemeinten Gegenstand zum ersten zurückgekehrt, nun aber erfasst als *allgemeiner* Gegenstand. Der Kontext des Gegenstandes erwies sich als die Bewegung des *einzelnen* Gegebenen der objektiven Wirklichkeit ins Anderssein des Allgemeinen. Dies geschah ebenso mit dem Kontext des Ich, der sich als die Bewegung der *einzelnen* Subjektivität überhaupt, über die Konkurrenz der mehreren Ich, in das *allgemeine* Ich zeigte.

Außerdem fanden sowohl die Behauptungen als auch die Erfahrungen der sinnlichen Gewissheit in dialogischer Form statt. Dies ermöglichte es, dass die Sprachlichkeit als ein, für die gemachten Erfahrungen, bestätigendes Argument fungieren konnte. Da die Behauptungen, die für wahr gehalten wurden, in der Prüfung auf Wesentlichkeit durch das Anderssein gescheitert sind, versucht die sinnliche Gewissheit als Ganzes nun im dritten Stadium, *erstens* das Anderssein zu beseitigen. Indem sie als Ganzes auftritt, schafft sie die als unwesentlich erwiesenen Ausgangspunkte des Gegenstandes und des Ich, als ihre einzelnen, gegenüberstehenden Momente, ab. *Zweitens* verzichtet sie auf die Sprachlichkeit, indem sie die Gestalt des Aufzeigens annimmt. Und *drittens* beansprucht sie das bezuglose *nunc instans*, indem sie es ohne weiteren Zusammenhang als ihr augenblickliches Punktuellsein für ihre endgültige Wahrheit hält. Diese drei Hauptaspekte der neuen Einstellung der sinnlichen Gewissheit in ihrem dritten Stadium sind das, was man mit dem Begriff *Isolierungsversuch* als Modus Procedendi erklären möchte. So kann man aus eben dieser Erklärung des Isolierungsversuches die innerlogische Notwendigkeit des Rekurses auf den Zusammenhang verstehen.

Die Vermittlung des Zusammenhanges erweist sich also als notwendig, um an das Allgemeine zu gelangen, soll der Ausgangspunkt bereits eine Isolierung sein.

Mit dem Terminus *technicus Erschöpfung der Hinsichtenunterscheidungen* soll nun auf die dialektische Methode zurückgegriffen werden, welche in der Einleitung knapp dargestellt wurde. Die Hinsichtenunterscheidungen operieren nach dem Prinzip, dass alle Voraussetzungen berücksichtigt werden müssen,¹⁶⁷ und man die Wahrheit der Sache erst erkennen kann, wenn sie alle auf ihre Wesentlichkeit geprüft sind. Dieser Punkt ist das Moment der *Erschöpfung der Hinsichtenunterscheidungen*, in dem die Bewusstseinsgestalt als die untersuchte Sache auch erschöpft, d.h. aufgehoben wird. Wir haben gesehen, dass sich — auf Grund der zwei strukturellen Grundelemente (Wissen und Gegenstand) der Bewusstseinsgestalt der sinnlichen Gewissheit — drei mögliche Hinsichten ergeben haben, die auf Wesentlichkeit geprüft wurden. Die Behauptung, dass die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit im Gegenstand liege, wurde von der dialektischen Erfahrung selbst widerlegt. Dies geschah im ersten Stadium, in welchem der Gegenstand als die erste Hinsicht zu unterscheiden war. Die Prüfung des Gegenstandes auf Wesentlichkeit war zum Scheitern verurteilt. Die zweite Hinsicht, die unterschieden wurde, entspricht dem Element des Wissens. Dieses als Ich scheitert ebenfalls an der Prüfung auf Wesentlichkeit. Die dritte Hinsicht zu unterscheiden war die sinnliche Gewissheit selbst als Ganzes, indem ihre beiden Momente zusammenkommen. Diese Hinsichtenunterscheidung ist auch die letzte, denn es ist gar nicht möglich, einen weiteren phänomenologischen Grundaspekt des sinnlichen Bewusstseins zu finden und zu untersuchen. Demgemäß ist die mit der Erschöpfung der Hinsichtenunterscheidungen verbundene innere Logik so zu verstehen: Die Negation der Negation kann erst aus der dialektischen Berücksichtigung aller möglichen Hinsichten und deren Begriffe, die der sinnlichen Gewissheit zu Grunde liegen, folgen. Denn erst in der Erschöpfung der Hinsichtenunterscheidungen wird die sinnliche Gewissheit als Ganzes untersucht und kann als Ganzes negiert werden. Die Negation der Negation der sinnlichen Gewissheit stellt die ganze, über sie selbst gemachte Erfahrung dar und bildet ihre Aufhebung. Mit der Negation der Negation kehre ich also zur sinnlichen Gewissheit zurück und hebe sie zugleich auf, indem ich durch das Aufzeigen ihre Wahrheit nicht

¹⁶⁷ Siehe Schäfer 74f.

mehr als eine Gewissheit des unmittelbaren Einzelnen weiß, sondern sie vielmehr authentisch aufnehme. Weil das bloß Gemeinte der sinnlichen Gewissheit sich durch die Erfahrung ihrer eigenen Dialektik als das Unwahre herausgestellt hat, tritt sie in ihrer *Zurückkehrung* nicht mehr als *wissende*, sondern als *aufnehmende* mittels des Aufzeigens auf. Aber als Aufnehmende ist sie keine sinnliche Gewissheit mehr, sondern Wahrnehmung, denn „ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr*“.¹⁶⁸

4.4.5 Ausblick

Wir haben gesehen, wie sich das Wesen der sinnlichen Gewissheit nicht als reine Unmittelbarkeit erweisen konnte. Viel mehr liegt ihr Wesen, das in ihr immer wieder als vermittelt vorkam, außerhalb ihrer, nämlich im Inbegriff der Wirklichkeit. Die unbedingte Wirklichkeit, die in das sinnliche Bewusstsein eingreift und es prägt, kommt in ihr in Form des Allgemeinen vor. Dennoch wissen wir, dass dieses Allgemeine die metaphysische Substanz ist, die sich entlang der *Phänomenologie* als Subjekt erweist und in das absolute Wissen mündet. Die Substanz als Subjekt offenbart sich in der Geschichte, sowohl real wie auch idealistisch.

Im Rahmen der idealistischen Geschichte des Bewusstseins haben wir hier mit ihrem Anfang zu tun. Diesen Anfang nennt Hegel *Dialektik der sinnlichen Gewissheit*, deren phänomenologische Untersuchung selbst sich als „die einfache Geschichte ihrer Bewegung“¹⁶⁹ erwiesen hat. Wir haben gesehen, dass diese Bewegung nicht irgendeine Bewegung ist, sondern dass sie als die Prüfungsbewegung in ihren verschiedenen Phasen und Verhältnissen differenziert zu bestimmen ist. Die in der *Einleitung* von Hegel beschriebene, methodologische Prüfung hat sich also als die *Seele* des sich vollbringenden Skeptizismus gezeigt, d.h. als die eigenständige Bewegungskraft, deren Impuls die Skepsis des spekulativen Geistes ist.

Die sinnliche Gewissheit als philosophische Behauptung hatte den Anspruch, eine allgemeine Erfahrung zu sein, deren Inhalt die absolute Wahrheit des sinnlichen Einzelnen sein sollte. Diese Wahrheit besagt, mittels der sinnlichen Erfahrung gelte für alle Menschen, dass das Einzelne das Wesentliche des Sinnlichen ist. Dennoch hat sie als allgemeine Erfahrung für das Bewusstsein durch ihre dialektische

¹⁶⁸ HW 2, 70.

¹⁶⁹ HW 2, 68.

Bewegung bewiesen, dass sie den gegenteiligen Inhalt hat: das Allgemeine. Als Resultat haben wir also eine allgemeine Erfahrung des Allgemeinen. Die eigentlich für alle Menschen geltende, sinnliche Erfahrung ist in facto die Erfahrung des sinnlichen Allgemeinen, und nicht des sinnlichen Einzelnen.¹⁷⁰ Zu diesem Resultat kann man durch die dargestellte, dialektische Geübtheit gelangen, aber auch durch einen sehr unphilosophischen Weg: den Weg der Sinne in Form des Feierns der Fruchtbarkeit und der Körperlichkeit. Hegel gibt das etwas undifferenzierte Beispiel der antiken eleusinischen Mysterien der Ceres (bzw. der Demeter, *gr.*) und des Bacchus. Offensichtlich hält Hegel diese Form des Feierns für eine Schule der Weisheit, sogar für die „unterste“. Hegel scheint die Ansicht zu vertreten, dass es auch in den Cerealien bzw. den Bacchanalien möglich sei, in die Unwesentlichkeit des Sinnlichen und des sinnlich individuellen Ich zu gelangen und sogar eine gewisse „körperliche“ Dialektik zu erleben, „denn der in diese Geheimnisse eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils selbst ihre Nichtigkeit, theils sieht er sie vollbringen.“ Diese Schule der Weisheit ist eben darum die unterste, weil sie auf die Sinne begrenzt ist und weil die Tiere nicht von ihrer Weisheit ausgeschlossen sind. Die Idee, welche hinter diesem interessanten Passus steckt, ist, dass die Unwesentlichkeit des Sinnlichen so unfehlbar ist, dass man zu ihr sowohl durch den Verstand als auch durch die Sinne und die Körperlichkeit gelangen kann.

Die sinnliche Gewissheit gilt also als die „sinnliche“ Geschichte der Prüfungsbewegung, durch welche die behauptete, absolute Wahrheit des Daseins der äußeren Gegenstände als *wirkliche, absolut einzelne, ganz persönliche* und *individuell gemeinte* Dinge in *allen* Hinsichten des Sinnlichen differenziert widerlegt wurde. Das Bewusstsein entwickelt sich durch die gemachte Erfahrung fort, übernimmt das Allgemeine als sein Prinzip und behauptet, es als Seiendes wahrzunehmen. Auf dieser Ebene befinden wir uns schon in der Wahrnehmung.

¹⁷⁰ Vgl. HW 2, 69: „Die Wahrheit des sinnlichen Daseins für das Bewußtseyn soll allgemeine Erfahrung seyn; aber vielmehr ist das Gegentheil allgemeine Erfahrung“.

5. Die Umdeutung der sinnlichen Gewissheit aus dem absoluten Wissen

Obschon das „absolute Wissen“ näher zu untersuchen nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist, müssen wir auf Grund der zentralen Bedeutung der sinnlichen Gewissheit als „Anfang“ der *Phänomenologie des Geistes*, das letzte Kapitel über das absolute Wissen als ihr Ziel wenigstens knapp kommentieren. Wenn man weiß, dass die Texte der Hauptwerke Hegels auf ein Telos zustreben,¹⁷¹ wie z.B. die *Wissenschaft der Logik* auf die „absolute Idee“ oder die *Enzyklopädie* auf die „Philosophie“, so stellt man fest, dass für das Interesse der vorliegende Untersuchung eine kurze Auseinandersetzung mit dem „absoluten Wissen“ bezüglich der „sinnlichen Gewissheit“ unumgänglich ist.

5.1 „Das absolute Wissen“

Das absolute Wissen ist die letzte Bewusstseinsgestalt, in der das Bewusstsein als solches aufhört, Bewusstsein zu sein. Hier wird das Bewusstsein endgültig von seiner entzweierenden Struktur befreit. Aus genau diesem Grunde ist hier nicht mehr vom Bewusstsein die Rede, sondern vom absoluten Geist, der schon in der offenbaren Religion in der Form der Gegenständlichkeit als ihr Inhalt vorhanden war. Dennoch ist der Geist als Inhalt des Vorstellens der offenbaren Religion noch in der Bewusstseinsstruktur gefangen. Um diese *bloße Form* aufheben zu können, muss der Geist sich in seinen eigenen Gestaltungen ergeben, nämlich durch die Auflösung der entzweierenden Bewusstseinsstruktur, wodurch „*die Bewegung des Selbst*“ absolut operiert. Die *Bewegung des Selbst* hat mindestens zwei Hauptmomente, welche die Auflösung der entzweierenden Bewusstseinsstruktur ausmachen, nämlich die *Selbstentäußerung* und die *Aufhebung der Selbstentäußerung*. Diese beiden Momente konstituieren dasjenige, was Hegel das Wissen der „Nichtigkeit desselben“ nennt. Dies besagt, dass das Bewusstsein zur Spitze gelangt, an der es sich selbst als Anderes bei sich weiß: „[E]s weiß diese Nichtigkeit desselben dadurch einerseits, daß es sich

¹⁷¹ Siehe etwa Walter Jaeschke, „Das absolute Wissen.“ in: Andreas Arndt et al. (Hrsg.), *Hegel Jahrbuch 2001. Phänomenologie des Geistes. Erste Teil*. Berlin: Akademie Verl., 2002, 283. Auch zum „absoluten Wissen“ siehe Jørgen Huggler, *Das absolute Wissen der „Phänomenologie des Geistes“*. in: Andreas Arndt et al. (Hrsg.), *Hegel Jahrbuch 2001. Phänomenologie des Geistes. Erste Teil*. Berlin: Akademie Verl., 2002, 286-295.

selbst entäussert, — denn in dieser Entäusserung setzt es sich als Gegenstand, oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des Fürsichseyns willen als sich selbst. Andererseits liegt hierin zugleich diß andre Moment, daß es diese Entäusserung und Gegenständlichkeit ebensowohl auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem Andersseyn als solchem bey sich ist“.¹⁷²

Die Selbstentäußerung besteht aus der *Erinnerung* an die Erfahrung der früheren Bewusstseinsgestalten, in der die Gegenständlichkeit des Bewusstseins als Entäußerung desselben aufgefasst wird. Hegel nennt diesen ganzen Prozess das „*Werden des Geistes zum Geiste*“.¹⁷³ Dieses Werden hat zwei Seiten: die Natur und die Geschichte. Die Natur wird als die Seite des lebendigen unmittelbaren Werdens, die Geschichte als die des wissenden, sich vermittelnden Werdens begriffen. Am Fall der Natur wird die Entäußerung als *Aufopferung* bezeichnet; am Fall der Geschichte als das *Insichgehen*.¹⁷⁴ Durch eben dieses *Werden des Geistes zum Geiste* geschieht die „*Er-Innerung*“, indem die Substanz in ihrer höheren Form, nämlich als Subjekt, als das Innere des Geistes bewahrt wird.

Das Telos der Entäußerungsauffassung des Gegenständlichkeitskampfes ist ihre *Aufhebung*, wodurch das Innere des Geistes sich als der absolute Begriff realisiert. Die Realisierung des absoluten Begriffes nennt Hegel auch die *Offenbarung der Tiefe*, welche die *Ausdehnung* des Geistes als „der sich als Geist wissende Geist“ ist.¹⁷⁵ Diese *Aufhebung der Selbstentäußerung* geschieht erst dann, wenn die Entäußerungen der früheren Geister als die Totalität der Bestimmungen des Gegenstandes reflektiert werden. Durch diese Reflexion wird der Gegenstand aufgelöst, denn „diese Totalität seiner Bestimmungen macht ihn an sich zum geistigen Wesen, und für das Bewußtseyn wird er diß in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben, als des Selbst, oder durch das ebengenannte geistige Verhalten zu ihnen“.¹⁷⁶ Gerade hierin liegt die positive Bedeutung der Selbstentäußerung und ihrer Aufhebung, denn dies alles zeigt sich als Manifestation der Einheit des Selbst, nämlich als die Totalität der Gestaltungen seiner werdenden Selbsterkenntnis. Indem der Gegenstand zum geistigen Wesen gemacht wird, wodurch seine Auflösung stattfindet, tritt der Geist vollständig auf, denn Inhalt und

¹⁷² HW 2, 422.

¹⁷³ Siehe HW 2, 422.

¹⁷⁴ Vgl. HW 2, 422.

¹⁷⁵ Vgl. HW 2, 433.

¹⁷⁶ HW 2, 422.

Gewissheit bilden nun eine Gleichheit. „Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbst erhalten“,¹⁷⁷ wodurch bewirkt wird, dass das Denken sich selbst frei denkt. Dieses Denken, dessen Inhalt das eigene Tun des Selbst ist, bewegt sich in der höchsten Form des von der entzweiten Struktur befreiten Bewusstseins, nämlich in der Geistesgestalt des *sich wissenden Geistes* oder des *begreifenden Wissens*.¹⁷⁸ Die durch die Auflösung des Gegenstandes entstandene Einheit des Geistes ist nicht mehr als eine Bewegung zu verstehen, die in Momente auseinanderwerfend unterschieden werden kann, sondern vielmehr als nicht trennbare lebendige und freie Komplexität des begreifenden Denkens, „denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Thuns des Selbst in sich als aller Wesenheit und alles Daseyns, das Wissen von diesem Subjecte als der Substanz, und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns“.¹⁷⁹ In diesem Zusammenhang kann man mit W. Jaeschke und L. Siep zu dem Schluss gelangen, dass das absolute Wissen eine Art Prinzipienwissenschaft ist, die mit der Wirklichkeitsdurchdringung der Substanz als Subjekt die Grundbegriffe der Wissenschaften, des Rechts, der Moral, der Religion und der Geschichte in ein dialektisch darstellendes, einheitliches System der totalen, geistigen Wirklichkeit bringt.¹⁸⁰

5.2 Die sinnliche Gewissheit des absoluten Wissens

Das absolute Wissen als der Geist, der sich selbst weiß, ist die vollendete Bewegung des Erkennens, indem die Substanz sich ins Subjekt verwandelt hat.¹⁸¹ Diese Erkennensbewegung, deren Vollendung das absolute Wissen ist, beschreibt Hegel auch als „der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt, und ihn nur im Ende erreicht“.¹⁸² In diesem Zusammenhang wird nun im absoluten Wissen auf die sinnliche Gewissheit in zweierlei Weise zurückgegriffen. Einerseits wird auf die sinnliche Gewissheit als „*Er-Innerung*“ zurückgegriffen, andererseits ist

¹⁷⁷ HW 2, 427.

¹⁷⁸ Vgl. HW 2, 427.

¹⁷⁹ HW 2, 427.

¹⁸⁰ Vgl. Jaeschke 2002, 293; Siep 255.

¹⁸¹ HW 2, 429: „Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als diß sich in sich reflectirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subject, des Gegenstands des Bewußtseyns in Gegenstands des Selbstbewußtseyns, d.h. in ebenso sehr aufgehoben Gegenstand, oder in den Begriff.“

¹⁸² HW 2, 429.

sie als Einheit des Seins und des Denkens durch die logische Bestimmung des reinen Seins vorhanden. Denn dem letzten Moment der Geschichte des Bewusstseins ist „nothwendig diese Einheit selbst, und verbindet, wie erhellt, sie in der That alle in sich“.¹⁸³

Die *Er-Innerung* der Erfahrung der früheren Geistesgestaltungen geschieht in Form des Erhellens der Gegenständlichkeit, d.h. als eine Umdeutung der Bewusstseinsgestalten aus der Perspektive des absoluten Wissens. In diesem Sinne bekommt die sinnliche Gewissheit als der Anfang der Bewusstseinsentwicklung eine markante Umdeutung: Sie ist die *radikale* Selbstentäußerung. Die sinnliche Gewissheit als nicht-diskursive Selbstgewissheit wird nun als *absolutes* Anderssein umgedeutet, denn sie ist sich ihres Selbst in der *unmittelbaren reinen Beziehung* nicht bewusst. Weil sie jedoch als die begrifflose Einheit des Seins und des Denkens gilt, befindet sie sich als Anfang wiederum am Ende der *Phänomenologie*. Sie ist der vorausgesetzte Anfang, der „nur im Ende erreicht“ wird. Nun ist die Frage, inwiefern der Anfang vorausgesetzt und inwiefern er „im Ende erreicht“ wird. Im Kapitel über die logische Bestimmung der sinnlichen Gewissheit haben wir bereits gesehen, dass im reinen Sein als ihrer logischen Bestimmung schon die Präsenz des Absoluten zu erkennen war, denn die einfache Einheit des leeren Denkens und des unbestimmten Seins bestand in der Gewissheit ihrer Unmittelbarkeit. Im absoluten Wissen wird die Einheit des Seins und des Denkens auch durch die Auflösung der Bewusstseinsstruktur erwirkt. Gerade dies bedeutet die Realisierung des Begriffes im letzten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, nämlich, dass im absoluten Wissen der Geist die „vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst“ erreicht.¹⁸⁴ Die Voraussetzung des Anfanges besteht nun darin, dass die Einheit des Denkens und des Seins in dem reinen Anschauen der sinnlichen Gewissheit erstens in der Entzweiung des Bewusstseins gefangen ist, und zweitens, dass sie eine *begriffslose* Einheit ist, indem ihr Sein *unbestimmt* und ihr Denken ein *leeres* ist. Diese „sinnliche“ Einheit von Denken und Sein, als bloße (Begriffs-)Leere, konstituiert dadurch eine Voraussetzung, dass sie spekulativ nicht positiv zu erörtern, sondern nur logisch zu bestätigen war, indem man nur in ihre Unwahrheit bzw. ihr Unwissen *bloß* schauen konnte. Hingegen ist die Einheit des Seins und des Denkens im absoluten Wissen eine dadurch *begriffene*, dass sie sich im reinen Denken — nicht im reinen Anschauen

¹⁸³ HW 2, 424.

¹⁸⁴ Vgl. HW 2, 430.

— der Bewusstseinsentwicklung abspielt.¹⁸⁵ Wir wissen bereits, dass die dialektische Darstellung eines Bewusstseinsphänomens seine innerlogische Notwendigkeit ausmacht. *Das Erreichen des Anfanges im Ende* besagt, dass erst in der Kulmination der Wissenschaft des erscheinenden Wissens das reine Sein und die Einheit des Seins und des Denkens dialektisch begründet und innerlogisch bewiesen werden. Im Gegensatz zur sinnlichen Gewissheit wird im absoluten Wissen die innere Notwendigkeit als Grundprinzip seiner Seele erwirkt, denn „die Substanz hat, als Subject, die *erste innere* Nothwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie an sich ist, als Geist“.¹⁸⁶ Dies geschieht, wie bereits erwähnt, durch den Vollzug der Er-Innerung, in der jede Gestalt des Kampfes um die Gegenständlichkeit als eine Form der Selbstentäußerung aufgefasst wird, und durch die Aufhebung der Selbstentäußerung als Totalität. Diese Aufhebung ist die *endgültige*, denn durch eben sie wird die Versöhnung des Geistes dadurch erwirkt, dass die vollendete Darstellung der Gegenständlichkeit zum Selbst wird.¹⁸⁷ Dies bedeutet, dass — anders als bei der sinnlichen Gewissheit — die Einheit von Denken und Sein im absoluten Wissen jene Voraussetzung überwindet, indem durch die darstellende Prüfungsbewegung die innere Notwendigkeit jeder Bewusstseinsgestalt und deren phänomenologische Relevanz gezeigt werden. Dieser ganze phänomenologische Verlauf geschieht in Form des fortschreitenden Erkennens, das sich aus der „absoluten“ Perspektive als Selbsterkennen der Substanz als Subjekt erweist. Auf diese Weise wird der vorausgesetzte Anfang im Ende vollkommen bewiesen, denn spekulativ philosophisch gesehen, ist das dialektisch darstellende Erkennen das Argumentationsverfahren, welches den eigentlichen Beweis¹⁸⁸ ausmacht. So wird die quasi instinktiv erfasste Einheit des Seins und des Denkens in der sinnlichen

¹⁸⁵ Zum Unterschied zwischen Anschauen und Denken in der *PhG* bezüglich der Aporie und Sophistik in der „sinnlichen Gewissheit“ siehe etwa Wiehl 112.

¹⁸⁶ HW 2, 429.

¹⁸⁷ Vgl. HW 2, 429: „Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst.“

¹⁸⁸ Das Erkennen als Beweis spielt auch eine zentrale Rolle in der Religionsphilosophie Hegels, in der er das Argument Anselms in ein neues Licht bringt. Vgl. z.B. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II.* (= TW 17), 379: „[Der Gedanke als Innerste des Glaubens] muß zugleich als ein *notwendiger gewusst werden*, ein *Bewusstsein seiner und des Zusammenhangs seiner Entwicklung erwerben*; so breitet er sich *beweisend* aus, denn *Beweisen überhaupt heißt nichts, als des Zusammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewusst werden* und, in unserem Vorhaben, *des besonderen Inhaltes im an und für sich Allgemeinen wie dieses absoluten Wahren selbst als des Resultates* und damit der letzten Wahrheit alles besonderen Inhalts.“ Zum ontologischen Gottesbeweis bei Hegel siehe etwa Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel.* München: Beck, 1992, 169-197.

Gewissheit als das noch zu vollendende Ziel angesehen, das sich im absoluten Wissen vervollständigt, d.h. zur Offenbarung kommt. Die Entwicklung zur Realisierung des Begriffes bzw. zur Offenbarung der Substanz als Subjekt, kulminiert in der Vollbringung der begreifenden Rekapitulation der Geschichte und der begriffenen Organisation der Wissenschaft als die Gewinnung des Geistes vom Begriff in die *höchste Freiheit* des Geistes¹⁸⁹ dadurch, dass „beyde zusammen, die begriffne Geschichte, die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit [bilden]“.¹⁹⁰

Die sinnliche Gewissheit behauptete, ihre Unmittelbarkeit bestehe zum Teil darin, dass sie direkten Zugang zu ihrem Gegenstand und ihrem Wissen ohne Hilfe von Begriffen habe. Die Unmittelbarkeit des absoluten Wissens dagegen besteht darin, dass der Geist den Begriff gewinnt, d.h., dass das Moment des absoluten Wissens die Form des Begriffes hat, wodurch die Vereinigung der *gegenständlichen Form der Wahrheit* und das *wissende Selbst* in der *unmittelbaren Einheit* des reinen Begriffes erreicht wird.¹⁹¹ Mit anderen Worten: Die „absolute“ Unmittelbarkeit besteht in der Auflösung der entzweierenden Bewusstseinsstruktur — bzw. des Gegenstandes als Objekt —, weil nur dann das entzweierende Denken überwunden wird. In diesem Lichte dürfte Hegels Bezug auf den Ausgangspunkt zu lesen sein, wenn er im letzten Kapitel wieder an das sinnliche Bewusstsein appelliert: „Denn der sich wissende Geist, ebendarum daß er seinen Begriff erfasst, ist er 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; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbst ist die höchste Freyheit und Sicherheit seines Wissens von sich.“¹⁹²

¹⁸⁹ Vgl. HW 2, 432.

¹⁹⁰ HW 2, 434.

¹⁹¹ Vgl. HW 2, 432

¹⁹² HW 2, 432.

6. Resümee

Systematisch zeigt sich in der Prüfung, wie Hegel sie in der *Einleitung* darstellt, eine klare Struktur. Die Prüfungsstruktur impliziert zunächst das Anlegen eines Maßstabes an das Wissen. Wir haben gesehen, dass aus dem skeptischen Geist der historischen Einstellung, welche die phänomenologischen Methodik motiviert, eine scheinbare Aporie bezüglich des Maßstabes entstanden ist. Die scheinbare Aporie des Maßstabes wird durch die Rechtfertigung aufgelöst, der Maßstab werde vom Bewusstsein selbst gegeben und, weil es hier um eine Selbstprüfung geht, in einem späteren Moment der Prüfungsbewegung selbst geprüft. Aus der Bewusstseinsstruktur und der sich daraus ergebenden Wissensrelation, wird die Prüfungsstruktur leicht erkennbar. Der Prüfungsstruktur entspricht das Vergleichen, denn es wird gefragt, ob das *Beinhaltete* im Wissen dem *Beinhaltbaren* des Ansich entspricht. Es wird die Übereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstand überprüft.

In unserer Analyse der Prüfungsbewegung zeigen sich hauptsächlich zwei Phasen, die sich durch die bestimmte Negation und die Negation der Negation charakterisieren lassen. Im Rahmen dieser Prüfungsphasen finden die Veränderung des Maßstabes und die Entstehung des „neuen“ Gegenstandes bzw. der „neuen“ Bewusstseinsgestalt statt.

Durch die kritische Differenzierung der Prüfungsbewegung am Fallbeispiel der „sinnlichen Gewissheit“ zeigt sich auch, dass nicht nur die Struktur und die Phasen der Prüfung in den „sinnlichen“ Stadien konkret erkennbar sind, sondern auch, dass die Gliederung und der Ablauf der sinnlichen Gewissheit von der Prüfungsbewegung bestimmt werden. Wichtig dabei ist, den Unterschied von Struktur und Bewegung hervorzuheben, denn die Prüfungsbewegung ist erst in der Erfahrung der sinnlichen Gewissheit konkret zu betrachten. Deren Struktur hingegen ist lediglich ein systematischer Abstraktionsversuch.

Der eigentliche Reichtum der „sinnlichen Gewissheit“ befindet sich in der Kombination von formaler Bewegung und Thematisierung von philosophischen Problemen, wie beispielsweise die Kritik des Sensualismus oder die Thematisierung der Raumzeitlichkeit des Sinnlichen. Des Weiteren kann beobachtet werden, wie die Prüfungsbewegung in ihrer methodologischen Form des sich vollbringenden

Skeptizismus die inhaltliche Auseinandersetzung durch den inneren Dialog ermöglicht, denn die Orientierung an der Instanz eines Dialogpartners — sei es als Dialog oder als gesprächsförmiges Denken — ist der dialektischen Methode intrinsisch. Auch die innere Notwendigkeit und die logische Gestaltung der verschiedenen Momente der sinnlichen Gewissheit, erweisen sich als direkte Folge der Prüfungsbewegung, wie beispielsweise in der Negation der Negation des dritten Stadiums besonders deutlich zu sehen ist. Aus den Hinsichtenunterscheidungen ergibt sich auch die wissenschaftliche Darstellung des Sachverhaltes.

Die streng dialektische Methode des sich vollbringenden Skeptizismus erweist sich als teleologisch. Die negative Dialektik endet erst, wenn sie ihr Ziel erreicht. Ihre Dynamik verliert ihren negativen Sinn, wenn es keine Entzweiung mehr gibt. Dies bedeutet, dass die dialektische Methode notwendig in die Auflösung der entzweierenden Bewusstseinsstruktur mündet, in der auch die Prüfungsbewegung endet, denn in der Einheit des absoluten Wissens ist die Wissensrelation des Bewusstseins nicht mehr vorhanden. Eben deshalb ist im „absoluten Wissen“ keine eigentliche Prüfungsbewegung zu sehen, denn dort geht es vielmehr um eine subtile Erinnerungsbewegung. Im absoluten Wissen erwirkt die Abgeschlossenheit des Systems einen vernünftigen Sinn, denn in ihm ist die ganze Wirklichkeit enthalten. Die Abgeschlossenheit des Systems bedeutet jedoch nicht, dass es zu Ende gekommen ist, sondern vielmehr seine spekulativ-immanente Abrundung. Gerade an diesem Punkt soll die *spekulative Vernunftwissenschaft*, als Entfaltung des Systems, anfangen.¹⁹³

* * *

Als hermeneutische Eigenleistungen dieser systematischen Studie sind hier u. a. hervorzuheben: 1. die Auseinandersetzung mit einer der Nuancen des Terminus *Begriff* als das *Gesollte* einer Sache in einem negativen Sinne, 2. die Berücksichtigung der Prüfung im Lichte der erwähnten, negativen Nuance des Begriffes, 3. die präzise Erörterung der Aufzeigenbewegung unter die Termini *technici* des *nunc instans* und des *nunc fugans*, 4. die strenge Differenzierung der Prüfungsphasen, im Besonderen bezüglich des *Zusammenhanges als Komplexion der Reflexion* im dritten Stadium der

¹⁹³ Vgl. Fulda, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1961, bes. 22-25 und 55-171; vgl. ders. 2003, 84ff.

sinnlichen Gewissheit, und 5. die Darstellung von der Erlangung des Allgemeinen im dritten Stadium als *Interpretation* des Zusammenhanges oder als *Synthesis der Bewusstwerdung der Kontextabhängigkeit* in der sinnlichen Erfahrung.

Literaturverzeichnis

I. Primärtexte

1. Werkausgaben

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ¹1969 (zitiert als TW mit entsprechender Band- und Seitenzahl).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft und Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner, 1968ff. (zitiert als GW mit entsprechender Band- und Seitenzahl).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hauptwerke in sechs Bänden*. Hamburg: Meiner, 1999. (zitiert als HW mit entsprechender Band- und Seitenzahl):

Bd. 1: *Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968. (= GW 4)

Bd. 2: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980. (= GW 9)

Bd. 3: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1984 und 1978. (= GW 21 (Erstes Buch. Die Lehre vom Sein.) u. GW 11 (Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen.))

Bd. 4: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1981. (= GW 12)

Bd. 5: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg ⁵1995. (= Bd. 483 der „Philosophischen Bibliothek“ im Felix Meiner Verl.)

Bd. 6: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hrsg. von W. Bonsiepen und H. Ch. Lucas unter Mitarbeit von U. Rameil, Hamburg 1992. (= GW 20)

2. *Einzeltexte*

Hegel, G. W. F., „*Wer denkt abstract?*“ in: HST 5, 1969, 161-164.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg: Meiner, 1988.

Hegel, G. W. F., *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. Band 1: Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner (1955) ⁶1994.

Troxler, Ignaz P. V., *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*. *Zusammenfassende Vorlesungsschriften von I. P. V. Troxler*. Herausgegeben, eingeleitet und mit Interpretationen versehen von K. Düsing, Köln: Dinter, 1988.

II. *Quellentexte*

Aristoteles, *Aristotelis Metaphysica*. Hrsg. von W. Jaeger, Oxford: Oxford University Press, 1957.

Aristoteles, *Metaphysik*. Übersetzung von H. Bonitz, Hamburg: Rowohlt, (1966) ³2002.

Goethe, Johann Wolfgang von, „*Erfahrung und Wissenschaft*“ (1798) in: *Goethes Werke. Band XIII. Naturwissenschaftliche Schriften I*. München: C.H.Beck, ⁹1982, 23-25.

Heidegger, Martin, „*Hegels Begriff der Erfahrung*.“ in: M. Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, (1950) ⁷1994, 115-208.

Lambert, Johann Heinrich, *Neues Organon oder Gedanken über die Erfahrung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*. Leipzig: bei Johann Wandler, 1764.

III. *Sekundärliteratur*

Baum, Manfred, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier, ²1989.

Becker, Werner, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur*

- systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik.*
Stuttgart et. al.: Kohlhammer, 1969.
- Becker, Werner, *Hegels »Phänomenologie des Geistes«. Eine Interpretation.*
Stuttgart et. al.: Kohlhammer, 1971.
- Beiser, Frederick, *Hegel.* New York: Routledge, 2005.
- Bennholdt-Thomsen, Anke, „Hegels Aufsatz: Wer denkt abstract?“ in: HST 5, 1969,
165-199.
- Bonsiepen, Wolfgang, „Phänomenologie des Geistes.“ in: Otto Pöggeler, *Hegel.
Einführung in seine Philosophie.* Freiburg/ München: Alber, 1977, 59-74.
- Bonsiepen, Wolfgang, „Einleitung.“ in: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des
Geistes.* Hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg: Meiner, 1988.
IX-XVI.
- Bowman, Brady, *Sinnliche Gewissheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines
Problems des deutschen Idealismus.* Berlin: Akademie Verl., 2003.
- Claesges, Ulrich, *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in
Hegels Phänomenologie des Geistes.* Bonn: Bouvier, 1987.
- Claesges, Ulrich, „Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie
des Geistes.“ in: H.F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Skeptizismus und
spekulatives Denken in der Philosophie Hegels.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1996,
117-134.
- Cruz Vergara, Eliseo, *La concepción del conocimiento histórico en Hegel.* San Juan,
Puerto Rico: EDUPR, 1997.
- D'Hondt, Jacques, *Hegel.* Barcelona: Tusquets, 2002.
- Düsing, Klaus, „Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der
sinnlichen Gewissheit.“ in: HST 8, 1973.
- Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und
entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und
zur Dialektik.* Bonn: Buouvier, 1976.
- Düsing, Klaus, „Einleitung“ und „Absolute Identität und Formen der Endlichkeit.
Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik.“ in:
Ignaz P. V. Troxler, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-
1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler.*

- Hrsg., eingel. u. mit Interpretationen vers. von K. Düsing. Köln: Dinter, 1988, 5-23, 99-193.
- Düsing, Klaus, „Hegels „Phänomenologie“ und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins.“ in: HST 28, 1993, 103-126.
- Emundts, Dina und Rolf-Perter Horstmann, *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Erdmann, Johann Eduard, „Die Phänomenologie des Geistes.“ in: H. F. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 54-63.
- Falke, Gustav-H. H., *Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Interpretation und Kommentar*. Berlin: Lukas Verl., 1996.
- Fulda, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1961.
- Fulda, Hans Friedrich, „Zur Logik der Phänomenologie von 1807.“ in: HST Beiheft 3, 1966, 75-101.
- Fulda, Hans Friedrich und Dieter Henrich (Hrsg.), *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Fulda, Hans Friedrich, „Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)“ in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*. Bd. 2. *Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*. München: Beck, 1981, 62-92.
- Fulda, Hans Friedrich, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München: Beck, 2003.
- Gessmann, Martin, „Skepsis und Dialektik. Hegel und der Platonische Parmenides.“ in: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.
- Gessmann, Martin, *Hegel*. Freiburg: Herder, 1999.
- Graeser, Andreas, „Zu Hegels Erörterung eines Einwandes gegen die These von der Selbstprüfung des Bewußtseins.“ In: HST 21, 1986, 182-186.
- Graeser, Andreas, „Kommentar.“ in: G. W. F. Hegel, *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2000, 21-183.
- Graeser, Andreas, „Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewissheit.“ in: D. Köhler und O. Pöggeler (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin:

- Akademie Verl., 1998, 33-51.
- Grießer, Wilfried, *Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart: Teubner, 1992.
- Halfwassen, Jens, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*. Mainz/ Stuttgart: Franz Steiner Verl., 1994.
- Halfwassen, Jens, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn: Bouvier, 1999.
- Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*. München: Beck, 2004.
- Hansen, Frank-Peter, *G. W. F. Hegel: >Phänomenologie des Geistes<*. München: UTB, 1994.
- Hegel-Studien (HST), Bd. 1-32, Bonn: Bouvier, 1961-1967; Bd. 33ff., Hamburg: Meiner 1998ff.
- Hegel-Studien Beihefte (HST Beiheft), Bonn: Bouvier, 1964ff; Hamburg: Meiner 1998ff.
- Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ²1975.
- Hoffmann, Thomas Sören, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix Verl., 2004.
- Hösle, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 1: Systementwicklung und Logik*. Hamburg: Meiner, 1988.
- Hösle, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.
- Huggler, Jørgen, „*Das absolute Wissen in der »Phänomenologie des Geistes«*.“ in: Arndt, Andreas et al., *Hegel Jahrbuch 2001. Phänomenologie des Geistes. Erster Teil*. Berlin: Akademie Verl., 2002, 279-285.
- Hyppolite, Jean, „*Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*.“ in: H. F. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 45-53.

- Jaeschke, Walter, „*Das absolute Wissen.*“ in: Arndt, Andreas et al., *Hegel Jahrbuch 2001. Phänomenologie des Geistes. Erste Teil.* Berlin: Akademie Verl., 2002, 286-295.
- Kimmerle, Heinz, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels »System der Philosophie« in den Jahren 1800-1804.* Bonn: Bouvier, ²1982.
- Köhler, Dieter und Otto Pöggeler (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes.* Berlin: Akademie Verl., 1998.
- Kojève, Alexandre, „*Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der »Phänomenologie des Geistes«.*“ in: H. F. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 133-188.
- Marx, Werner, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“.* Frankfurt am Main: Klostermann, ²1981.
- Pippin, Robert B., „*You Can't Get There from Here: Transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit.*“ in: *The Cambridge Companion to Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, (¹1993) 1999, 52-85.
- Pöggeler, Otto (Hrsg.), *Hegel. Einführung in seine Philosophie.* Freiburg: Verl. Karl Alber, 1977.
- Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, (1844) 1963.
- Röd, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel.* München: Beck, 1992.
- Schäfer, Rainer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen.* Hamburg: Meiner, 2001.
- Siep, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Simon, Josef, *Das Problem der Sprache bei Hegel.* Stuttgart: Kohlhammer, 1966.
- Taylor, Charles, „*The Opening Arguments of the Phenomenology.*“ in: A. MacIntyre (Hrsg.), *Hegel. A Collection of Critical Essays.* London: University of Notre Dame Press, (¹1972) ²1976, 151-187.
- Taylor, Charles, *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, (¹1975) 1999.

- Tilliette, Xavier, *Schelling, Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.
- Trede, Johann Heinrich, „*Phänomenologie und Logik*.“ in: HST 10, 1975, 173-209.
- Ulrici, Hermann, *Princip und Methode Hegelschen Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik derselben*. Halle: bei Johann Friedrich Lippert, 1841.
- Wiehl, Reiner, „*Über den Sinn der sinnlichen Gewissheit in Hegels Phänomenologie des Geistes*.“ in: HST Beiheft 3, 1966, 103-134.
- Wieland, Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1999.
- Wieland, Wolfgang, „*Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit*.“ in: H. F. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 67-82.

IV. Hilfsmittel, Wörterbücher und Lexika

- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*. (33 Bde.) München: Deutscher Taschenbuch Verl., (¹1960) 1984.
- Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: Metzler, 2003.
- Schützeichel, Rudolf, *Althochdeutsches Wörterbuch*. Tübingen: Niemeyer, (¹1969) 1995.
- Tugendhat, Ernst, *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg: Alber Symposion, ⁵2003.