

HANS FRIEDRICH FULDA

Das Problem einer Einleitung
in Hegels
Wissenschaft der Logik



Zweite Auflage

VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AM MAIN

INSTITUT
FÜR POLITISCHE WISSENSCHAFT
69 HEIDELBERG 1
HAUPTSTRASSE 52

Zweite Auflage 1975

© Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1965

Druck: Erwin Lokay, Reinheim/Odw.

Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

VORWORT	1
<p>Die Vernachlässigung des Einleitungsthemas in der gegenwärtigen Hegelliteratur (1); Motive, das Thema wieder zu behandeln: die Logik-Interpretation (3); die erkenntnistheoretischen Einwände gegen Hegel (4). Das Problem: die Einleitungswissenschaft scheint erforderlich, aber unmöglich (4). Zur Geschichte der Behandlung des Problems (5). Der volle Umfang des Problems (10); was davon behandelt wird; Thesen und Verlauf der Arbeit (12).</p>	
I. TEIL: HEGELS EINLEITUNGSKONZEPTIONEN	15
1. Kapitel	
Die Einleitungsthematik in der Encyclopädie	17
Vorbemerkung zur äußeren Gestalt der Werksanfänge bei Hegel. Einleitung und „Einleitung“	17
A. Die Philosophie in Beziehung auf unser gemeinsames Bewußtsein	18
Ist in der „Einleitung“ zur Encyclopädie die Notwendigkeit einer Einleitung behauptet (19)? Oder ihre Unmöglichkeit (20)?	
B. Die Erwähnung zweier Einleitungen	21
a. Der Hinweis auf die Phänomenologie des Geistes	22
Keine Zurücknahme der Phänomenologie von 1807 (22). Aber welches ist nun ihr Verhältnis zum System (23)? Welches der	

Zusammenhang von Bewußtsein und Geschichte (24)? Welches die Einteilung und der Einteilungsgrund der Phänomenologie (24)?	
b.	Der Hinweis auf den Skeptizismus 25
	Wie kann der Skeptizismus Wissenschaft und zugleich unwissenschaftlich sein (25)? Wie möglich und überflüssig, ohne auch die Phänomenologie überflüssig erscheinen zu lassen (26)? Vorläufiger Versuch einer Antwort (26).
c.	Die eindeutigen und die unklaren Behauptungen 28
C. Hypothetische Notwendigkeit einer einleitenden Bewußtseinstheorie 29	
	Vorbemerkung zum Argumentationsgang 29
a.	Skeptizismus und Phänomenologie mit Bezug auf Bedürfnis, Fähigkeit und Recht einer eigentümlichen Erkenntnisweise der Philosophie 30
	Welchen der in § 4 formulierten Bedingungen der Skeptizismus genügt (30). Doppelter Begriff von Rechtfertigung (31). Die Phänomenologie mit Rücksicht auf dieselben Bedingungen (33). Offene Fragen (33).
b.	Formaler Mangel des Skeptizismus, formaler Vorzug der Phänomenologie 35
	I) Worin besteht der Vorzug der Phänomenologie (35)? II) Der Mangel des Skeptizismus: 1) Wissenschaftlichkeit desselben (36); 2) Unwissenschaftlichkeit desselben (36); 3) Überflüssigkeit desselben (37). III) Mangelhaftigkeit und Vorzug hinsichtlich einer nur von der Wissenschaft an die Einleitung ergehenden Forderung (37): 1) Ein wissenschaftliches Einleitungsverfahren muß das Bewußtsein thematisieren (38); 2) in dessen voller Konkretion (39). 3) Kann der Entschluß zum reinen Denken die Einleitung ersetzen (41)?

c. Die Unvollständigkeit einer systemimmanenten Rechtfertigung	42
<p>I) Kann die positive Rechtfertigung der Wissenschaft zugleich mit der negativen stattfinden (42)? 1) Auch für ein den Standpunkt der Wissenschaft nicht einnehmendes Bewußtsein (42)? 2) Möglichkeit des unmittelbaren Entschlusses zum reinen Denken impliziert die von der Einleitung unabhängige Verständlichkeit der Wissenschaft (42). 3) Nähere Bestimmung der Notwendigkeit einer Einleitung (44). II) Weshalb die systemimmanente Skepsis zur negativen Rechtfertigung nicht ausreicht (46)? III) Unzulänglichkeit einer skeptischen Einleitung für das neuzeitliche Bewußtsein (49).</p>	
Resultat	52
2. Kapitel	
Die Phänomenologie als Einleitung	55
Vorbemerkung	55
A. Deutungen der Phänomenologie und Einleitungskonzeptionen in der Hegelliteratur	57
a. Die Hegelschule	58
Gabler (59); Erdmann (61); Rosenkranz (61); Hinrichs (63); Michelet (66).	
b. Der Spätidealismus	
Seine Hegelinterpretation (67); seine eigenen Einleitungsversuche (69); I. H. Fichte (69); Weisse (71); Wirth und Chalybäus (72).	
c. Die Philosophiehistorie	73
Haym (73); Baillie (74); Kroner (75); Glockner (75); Lasson (76); Haering (76).	
Ergebnis	77
B. Das Systemverhältnis der Phänomenologie und seine Modifikation	79

- a. Die Selbstausslegung der Phänomenologie im Hinblick auf ihre Stellung im System 79
- Die Phänomenologie ist: I) kein bloß propädeutisches Unternehmen (79); II) nicht der Kritik an Reinhold ausgesetzt (84); III) erster Teil des Systems der Wissenschaft (88). 1) Belege dazu (88). 2) Der Sinn der Systemordnung (89); A) ihre entscheidenden Bestimmungen und damit verknüpfte Fragen (89); B) der Begriff des Geistes als Grundlage der Systemordnung (94); C) zur Auflösung der Fragen (101); 3) was mindestens anzunehmen ist (104).
- b. Die Umdeutung der Phänomenologie 105
- I) Prüfung der Interpretationen (105); 1) zwei Systemanfänge (105); 2) Mediatisierung A) in die Bewußtseinslehre (106); B) in den Systemschluß (109); 3) willkürlicher Anfang (110); 4) übrig bleibt: Voraus der Wissenschaft (110). II) Übereinstimmung mit Hegels Urteil in der Encyclopädie (111). III) Was umgedeutet wurde (114).
- C. Umfang und Einteilung der Phänomenologie 115
- a. Die Unmöglichkeit einer aufs Formelle des Bewußtseins beschränkten Einleitung 115
- Kochs These, daß die Phänomenologie eigentlich mit der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins zu Ende sei (117). I) Einwände aus der Phänomenologie der Vernunft (117); II) aus der Konzeption der ganzen Phänomenologie (119).
- b. Der Sinn der verschiedenen Einteilungen 124
- I) Die Einteilung der Phänomenologie bei Rosenkranz, K. Fischer (126), Hadlich u. a. (126), v. d. Meulen (127) und Schmitz (128). II) Die werkgeschichtliche Deutung der Phänomenologie (129). 1) Pöggelers Theorie und Einwände dagegen (129). 2) Verbleibende Möglichkeit eines Dispositionswandels (137). III) Die Einheit der Konzeption in der Mannigfaltigkeit der Einteilungen (140). 1) Das logische Fundament (140). 2) Die konsequente phänomenologische Gliederung (145). 3) Zusammenhang mit den übrigen Gliederungen (158).

Resultat und weitere Probleme	160
1) Muß die systemexterne Rechtfertigung dem System vorausgeschickt werden (161)? 2) Zur Methode der Phänomenologie (162). 3) Ist eine einleitende Psychologie erforderlich (170)?	
II. TEIL:	
DIE SYSTEMATISCHEN GRUNDLAGEN DER EINLEITUNG	173
1. Kapitel:	
Die geschichtliche Bestimmtheit der Einleitungsgrundlage	175
Vorbemerkung zum Fortgang der Untersuchung und zur Interpretationsgeschichte	175
A. Die Philosophie im encyclopädischen Grundriß	179
§ 572 (179); § 573 (186); § 574 (190). Die Geschichte der Philosophie als solche kein Glied im System? Die äußerliche Geschichte und ihr rationales Fundament (191); in der Weltgeschichte enthalten (192)? Wie kommt die Philosophiegeschichte zur Wissenschaft (192)?	
B. Die Geschichtlichkeit der Philosophie	194
a. Ihr Grund	194
Die Antinomie einer Geschichte der Philosophie (194); Bewußtseinsstruktur als Grund der Zeitlichkeit des Geistes (196); Zeitlichkeit des Denkens (196); zur zeitlichen Erscheinung des konkreten Subjekts der Wissenschaft (197); Weltgeschichte als Medium der Auslegung (201).	
b. Die Verwicklung der Geschichte der Philosophie mit der Weltgeschichte und der Unterschied beider	203
I) Entwicklung der Philosophie und Fortschritt der Weltgeschichte	203
	IX

Strukturvergleich beider Weisen von Geschichtlichkeit (204); beider Verhältnis zur Zeit (206); Korrektur des Vergleichs (208). Identität und Differenz der geschichtlichen Folge philosophischer Prinzipien und systematischen Folge logischer Formen (209); besondere Unterschiede (210), begründet im Bezug zur Weltgeschichte (212).

II) Das Ende beider Weisen von Geschichte 213

Die weltliche Versöhnung des Geistes mit sich (213). Gegenwartigkeit und fortschreitende Vervollkommnung (214). Möglichkeit einer anderen Bestimmung des philosophischen Bewußtseins (215). Trotzdem offene Zukunft philosophischer Arbeit (215).

III) Die Notwendigkeit einer dritten Weise der Geschichtlichkeit 217

Keine vollständige immanente Rechtfertigung der Wissenschaft durch die Philosophiegeschichte (217). Nachweis vollständiger Bildung zur Wissenschaft nicht in der Weltgeschichte zu führen (219); auch nicht in der Philosophiegeschichte (220); nur in einer selbständigen Bildungsgeschichte (221). Was die Phänomenologie von 1807 davon enthält (223).

c. Die Geschichte der Philosophie innerhalb der Geschichte des absoluten Geistes überhaupt 225

§ 555 (225); systematischer Grund für die Geschichte des absoluten Geistes und deren Abschluß (227). Neue Probleme: Kein einheitliches Einteilungsprinzip der Systematik des absoluten Geistes (227); die allgemeine Geschichte des absoluten Geistes und die besonderen Geschichten seiner Regionen (229). Die bei der Auflösung zu berücksichtigenden Bestimmungen (230); insbesondere hinsichtlich der Geschichte der Philosophie (231).

C. Elemente einer Ausführung des encyclopädischen Grundrisses 232

a. Die absolute Geschichte 232

Schwierigkeit der Exposition des absoluten Geistes (232). Varianten in den Auflagen der Encyclopädie (233). Gegen das Schema der Hegelliteratur (234). Gesichtspunkte der Ausführung (235). Die Religion als das Ganze und als Glied des absoluten Geistes (235); Verhältnis zum Staat (236); dreierlei Realisierungsweisen des Begriffs des absoluten Geistes (236), belegt am Gestaltbegriff. Die absolute Geschichte und ihr systematischer Gesichtspunkt (238); die Philosophie (239); die Kunst (239); die geoffenbarte Religion (240). Das Problem der Regionalgeschichten (241).

b. Die Notwendigkeit weiterer Entwicklung 243

Was den Fortgang zu den Regionalgeschichten erzwingt (243). Vergleich der Abschlüsse (244). Der Entwurf der Ausführung des Grundrisses nochmals dargestellt (245). Notwendigkeit der Bildungsgeschichte (249).

c. Die Struktur der postulierten Bildungsgeschichte 251

Bildung (251). Keine Rückkehr zu Michelets Ansicht (252). Die Struktur der „wirklichen Geschichte“ ist diejenige der Bildungsgeschichte (253). Anfang, Verlauf und Abschluß (255). Die logische Grundlage der Systematik des absoluten Geistes (257).

Resultat und Folgerungen für den Einleitungsbegriff 261

1) Keine Universalgeschichte bei Hegel (261). 2) Philosophiegeschichte keine Einleitung (262). 3) Differenz der Bildungsgeschichte und einleitenden Phänomenologie (263). 4) Bildungsgeschichtlicher Charakter des unwissenschaftlichen Bewußtseins (264).

2. Kapitel

Die Wissenschaft und der Grund der Notwendigkeit der Einleitung 273

Vorbemerkung zum Fortgang der Untersuchung 273

A. Die Rückkehr der Wissenschaft in ihren Anfang	275
a. Wie die absolute Idee an den Anfang der Wissenschaft gelangt (275). b. Die Bedeutung, die das Logische nun erhält (275). I) Als das Geistige (275). II) Die Erhebung (276); III) ins 1) reine Prinzip (276); 2) als Element (278); 3) zugleich (278). c. Worin die Erscheinung bestand (279); I) Anschauung und Vorstellung (279); II) nähere Bestimmung derselben (281); III) die beiden Erscheinungen (282).	
B. Die Verwandlung der Erscheinung in Manifestation	284
a. Zur Diskussion der drei Schlüsse	284
Keine eigenständigen philosophischen Disziplinen (284). Einwände gegen v. d. Meulen (285). Nur Definition der vorausgegangenen Wissenschaft (287).	
b. Notwendigkeit und Sinn der weiteren Entwicklung	288
I) Die Logik des Erscheinens und ihre Anwendung auf die Rückkehr der Wissenschaft in ihren Anfang (288). II) Aufhebung der Erscheinungen der Idee als Schluß von Schlüssen (290). III) Sinn der Schlüsse im Zusammenhang der Realisierung des Geistes (295).	
C. Die Wissenschaft in ihrer Beziehung auf das philosophierende Subjekt	297
a. Die einleitende Phänomenologie nicht Bedingung des Systemabschlusses (297). b. Die Wissenschaft als Erscheinung neben anderen Erscheinungen läßt die Forderung einer systemexternen Rechtfertigung entstehen (298). c. Die Wissenschaft muß diese Forderung anerkennen und ihr Gerechtigkeit widerfahren lassen (300).	
Literaturverzeichnis	302
Verzeichnis der Abkürzungen	308
Register	309
XII	

VORWORT

Die Frage, ob Hegels Systemkonzeption einer Einleitung bedürfe oder eine solche ermögliche, ist in der Hegelliteratur der letzten Jahrzehnte nicht mehr ernsthaft diskutiert worden. Zwei einander entgegengesetzte Vormeinungen haben sie so in Mißkredit gebracht, daß die Phänomenologie, die doch Hegel als Einleitung bezeichnet hatte, selbst in umfangreichen Darstellungen nicht unter diesem Gesichtspunkt behandelt wurde. Nach der ersten Auffassung erschien die Phänomenologie von 1807 als ein Werk, dem man die systematische Einheit überhaupt absprechen muß. Eigentliches Interesse schien sie daher nur wegen ihres reichen Gedankeninhalts zu verdienen. Die krasseste Gestalt dieses Vorurteils versuchte gar, sie als geniales Notprodukt aus der biographischen Situation zu erklären, in der sich Hegel zur Zeit ihrer Abfassung befand¹. Die Leichtfertigkeit, mit der diese These belegt wurde², kontrastierte seltsam mit der Faszination, die die Phänomenologie vor allen anderen Werken Hegels ausübte. Aber auch die Vorliebe war dem systematischen Verständnis der Phänomenologie nicht günstig. Die Phänomenologie erschien als Hegels modernstes Werk. Um der phänomenologischen, ontologischen, existenzphilosophischen und marxistischen Selbstverständigung willen ließ sie sich jedoch nicht gut als Hilfsdisziplin oder Vorwissenschaft zum System diskutieren. Eher erweckte dieses in seiner encyclopädischen Gestalt den Eindruck, Hegel sei nach kühnen Anfängen dem Zwang der philosophischen Schultradition wieder erlegen³. Die Phänomenologie von 1807 auf das System von 1817 zu beziehen, erschien daher als Verrat an ihren wesentlichen Motiven. Ihre gedankenvollste Wendung fand

¹ Th. Haering in Verhandlungen des 3. Hegelkongresses, Tübingen 1934, S. 118 ff.

² cf. dazu O. Pöggeler in Hegelstudien I, Bonn 1961, S. 272 ff.

³ M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt 1957³, S. 183 ff.

diese Tendenz in dem Versuch, die Phänomenologie als die neuzeitliche Erste Wissenschaft, als Ontologie des Bewußtseins zu interpretieren⁴.

Beide Auffassungen hatten die Überzeugung gemein, daß Hegels Philosophie als Erkenntnis des Absoluten keine Einleitung duldet, und daß es nicht in Hegels Intentionen gelegen haben kann, die Notwendigkeit einer solchen zu behaupten⁵. Sie wären kaum möglich gewesen, wäre ihnen nicht ein bedauerlicher Bewußtseinsverfall über den Sinn einer Einleitung im Zusammenhang des spekulativen Anfangsproblems vorhergegangen. Wo die Auseinandersetzung mit Hegel sich gegenüber dessen spekulativer Logik nicht nur mißtrauisch, sondern auch desinteressiert zeigte, bestand kein Grund zu fragen, womit der Anfang der Philosophie gemacht werden muß. Und wo der Streit über den Platz, den die Phänomenologie im System einnimmt, für einen Streit ohne jeden Sinn erklärt werden konnte, da die Philosophie nach Hegel ja ein Kreis sei⁶, ließ sich der Zugang zum System nur noch in propädeutischer Hinsicht erörtern⁷. Was zu jenem Streit Anlaß gegeben hatte, war dann als ein biographisches Kuriosum zu präsentieren. Und über die Naivität, die Phänomenologie als eine Beschreibung des Weges zur Philosophie zu betrachten, ging man am besten mit einer sarkastischen Bemerkung hinweg⁸.

Inzwischen dürfte sich das Bewußtsein wieder durchgesetzt haben, daß das Anfangsproblem der Philosophie überhaupt⁹ und derjenigen Hegels im besonderen¹⁰ zugehört. Auch daß der Weg zum Anfang ein Thema der Selbstvermittlung des philosophischen Gedankens ist, wur-

⁴ loc. cit., S. 132 ff.

⁵ Haering, loc. cit., S. 132 f., Heidegger, S. 189, 131.

⁶ Glockner, WG XXII, Stuttgart 1940, S. 91 ff., Croce, Lebendiges und Totes . . . , Heidelberg 1909, S. 401.

⁷ Glockner (WG XXI, 1954, S. 17 ff.) z. B. meint, Hegels Philosophie enthalte nicht weniger als vier sich vorzüglich anbietende Anfangsmöglichkeiten; nämlich neben dem logischen und phänomenologischen noch den historischen Anfang, der die Philosophie Hegels durch eine geschichtliche Betrachtung vermittelt, und einen „freien“ Anfang, für den Glockner sich die Religions-, Rechts- und Pflichtenlehre der Propädeutik Hegels zum Vorbild nimmt.

⁸ Heidegger, loc. cit., S. 131.

⁹ Der späte Natorp, Rickert, Husserl und Heidegger haben sich mit ihm beschäftigt.

¹⁰ cf. W. Albrecht, Hegels Gottesbeweis, Berlin 1958, S. 51 ff.; D. Henrich, Anfang und Methode der Logik. Demnächst in Verhandlungen des Heidelberger Hegelkongresses, Bonn bei Bouvier.

de unabhängig von Hegel erkannt¹¹. Die vorliegende Arbeit versucht zu zeigen, daß dieses Thema für Hegel ein solches der Einleitung werden mußte. Im Gegensatz zu der erwähnten Vormeinung ist sie an der Phänomenologie von 1807 als einem systematischen Ganzen interessiert. Sie nimmt Hegels Behauptung ernst, die Phänomenologie in ihrer umfangreichen Gestalt stelle eigentlich die Einleitung zum System dar; und sie bezieht die Phänomenologie auf dieses, um ihre Begründbarkeit in ihm und ihre Funktion für es zu diskutieren.

Diese Fragestellung scheint nicht nur zur gerechten Beurteilung der Bedeutung geboten, die die Phänomenologie von 1807 gehabt und im Verlauf der weiteren Entwicklung Hegels bekommen hat. Sie ist auch geeignet, der Logik-Interpretation, der sich heute verstärkte Bemühungen zuwenden, einen Dienst zu tun. Immer wieder rekurrieren gutgemeinte Versuche, die Anfangsproblematik der Logik zu bewältigen, auf die Phänomenologie, als sei es selbstverständlich, daß man den logischen Anfang als Resultat der Phänomenologie explizieren darf, um ihn zu verstehen. Aus der Stellung, die die Phänomenologie als Einleitung zum System einnimmt, ergibt sich dagegen, daß dies unzulässig ist. — Wird dieser Irrtum durchschaut, aber das Anfangsproblem ohne das Verhältnis der Phänomenologie zur Logik erörtert, so ist hingegen der Versuchung kaum zu widerstehen, eine spätere für sich verständliche Partie der Logik als Schlüssel für den Anfang auszugeben¹². Besonders geeignet erscheinen dazu Teile der Begriffslogik, weil diese den traditionell-logischen Lehrbestand in verwandelter Form enthält und zugleich eine offenkundige Bedeutung für die spekulative Behandlung des Logischen im System besitzt. Ein solches Verfahren — nützlich zu heuristischen Zwecken des Hegelstudiums — ist sachlich deshalb fragwürdig, weil es die Thematisierung des Anfangs in eine einseitige Perspektive bringt, die aus der begrenzten Wahrheit des kategorialen Standpunktes resultiert, aus dem die Anfangsschwierigkeiten aufgelöst werden sollen. Gesetzt den Fall, die Logik hätte Wahrheit, so könnte eine Deutung ihres Anfangs und Fortgangs aus bestimmten Kategorien gerade nicht zu ihr führen, wenn anders die Logik als eine an allen einzelnen Formen sich selbst durchführende Kritik derselben aufzufas-

¹¹ cf. E. Husserl, *Husserliana* Band VI.

¹² cf. H. Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim 1957; W. Albrecht, *loc. cit.*

sen ist. Nicht einmal das Ende der Logik, das selbst kein bloßer Teil des Ganzen mehr ist, und von dem man nicht sagen wird, daß es ob seiner Verständlichkeit als Schlüssel geeignet sei, wäre uneingeschränkt berechtigt und fähig, der Auflösung von Anfangsschwierigkeiten zu dienen; denn in ihm bestimmt sich der Anfang nach seiner bloß logischen Bedeutung, also nicht als das, was ihn zum Anfang der Wissenschaft des Logischen macht. Hierüber kann erst das Ende der ganzen Systematik Auskunft geben. Dieses aber ist — wie in der Arbeit gezeigt werden soll — nur zugleich mit der Notwendigkeit der Einleitung zu denken.

Es sind indes nicht nur Belange der Logikinterpretation, um deretwillen die Einleitung bei Hegel wieder der Diskussion bedarf. Wesentlicher ist ihre Relevanz für ein Grundproblem, das die Philosophie sich seit Hegel selber ist: ist sie ursprünglich Bewußtseinswissenschaft, oder bedarf diese ihrerseits der Begründung in einer Disziplin, die den Begriff des Bewußtseins und der Wissenschaft von diesem allererst definiert und ableitet? Wenn aber das letztere, was Hegels Konzeption der spekulativen Logik wahrhaben möchte: wie ist dann dieser die Realgeltung zu sichern? Offensichtlich ist sie doch von Anfang an vorausgesetzt, wo der Gedanke betrachtet werden soll, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist¹³. Wodurch aber ist garantiert, daß diese Voraussetzung Wahrheit hat? Da das ganze System von der Logik abhängig ist, scheint es für den Nachweis nicht aufkommen zu können. Zumindest kann er in ihm allein nicht vollständig geführt werden. Wenn Philosophie nicht in der Begeisterung bestehen soll, „die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit andern Standpunkten dadurch schon fertigt ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt“¹⁴, scheint es einer der Logik vorangehenden Wissenschaft zu bedürfen. Aber geht durch eine solche Disziplin nicht der Vorteil wieder verloren, den die Logik für die Grundlegung der Philosophie vor der Bewußtseinswissenschaft voraus haben sollte? Wie kann vermieden werden, daß beide Disziplinen einander nur korrelativ begründen und somit keine sich selbst? — Es ist der alte, seit Hegels Tod geführte Streit zwischen Erkenntnistheorie und spekulativer Logik, der mit dem Einleitungsproblem zur Entscheidung steht. Das

¹³ L I, S. 30.

¹⁴ Ph, S. 26.

Einleitungsproblem ist darin nicht nur beiläufig enthalten, sondern es ist geradezu die Weise, wie er sich als ein solcher von seiten der Systemkonzeption Hegels aus artikulieren muß. Denn wenn der spekulativen Logik, ohne deren systematische Bedeutung zu beeinträchtigen, eine wissenschaftliche Disziplin soll vorangehen können, die es unmöglich macht, die objektive Geltung der spekulativen Begriffe zu bezweifeln, so darf sie kein positiver Erkenntnisgrund für die Logik sein, da diese sonst zu einem durch sie Begründeten herabgesetzt wird. Sie darf nur das anfangende Philosophieren instand setzen, die Gewißheit zu vollziehen, daß es in den spekulativen Begriffen sich selbst begreift und sich durch skeptische Einreden nicht mehr beirren lassen muß. Ob sie gleichwohl den Charakter einer Rechtfertigung besitzt und der erkenntniskritischen Forderung gerecht wird, ist das Problem. Es zu thematisieren ist unumgänglich, wenn die in der nachhegelschen Philosophie nicht mehr zur Ruhe gekommene Frage nach der Grundlegungsfunktion des Bewußtseins an Hegel in angemessener Form gerichtet werden soll.

In der älteren Hegelliteratur ging die dieses Problem betreffende Diskussion vor allem um die Frage, welches Verhältnis der Phänomenologie zum System zukomme. Man stellte die vorhandenen Werke einander gegenüber und versuchte, ihre Bedeutung für das Ganze zu bestimmen, prüfte aber nicht gründlich, wie sich der Gedanke der Einleitung zu einer Phänomenologie artikulieren konnte. Trotzdem muß man jener Diskussion insoweit Gerechtigkeit widerfahren lassen, als sie die Phänomenologie wenigstens noch als Einleitung thematisierte. Der Streit über das äußere Verhältnis der Phänomenologie zur Logik und Encyclopädie implizierte durchaus ein Bewußtsein philosophischer Sachfragen, die mit ihm gestellt waren. Mit Rücksicht darauf ist ihm seine Berechtigung zurückzuerstatten, wenngleich er das Problem nicht allgemein und präzise genug behandelte¹⁵.

Die meisten Schüler Hegels äußerten sich zur systematischen Bedeutung der einleitenden Phänomenologie nur beiläufig und in apologetischer Absicht. Je unerschütterlicher sie sich der Parusie des Absoluten im hegelschen System versichert hielten, um so weniger bedrohte sie die Frage, ob sie ein des absoluten Wissens noch nicht teilhaftiges Bewußt-

¹⁵ cf. dazu Kap. 2 A.

sein von der Wahrheit ihres Standpunktes zu überzeugen vermöchten. Dazu kam, daß die Phänomenologie vor der großen Logik und der Encyclopädie entstanden war und die in ihr implizierte Logik offensichtlich mit derjenigen von 1812/16 noch nicht völlig übereinstimmte. Daß Hegel in Heidelberg und Berlin über sie nur im Rahmen der Encyclopädie las, mußte sie den folgsamsten Schülern verdächtig machen. Ihr „Standpunkt“ wurde von manchen als ein untergeordneter, historisch vergangener angesehen. Ältere Schüler Hegels, die sich an ihr gebildet hatten (Gabler, Hinrichs), galten dann als auf ihm „stehengeblieben“. Vollends aber ließ der nach Hegels Tod ausbrechende, die Schule in einen linken und rechten Flügel entzweieude Streit darüber, ob und in welchem Sinne Hegel die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe, die Phänomenologie denen unbequem werden, die keine andere Wahrheit der Religion als diejenige des reinen Gedankens anerkennen wollten. So nimmt es nicht wunder, Michelet, den schärfsten Gegner der „Rechten“ im engeren Schülerkreis, am weitesten von der Phänomenologie abrücken und sogar ihr systematisches Fundament aus der Philosophie des subjektiven Geistes eliminieren zu sehen. Ein Grund, den er dafür geltend machte, scheint jedoch merkwürdig jenem überwundenen Standpunkt der Phänomenologie verhaftet, auf dem stehengeblieben zu sein er Hinrichs und Gabler vorwarf; Michelet meint nämlich, die Phänomenologie könne wissenschaftlich nicht an zwei Stellen des Systems vorkommen. Da sie nach Hegel die Vorwissenschaft der Logik bilde, dürfe sie nicht wieder als Moment des subjektiven Geistes eintreten¹⁶.

Verbreiteter war jedoch die andere Ansicht, nach der die Phänomenologie eigentlich in die Sphäre des subjektiven Geistes gehört, aber auch zur Einleitung dienen kann. Was das Verhältnis dieser zur Logik betrifft, unterschied man einfach einen subjektiven und einen objektiven Anfang des Systems. Daß die Phänomenologie als Einleitung, als welche sie in ihrer Ausführung von 1807 auftrat, einen wesentlich konkreteren Inhalt haben mußte, als die Bewußtseinslehre des subjektiven Geistes ihr verschaffen konnte, bedurfte dann einer Erklärung. Rosenkranz, der sich darüber noch Gedanken machte¹⁷, meinte, die Phäno-

¹⁶ Anthropologie und Psychologie, Berlin 1840, S. V.

¹⁷ Hegels Leben, Berlin 1844, S. 206; cf. System der Wissenschaft, Königsberg 1850, S. VII ff.

menologie werde für die Funktion der Einleitung aus ihrer systematischen Stellung „herausgenommen“. Es werde alles Wißbare in sie „eingeflochten“, das gleichsam die Probe bestehen müsse, als Gegenstand des Bewußtseins aushalten zu können. Er konnte dazu auf Gabler verweisen, den Jenenser Schüler Hegels, der 1827 die Phänomenologie als Propädeutik durchzuführen begonnen hatte¹⁸. Charakteristischerweise kam Gabler aber nur bis zur Vernunft, also gerade bis zu dem Punkt, bis zu dem der Inhalt der Phänomenologie von 1807 und der denselben Namen tragende Systemteil von 1817/27 sich einigermaßen decken, bis zu dem ihm daher eine originelle Verarbeitung Hegels nicht abge­nötigt wurde. Es ist anzunehmen, daß er den folgenden Parteien keine eigene, von der systemimmanenten Exposition der Inhalte unterschiedene Notwendigkeit zugestand. So blieb uneinsichtig, wie die Wissenschaft zu ihrer Rechtfertigung einen ihrer Teile separieren und mit dem Inhalt der übrigen sollte mästen können. Aus der wissenschaftlichen Vermittlung des Anfangs wurde bereits die propädeutische Unterweisung, als welche später die Einleitung dann nur noch verstanden wurde¹⁹.

Außerhalb der Schule beschäftigten sich mit dem Einleitungsproblem vor allem I. H. Fichte und Chr. H. Weiße, die Michelet Pseudohegelianer nannte, weil sie an Hegels Logik, aber als bloß formeller Wissenschaft, festhalten wollten und sich zugleich mit den theistischen Intentionen des späten Schelling einig glaubten²⁰. Sie ließen sich durch die

¹⁸ Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, 1. Abt., Erlangen 1827

¹⁹ Die Vernachlässigung des Einleitungsproblems hat sich innerhalb der Hegel-Schule alsbald gerächt. Daß die Hegelianer das Bewußtsein, im Besitz einer überlegenen Wahrheit zu sein, gegen andere Standpunkte geltend machten, ohne sich ernstlich um Verständlichkeit für diese zu bemühen, gibt ihren Ausführungen oft etwas Sektierisches. Ihre Apologien gegen Angriffe auf das Hegelsche System laufen stets darauf hinaus, daß der betreffende Autor den Meister nicht verstehe und sich gar nicht bis zur Höhe der Wissenschaft emporgearbeitet habe. Auf die sachlichen Motive des Miß- und Nichtverstehens lassen sie sich nicht erst ein. Der Autor muß ihnen dankbar sein, unverdientermaßen ein Kapitel wissenschaftlicher Philosophie gelesen zu bekommen. Dieser vornehme Ton dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, daß Hegels Philosophie in Mißkredit kam.

²⁰ Von ihnen und ihren Freunden wurden die Argumente entwickelt, deren sich später die Hegelsche „Linke“ zur Absage an die Philosophie ihres Lehrers bediente (z. B. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie 1839, in: Sämtl. Werke, Bd. II). Man wird Fichte recht geben müssen, wenn er sagt, daß die bei Feuerbach als neu auftretenden Vorwürfe bereits mehr als einmal erhoben waren (Ztschr. f. Philos. u.

unklaren Versuche der Schule, die einleitende Phänomenologie ins encyclopädische System aufzunehmen, nicht überzeugen und verlangten mit Recht eine eindeutige Entscheidung hinsichtlich des Systemanfanges. Daß dieser nach Hegels späterer Auffassung nur der logische war, stand für sie fest. Fest stand ihnen auch, daß es zu einem mit der absoluten Logik beginnenden System ebensowenig eine Einleitung geben könne wie zur Identitätsphilosophie Schellings. Während die Schule nicht zeigte, wie sich eine Einleitung aus dem System heraus entwickeln ließe, waren jedoch sie nicht imstande anzugeben, weshalb eine solche nicht entwickelt werden kann. Ihre eigenen Versuche zur Einleitungswissenschaft gingen bereits auf eine vor allem um theologischer Motive willen veränderte Systemkonzeption, die es nicht zuläßt, daß der absolute Geist als Wissenschaft in sich zurückkehrt. Sie konnten die hegelsche Idee der wissenschaftlichen Selbstbegründung des Logischen daher nicht zur Auflösung des Einleitungsproblems heranziehen. Verständlicherweise diskutierten sie nicht, wie weit Hegel dazu in der Lage war. Indem sie ihre Forderung nach einer das System eröffnenden Erkenntnislehre aber gegen Hegel richteten, obwohl sie mit der Einleitungswissenschaft bereits eine inhaltlich veränderte Aufgabe lösen wollten, kam es zu einer Reihe schiefer Gegensätze, die als solche durchschaut sein müssen, ehe das Problem in seinem vollen Umfang sichtbar werden kann.

Die Gegner des Hegelschen Systems im spekulativen Idealismus stellten eine von Hegel her gesehen falsche Alternative, wenn sie meinten, der Systemanfang müsse zugleich Anfang fürs Subjekt und der erste Schritt einer Erkenntnislehre sein, damit er kein doppelter werde. Sie ließen sich hierin durch die in der Hegelschule übliche Deutung des Verhältnisses von Phänomenologie und Encyclopädie beeinflussen. Nach Hegels späterer Auffassung dagegen war nur der logische Anfang derjenige des im Erkennen zu realisierenden wissenschaftlichen Systems; er aber war zugleich Anfang für das Subjekt. Wenn für dieses noch eine andere Vermittlung seines Wissens als diejenige im Gedanken als solchen erforderlich war, so war sie jedenfalls kein Glied

spek. Theol. Bd. IV, 1839, S. 292). Sie waren im Unterschied zu den lärmenden Proklamationen der Links-Hegelianer vor allem noch mit der systematischen Frage nach der Möglichkeit der Philosophie verbunden und stellen so fast die einzige Vorarbeit zu unserem Thema dar.

des Systems; und sofern sie dessen Vollzug im philosophischen Subjekt vorausging, hatte sie nicht den Charakter einer positiv begründenden Erkenntnislehre. Für Hegel bestand die Alternative lediglich darin, ob die Einleitung die Selbstvermittlung der Wissenschaft als solcher beginnen kann oder nicht, bzw. ob die Explikation der logischen Idee aus sich verständlich ist oder nicht. Jede Thematisierung der Einleitung, die das in dieser enthaltene Geltungsproblem nicht mit dem Problem der absoluten Selbstvermittlung der Wissenschaft zusammenbringt, verfehlt daher ihren Gegenstand.

Ebenso wenig wird die Alternative „Erkenntnisanalyse oder logische Spekulation“ dem hegelschen Problemhorizont gerecht. Zu diesem gehört die Frage, ob nicht alles, was die Erhebung ins reine Denken überzeugend macht, den Charakter einer skeptischen Selbstzerstörung des gewöhnlichen Bewußtseins und seiner Voraussetzungen haben kann. Für Hegel war dies zweifellos gewiß. Solange die Unhaltbarkeit dieser Gewißheit nicht feststeht, kann die Alternative, vor die Hegel zu stellen ist, nur lauten: geht die skeptische Selbstzerstörung des Bewußtseins dem Vollzug der Wissenschaft vorher, oder folgt sie ihm nach? Lassen sich die Erhebung ins reine Denken und die Rechtfertigung desselben in Einem vollziehen, oder wird diese erst von der Selbstexplikation der Wissenschaft aus verständlich? Zur Auflösung dieser Frage, die bisher nicht gestellt wurde, müßte die Methode der Phänomenologie von 1807 mit Rücksicht darauf erörtert werden, daß sie den Begriff der Wissenschaft überhaupt und zwar aus dem Bewußtsein erzeugen soll.

Unabhängig davon, wie die Entscheidung in dieser Hinsicht ausfallen mag, steht fest, daß man dem Hegelschen Versuch, die Erhebung ins reine Denken zu rechtfertigen, seinen konkreten, die historische Bestimmtheit des Zeitbewußtseins in die Kritik aufnehmenden Charakter nicht zum Vorwurf machen darf. Auch in dieser Hinsicht haben Schüler, Kritiker und Interpreten der Phänomenologie die Konsequenz Hegels unterschätzt. Wenngleich eine skeptische Bewußtseinskritik geltungstheoretische Bedeutung hat, darf sie am Bewußtsein nicht nur die invarianten Leistungen prüfen, die es in sich schließt. Denn sonst bleibt der Standpunkt der Logik immer dem Einwand ausgesetzt, eine abstrakte Wahrheit zu sein, die zu versichern nicht mehr möglich oder sogar unerlaubt ist; und die praktische Notwendigkeit, die wissenschaftliche Gestalt der Philosophie zu realisieren, wird zwei-

felhaft. Hegels Artikulation des Einleitungsproblems hat nicht zuletzt den Sinn, die Wissenschaft vor der sittlichen Praxis zu rechtfertigen. Sie soll sie vor solchen Angriffen schützen, wie sie die linke Hegelopposition gegen das System führte und die ganz in dieses verschanzte Schule nicht mehr erfolgreich abweisen konnte.

Im Einleitungsproblem verknüpfen sich mehrere Gedankenstränge, die die Auseinandersetzung mit Hegel bisher getrennt voneinander behandelte, obwohl nicht nur die Hegelsche Phänomenologie, sondern auch die gegenwärtige Situation des philosophischen Bewußtseins es erfordert, ihre Einheit zu begreifen. Sie lassen sich roh bezeichnen mit Hinweis auf drei hinsichtlich ihrer Einheit problematische Verhältnisbestimmungen, die die Philosophie stets gegen einzelne Teile des Hegelschen Systems und meist getrennt voneinander ins Spiel brachte: 1) das theoretische Problem des Verhältnisses von systematisch-spekulativem Wissen und Geltungsreflexion; 2) das ethische des Verhältnisses von Philosophie und Praxis und 3) das ehemals theologische des Verhältnisses zwischen der sich mit sich selbst vermittelnden Subjektivität und dem Absoluten. Jedes von diesen Problemen enthält wieder verschiedene in sich und weist in seiner Bedeutung für die Einleitung über sich hinaus auf die anderen. So ist im ersten neben der Einheit von spekulativer Dialektik und Bewußtseinsreflexion für die Einleitung auch problematisch diejenige von Akt und Inhalt, von Bewußtseinsreflexion und Skepsis, von Skepsis und Reflexionsabschluß, Reflexionsabschluß und Systemanfang, sowie von Systemanfang und -abschluß. Da das Ende in den Anfang der Wissenschaft zurückleiten muß, wenn es die Notwendigkeit der Einleitung implizieren können soll, die Explikation der Idee aber nur dann in den logischen Anfang zurückführen kann, wenn sie nicht nur das Wissen, sondern auch seinen Inhalt vollständig vermittelt, muß hier die Selbstvermittlung des Subjekts zugleich eine solche des Absoluten mit sich selbst sein. Im Problem dieser Einheit ist wiederum beschlossen diejenige von Nichtwissen und absolutem Wissen, dessen Hegelsche Fassung vielleicht der gerechten Würdigung am dringendsten bedürfte. Da die Einleitung ein weiteres Auseinandertreten der Seiten dieser Einheit in die Form des Bewußtseins darstellen muß, als welche sie auch sittliches Wissen ist, verweist hier die Vermittlungsproblematik auf das Verhältnis der Philosophie zur Praxis. Ebenso stellt sich aus der methodischen Einheit von System-

anfang und -abschluß heraus die Frage, woraus die Philosophie als freie, sowohl theoretische wie praktische Tätigkeit entspringt und ob sie als selber praktische, sich nicht die Bedingung ihrer Wirklichkeit in der gemeinsamen Existenz philosophierender Subjekte selbst schaffen muß: die Einleitung. Zur Einheit schließlich von Theorie und praktischer Tätigkeit, die die Philosophie selber ist, gehört für die Einleitung diejenige von System und Geschichte; und diese läßt sich nur in einer das Weltverhältnis der Subjektivität transzendierenden Geschichte realisieren, in der sich das Subjekt zugleich der Gültigkeit seiner Setzungen vergewissern kann²¹. Damit zeichnet sich auch vom Dritten der genannten Verhältnisse aus ein Übergang zu den beiden andern ab.

Wird das Erkenntnisproblem als das Problem einer Rechtfertigung der spekulativen Systematik gestellt, so erfährt es eine erschreckende Komplikation mit Sachfragen, die sonst von den erkenntnistheoretischen fernzuhalten sind. Da die Komplikation nicht zufällig ist, war es verkehrt, Hegels Phänomenologie dafür zu tadeln, daß sie sie durchzuführen wagte. Aber es war wohl noch verkehrter, die Phänomenologie gar nicht mehr als solche Komplikation, sondern nur noch als Revue von Geistesphänomenen oder als besondere Gestalt des ganzen, einer Einleitung unbedürftigen Systems zu nehmen. Soll eine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie das Problembewußtsein Hegels nicht unterschreiten, so hat sie vielmehr zur Aufgabe, die vielen in der Phänomenologie sich zusammendrängenden Motive auf die Möglichkeit ihrer Einheit hin zu prüfen. Zugleich wäre diese Prüfung vorzüglich geeignet, unser Mißtrauen gegen Hegel auf angemessene Weise zu artikulieren. Denn gerade diejenigen Überzeugungen, die man heute nicht überspringen kann, ohne den Verdacht zu rechtfertigen, bloßer Nachläufer einer vergangenen Gestalt philosophischer Selbstverständigung zu sein, müßten sich an ihr bewähren. Die Forderung, das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik zu stellen, beabsichtigt daher nicht, der Hegelschen Idee von Philosophie wieder eine

²¹ Alle vom Marxismus beeinflussten Hegelinterpretationen sind darin ungenügend, daß sie diesem begrifflichen Moment der Hegelschen Geschichtstheorie nicht Rechnung zu tragen vermögen. Im Gegenzug gegen die in ihnen herrschende Tendenz, Hegels Phänomenologie aus der Weltgeschichte auszulegen, soll unten gezeigt werden, daß diese für Hegel den Sinn von Geschichtlichkeit niemals vollständig definiert.

Glaubwürdigkeit zu sichern, die ihre Ausführung sich nicht bewahren konnte; sondern die Fragen, die man gegen Hegel mobilisieren muß, so zu formulieren, daß dieser darin nicht dem Mißverständnis preisgegeben wird.

Die vorliegende Arbeit realisiert den vollen Umfang dieser Forderung nur zu einem bescheidenen Teil. Sie versucht nachzuweisen, daß eine Einleitung, die die Erhebung ins reine Denken rechtfertigt, auch für die encyclopädische Gestalt der hegelschen Systematik noch notwendig ist; ferner, daß sie in einer besonderen Disziplin abzuhandeln ist, die Bewußtseinswissenschaft sein muß, aber nicht erster Teil des Systems und nicht aufs Formelle des Bewußtseins beschränkt sein kann, und die ihre Grundlagen im System schließt. Durch diesen Beitrag zu einigen strittigen Fragen der Hegelinterpretation soll an das eigentliche Problem, das die Methode der Phänomenologie darstellt, herangeführt werden, ohne daß es noch für sich zur Erörterung käme. Die Beschränkung auf die genannten Punkte ergibt sich mit Rücksicht auf die hermeneutische Situation der Hegelforschung, die der Methode der Phänomenologie noch weniger gewachsen sein dürfte, als sie sich derjenigen der Logik gewachsen zeigt. Aus demselben Grunde werden die systematische Notwendigkeit und die Grundlagen der Phänomenologie erst im zweiten Teil erörtert. Da Hegel beide nicht als solche herausgehoben hat und es heute nicht für selbstverständlich gilt, daß ein Zugang zum Standpunkt des spekulativen Idealismus nicht nur an sich erforderlich, sondern auch innerhalb der encyclopädischen Systematik Hegels notwendig ist, liegt es nahe, vorher zu untersuchen, auf welche Weise sich Hegel die Einleitung zum Thema macht. Als Ausgangspunkt empfiehlt sich der philologische Aspekt, den die Einleitungsthematik in der Encyclopädie darbietet. (Kap. 1). Denn die Tatsache, daß die Encyclopädie eine andere „Einleitung“ hat als die Gestalt, die die Phänomenologie von 1807 und die Logik für verbindlich erklärten, und daß die Phänomenologie von 1807 darin nur noch Gegenstand einer Anmerkung ist, hat die Diskussion des Einleitungsproblems einst ausgelöst und stets am nachhaltigsten beschäftigt. Es soll gezeigt werden, daß die „Einleitung“ zur Encyclopädie voller Bezugnahme auf die Thematik der Phänomenologie von 1807 ist, und daß dort der Zweck, dem diese diene, nicht für überflüssig erklärt wird. Hegels spätere Stellung

zur Einleitung läßt sich mit Rücksicht auf die in der Encyclopädie abgehandelten Disziplinen hypothetisch begründen: sie können in ihrer der Encyclopädie gemäßen Form die Funktion einer Einleitung nicht übernehmen. Die Einleitung ist auch nicht durch den Skeptizismus der Gedankenformen bloß als solcher, sondern nur durch einen Skeptizismus, der zugleich Bewußtseinsreflexion ist, realisierbar. Damit wird es möglich, die Phänomenologie von 1807 im Horizont der Systematik von 1817 zu interpretieren (Kap. 2). Daß Hegel die Phänomenologie in der Encyclopädie nicht mehr als ersten Teil des Systems versteht, erscheint als konsequente Modifikation, die nicht bloß eine Äußerlichkeit korrigiert, sondern das die Systematik organisierende Prinzip allererst voll zur Geltung bringt. Der Umfang der Phänomenologie von 1807 ist nicht über Gebühr ausgedehnt, sondern wahrscheinlich zu gering, um den vollen Sinn einer Einleitung zu erschöpfen. Die Architektonik der Phänomenologie ist konsequent insbesondere insofern, als sie sich in einer Mehrheit von Einteilungen darstellt. Systematische Grundlage der Phänomenologie ist nicht nur die mit ihr homonyme Disziplin, sondern auch eine Weise geschichtlicher Entwicklung des Geistes, die die encyclopädische Exposition nicht eigens zur Darstellung brachte. (Teil II, Kap. 1). Ihre systematische Notwendigkeit ergibt sich aus dem Abschluß des Systems — aber so, daß dieser nicht von ihrer Existenz abhängig wird (Kap. 2).

I. TEIL

HEGELS EINLEITUNGSKONZEPTIONEN

1. KAPITEL

DIE EINLEITUNGSTHEMATIK IN DER ENCYCLOPÄDIE

Vorbemerkungen zur äußeren Gestalt der Werksanfänge bei Hegel. Einleitung und „Einleitung“.

Hegel hat seinen systematischen Werken Vorhöfe beigegeben, in denen der Leser die philosophische Wissenschaft von außen zu Gesicht bekommt, in denen ihm aber zugleich eingeschärft wird, daß der Anblick der Sache, den sie verstaten, nur provisorisch ist und zu keinem Urteil berechtigt. Einer „Vorrede“ folgt so stets eine „Einleitung“ und dieser meist nochmals ein einführender Abschnitt, welcher beispielsweise in der Encyclopädie einen „Vorbegriff“ der Logik aufstellt, innerhalb dessen die 2. und 3. Auflage des Werkes wiederum unter selbständigen Titeln verschiedene Stellungen des Gedankens zur Objektivität heraushebt, die ausdrücklich als „nähere Einleitung“ bezeichnet werden, „um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen“ (§ 25). All diesen Präliminarien ist gemeinsam, daß sie keinen wissenschaftlichen Charakter haben. Sie vermögen dem Leser weder etwas zu beweisen noch ihn „zum Verständnis zu zwingen“, sondern dienen lediglich dazu, ihn in die Wissenschaft hineinzukomplimentieren, indem sie auf seiner Seite die Absicht voraussetzen, sich nicht auf bestimmte Auffassungen von wissenschaftlicher Argumentation zu versteifen. Von einer solchen Art der „Einleitung“ ist in der vorliegenden Abhandlung nicht die Rede¹. Sie ist kein Problem, es sei denn die Idee einer philosophischen

¹ Hegel gebraucht den Ausdruck „Einleitung“ in beiden Bedeutungen. cf. Enc, § 25; N, S. 14 (§ 1), 436; Briefe Bd. I, S. 161.

Wissenschaft machte es dem Philosophen unmöglich, auf unwissenschaftliche Weise von Philosophie zu sprechen. Wenn im Folgenden das Problem einer Einleitung in Hegels Logik behandelt werden soll, so ist der Ausdruck Einleitung stets in der Bedeutung zu nehmen, in der Hegel ihn mit Bezug auf die Phänomenologie des Geistes (Enc § 25) und den Skeptizismus (§ 78) gebraucht. Er bezeichnet die konsequente Vermittlung des „Standpunkts der Wissenschaft“ für ein gewöhnliches Bewußtsein, das durch seine eigenen Voraussetzungen auf den Weg zur Wissenschaft genötigt wird.

Auf Hegels „Einleitung“ in die Encyclopädie und in andere seiner Werke wird sich die Erörterung des Einleitungsproblems deshalb nur beziehen, sofern darin Äußerungen über den Gedanken der Einleitung enthalten sind. Zwar ist nicht gesagt, daß es für diesen gänzlich gleichgültig sei, welcher Gestalt jene „Einleitungen“ sind und welchen Inhalt sie im übrigen haben; denn insofern dieselben, die genau genommen Vorbemerkungen über das Werk sind, dem sie voranstehen, zugleich als Ersatz für eine Einleitung in die Wissenschaft dienen sollen, muß man annehmen, daß sie mit dem, was sie ersetzen, auch etwas gemein haben; sie könnten sonst als Ersatz nicht in Betracht kommen. Aber wie weit diese Gemeinsamkeit reicht, ist an der Idee der Einleitung von Fall zu Fall zu prüfen. So darf z. B. nicht deshalb, weil jene Einführungen eine „vorläufige Bekanntschaft“ mit der Wissenschaft verschaffen wollen, angenommen werden, daß eine Einleitung einen positiven Begriff von philosophischer Wissenschaft aufstellen müßte. Die Einleitungsthematik ist daher unabhängig von der Frage nach der Gestalt jener literarischen Präliminarien² zu erörtern.

A. Die Philosophie in Beziehung auf unser gemeinsames Bewußtsein

Es hat oft Verwunderung erregt, daß Hegels Encyclopädie nicht mit einer Einleitung beginnt, zumal doch die Phänomenologie des Geistes, die eine solche darstellen sollte, bei ihrem Erscheinen als erster Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden war. Wurde dadurch je-

² Deren Analyse wäre eine eigene Aufgabe. Sie hätte insbesondere die Unterschiede des Inhalts und der literarischen Form von „Vorrede“ und „Einleitung“ herauszuarbeiten. — Präliminarien, welche auf diese folgen, stellen Einführungen in

ner Versuch, das natürliche Bewußtsein in einer durch die Wissenschaft selbst organisierten Gestaltenfolge auf den Standpunkt der Wissenschaft zu nötigen, stillschweigend aufgegeben? Oder fand er in dem neuen Werk nur deshalb keine Aufnahme, weil dieses ganz der Exposition des Inhalts der Wissenschaft in der ihm eigentümlichen Form gewidmet sein sollte? Wurde die Einleitung also nur deshalb unterschlagen, weil sie nicht zur Aufgabe gehörte, — so wie man z. B. in einem Lehrbuch der theoretischen Physik mit Recht vergeblich nach einer Einleitung in diese zu suchen hätte? Dann müßte man erwarten, daß die Aufgabe einer Einleitung wenigstens in den der Abhandlung selbst vorausgehenden Bemerkungen ausdrücklich genannt und anerkannt würde³.

In der Tat enthalten diese einen Passus, den man als Zugeständnis der Notwendigkeit einer Einleitung zu deuten versuchen kann. Es heißt in § 4, die Philosophie hätte in Beziehung auf unser gemeinsames Bewußtsein das *B e d ü r f n i s* ihrer eigentümlichen Erkenntnisweise darzutun oder gar zu wecken. Da man sich fragen mag, ob ein solches Bedürfnis berechtigt ist, hätte sie auch seine Realisierung zu rechtfertigen (cf § 10), indem sie die Notwendigkeit derselben darlegte und sie geeignet erscheinen ließe, die *W a h r h e i t* zu erkennen. Insofern diese den natürlichen Gegenstand der Religion ausmacht, müßte sie der Religion gegenüber ihre *F ä h i g k e i t* dazu ausweisen und eine *V e r s c h i e d e n h e i t* ihrer Begriffe von den religiösen Vorstellungen *r e c h t f e r t i g e n*.

speziellere Themen dar, so daß sich vom System der Encyclopädie aus diese Reihenfolge der Vorhöfe ergibt: 1) Vorreden, 2) „Einleitung“ der Encyclopädie, 3) „Einleitung“ der Logik, 4) „Vorbegriff der Logik“ (Enc), 5) „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden“ (L).

³ Man müßte sich auch fragen, ob nicht die Darstellung der Wissenschaft an irgendeiner Stelle die Notwendigkeit einer Einleitung formuliert oder impliziert; denn da die philosophische Wissenschaft Hegels nicht nur auf einen besonderen Gegenstand, sondern auf die Totalität, das heißt: die vollständige Einteilung des Vernunftgegenstandes gerichtet ist, so müßte sich in ihr die Notwendigkeit einer Einleitung ableiten lassen, wenn man annehmen darf, daß das Desinteresse und Unverständnis unseres gewöhnlichen Bewußtseins gegenüber der Wissenschaft nicht zufällig sind. Aber ist eine solche Ableitung in der Encyclopädie zu finden? Dem offenkundigen Sinn ihrer Sätze nach jedenfalls nicht. Ob sie sich dennoch in irgendeiner Stelle versteckt, ist eine Frage, die vorerst zurückgestellt werden muß. Sie läßt sich mit Aussicht auf Erfolg nur von einem hinreichend deutlichen Begriff der Einleitung aus erörtern (s. u. Teil II, Kap. 2).

Ist damit die Aufgabe einer Einleitung formuliert? Hegels „Einleitung“ in die Encyclopädie jedenfalls behandelt jene Gesichtspunkte — freilich ohne Aussicht, ihnen voll zu genügen. Sie vermag nur eine „vorläufige Verständigung“ darüber anzustreben, daß zur Erkenntnis des Wahren Nachdenken erforderlich ist (§ 5); daß aber ein Nachdenken, wie es die Erfahrungswissenschaften üben (§ 7), allein nicht genügt (§ 8), weil es noch andere als deren Gegenstände gibt, die nicht sinnlich erfahren werden, und weil bei diesem Nachdenken die Forderung der Notwendigkeit nicht restlos befriedigt wird (§ 9). Es entsteht also das Bedürfnis einer Wissenschaft, in welcher der „Form der Notwendigkeit“ Genüge geschieht. Was nun die Rechtfertigung dieses Bedürfnisses anlangt, so hat die vorläufige Verständigung erstlich darüber Klarheit zu verschaffen (§ 10), in welchem Verhältnis die Rechtfertigung zur Philosophie steht. Sie muß in diese fallen, denn eine vorläufige Explikation wäre nur ein Gewebe „von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten“. Darum ist die Idee einer der Metaphysik vorauszuschickenden Erkenntniskritik zu verwerfen, obwohl diese andererseits ganz recht hatte, darauf zu bestehen, „daß das Denken eine bestimmte Form ist, die nicht ein Vorausgesetztes sein darf, sondern so beschaffen, daß sie sich selbst untersucht und kritisiert“ (Hotho-Ms 32/33). — Die Notwendigkeit alsdann, das Bedürfnis des spekulativen Denkens zu realisieren, ergibt sich daraus, daß das Denken, indem es über sich selbst nachdenkt, sich in Widersprüche verwickelt, bei denen nicht stehen geblieben werden kann (§ 11). Indem es sie überwindet, erkennt es die Wahrheit, — so kann man wenigstens vermuten, wenn man beachtet, daß die Philosophie in solchem Denken sich über die Erfahrung, die ihren Ausgangspunkt bildet, zur Idee des allgemeinen Wesens dessen erhebt, das in der Erfahrung erscheint; und daß sie — vom Fortschritt der Erfahrungswissenschaften sollizitiert — dazu fortgeht, das Allgemeine von sich aus zu entwickeln. Denn dadurch erhalten die Erkenntnisgehalte der Erfahrungswissenschaften die Gestalt freier Selbstbestimmung und werden als Inhalt dessen erkannt, was in der Religion Gegenstand ist (§ 12).

Ob in jener Behauptung, über deren Berechtigung und Sinn die referierten Encyclopädie-Paragraphen nähere Auskunft geben sollen, die Aufgabe einer Einleitung formuliert ist, wird indes alsbald wieder

fraglich. Denn unter einer Einleitung versteht man wohl allgemein, daß die Inhalte, mit denen die Wissenschaft zu tun hat, auf eine dieser gegenüber vorläufige Weise erörtert werden. Hegel aber nimmt in aller Unterschiedenheit gegen eine vorläufige Explikation der Notwendigkeit und Wahrheit philosophischer Erkenntnis Stellung. Wie ist das zu verstehen? Verweist Hegels Polemik gegen die Erkenntniskritik und seine Fixierung ihres richtigen Sinnes nicht alle „Rechtfertigung“ in die Logik — oder in die Logik und die ihr nachfolgenden Teile der Wissenschaft? — Was §§ 1 und 7 über den Anfang der Wissenschaft bemerken, kann diese Auffassung zu bestätigen scheinen. Sie behaupten, daß die Philosophie ganz ohne subjektive Voraussetzung nur mit sich zu beginnen hat. Wäre aber eine einleitende Rechtfertigung der Philosophie gegenüber unserem gemeinsamen Bewußtsein nicht eine subjektive Voraussetzung der Wissenschaft? Ist eine Einleitung in die Philosophie für Hegel also gar nicht möglich⁴?

B. Die Erwähnung zweier Einleitungen

Die Annahme, eine Einleitung sei als unmöglich anzusehen, wird wiederum erschüttert durch die Tatsache, daß Hegel selbst in den Eingangspartien der Encyclopädie zwei verschiedene Arten der Einleitung erwähnt (§§ 25 A, 78 A; HEnc § 36 A). Allerdings bezieht sich der eine der beiden Hinweise auf die Phänomenologie von 1807. Da dieses Werk bereits verfaßt und mit dem Anspruch, eine Einleitung zu sein, aufgetreten war, könnte man ihn als Zeichen dafür bagatellisieren, daß Hegel lieber den Verdacht der Inkonsequenz auf sich nehmen als sich von der früheren Schrift eindeutig lossagen wollte; vielleicht wollte er dadurch das Mißverständnis vermeiden, mit der ursprünglichen Konzeption der Phänomenologie allen in ihr entfalten Inhalt und dessen geniale Gestaltung schlechthin verworfen zu haben. Allein, der andere

⁴ Dieser Auffassung ist z. B. Haering. Er legt sie seiner Interpretation der Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes zugrunde, die unten (Kap. 2) diskutiert werden soll. Aus unterschiedlichen Gründen von der Unmöglichkeit einer Einleitung zu Hegels Form der Philosophie sind auch überzeugt: Schelling (Werke Bd. X, 162 f.), die spekulativen Theisten (Weisse, I. H., Fichte, K. Ph. Fischer, Ulrici, Chalybäus, s. u. Kap. 2 A.), Husserl (Husserliana VI 204, 272) und Heidegger (Holzwege 131, 189).

Hinweis gilt einer Gestalt der Einleitung, deren Ausführung Hegel nie publiziert, wengleich vielleicht einmal entworfen hatte. Was sollte Hegel veranlaßt haben, inkonsequenterweise auch diese möglich zu nennen? Alle Deutungen der Encyclopädie, die dieser das Eingeständnis entnehmen, eine Einleitung in die spekulative Philosophie sei im Grunde unmöglich, kommen mit dem Buchstaben der Encyclopädie mindestens ebenso heftig in Konflikt wie der Versuch, in § 4 die Aufgabe einer Einleitung anerkannt zu finden.

Um zu erkennen, welcher Geist dem Buchstaben innewohnt, muß man die erwähnten Einleitungskonzeptionen analysieren und auf ihre Vereinbarkeit mit dem System hin untersuchen. Es empfiehlt sich zu diesem Zweck, von den Anmerkungen der Encyclopädie auszugehen, weil sie es am besten gestatten, die Probleme zu exponieren, die sich bezüglich Konzeption und Durchführung beider Einleitungsarten stellen. Eine Auflösung des Interpretationsdilemmas, das sichtbar gemacht wurde, ist vorerst in verschiedener Richtung denkbar: Vielleicht ergibt sich bei näherem Zusehen, daß die Einleitungen entgegen dem bisherigen Anschein mit dem System wohl vereinbar sind. Vielleicht aber zeigt sich auch, daß sie zwar nicht in Harmonie mit ihm zu bringen, aber dennoch insofern notwendig sind, als sie ein Problem reflektieren, das im System niemals aufgelöst wurde.

a. Der Hinweis auf die Phänomenologie des Geistes
(§ 25; HEnc § 36)

Bei den Autoren, die sich mit der Frage beschäftigten, welche Bedeutung Hegel schließlich der Phänomenologie von 1807 für die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften eingeräumt habe, findet sich zuweilen die Meinung, er habe die Einleitung in Gestalt der Phänomenologie durch die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität ersetzt⁵. Sie wird durch den Wortlaut der Anmerkung zu § 25 nicht

⁵ z. B. K. Ph. Fischer, *Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems*, Erlangen 1845, S. 186; H. Ulrici, *Das Grundprinzip der Philos.* Bd. I, Leipzig 1845, S. 687. Von krasserem, aus laxer Ausdrucksweise hervorgehenden Entstellungen wie z. B. derjenigen Haerings, daß in der Encyclopädie stillschweigend von einer Phänomenologie als Einleitung nicht mehr die Rede sei (III. Verh. d. Hegelkongresses, S. 135), kann abgesehen werden.

bestätigt; denn der besagt lediglich, daß die Darstellung der Phänomenologie sehr verwickelt und der Zugang zur Wissenschaft, den sie vermittelt, daher unbequem⁶ ist. Aber die Betrachtung der Stellungen des Gedankens zur Objektivität sei noch unbequemer⁷, insofern sie nur historisch und rasionierend verfahren könne — offenbar im Unterschied zur Phänomenologie, welcher der Beweischarakter bescheinigt wird. Der Hinweis auf die Phänomenologie behauptet also nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Wirklichkeit einer Einleitung.

Aber in welchem Sinn wird die Phänomenologie nun verstanden? Daß Hegel sie nicht verwarf, schließt nicht aus, daß er ihr Verhältnis zur Logik und zum ganzen System modifizierte. In der HEnc (§ 36 A) heißt es, er habe die Phänomenologie in dem Sinne als ersten Teil der Philosophie behandelt, daß sie der reinen Wissenschaft vorausgehen solle, da sie die Erzeugung ihres Begriffs ist; und ähnlich in der späteren Fassung, die Phänomenologie sei deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, weil in ihr vom unmittelbaren Bewußtsein ausgegangen und dessen Dialektik bis zum Standpunkt der philosophischen Wissenschaft entwickelt worden sei. War dies wirklich der Grund aus und der Sinn in dem die Phänomenologie als erster Teil des Systems aufgetreten war, und würde Hegel sie auch jetzt noch als solchen gelten lassen können? Offenkundig möchte Hegel verhindern, daß ihrem Inhalt auf Grund ihrer Bedeutung für die Erzeugung des Begriffs der Wissenschaft ein Vorrang vor den Inhalten anderer philosophischer Disziplinen gegeben wird. Das Bewußtsein und dessen Geschichte ist nicht ein absoluter An-

⁶ cf. W XXI, S. 14 ff., 437.

⁷ Der durch das „mehr“ ausgedrückte Komparativ zieht vermutlich einen Vergleich mit der Unbequemlichkeit einer verwickelteren Darstellung. Er steigert nicht die besondere Unbequemlichkeit, nur historisch und rasionierend sich verhalten zu können, da sonst der Phänomenologie abgesprochen würde, was ihr unmittelbar vorher zugestanden wird. Genau genommen müßte es also heißen: „das noch mehr Unbequeme.“ Es ist jedoch auch denkbar, daß der die Erwähnung der Phänomenologie und „die hier vorzunehmende Betrachtung“ trennende Gedankenstrich einen unausgesprochenen Vorwurf gegen die Phänomenologie andeutet, sie habe zuweilen das Unbequeme, entgegen ihrem Anspruch, nur historisch und rasionierend zu verfahren. Würde ihr dieser Charakter nicht als zufällige, sondern unvermeidliche Eigentümlichkeit zugesprochen, so stünde das allerdings im Widerspruch zu der assertorischen Behauptung, die Phänomenologie zeige die Notwendigkeit des Standpunkts der Wissenschaft auf.

fang, sondern ein Glied in dem Kreise der Philosophie (HEnc § 36). Bedeutet das, daß die Phänomenologie nunmehr ganz ins System integriert ist oder ist sie sowohl ein Teil der Wissenschaft als auch die Erzeugung ihres Begriffs, aber beides nicht in identisch derselben Funktion⁸?

Wenn von Eingliederung der Phänomenologie ins System die Rede ist, so erhebt sich auch die Frage, wie sie vor sich gehen soll. Sollen denn das Bewußtsein und dessen Geschichte ein- und dasselbe Glied im Kreise der Philosophie ausmachen oder jedes für sich ein eigenes? Wo findet sich die Geschichte des Bewußtseins in der Encyclopädie überhaupt? Es ist schwer vorzustellen, daß eine Differenzierung des Bewußtseins- oder auch des Phänomenologiekapitels (2. Fassung) auf sie stoßen würde⁹. Darum schlägt die Frage auf die Einleitungsgestalt der Phänomenologie zurück: Wie hängen in ihr das Bewußtsein und dessen Geschichte zusammen? Sind sie nur äußerlich miteinander verknüpft oder bilden sie in der Idee der Einleitung eine wesentliche Einheit? Hegel scheint dies anzunehmen, denn er nennt die Phänomenologie in der Bedeutung, in der sie den Begriff der Wissenschaft erzeugt, „wissenschaftliche Geschichte des Bewußtseins“. Und darauf, daß der Standpunkt des philosophischen Wissens der gehaltvollste und konkreteste sei, begründet er die Notwendigkeit, mit jener Erzeugung nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseins stehen zu bleiben (Enc § 25 A). Einige Deutungen der Phänomenologie, von denen vor allem diejenige Haerings bekannt geworden ist, haben im Gegensatz dazu die Absicht zu zeigen, daß die Phänomenologie sich auf den Teil, dem das Formelle des Bewußtseins zugrundeliegt, hätte beschränken können, bzw. sollen — sei's der Sache oder der ursprünglichen Absicht Hegels nach¹⁰. Was also ist die Einteilung der Phänomenologie und welches ist ihr Einteilungsgrund¹¹?

⁸ s. u. Kap. 2 B. b.

⁹ Es sei denn, man nimmt mit Hinrichs an, daß jeder einzelne Kreis des Systems sich zum absoluten Wissen erweitern läßt (s. u. Kap. 2 A, S. 63).

¹⁰ s. u. S. 115 ff.

¹¹ Die Frage führt eigentlich zu den weiteren: wie ist die Methode der Phänomenologie zu verstehen? Was bedeutet es, daß die Entwicklung des Inhalts, der sich als das Ansich zum Bewußtsein verhält, sozusagen hinter dessen Rücken vorgehen muß? Muß sich die Entwicklung zum Standpunkt der Wissenschaft nicht andererseits vor den Augen des Bewußtseins vollziehen, wenn dadurch die Notwendigkeit dieses

Mit diesen Interpretationsfragen, die am ausführlichen Text der Phänomenologie zu entscheiden sind, bei dessen Besprechung sie auch von der bisherigen Literatur erörtert werden, ist allerdings die Dimension der letzten Gründe für die Einleitungsgestalt der Phänomenologie noch nicht erreicht. Ob die Phänomenologie als Einleitung mit dem von der Encyclopädie entworfenen System vereinbar ist oder nicht, muß im Blick auf dieses diskutiert werden; denn gegen den Wortlaut der Hinweise auf die Phänomenologie könnten sachliche Gründe stehen, die ihn als unangemessen erscheinen lassen¹².

b. Der Hinweis auf den Skeptizismus (Enc § 78; HEnc § 36)

Hegel räumte ein, daß außer der Phänomenologie der „Skeptizismus, als eine durch alle Formen des endlichen Erkennens durchgeführte negative Wissenschaft, würde gleichfalls sich als Einleitung darbieten“. Obwohl diese Idee Hegel mindestens seit dem Jahre 1802 beschäftigte¹³, hat sie bei den die Einleitungsthematik behandelnden Autoren nicht entfernt so viel Beachtung gefunden wie die Phänomenologie. Schuld daran mag neben der Tatsache, daß sie nicht ausgeführt wurde, eine gewisse Zweideutigkeit sein, die ihrer Erwähnung anhaftet. Während ein solcher Skeptizismus nämlich zunächst als möglich gilt, heißt es sogleich von ihm, „er würde nicht nur ein unerfreulicher Weg, sondern auch darum etwas überflüssiges sein, weil das dialektische selbst ein wesentliches Moment der positiven Wissenschaft ist . . .; übrigens aber hätte er die endlichen Formen nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen“. (HEnc § 36, Enc § 78 A). Wie denn, fragt man sich, könnte er eine „Wissenschaft“ sein, wenn er nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzu-

Standpunktes aufgezeigt werden soll? Finden gar zwei parallele Entwicklungen statt? Aber was verbürgt dann ihre Übereinstimmung? Diese Fragen bleiben in der vorliegenden Untersuchung unbehandelt.

¹² So ist es z. B. I. H. Fichtes und Weisses These, die Encyclopädie sei Resultat einer Gedankenentwicklung, die über den Standpunkt der Phänomenologie hinausführte und eben dies ausdrückte, daß eine wissenschaftliche Einleitung in die Systematik Hegels unmöglich ist. Ohne das Interesse am Einleitungsproblem der Philosophie ist dieselbe Auffassung von der Entwicklung Hegels übrigens auch bei H. Glockner und G. Schmidt zu finden (s. u. S. 76).

¹³ cf. WG I, S. 243.

nehmen hätte, was sich an endlichen Formen bietet? Und weiter: wenn er zwar möglich, aber überflüssig wäre, ist dann nicht auch die Phänomenologie als überflüssig zu betrachten? Die abschließende Bemerkung Hegels, daß die Forderung eines solchen Skeptizismus eigentlich in dem Entschluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit, „welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens erfaßt“¹⁴, erfüllt sei, scheint dies nur zu bekräftigen. Sie könnte leicht als die Auffassung gedeutet werden, ein unvermittelter, willkürlicher Entschluß sei imstande, jegliche Einleitung zu ersetzen — und ist ja auch so gedeutet worden. Dann wäre in der Encyclopädie der Versuch gemacht, zwar die Möglichkeit der Einleitung festzuhalten, nicht aber die Notwendigkeit, von welcher Vorrede und Einleitung zur Phänomenologie die Überzeugung aussprechen. Es müßte in diesem Fall nicht nur möglich sein, Voraussetzungen und Vorurteile gegenüber der Wissenschaft durch einen einfachen Willensakt so zurückzustellen, daß sie den immanenten Fortgang der logischen Gedankenbewegung nicht stören, aber zugleich in ihm erledigt werden. Nicht nur müßten sich die Spekulation und die Zerstörung der Reflexionsvoraussetzungen in Einem vollziehen. Sondern darüber hinaus müßte die Wissenschaft den unmittelbaren Entschluß zum reinen Denken fordern können, ohne unglaubwürdig zu werden.

Man mag sich andererseits dessen erinnern, daß Hegel in der 2. Auflage der Logik (1831) sowohl die Behauptung der Notwendigkeit einer Rechtfertigung der logischen Wissenschaft durch die Phänomenologie als auch die Behauptung aufrechterhält, die Phänomenologie stelle die einzige Möglichkeit hierzu dar. Es fällt auch auf, daß HEnc § 36 und Enc § 25 die Einleitungsgestalt der Phänomenologie nicht überflüssig genannt wird, obgleich ihr Inhalt ja ausdrücklich im Kreise der Philosophie enthalten sein soll (§ 36), — wengleich nicht als Moment der positiven Wissenschaft, sondern als Glied der Einteilung. Bezeichnet die Überflüssigkeit des Skeptizismus nicht gerade seinen Mangel als Einleitung, also auch gegenüber der Phänomenologie¹⁵? Ist also der Skep-

¹⁴ cf. L² I, S. 54, 4.

¹⁵ Die Parallelität der Sätze über die Phänomenologie und den Skeptizismus (HEnc § 36 A) ist interessant. Beide Male wird der zweite Satz adversativ eingeleitet. Aber daß das Bewußtsein kein absoluter Anfang ist, macht anscheinend eine der Wissenschaft vorausgehende Einleitung nicht unnötig.

tizismus in Wahrheit keine Alternative zur notwendigen Phänomenologie, sondern nur ein Mögliches, das eben darum auch unmöglich¹⁶ ist? Oder ist umgekehrt die Phänomenologie in Wahrheit nur Glied im System? Dagegen spricht wiederum die Behauptung, das Bewußtsein und dessen Geschichte sei zugleich nicht ein absoluter Anfang; denn darin wird zugestanden, daß die Phänomenologie jedenfalls auch etwas ist, das der reinen Wissenschaft vorauszugehen hat, daß sie also nicht nur Glied im Ganzen ist.

Trotz der Veränderung des Wortlauts ist diese Differenz zwischen zwei verschiedenen Stellungen der Bewußtseinswissenschaft auch in den späteren Fassungen der Encyclopädie nicht aufgegeben. Sie ist sogar näher bestimmt: die Phänomenologie als Einleitung kann nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseins stehen bleiben, sondern muß die Entwicklung der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wissenschaft in sich aufnehmen; dadurch fällt das, was späteren Teilen des Systems angehört zum Teil schon mit in die Einleitung; aber nur „zum Teil“. Die Phänomenologie ist als Einleitung also von der positiven Entwicklung des Gehalts der Wissenschaft auch verschieden, zumal es nur so scheint, als ob die Entwicklung des Bewußtseins zunächst auf das Formelle desselben beschränkt sei. Wollte man dennoch an einem Gegensatz gegen die erste Fassung der Stelle festhalten, so bliebe nur die Ausflucht zu meinen, daß die erwähnte Verschiedenheit durch einen willkürlichen Eingriff in den organischen Bau der Gedanken zustande kommt. Aber könnte das Resultat solcher Kompilation noch Entwicklung genannt werden, der Notwendigkeit zukommen soll? Daß die Phänomenologie als Einleitung für das ganze System nicht notwendig sei, dürfte äußerst schwer zu erweisen sein, wenn angenommen wird, daß ihre Materie der an ihm selbst notwendige Inhalt und ihr Beweisziel die Notwendigkeit des Standpunkts der Wissenschaft sein soll.

Es ist daher wahrscheinlich, daß die Erwähnung der Überflüssigkeit des Skeptizismus nicht zugleich die Phänomenologie zu einem Überflüssigen machen möchte. Wie ist dann die Überflüssigkeit des Skeptizismus zu verstehen? Wird er gerade durch das zu einem Überflüssigen, worin er von der Phänomenologie unterschieden ist? Er hat es im Unterschied zu ihr bloß mit Form en des endlichen Erkennens, nicht mit

¹⁶ cf. L II, S. 171 f.

dem Bewußtsein zu tun, in dem sie fungieren, und er verhält sich bloß a u f n e h m e n d. Könnte man sich vielleicht denken, daß der Skeptizismus — die negative Wissenschaft, die als Einleitung brauchbar wäre — als Wissenschaft überflüssig ist, weil ihr wissenschaftliches Moment in der affirmativen Wissenschaft enthalten ist: das dialektische; nicht überflüssig wäre der Gebrauch dieses Moments zur Einleitung; aber er wäre mangelhaft, weil er die Formen des Erkennens unwissenschaftlich zu finden hätte. Der Skeptizismus wäre also etwas Überflüssiges, insofern er das ist, was selbst ein Moment der eigentlichen Wissenschaft ausmacht. Insofern dieses aber, um den Skeptizismus zur Einleitung zu machen, vom Zusammenhang mit den anderen Momenten der Wissenschaft gelöst sein und einen anderen Zusammenhang mit dem findenden Bewußtsein eingehen muß, den unser gemeinsames Bewußtsein aus sich nicht herzustellen vermag, wäre der Skeptizismus mit Rücksicht auf dieses nichts Überflüssiges; aber er wäre darin nichts Wissenschaftliches und deshalb für die Wissenschaft nichts Notwendiges. Er würde sich als Einleitung nur „darbieten“. Die Phänomenologie dagegen, indem sie die Bewußtseinshaltungen thematisiert, die den Formen des endlichen Erkennens entsprechen, hätte ein Medium, in welchem sie die Formen zwingend ineinander überführen, also wissenschaftlich gewinnen könnte, ohne dadurch zur Betrachtung der Dialektik der Formen an ihnen selbst zu werden. Der Skeptizismus wäre in ihr enthalten, aber sein Mangel behoben. In dieser Richtung soll unten das Verhältnis von Skeptizismus und Phänomenologie näher bestimmt werden¹⁷.

c. Die eindeutigen und die unklaren Behauptungen

Selbst bei vorsichtiger Auslegung läßt sich wohl aus den in der Encyclopädie enthaltenen direkten Äußerungen zur Phänomenologie und Einleitungsidee entnehmen, daß Hegel weder eine Einleitung in seine Philosophie generell für überflüssig erklärt, noch die Phänomenologie zurückgenommen hat¹⁸. Die Betrachtung der Stellungen des Gedan-

¹⁷ Abschnitt C, b) und c).

¹⁸ Dafür spricht auch die zweite Fassung der Logik 52 f. mit dem Verweis auf S. 29. (cf. unten S. 83). Aber welche sachlichen Gründe sind bei dieser Behandlung der Phänomenologie im Spiel?

kens zur Objektivität wird den Einleitungskonzeptionen nicht gleichgestellt und nicht als voll gültiger Ersatz für sie ausgegeben. Andererseits wird auch keine eindeutige Entscheidung über die beste Form einer Einleitung getroffen. Die Phänomenologie wird in gewisser Hinsicht bevorzugt. Aber auch über sie urteilt Hegel offenkundig distanziert. In seiner Ausdrucksweise liegt wahrscheinlich, daß er sie mehr als geschichtliches Faktum, denn als gegenwärtigen Gedanken nimmt und ihre Problematik darum auf sich beruhen läßt. Sollte sie nur noch als historischer Übergang zum System der Encyclopädie gelten? Oder betrifft die Abstandnahme Hegels nur die Durchführung der Phänomenologie von 1807, nicht aber ihre Konzeption? Man wird nicht leugnen können, daß die Unklarheiten über die Bedeutung und die Stellung, die Hegel seinem Werk von 1807 später gegeben hat, groß sind.

Ebenso undeutlich ist zunächst, welche Eigenschaften eine Einleitung nach Hegels späterer Auffassung aufweisen müßte. Aus den Bemerkungen über die Phänomenologie und den Skeptizismus läßt sich lediglich entnehmen, daß sie alle zu kritisierenden Standpunkte, bzw. Formen erfassen (Vollständigkeit), die volle Bestimmtheit des Geistes erreichen (Konkretheit) und einen notwendigen Verlauf nehmen müßte (Wissenschaftlichkeit). Berücksichtigt man die erwähnte Polemik gegen eine vorläufige Explikation der Wissenschaft, so darf man unterstellen, daß sie auch nicht Erkenntnistheorie oder ein hypothetisches Philosophieren im Sinne Reinholds sein kann. Aber ob man ihr auch die in § 4 formulierte Aufgabe zuschreiben darf, ist bereits wieder ungewiß. Vielleicht läßt sich diese Unklarheit jedoch beseitigen, wenn man den inneren Zusammenhang der verschiedenen Behauptungen näher analysiert. Diesem Zweck ist der nächste Abschnitt vorbehalten.

C. Hypothetische Notwendigkeit einer einleitenden Bewußtseinstheorie

Vorbemerkung zum Argumentationsgang

Hegels Bemerkungen geben in der Encyclopädie wie auch sonst der Phänomenologie von 1807 einen Vorzug vor anderen zum System hin-führenden Darlegungen. Unter Voraussetzung, daß die Notwendig-

keit einer Rechtfertigung der Philosophie gegenüber dem gewöhnlichen Bewußtsein systematisch begründbar ist, ist nun zu sehen, was diese Vorzugstellung bedeutet und wie sie mit den Äußerungen zum Skeptizismus und mit der Polemik gegen ein vorläufiges Philosophieren verträglich ist. Von den behandelten Texten aus werden dafür zunächst drei zusätzliche Annahmen gemacht. Es wird unterstellt,

1. daß jene Rechtfertigung in einer vom System g e s o n d e r t e n Disziplin vorgenommen werden muß;
2. die entweder die Gestalt eines S k e p t i z i s m u s der Formen endlichen Erkennens oder die Gestalt der P h ä n o m e n o l o g i e hat;
3. den in § 4 formulierten Bedingungen genügt.

Daraus läßt sich leicht folgern, daß eine Einleitung bewußtseinstheoretischen Charakter haben muß (a). Dann werden die Annahmen schrittweise durch anderwärts belegbare Argumente ersetzt, um die zuerst versuchsweise vorgenommenen Interpretationen zu erhärten (b). Schließlich wird durch nähere Analyse der Voraussetzung gezeigt, daß sich aus ihr die erste Annahme erschließen läßt, so daß sich das anfangs erst aus der dritten Annahme folgende Resultat bereits aus der Voraussetzung ergibt (c).

- a. Skeptizismus und Phänomenologie mit Bezug auf Bedürfnis, Fähigkeit und Recht einer eigentümlichen Erkenntnisweise der Philosophie

Es ist leicht zu sehen, daß der S k e p t i z i s m u s einigen der in § 4 formulierten Bedingungen nicht genügt. Er erweist nicht Möglichkeit und Berechtigung, den Gegenstand der Religion auf eine von dieser verschiedene Weise zu erkennen; denn er verhält sich mit Rücksicht auf alle ihm vorgegebene Erkenntnis nur destruktiv. Er ist also nicht imstande, einer Erkenntnisweise die Anerkennung von seiten einer anderen zu verschaffen. Aber es ist nicht ebenso ausgeschlossen, daß er gegenüber dem gewöhnlichen Bewußtsein das Bedürfnis der philosophischen Erkenntnisweise dartun oder gar erwecken, die Notwendigkeit seiner Realisierung und die Wahrheit dieser rechtfertigen kann. Er zerstört alle Voraussetzungen, die man zur Wissenschaft mitbringen mag. Sein Resultat ist daher die Voraussetzungslosigkeit. Wenn er die Voraussetzung, die er sich selbst ist, auch zerstört, mag es sein, daß er mit

Notwendigkeit die Erkenntnisweise der Logik herbeiführt. Und wenn das Resultat seiner Selbstzerstörung nichts anderes als der Begriff der philosophischen Erkenntnisweise ist, erzeugt er ihren Standpunkt. Aber erweist er ihre Wahrheit? Man wird höchstens einen indirekten Beweis dieser von ihm erwarten können und nur unter Voraussetzung, daß er die beiden zuerst genannten Bedingungen erfüllt. Es läßt sich in ihm nicht positiv dartun, worin das Bedürfnis der philosophischen Erkenntnisweise besteht. Dieses kann in ihm auch nicht von anderen Bedürfnissen abgehoben werden; aber es wird vielleicht im Reflexionsgang des Skeptizismus erweckt. Die philosophische Erkenntnisweise würde sich dann unabweislich aufdrängen, ohne vorher intendiert und Thema gewesen zu sein. Sie käme gleichsam nur aus der Unruhe zustande, die das Erkennen zu einer vollkommeneren Realisierung seiner selbst treibt.

Ebensowenig würde die Rechtfertigung der Notwendigkeit hier zu einem eigenen theoretischen Gegenstand. Denn es kann ja in der Selbstzerstörung des Skeptizismus gar kein positiver Begriff eines wissenschaftlichen Verfahrens mehr vorhanden sein, da alle positiven Begriffe im Skeptizismus gerade untergegangen sein sollen. Der „Begriff“ der Wissenschaft, in dem die Selbstzerstörung des Skeptizismus resultieren soll, kann also kein solcher im üblichen Sinne sein. Eine skeptische Einleitung könnte keine „vorläufige Bekanntschaft“ mit der Wissenschaft vermitteln, wie sie die „Einleitungen“ geben. Gleichwohl wäre eine derartige „Rechtfertigung“ auf alles folgende bezogen; und ein positiver Begriff des Verfahrens, wenn er später erweisbar wäre, würde dann als positiv gerechtfertigt gelten, während er ohne jene negative Rechtfertigung als von einem willkürlichen Anfang abhängig erschiene. Alle auf sie folgenden Gedanken könnten nicht mehr dem Zweifel anheimfallen, unwahr, absurd oder „nur subjektiv“ zu sein. Insofern also hätte eine skeptische Einleitung mit dem Bedürfnisnachweis und der Rechtfertigung der philosophischen Erkenntnisweise zu tun.

Näher betrachtet ergibt sich bei diesem Verfahren ein doppelter Begriff von Rechtfertigung. Diese ist einerseits positive Ableitung des Begriffs der Wissenschaft und legitimiert das wissenschaftliche Denken vor sich selbst; andererseits skeptische Zerstörung aller unangemessenen Begriffe und legitimiert es vor „unserem gewöhnlichen Bewußtsein“. Sind dessen Ansprüche berechtigt, so ist eine gesonderte Einleitung in

die Philosophie offenbar notwendig, wenn beide Arten der Rechtfertigung nicht in Einem zu realisieren sind. Dann wird mittels ihrer der erkenntnistheoretischen Forderung Genüge getan, die Realitätsgeltung der in der Wissenschaft entwickelten Begriffe nachzuweisen. Aber als diese gerechtfertigt würden, wäre von der Absicht der Erkenntnistheorie zugleich verschieden. Denn die Erkenntnistheorie soll nur ihre Anwendbarkeit in der Erkenntnis von Objekten nachweisen; — von Objekten, die im übrigen gerade nicht als mit Begriffen identisch gelten. Durch die Selbstzerstörung des Skeptizismus dagegen könnten die Begriffe nur in dem Sinne gerechtfertigt werden, daß sie von dem in ihnen Gedachten, der Sache, nicht verschieden sind.

Infolge seines negativen Charakters beginge der Skeptizismus nicht den von Hegel (§ 10) gerügten Fehler einer „vorläufigen Explikation“ der Wissenschaft. Er wäre keine Explikation, sondern nur Destruktion unexplizierter Voraussetzungen. Aber könnte von der Einsicht, zu der er mitwirken soll, gesagt werden, daß sie nur innerhalb der Philosophie fällt? Vielleicht ist in der Tat diese Behauptung nicht so zu nehmen, daß sie jede vor der Wissenschaft selbst beginnende Rechtfertigung unmöglich macht. Vielleicht richtet sie sich nur dagegen, daß die Systematik der Philosophie von der in § 4 anerkannten Aufgabe abhängig gemacht wird; denn diese betrifft nur das Verhältnis der Philosophie zum gewöhnlichen und zum religiösen Bewußtsein, das nicht die Gestalt des sich selbst als Wissenschaft organisierenden Gedankens bestimmen darf. Die Aufgabe wird erfüllt, indem erstens das Bewußtsein zum Ablassen von allen Vorurteilen und Zweifeln gegenüber der Wissenschaft gebracht wird — in der Einleitung, die keine positive Einsicht ergibt; und indem zweitens die Systematik der Wissenschaft bis zu dem Punkt realisiert wird, an dem sich Begriffe entwickeln, die zur positiven Einsicht in Bedürfnis, Notwendigkeit und Wahrheit der philosophischen Erkenntnisweise führen. Von dieser Einsicht wäre dann zu sagen, daß sie nur innerhalb der Philosophie falle, ohne daß damit die Möglichkeit und Notwendigkeit einer der Systementfaltung vorausgehenden negativen Erörterung ausgeschlossen würde.

Wenn es eine einleitende Disziplin gäbe, die sich zum System ebenso wie der Skeptizismus verhält, dabei aber die in § 4 formulierten Bedingungen vollständig erfüllt, so stünde Hegels Polemik gegen eine vorläufige Explikation der philosophischen Erkenntnisweise nicht im

Wege, in § 4 die Aufgabe einer Einleitung ausgesprochen zu sehen. Daraufhin ist die *Phänomenologie* nun zu prüfen. Da die Phänomenologie Wissenschaft der Erfahrung sein soll, die das Bewußtsein mit dem macht, was es für das Wahre hält, kann man annehmen, daß sie den Forderungen des § 4 genügt. Denn als Wissenschaft vom Bewußtsein, die dieses in seiner eigenen Erfahrung erfaßt, soll sie es bis zu einem solchen Selbstverständnis verfolgen, aus dem ihm Bedürfnis und Einsicht in die Notwendigkeit der Wissenschaft entstehen. Und sie endigt bekanntlich mit dem absoluten Wissen als der Wahrheit aller vorausgegangen Weisen, das Wahre aufzufassen. Insofern das absolute Wissen auf die Religion folgt, aber nur eine andere Weise ist, deren Gegenstand zu wissen, erweist sie damit auch die Fähigkeit der Philosophie, dasselbe wie die Religion von sich aus zu erkennen; insofern schließlich die Form des Begriffs sich als das Resultat der wirklichen Geschichte des christlichen Geistes ergibt, rechtfertigt sie, daß ihre Bestimmungen von den religiösen Vorstellungen abweichen.

Zugleich soll die Phänomenologie der wahre, sich vollbringende Skeptizismus sein (Ph 67). Wenn es ihr möglich ist, die Inhalte, die sie angeblich auf wissenschaftliche Weise entfaltet, am Ende jeder Phase wieder in ein skeptisches Bewußtsein aufzulösen, bis sich schließlich dieses selbst vernichtet, so läßt sich ihr Verhältnis zum System wie dasjenige des Skeptizismus deuten.

Freilich ist diese Deutung noch voller Probleme. Es mag leicht zweifelhaft erscheinen, ob die Phänomenologie sich auf ähnliche Weise wie der Skeptizismus mit der Polemik gegen Erkenntnistheorie und vorläufiges Philosophieren in Einklang bringen läßt. Man mag den Skeptizismus hinsichtlich seines Verhältnisses zum System für unproblematisch halten. Er stellt die Anhypothetik der Wissenschaft nicht in Frage, da er nur negativen Charakter hat und deshalb den Anfang der affirmativen Wissenschaft nicht zu einem inhaltlich Abhängigen macht. Er ist auch nicht wissenschaftlich, da er sich nur aufnehmend verhält, wenngleich er andererseits mit dem Aufgenommenen stringent verfährt. Er ist also vom „System der Wissenschaft“ auf jeden Fall gesondert. Die Phänomenologie dagegen soll wissenschaftlicher Beweis der Wissenschaft sein. Sowohl die Form des Bewußtseins als auch dessen Inhalt, der sich hinter seinem Rücken entwickeln soll, müssen daher wissenschaftlich bestimmte sein. Wird damit nicht der Beweis von dem

zu Beweisenden abhängig? Beweist er überhaupt noch etwas? Was für einen Sinn hat es, ihn von der „eigentlichen Wissenschaft“ zu unterscheiden? Tritt hier nicht gerade jene Überflüssigkeit ein, die Hegel am Skeptizismus bemängelt? Oder ist gar der gerügte Versuch einer „vorläufigen Explikation“ unternommen? Verliert nicht andererseits das System durch eine solche Einleitung, deren Fortgang nicht bloß negativ sein soll (Ph 33, 2), die Voraussetzungslosigkeit seines Anfangs? — Man könnte diese dadurch zu retten versuchen, daß man sagt, die Wissenschaft setze in der Einleitung nur sich selber voraus. Aber soll ihr Anfang nicht in dem Sinne voraussetzungslos sein, daß er auch die Wissenschaft selber noch nicht voraussetzt? Wenn die Einleitung nicht bloß in der Destruktion vorgefundener Inhalte besteht, so scheint in ihrem Verhältnis zum System ein Dilemma zu liegen: entweder geht sie dem System voraus, aber dieses verliert den Charakter einer absoluten Begründung und sein Anfang die Anhypothetik; oder sie ist ein Glied des Systems, aber zu den genannten Schwierigkeiten treten noch andere hinzu. Denn die Voraussetzungslosigkeit des Anfangs und die absolute Begründung sind auch so nicht zu retten, da die Einleitung schwerlich voraussetzungslos beginnen kann. Außerdem erhebt sich nun die Frage, ob eine zum System gehörige Einleitung nicht dessen ersten Teil ausmachen müßte. Sollte dieser nach Auskunft der Encyclopädie nicht die Logik sein? Wie aber wäre es möglich, in dieser das Bedürfnis der wissenschaftlichen Erkenntnisweise darzutun oder allererst zu erwecken? Wollte man die Einleitung zum ersten Teil des Systems machen, wie Weisse und Fichte taten, so müßte man wohl die Logik verwandeln (Weisse) oder sie auch aus ihrer Anfangsstellung verdrängen (Fichte). Oder läßt sich das Systemverhältnis der Einleitung beim späteren Hegel nicht zur Entscheidung über ein Entweder-Oder bringen, sondern nur durch ein Sowohl-Als-Auch, oder Weder-Noch, oder durch beides zugleich bestimmen? Dies ist der Problemzusammenhang, in dem die oben gestellte Frage, ob Hegel das Systemverhältnis der Phänomenologie später modifizierte, noch zu erörtern sein wird.

Trotz der angedeuteten Probleme vermögen die bisherigen Überlegungen die Überzeugung zu erschüttern, daß die einleitende Phänomenologie entweder erster Teil des Systems sein muß oder Hegels eigener Polemik gegen das vorläufige Philosophieren verfällt. Da die in § 4 der Philosophie gestellte Aufgabe nichts enthält, was die Phäno-

menologie nicht zu leisten beansprucht, so ist es wenigstens nicht von vornherein ausgeschlossen, daß dort die Einleitungsthematik formuliert wird. Diese Deutung wird noch naheliegender erscheinen, wenn sich zeigt, daß der Vorzug der Phänomenologie vor dem Skeptizismus und die Notwendigkeit einer vom System gesonderten Einleitung ganz unabhängig von der letzten der oben erwähnten Annahmen bestehen.

b. Formaler Mangel des Skeptizismus, formaler Vorzug der Phänomenologie

1) Die Phänomenologie schien bis jetzt dem Skeptizismus nur Inhalte voraus zu haben: sie bezieht sich insbesondere auf das religiöse Bewußtsein und versucht zu zeigen, daß allen Weisen, in denen wir unser Verhältnis zur Welt und zum Absoluten wissen, der Trieb zum reinen Denken innewohnt. Sie behandelt ferner nicht nur verschiedene Versuche, die Philosophie zu entfalten, sondern bringt die Philosophie in Beziehung zu einer Zeitsituation, die als solche auf den Standpunkt der Logik genötigt werden muß. Aber diese Leistung scheint nach der Anmerkung in der Encyclopädie (HEnc § 36, Enc § 78) vom Thema einer Einleitung auch nicht unbedingt gefordert; denn dieses soll ja durch eine negative Wissenschaft der „Formen des endlichen Erkennens“ zureichend behandelt werden. Man kann sich allenfalls fragen, ob unter diesen Formen nur diejenigen zu verstehen sind, die Hegel in der spekulativen Logik behandelt hat, wie z. B. Realität und Negation, Identität und Verschiedenheit, Form und Inhalt, analytische und synthetische Erkenntnis; oder auch die Realisierung solcher Formen in den Tätigkeitsweisen des endlichen Geistes, also z. B. das Urteil, der Satz als Weise denkender, aber auf Anschauung bezogener Erkenntnis. Jedoch selbst wenn der Skeptizismus sich auch darauf erstrecken sollte, so hätte er es nur mit invarianten Erkenntnisformen zu tun, nicht aber mit antiker und neuzeitlicher Sittlichkeit, Religion und Philosophie als solchen. Daß die Phänomenologie darauf eingeht, scheint unterm Gesichtspunkt der Einleitung allenfalls verdienstlich, aber nicht nötig zu sein. Man versteht auch nicht gleich, worin eine solche Vorschule den Skeptizismus übertreffen soll. Zur Vorbereitung der abstrakten Gedankengänge der Logik jedenfalls geben die immer konkreter, immer deutlicher historisch werdenden Partien der Phänomenologie wenig

her. Worin also besteht der **V o r z u g** der Phänomenologie, wenn schon der Skeptizismus hinreichend sein soll?

II) Vielleicht läßt sich diese Frage beantworten, wenn man zunächst den Mangel des Skeptizismus ins Auge faßt, den Hegel ausdrücklich bezeichnet hat: er hätte die endlichen Formen nur unwissenschaftlich zu finden. — Allein, selbst diesen Einwand gegen den Skeptizismus hat Hegel auf merkwürdige Weise formuliert. Hegel zögert nicht, den Skeptizismus auch eine Wissenschaft zu nennen. Es ist darum erst einmal zu fragen, in welcher Hinsicht der Skeptizismus als eine Wissenschaft und in welcher er als unwissenschaftlich gelten soll.

1) Der Skeptizismus ist Wissenschaft, sofern man ihn nicht im ganz unbestimmten, allgemeinen Sinne versteht, sondern als denkenden¹⁹. Als philosophisches Bewußtsein begnügt er sich nicht mit der Behauptung der Ungewißheit alles Sinnlichen oder auch aller bestimmten Gedanken, ohne sich über seine Gründe Rechenschaft geben zu können. Er besitzt ein Verfahren, die Inhalte des Bewußtseins anzugreifen und zu zeigen, daß sich von jedem bestimmten Inhalt sein Entgegengesetztes mit gleichem Recht auf Geltung behaupten läßt. Dieses Verfahren setzt die Fähigkeit voraus, die Inhalte auf eine endliche Anzahl von Formen zu bringen, die allen Inhalt unter sich befassen. Es besteht darin, von diesen Formen zu zeigen, daß sie nur eine widersprüchliche Bestimmung und unzureichende Begründung des Inhalts zulassen, so daß das Resultat die Ungewißheit desselben ist. Der Skeptizismus ist damit das Bewußtsein über die Kategorien, in denen sich endliches Erkennen und dogmatisches Philosophieren herumwerfen. Er ist Wissenschaft als eine negative Dialektik der Formen des endlichen Erkennens im Unterschied zur bloßen Überzeugung von der Ungewißheit alles Wissens, die sich nicht bestimmt zu vollziehen vermag²⁰.

2) Aber der Skeptizismus „übt seine Dialektik aus nach Zufälligkeit, — wie ihm der Stoff, der Inhalt gerade vorkommt, zeigt er auf, daß er in sich das Negative sei“²¹. Zufällig also, unwissenschaftlich ist das

¹⁹ WW XIV, S. 538 ff.

²⁰ Der Skeptizismus „verfährt nicht so, daß man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, sich die Sache auch noch anders zu denken, vorzustellen, irgend einen Einfall, der zufällig gegen dieses behauptete Wissen ist. Es ist nicht empirisches Tun, sondern es enthält wissenschaftliche Bestimmung“ (loc. cit. 576).

²¹ loc. cit., S. 540.

Aufnehmen des Stoffes, der in gewissen Formen steht, und damit das Aufnehmen dieser Formen selbst. Wissenschaftlichen Charakter dagegen hat die Art und Weise, wie von diesen Formen gezeigt wird, daß sie nichts durch und in sich selbst Bestimmtes, nichts Festes sind, sondern nur in Relation auf ein Anderes bestehen, in das sie scheinen und durch das bestimmt zu sein sie keinen ihrer Inhalte bewahren können, so daß sich auch die Formen selbst ineinander verkehren.

3) Von hier aus versteht man, weshalb der Skeptizismus etwas Überflüssiges sein soll, sofern das dialektische ein wesentliches Moment der positiven Wissenschaft ist: er leistet nicht mehr als die Verkehrung der durch ihren Gegensatz definierten Begriffe ineinander, die selbst ein notwendiges „Moment jedes Logisch-Reellen“ ist (Enc § 79 ff). Allerdings scheint er auch nicht weniger zu leisten. Er kann darum ebenso gut innerhalb der positiven Wissenschaft vollzogen werden, als er ihr vorausgeschickt werden mag. Verschieden ist er von der positiven Wissenschaft hinsichtlich seines Resultats: Während dieses in der Wissenschaft die affirmative Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung ist, ist es in ihm nur ihre Verwirrung und Nichtigkeit, so daß das Bewußtsein zum Rückzug auf die Gewißheit seiner selbst genötigt wird. Darum fehlt ihm in sich die Notwendigkeit des immanenten Fortgangs von einem Kategoriengegensatz zum nächsten, die in der positiven Wissenschaft vermittels der bestimmten Negation des ersten Gegensatzes hergestellt werden soll. In Ermangelung eines Prinzips, aus dem die Kategoriengegensätze auseinander hervorgehen, hat der Skeptizismus „die endlichen Formen nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen“ (HEnc § 36). Damit wird dann auch seine Vollständigkeit bloß zufällig und empirisch. „Alle“ Formen des endlichen Erkennens, an denen er durchgeführt wird, können für ihn bloß alle bekannten sein.

III) Der unwissenschaftliche Charakter des skeptischen Verfahrens erscheint aber zunächst nicht als M a n g e l mit Bezug auf die Forderungen des gewöhnlichen Bewußtseins, die die Einleitung zu erfüllen hat. Solange das Bewußtsein sich nicht eigensinnig auf die Tatsache seines Nichtwissens versteift, so lange man bei ihm die Bereitwilligkeit zu denken voraussetzen darf, und es sich auf die „entwickelnde den-

kende Zunichtemachung alles als wahr und seiend Geltenden“²² einläßt, kann man es nach Hegels Auffassung dazu nötigen, das spekulative Denken, den Begriff der Wissenschaft in sich zu erzeugen. Sonst würde sich der Skeptizismus nicht als Einleitung darbieten. Mangelhaft kann er daher zunächst nur sein in bezug auf eine Forderung, die an die Einleitung von seiten der Wissenschaft selbst ergeht. Wenn die Destruktion der selbständigen Bedeutung aller Formen des endlichen Erkennens überhaupt eine innere Notwendigkeit hat — was man im Falle der Behauptung ihres spekulativen Zusammenhangs nicht leugnen kann —, so muß sich die Wissenschaft selbst den Begriff des Weges bestimmen, auf dem das Bewußtsein zu ihr gelangt. Sie wäre andernfalls nicht der sich schlechthin durch sich bestimmende Gedanke. Darum muß dann auch der Weg ein durch den Gedanken als solchen bestimmter, nicht dem Zufall und der bloßen Empirie des skeptischen Bewußtseins überlassener Verlauf der Preisgabe von Vorurteilen sein.

Insofern die Phänomenologie diesen darstellen soll, besitzt sie gegenüber dem Skeptizismus einen unbestreitbaren Vorzug. Aber dieser betrifft nicht ihre Leistung als Einleitung, sondern nur ihren Wert als Voraussetzung, die sich die Wissenschaft selbst gibt. Es ist daher zunächst nicht einzusehen, warum die von der Wissenschaft aus zu fordernde Vervollständigung des einleitenden Skeptizismus den Charakter einer Bewußtseinstheorie annehmen muß (1). Es ist auch unverständlich, warum sich diese nicht auf die phänomenologische Thematisierung der Erkenntnisformen beschränken kann, mit denen sich der Skeptizismus befaßt, sondern sich mit der Wirklichkeit, ja mit der Geschichte des Geistes befassen muß (2). Und es ist schließlich noch zweifelhaft, ob sie dadurch aufhört, ebenso überflüssig zu sein wie der Skeptizismus (3). Diese Fragen sind nun zu erörtern.

1) Am einfachsten ist einzusehen, daß die Forderung eines wissenschaftlichen Einleitungsverfahrens nur zu erfüllen ist, indem man das Bewußtsein thematisiert, welches den Skeptizismus vollzieht. Denn der spekulative Begriffszusammenhang, den die Logik erkennt, ist dem skeptischen Bewußtsein noch verborgen. Darum kann dieses die Erkenntnisformen nur aufnehmen. Es verhält sich zu seinem Inhalt als

²² WW XIV, S. 541.

zu einem Fremden, Objektiven, aus dessen Verwirrung es sich in die abstrakte Identität seiner mit sich selbst zurückzieht. Es ist in diesem Verhältnis also *wesentlich* Bewußtsein, näher Selbstbewußtsein. Seine formelle Einheit mit sich ist die *einzige*, die an ihm und für es selbst die verschiedenen Formen, in denen es sich zu schaffen macht, miteinander verbindet. Aber nicht nur äußerlich; denn sie ist am Skeptizismus — obwohl nicht für ihn — zugleich die logische Fortbestimmung der von ihm untersuchten und sich ihm bloß verwirrenden Erkenntnisformen. „Der absolute Begriff ist seine Waffe, nur daß er kein Bewußtsein darüber hat“²³. Durch Thematisierung dieses absoluten Begriffs läßt sich daher ein der skeptischen Analyse immanenter, nicht bloß über sie hinweg konstruierender notwendiger und vollständiger Zusammenhang herstellen, ohne vom skeptischen Bewußtsein als solcher erfaßt sein zu müssen²⁴. Die skeptische Agoge, die sich als solche nicht zu einer Lehre verfestigen, sondern nur ein Verfahren sein will aufzuweisen *ὡς φαίνεται*, wird so hinter ihrem Rücken zur *Phänomenologie*, die die Notwendigkeit und Vollständigkeit der zu analysierenden Formen garantiert.

2) Soweit sind die den Zusammenhang von Phänomenologie und Skeptizismus betreffenden Überlegungen Hegels belegbar. Sie machen jedoch noch nicht verständlich, warum die Phänomenologie gegenüber dem Skeptizismus nicht nur hinsichtlich ihrer Wissenschaftlichkeit, sondern auch dadurch ausgezeichnet wird, daß sie konkrete Gestalten des Bewußtseins behandelt. Bereits oben wurden einige Fragen formuliert, die auf die Artikulation des zwischen dem Bewußtsein und seiner Geschichte bestehenden Zusammenhanges abzielten. Wenn man auf die

²³ WW XIV, S. 553.

²⁴ Ob der Fortgang, ohne in seiner Notwendigkeit durchschaut zu werden, auf diese Weise auch für das skeptische Bewußtsein eine gewisse Evidenz hat, ist immer noch ein ungelöstes Problem der Interpretation. Es liegt indes nahe zu vermuten, daß er an der Evidenz des Selbstvollzugs, auf die Fichte als erster die Philosophie zu stellen suchte, partizipiert, obwohl er nicht beim innersten, sondern gewissermaßen beim äußersten Moment der Ichheit einsetzt. Der weithin herrschende Eindruck, daß die Phänomenologie Hegels „modernstes Werk“ darstelle, und der relativ überzeugende Ertrag, den im modernen Sinn „phänomenologische“ Interpretationen gerade dieses Werkes eingebracht haben, während sie angesichts der Geistphilosophie des Systems versagten, deuten ebenfalls in dieser Richtung; denn die systematischen Probleme der Phänomenologie zu lösen waren sie ebensowenig imstande wie diejenigen der Enc.

Verschiedenheit des Skeptizismus und der Phänomenologie reflektiert, so entspringt hier ein weiteres Problem. Die Phänomenologie zeichnet sich vor dem Skeptizismus dadurch aus, daß sie die endlichen Formen, die jener empirisch aufnehmen muß, um sie destruieren zu können, in den ihnen entsprechenden Bewußtseinshaltungen thematisiert und in diesen ein Vermittelndes hat zwischen dem, was unserem gewöhnlichen Bewußtsein gegenwärtig ist, und dem, was hinter seinem Rücken vorgeht. Sie ist im Unterschied zum Skeptizismus nicht darauf angewiesen, daß ihr gewisse Voraussetzungen allemal empirisch vorgegeben werden, weil sie das diese Vorgebende berücksichtigt und durchschaut. Aber in welcher Konkretion ist dieses in Anspruch zu nehmen? Hieran laborieren diejenigen, die der Phänomenologie den Charakter einer Einleitung lediglich bis zur Mitte des Werkes zugestehen wollen. Was erfordert die wissenschaftliche Behandlung des seine Wahrheit suchenden Bewußtseins? Genügt es, die Bewußtseinsmodi als solche zusammen mit dem, was ihnen thematisch und verborgen ist, zu behandeln; oder müssen sie auch als das betrachtet werden, was sie in der sittlichen Welt sind und als was sie sich im Geist der Religion verstehen? Oder ist auch dies noch zu wenig und bedarf es ihrer Integration in die Geschichte der Philosophie²⁵? Der im nächsten Kapitel folgende, den Umfang der Phänomenologie behandelnde Abschnitt soll einen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen leisten. Er bemüht sich zu zeigen, daß die erwähnten Themen für Hegel in der Tat auch um der Wissenschaftlichkeit der Einleitung willen erforderlich werden. Denn nur über sie

²⁵ Vielleicht enthält die Betrachtung der drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität hierin ein berechtigtes Motiv, das in die Konzeption seiner Einleitung aufzunehmen Hegel niemals voll gelang. Denn ist nicht die Einsicht, „daß das Denken eine bestimmte Form ist, die nicht ein Vorausgesetztes sein darf, sondern so beschaffen ist, daß sie sich selbst untersucht und kritisiert“ (Hotho-Ms 32 b; cf. Ph 561) gewissermaßen die Schwelle, über die man in den Vorhof der Hegelschen Philosophie tritt (cf. § 11)? Wie aber kann man zu ihr anders kommen als durch Reflexion auf die Geschichte der Philosophie, d. h. auf die Geschichte des Versuchs, der Form des Denkens Befriedigung zu verschaffen (§ 11). Hat es nicht eine große Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die Wissenschaft mit unserem gewöhnlichen Bewußtsein zur Übereinstimmung nur gebracht werden kann, wenn auf die Genese der Wissenschaft selbst im Fortgang der Geschichte der Philosophie Rücksicht genommen wird? Und ist es nicht erforderlich, daß das Auftreten der Wissenschaft zugleich vor dem allgemeinen Zeitbewußtsein gerechtfertigt werden muß, indem auch von diesem gezeigt wird, inwiefern ihm das Bedürfnis einer solchen wissenschaftlichen Weise philosophischen Bewußtseins innewohnt?

läßt sich eine Bewußtseinsweise entwickeln, in der dem Subjekt nichts mehr bloß „gegeben“ ist.

3) Wenn auch die Einleitung um ihrer Wissenschaftlichkeit willen jene Konkretion besitzen muß, die die Phänomenologie vor dem Skeptizismus auszeichnet, so ist die Notwendigkeit der Phänomenologie jedoch immer noch davon abhängig, daß das System überhaupt einer von ihm gesonderten Einleitung bedarf. Nun ist aber der Skeptizismus als überflüssig anzusehen, weil das *dialektische* Moment der positiven Wissenschaft immanent ist, und die sich darin zerstörenden Voraussetzungen des endlichen Erkennens vorher durch den *Entschluß*, rein denken zu wollen, beiseite gesetzt werden können (Enc § 78), so daß sie den immanenten Fortgang der Wissenschaft nicht stören. Da alle bisher genannten Vorzüge der Phänomenologie nur den wissenschaftlichen Mangel des Skeptizismus beseitigen sollten, besteht bis jetzt kein Grund, von der Phänomenologie als einer Einleitung etwas anderes anzunehmen.

Ja, es scheint sogar ausgeschlossen, daß von ihr etwas anderes gilt; denn mit Rücksicht auf das Bewußtsein, das sich der Einleitung unterzieht, sollte der Skeptizismus ja *möglich* sein. Er genügt anscheinend den Forderungen, die dieses an eine Einleitung stellt. Wenn er trotzdem schlechthin überflüssig und durch einen Entschluß zu ersetzen ist, so ist eine Einleitung in jeder möglichen Gestalt unnötig²⁶. Im Gegensatz dazu wurde aber oben vorausgesetzt, daß die Philosophie sich gegenüber dem gewöhnlichen Bewußtsein rechtfertigen muß, und angenommen, daß dies in einer vom System gesonderten Disziplin zu geschehen hat — in einer Einleitung also. Daher stellt sich nun die Alternative: Entweder war Hegel inkorrekt, indem er den Skeptizismus überflüssig nannte oder indem er ihn für eine mögliche Einleitung ausgab. Oder die Behauptung, die Phänomenologie sei notwendig, läßt sich nicht länger aufrechterhalten. Nur wenn einer oder beide Sätze der ersten Hälfte der Alternative einzuschränken sind, läßt sich aus

²⁶ Selbst wenn das „Phänomenologische“ im Unterschied zum „Dialektischen“ kein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft wäre, dürfte man die Phänomenologie nicht deswegen als notwendig betrachten. Aber ausdrücklich wird ja hervorgehoben, daß das Bewußtsein und dessen Geschichte „ein Glied im Kreise der Philosophie“ ist (HEnc § 36). Obwohl es nicht wie das Dialektische die ganze Wissenschaft durchzieht, soll es doch dem Inhalt nach vollständig in ihr enthalten sein.

der Voraussetzung, daß die affirmative Wissenschaft eine Rechtfertigung gegenüber dem gewöhnlichen Bewußtsein als notwendig setzt, ohne Widerspruch zum Text der Encyclopädie auf die Notwendigkeit einer vom System gesonderten Einleitung schließen, die dann allerdings auch die Gestalt einer Phänomenologie haben muß. Daher hat der folgende Abschnitt auch zu untersuchen, in welcher Hinsicht Hegel den Skeptizismus überflüssig nennt, und ob es nicht noch einen anderen Gesichtspunkt gibt, unter dem eine Einleitung auf jeden Fall notwendig, der Skeptizismus aber nicht im selben Sinne wie die Phänomenologie möglich ist.

c. Die Unvollständigkeit einer systemimmanenten Rechtfertigung

I) Nach dem doppelten Begriff von Rechtfertigung, der sich oben ergab, wäre der Skeptizismus und mit ihm jede Einleitung überflüssig, wenn sich die positive Rechtfertigung der Wissenschaft, die deren Anfang, Verlauf und Notwendigkeit für das wissenschaftliche Wissen selbst beweist, in Einem vollziehen ließe mit der negativen Rechtfertigung, die die Unvollkommenheit jedes anderen Bewußtseins für dieses Bewußtsein dartut.

1) Sofern eine Einleitung die Voraussetzungen zu zerstören hat, die das endliche Erkennen macht, wird dies von Hegel ausdrücklich behauptet. Aber man muß sich fragen, ob die Wissenschaft dadurch schon hinreichend vor einem Bewußtsein gerechtfertigt wird, das nicht ihren Standpunkt einnimmt. Sind nicht auch der Anfang der Wissenschaft und ihr Fortgang zu jenen Begriffen, deren unbedingte Geltung im gewöhnlichen Bewußtsein vorausgesetzt, in der Wissenschaft dagegen eingeschränkt wird, einer Rechtfertigung vor dem Bewußtsein bedürftig? Wie aber ist ihnen diese zu verschaffen, wo doch erst sie zur immanenten Rechtfertigung verhelfen?

2) Hegels Antwort hierauf ist, daß der „E n t s c h l u ß“, rein denken zu wollen“ (§ 78 A), ausreicht, um den Fortgang zu gewinnen, der zur Destruktion endlicher Erkenntnisformen führt. Der Vollzug der Wissenschaft hat darin seine vollständige Bedingung, daß alle Voraussetzungen zunächst deswegen beiseite gesetzt werden, weil sie Voraussetzungen sind. Darüber hinaus mögen Anmerkungen zu den im immanenten Fortgang erreichten Begriffen gewährleisten, daß diese Vor-

aussetzungen so lange zurückgestellt bleiben, bis ihr Inhalt abgeleitet ist und dessen Grenzen bestimmt werden. Sie sichern die erreichten Begriffe gegen Interpretationen ab, die mit Hilfe bloß vorausgesetzter Begriffe zustande kommen. Denn die Evidenz, deren Anfang der Entschluß zum reinen Denken herstellen soll, ist nur vollziehbar, wenn keine Voraussetzung dazwischentritt. Es ist daher Sorge zu tragen, daß die vorausgesetzten Begriffe nicht mit den erzeugten gleichgesetzt werden. Der weitere Fortgang klärt dann über den Grund der geforderten Abstraktion auf, indem er zu den Begriffen führt, die vorher zu gebrauchen verboten wurde. Indem er die selbständige Bedeutung aller endlichen Formen destruiert und so den Skeptizismus innerhalb der Wissenschaft selbst vollendet, leitet er zugleich die Notwendigkeit des Anfangs ab, der zuerst bloß unmittelbar vollzogen wurde²⁷.

Auf Grund der Möglichkeit des Entschlusses zum reinen Denken müßte jeder Hegels Darstellung folgen können, der über den „plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens“ verfügt, den ein plastischer Vortrag erfordert²⁸. Wenn dennoch eine Einleitung notwendig ist, so kann es ihre spezifische Aufgabe daher nicht sein, der affirmativen Wissenschaft die *V e r s t ä n d l i c h k e i t* zu sichern²⁹, — obwohl die Unmittelbarkeit, in der der Anfang vollzogen werden muß, ein gewisses Vorverständnis des Ganzen unvermeidlich macht. Wie das Bewußtsein in den Besitz der Kenntnisse gelangt, die es zu Beginn der Wissenschaft innehaben muß, ist gleichgültig. Die Einleitung in der hier erörterten Bedeutung einer Rechtfertigung der Wissenschaft ist nicht das, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins sich vorstellt³⁰. Allenfalls kann es sein, daß sie deren Funktion übernimmt, indem sie den Entschluß zum reinen Denken

²⁷ Unter den Voraussetzungen, die so destruiert werden, ist daher nicht nur diejenige der „fixen Gültigkeit“ aller entgegengesetzten Verstandesbestimmungen (HEnc § 35), sondern auch die weitere „eines gegebenen und für sich schon fertigen Substrats, welches Maßstab dafür sein soll, ob eine jener Gedankenbestimmungen ihm angemessen ist oder nicht“ und „des Erkennens als eines bloßen Beziehens solcher fertigen und festen Prädikate auf irgendein gegebenes Substrat“; und schließlich auch „des Gegensatzes des erkennenden Subjekts und seines nicht damit zu vereinigenden Objekts“. Diese Voraussetzungen werden in der Logik des Erkennens destruiert.

²⁸ L I, S. 20.

²⁹ Im Unterschied zur Bedeutung, die Husserl der Analyse der Lebenswelt als Weg zum Anfang der Philosophie zusprach.

³⁰ cf. Ph, S. 26.

motiviert; denn in diesem als vollständiger Bedingung des Anfangs muß auch die Vorwegnahme des Ganzen enthalten sein, die die Verständlichkeit sichert.

3) Andererseits kann die Einleitung keine notwendige Bedingung jenes Entschlusses sein, wenn man sich von den Voraussetzungen endlichen Erkennens durch einen solchen Entschluß und die nachfolgende Dialektik der Formen befreien kann. Sonst wäre mit Hinweis auf beide der Skeptizismus nicht als überflüssig anzusprechen. Aber kann es eine andere Bedingung geben, die denselben Entschluß vermittelt? Muß es nicht andererseits eine solche geben, wenn die Wissenschaft in einem bestimmten Stadium der Geschichte des Geistes auftreten soll? Hier scheint ein neues Dilemma zu entstehen: Den freien Akt des Denkens, sich auf sich selbst zu stellen, vermittelt entweder *s o w o h l* die Einleitung *a l s a u c h* die Problemsituation, in der sich der Geist befindet, nachdem er den Zyklus seiner Bildung zur Wissenschaft durchlaufen hat. Dann scheinen das Studium und die Auseinandersetzung mit dieser Situation, wie Hegel sie selbst betrieb, eine Einleitung ersetzen zu können. Aber Hegel hat eine bloß historische und rasonierende Einleitung für unzulänglich erklärt (Enc § 25). — Oder das Vermittelnde ist *n u r* die Problemsituation, die Einleitung dagegen nicht. Dann mag sich die absolute Notwendigkeit der Wissenschaft in dieser selbst aus der Problemsituation ergeben, aus der die Wissenschaft hervorging. Ein Bewußtsein dagegen, das nicht Wissenschaft ist, sieht diese Notwendigkeit nicht ein. Mag die Wissenschaft an sich notwendig sein, für es jedenfalls bleibt sie ein Willkürliches. Aber Hegel hat behauptet, der logische Anfang sei weder etwas Willkürliches noch ein als willkürlich Erscheinendes³¹. Man möchte annehmen, daß er selbst dann das letztere wäre, wenn die Wissenschaft sich an ihrem Ende ihrer selbst entäußern und das unwissenschaftliche Bewußtsein mit ihr verständigen würde.

Berücksichtigt man die Bedeutung, die der Begriff des Entschlusses bei Hegel hat, so scheint dieses Dilemma, wenn überhaupt, so nur nach der zweiten Seite hin auflösbar zu sein. Denn „Entschluß“ bedeutet für Hegel nichts gegen den Inhalt eines Zwecks Indifferentes, sondern das Objektivwerden des Zweckes selbst, so daß dieser und nur dieser

³¹ L I, S. 57.

den Entschluß vermittelt. Damit ist umgekehrt ein Entschluß nur auf Grund einer Vermittlungsstruktur möglich, wirklich oder notwendig. Wenn also der Entschluß bereits ohne Einleitung notwendig wäre, so könnte er nicht auch dadurch notwendig sein, daß an die Stelle eines ihn notwendig Machenden die Einleitung tritt. Wäre der Entschluß ohne die Einleitung nur möglich, so würde er durch sie nicht wirklich; sonst wäre die Einleitung nichts Überflüssiges und der Entschluß ohne sie ebensowohl unmöglich. Der Entschluß zum reinen Denken soll aber nicht nur möglich, sondern in Hegel wirklich sein.

Trotzdem ist es durch Hegels Modalitätslogik wahrscheinlich nicht ausgeschlossen, von der Einleitung in einem bestimmten Sinne zu behaupten, daß sie den Entschluß zum reinen Denken notwendig mache, obwohl er durch die Problemsituation oder etwas ihr Entsprechendes bereits absolut notwendig sein mag. Denn die absolute Notwendigkeit ist für Hegel nicht dadurch definiert, daß sie in jeder Hinsicht die Zufälligkeit ausschließt, sondern dadurch, daß sie sie am Endlichen einschließt. Wenngleich die Wissenschaft von der Zeitsituation abgenötigt sein mag, so kann es immer noch zufällig sein, daß sie sich in diesem oder jedem Bewußtseinssubjekt und aus dieser oder jener heutigen Bewußtseinsweise heraus verwirklicht. Dem Entschluß dieses einzelnen haftet also insofern etwas von Willkür an; daher kann man ihn auch für eine solche ansehen³². Aber aus dieser bloßen Zufälligkeit wird für ein Bewußtsein, das sich der Einleitung unterzieht, eine durch das Faktum, daß es mit der Wissenschaft in Verbindung trat, bedingte Notwendigkeit. Der Entschluß kann also in der Geschichte des Geistes absolut notwendig sein und trotzdem mit Bezug auf das einzelne philosophierende Subjekt nur möglich, seine Wirklichkeit in ihm insofern zufällig. Aber wenn diese Wirklichkeit in einem Bewußtsein aus anderen Bewußtseinsmodis durch die Wissenschaft erzeugt wird, so wird sie hypothetisch notwendig.

Damit wird die erste der alternativen Deutungen wieder diskutabel. Ja, was Hegels Auffassung anbetrifft, dürfte sie sogar die einzig zutreffende sein. Denn das absolut Notwendige ist nicht nur dadurch ausgezeichnet, daß innerhalb seiner ein hypothetisch Notwendiges möglich ist, sondern dadurch, daß es ein hypothetisch Notwendiges enthal-

³² L I², S. 54.

ten muß. Es ist auch wohl denkbar, daß zwar das Auftreten der Wissenschaft in einem gewissen Entwicklungsstadium des Geistes absolut notwendig und ihre Realisierung durch einen einzelnen möglich wird, daß dagegen die Rechtfertigung dieses Auftretens nur in Verbindung der Wissenschaft mit einer Einleitung möglich ist, die den Entschluß zum reinen Denken auch zu einem subjektiv Notwendigen macht. Die andere Deutung vermag dagegen auch in ihrer differenzierteren Form im Widerspruch zu Hegels Behauptung nicht auszuschließen, daß die Wissenschaft dem gewöhnlichen Bewußtsein als etwas Willkürliches erscheine.

Für eine Antwort auf die Frage, ob die bewußtseinstheoretische Gestalt einer Einleitung nach Hegels späterer Auffassung nicht ebenso überflüssig ist wie ein vorläufiger Skeptizismus der Erkenntnisformen, ist darum anzunehmen, daß sie nur von der ersten der beiden Deutungen Gebrauch machen darf³³.

II) War bisher erörtert worden, weshalb ein vom System gesonderter Skeptizismus als überflüssig zu betrachten ist, so sind nun die Gründe darzulegen, aus denen die der Wissenschaft immanente Skepsis trotzdem zur negativen Rechtfertigung nicht ausreicht. Sie ergeben sich mit Rücksicht auf die Frage, ob die systemimmanente Destruktion der Bewußtseinsvoraussetzungen den Entschluß zum reinen Denken vollständig vermittelt. Angenommen, im System würden tatsächlich alle Bewußtseinsvoraussetzungen zerstört und diese Zerstörung fände nicht nur für das reine Wissen statt, sondern ein Subjekt, welches das reine Wissen vollzöge, würde zugeben, daß die negativ-dialektische Phase desselben auch einem unwissenschaftlichen Bewußtsein einleuchten muß, so bliebe dennoch zu bezweifeln, daß in der Befreiung von allen Voraussetzungen sich ein absolutes Denken erfaßt. Dieses Moment der Rechtfertigung des Anfangs gehört nur dem spekulativen Wissen an. Das Resultat der skeptischen Betrachtung dagegen ist nur die unbe-

³³ Wenn im logischen Anfang selbst der Anschein einer Willkürlichkeit verschwinden soll, so muß es auch sinnvoll sein, die systemexterne Rechtfertigung und die Einleitung gleichzusetzen. Tatsächlich entspricht dies Hegels Sprachgebrauch. Denn die spezifische Aufgabe der negativen Rechtfertigung, die sie zu einer vom System zu sondernden machen wird, besteht nicht nur darin, vor einem unwissenschaftlichen Bewußtsein alles zu rechtfertigen, was im Entschluß zum reinen Denken liegt — das könnte nachträglich geschehen —, sondern darin, den Begriff der Wissenschaft und damit den „Entschluß“ in ihm zu erzeugen (HEnc § 36). (s. u. S. 161 ff.)

stimmte Negation. Mag ein Bewußtsein, welches nicht selbst reines Wissen ist, aber alle natürlichen Voraussetzungen in Nichts zergehen sah, den Anfang des reinen Denkens für real möglich halten: daß die Wissenschaft sein negatives Resultat in ein affirmatives umdeutet, muß ihm dennoch als willkürlich erscheinen. Insofern bleibt die Wissenschaft für es ein angenommener „Standpunkt“ und als solcher von zweifelhafter Wahrheit; denn wenn der Anfang keine Notwendigkeit besitzt, so läßt sich gegen das ganze System aus dem Tropus der Voraussetzung argumentieren. Wenn hingegen die Notwendigkeit des Anfangs im Fortgang nachträglich abgeleitet wird, so verfällt dieses Verfahren der skeptischen Kritik aus dem Tropus der Gegenseitigkeit³⁴.

Dasselbe gilt hinsichtlich der konkreteren Bedeutung, die der Standpunkt der Wissenschaft als Gestalt des Geistes hat. Ohne daß deren Wahrheit gegenüber dem unwissenschaftlichen Bewußtsein in einem von der Explikation der Idee unterschiedenen Verfahren gerechtfertigt wird, ist die Wissenschaft nur ein Faktum geistigen Selbstvollzugs, das neben anderen Fakten auftritt, die ebenfalls Anspruch auf Wahrheit machen. Sie erweist zwar im Unterschied zu diesen in ihr selbst, die Wahrheit — auch dieser — zu sein, und das Bedürfnis, diese Wahrheit zu vollziehen. Aber obwohl sie diesen Nachweis immanent führt, greift sie mit ihrem Anspruch über sich hinaus und fordert von jedem Bewußtsein, ihre Wahrheit als die einzig letzte anzuerkennen. Das gewöhnliche Bewußtsein braucht sich demgegenüber nur zu weigern, den Schritt zur Wissenschaft zu tun und seine Vorurteile beiseite zu setzen. Seine Weigerung wäre wohlbegründet, da der Schritt zur Wissenschaft die Preisgabe seiner selbst verlangt. Sie bestünde also nicht nur in einem gedankenleeren Mißtrauen, das freilich auch gegen einen vollständig gerechtfertigten Gedanken möglich bleibt und sich selbst überlassen werden muß³⁵.

Auch das religiöse Bewußtsein bliebe nur sich selbst treu, wenn es leugnete, daß man sich in reinen Begriffen Gott nähern kann. Jede Einladung, einmal zu versuchen, wieviel von seinem Glaubensinhalt ihm in der Form des Begriffs erhalten bleibt, muß ihm als Versuchung erscheinen. Darum hat Hegels Philosophie der absoluten Religion wahrscheinlich nur diejenigen überzeugt, die dem traditionellen Verständ-

³⁴ cf. WW XIV, S. 573; cf. S. 556.

³⁵ cf. z. B. WW XIV, S. 538 ff.

nis des christlichen Glaubens bereits entfremdet waren. Ebenso kann das sittliche Bewußtsein seine eigene Gewißheit so gegen das spekulative Wissen geltend machen, daß es gar nicht erst zu einem Versuch mit der Wissenschaft kommt. Denn welches Recht, welche Nötigung bestünde, sich der philosophischen Theorie hinzugeben, während der Weltzustand der Veränderung bedarf? Auch der Appell ans sittliche Selbstverständnis genügt für sich noch nicht, ein Bewußtsein auf die rechte Weise in die Philosophie hineinzubringen. Er mag daran hindern, selbstvergessen dogmatisch zu philosophieren; aber er rechtfertigt nicht, daß überhaupt philosophiert wird.

Wenn sich der Einwand gegen die Wissenschaft nicht gegen einzelne Argumente, sondern gegen das Faktum des philosophischen Erkennens im Ganzen richtet, so kann man ihm nicht mehr mit Hinweis auf einen der Wissenschaft immanenten Skeptizismus begegnen. Angenommen, ein Bewußtsein hätte sich der Wissenschaft probeweise unterzogen und die Zerstörung seiner Voraussetzungen jeweils registriert — am Ende müßte es auf sich selbst zurückkommen und geltend machen, daß es durch alles Bisherige keineswegs überzeugt sei. Das Bewußtsein hat ein Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm in ihm selbst ihren Standpunkt aufzeige. Dieses Recht, das Hegel in der Phänomenologie ausdrücklich anerkannte, konnte er auch später nicht bestreiten. Er konnte ihm aber auch nicht in der eigentlichen Wissenschaft Rechnung tragen. Denn deren positive Seite ist selbst von jenem Standpunkt abhängig. Daher vermag die Exposition des Gedankens bis zur Phänomenologie des Geistes und zum absoluten Geist für sich selbst ebensowenig wie die der Logik immanente positive Rechtfertigung ihres Standpunktes. Die negative Seite der Wissenschaft aber rechtfertigt nicht den Übergang von der unbestimmten Negation zur ersten Unmittelbarkeit. Der Standpunkt der Wissenschaft bleibt daher für ein ihn nicht einnehmendes Bewußtsein bestenfalls eine philosophische Hypothese. Hegel dagegen war bis zuletzt überzeugt, daß man die Wissenschaft nicht hypothetisch beginnen kann, wenn sie jemals zu einem apodiktisch Wahren führen soll. Daher konnte er in der zweiten Auflage der Logik die Behauptung nicht unterdrücken, daß der Begriff der Wissenschaft *k e i n e r* anderen Rechtfertigung fähig sei, als nur derjenigen Hervorbringung desselben durch das Bewußtsein, welche die Phänomenolo-

gie zum Zweck gehabt hatte³⁶. Auch die Polemik gegen den Anfang mit Ich wäre sinnlos geworden, wenn Hegel das Argument zurückgenommen hätte, daß der absolute Akt, wodurch Ich von sich selbst gereinigt wird, eigentlich die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wissens sei, die nicht unmittelbar gefordert werden dürfe, um kein subjektives Postulat zu sein³⁷.

Selbst also wenn in der affirmativen Wissenschaft die Destruktion aller Voraussetzungen des endlichen Erkennens enthalten wäre, könnte man eine Einleitung nicht generell als überflüssig betrachten. Und auch wenn das System der affirmativen Wissenschaft ganz aus sich selbst explizierbar wäre, wie es seinem Absolutheitsanspruch nach der Fall sein muß, bliebe die Aufgabe einer vom System gesonderten negativen Rechtfertigung, in der das Bewußtsein, das zur Wissenschaft hinzutritt, sich vollständig mit deren Standpunkt vermitteln läßt. Ohne sie fehlt der Wissenschaft als Ganzes die Rechtfertigung von den Wahrheitsansprüchen des endlichen Bewußtseins aus. Solange die Einleitung nicht ausdrücklich als eine solche Rechtfertigung definiert ist, ist es indes möglich, sie nur als Destruktion von Voraussetzungen zu thematisieren. Es zu tun liegt dort besonders nahe, wo nur zur Abstraktion von Voraussetzungen aufgefordert, die einleitende Rechtfertigung dagegen erspart wird. Das ist in der Encyclopädie der Fall. Daher wird dort der Skeptizismus als mögliche, aber zugleich überflüssige Einleitung bezeichnet. Man muß zugeben, daß er es hinsichtlich der in ihm thematisierten Einleitungsaufgabe tatsächlich ist.

III) Hinsichtlich der Rechtfertigung der Wissenschaft gegenüber dem unwissenschaftlichen Bewußtsein wäre der Skeptizismus nicht überflüssig. Aber wenn das, was von ihm in der Wissenschaft selbst enthalten ist, zur Rechtfertigung nicht ausreicht, so ist die Frage, ob er hinsichtlich ihrer überhaupt möglich ist. Während ihn das Bewußtsein zweifellos versteht, da er im Bewußtseinsgegensatz befangen bleibt und von vorausgesetzten Begriffen ausgeht, ist nämlich zweifelhaft, ob die Verständigung, die er dem Bewußtsein über sich verschafft, weit genug reicht. Denn da er kein Verständnis des Fortgangs von einem Formgegensatz zum nächsten zuwege bringt, erlaubt er es auch nicht, die Menge der von ihm zerstörten Voraussetzungen als ein Ganzes zu verste-

³⁶ L I, S. 29.

³⁷ L I, S. 61.

hen. Er kommt also nie an sein Ende. Obwohl es jederzeit möglich ist, ihm auch die Form des Bewußtseinsgegensatzes zu unterwerfen, die seine Grundlage ausmacht, wohnt ihm für ihn selbst keine Nötigung inne, sich zu transzendieren, solange er bloß vereinzelte Formgegensätze als Schein erweist, ohne wenigstens einen von ihnen als sich selbst zu erkennen. So war der antike Skeptizismus, den Hegel allein für radikal hält, ein Verfahren, die stete Gewißheit seiner selbst im Gegensatz gegen die als Schein zu erweisende Welt zu erlangen; und er befriedigte dank der Möglichkeit, dieses Verfahren am Gegebenen ins Unendliche fortzusetzen.

Aber nicht nur die Frage, ob eine Selbstzerstörung jemals für das skeptische Bewußtsein Notwendigkeit haben kann, läßt den Skeptizismus zur Rechtfertigung der Wissenschaft ungeeignet erscheinen. Zumindest problematisch ist auch, ob das Resultat jener Selbstzerstörung die Wissenschaft als der sich in Form des Gedankens begreifende Geist wäre. Denn seiner historischen Stellung nach ist der Skeptizismus nur diejenige Entwicklungsstufe des Geistes, die der Vollendung der antiken Philosophie, dem Neuplatonismus vorausgeht. Er hat darum zu seinem geschichtlichen Resultat zwar dies, daß die Idee als in sich konkrete zum Bewußtsein kommt; aber zugleich so, daß sie in der Einheit des Begriffs mit sich bleibt und noch nicht den „härtesten Gegensatz“, die prinzipielle Differenz zwischen Gedanken und Sein, Subjektivem und Objektivem in sich ausgebildet und aufgehoben hat. Sowohl der antike Skeptizismus als auch sein Resultat, dessen geschichtlicher Charakter eigentlich bereits besagt, daß es nicht für den Skeptizismus selbst als Resultat verständlich ist, kennen noch nicht das neuzeitliche Verlangen nach einer unerschütterlichen Gewißheit. Was die Vermittlung dieser bereits für den Anfang des reinen Wissens beanspruchten Bewußtseinsmodalität anbetrifft, bliebe also der Skeptizismus in seiner reinen, ursprünglichen Form selbst dann hinter den in der Neuzeit an eine Einleitung zu stellenden Anforderungen zurück, wenn er sich für sich selbst zu transzendieren vermöchte. Sein Resultat wäre in dieser Hinsicht eine bloße Forderung. Daher läßt es sich mit dem unmittelbaren Entschluß, rein denken zu wollen, gleichsetzen.

Von hier aus läßt sich verstehen, weshalb Hegel den Skeptizismus nie als Einleitung durchführte, obwohl er bereits 1802 erkannte, daß er

„als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden“ kann³⁸. Der Skeptizismus würde sich zwar „als eine solche Einleitung darbieten“; aber er würde einen gleichsam sorglosen Zustand des gewöhnlichen Bewußtseins voraussetzen, den man heute nicht mehr voraussetzen darf; und er würde zu einem Wissen der Gedankenformen führen, bei dem sich ein Bewußtsein, das sich als Geist weiß, nicht mehr beruhigen kann. Derselbe Grund, aus dem der neuzeitliche Gedanke einer wissenschaftlichen Philosophie hervorgeht, erzwingt auch eine intensivere Rechtfertigung, als ihr mit bloß skeptischen Mitteln zuteil werden kann.

Im Unterschied zum antiken sind dem neuzeitlichen Skeptizismus der Irrtumsverdacht, die Bereitschaft, allen Vorurteilen zu entsagen und das Bedürfnis der Wahrheit von Anfang an immanent. Er hat darum auch den der Einleitung entsprechenden methodischen Sinn, einen wissenschaftlichen Anfang zu gewinnen — sei's im Selbstbewußtsein des Zweifelnden oder in der unmittelbaren Gewißheit des Sinnesdatums. Aber er ist kein Verfahren, die Formen endlichen Erkennens als solche zu betrachten und aufzulösen, sondern lediglich eine Erinnerung an die Ungewißheit und Zweifelhafteigkeit, die das Wissen in ihnen besitzt. Und sein Resultat ist für ihn allemal die entschiedene Gewißheit — sei's im Wissen seiner selbst oder auch eines sinnlich Gegebenen —, nicht die Unentschiedenheit des Bewußtseins, die zur Überwindung desselben erfordert wird. Von ihm selbst ist daher für eine Einleitung in die reine Gedankenwissenschaft noch weniger zu erwarten als vom antiken. Sollte er eine rechtfertigende Funktion für die Wissenschaft erhalten, so müßte das antike Verfahren in die Zweifelsbetrachtung aufgenommen werden. Sofern diese eine Thematisierung des Bewußtseins darstellt, wäre damit bereits ein Schritt in Richtung auf die Phänomenologie getan. Mit Rücksicht auf die Tatsache, daß die historische Situation der Bewußtseinstheorie für Hegel nicht mehr durch die Anfänge der neuzeitlichen Philosophie, sondern durch Kant und Fichte bestimmt ist, hätten diesem Schritt weitere zu folgen. Tatsächlich läßt sich die Phänomenologie hinsichtlich ihrer Methode als eine skeptische Umbildung der Wissenschaftslehre betrachten — also derjenigen Gestalt der Philosophie, die zu Hegels philosophischer

³⁸ WW XVI, S. 98.

Wissenschaft im selben historischen Verhältnis steht wie der Skeptizismus zur Vollendung der antiken Philosophie. Bedenkt man ferner — die Möglichkeit einer solchen Umbildung einmal unterstellt —, daß die Gewißheit des wissenschaftlichen Wissens sich nur rechtfertigen läßt, wenn es als Geist gerechtfertigt wird, so mag es nun auch einleuchten, daß die inhaltliche Bedeutung, in der die Phänomenologie das Bewußtsein untersucht und die oben um der Wissenschaftlichkeit der Einleitung willen erforderlich schien, ebenso um der Rechtfertigung willen notwendig ist. Die Phänomenologie hat also durch dasjenige, wodurch sie sich gegenüber dem Skeptizismus auszeichnet, nicht nur solche höheren Forderungen zu erfüllen, wie sie von der Wissenschaft aus an eine Einleitung ergehen und im Skeptizismus keine Befriedigung finden, sondern auch solche, die das unwissenschaftliche Bewußtsein erhebt. Die Wissenschaft ist keiner wahren Rechtfertigung fähig außer durch sie.

Resultat

Eine systemimmanente Rechtfertigung der Wissenschaft ist nach Hegels Auffassung unvollständig und kann nur durch eine vom System gesonderte skeptische Thematisierung des Bewußtseins ergänzt werden, in der die Wissenschaft das unwissenschaftliche Bewußtsein über sich verständigt. Daher besteht kein Grund mehr, in § 4 der Encyclopädie etwas anderes als das Bedürfnis einer Einleitung anerkannt zu finden; und alle Äußerungen, die die Möglichkeit oder auch die Notwendigkeit einer solchen Disziplin zu verneinen scheinen, sind dementsprechend zu deuten. Was die Meinung der Textstellen angeht, ist damit das oben dargelegte Interpretationsdilemma beseitigt. Daß Hegel die Phänomenologie zu Beginn der Encyclopädie nicht darstellt, kann nur den Sinn haben, daß er sie in der Bedeutung einer Einleitung nicht mehr als Moment des Systems und nicht mehr als den Anfang der Wissenschaft versteht. Die Konsequenz dieser Deutung wird im folgenden gegen die wichtigsten Repräsentanten der Hegelliteratur zu bewähren sein³⁹. Im Anschluß daran ist die Frage zu erörtern, aus welchem Grund Hegel die Phänomenologie einstmals anders verstand und später umdeutete⁴⁰.

³⁹ Kap. 2 A.

⁴⁰ Kap. 2 B.

Mit der widerspruchsfreien Deutung der Textstellen ist jedoch nicht gesichert, daß die in ihnen nur formal bezeichnete Disziplin sachlich möglich und mit dem System vereinbar ist. Es könnte sein, daß die ihrer Idee nach vollständig in sich geschlossene Systematik der Wissenschaft keine Möglichkeit bietet, die Notwendigkeit einer Einleitung zu erweisen. Man muß jedenfalls zugeben, daß Hegel keine Anstalten gemacht hat, einen solchen Nachweis zu führen. Soll die Frage entschieden werden, so ist eine nähere Ausführung dessen, wovon die Encyclopädie einen Grundriß darstellt (§ 16), unerläßlich. Ihr ist der zweite Teil der Arbeit vorbehalten. Aus den bisher behandelten Texten hat sich dazu nur ergeben, daß die Notwendigkeit der Einleitung nicht in der Notwendigkeit einer Vorverständigung über die Wissenschaft begründet ist. Denn es soll möglich sein, die Wissenschaft im subjektiven Erkennen mit dem unmittelbaren Entschluß zum reinen Denken zu beginnen. Notwendig vermittelt ist dieser allenfalls durch eine gewisse historische Phase der Bildung. Die Rechtfertigung, die die Einleitung vollzieht, ist also im Erkennen nicht notwendig der Wissenschaft vorwegzunehmen. Vielleicht ist davon sogar eher abzuraten; denn ihre Darstellung ist verwickelt, und die Mühe, die ihr Verständnis macht, „unbequem“ (Enc § 25). Sofern die Mitteilung der Wissenschaft die vorläufige Bekanntschaft mit ihrem Standpunkt und ihren Intentionen nicht entbehren kann, sind dazu eine erläuternde „Einleitung“, ein „Vorbegriff“ der Logik und ähnliche Präliminarien oder auch der Skeptizismus endlicher Erkenntnisformen dienlich. Wenn sich das nachvollziehende Erkennen eingangs mit ihnen begnügt, kann die Phänomenologie, die den Standpunkt der Wissenschaft vor dem unwissenschaftlichen Bewußtsein rechtfertigt, nachträglich vollzogen werden. Sie ist also der Wissenschaft vielleicht nicht notwendig v o r geordnet, sondern nur notwendig z u geordnet. Aber ihre hermeneutische Leistung mag dazu führen, daß sie in einem näheren Sinn dennoch als das „Voraus der Wissenschaft“ bestimmt wird. Hegel dürfte diese Intention gehabt haben. Allein der Verdacht, daß die Phänomenologie von 1807 ohne einen Begriff mindestens der logischen und phänomenologischen Systematik kaum vollziehbar ist, legt die entgegengesetzte Auffassung nahe⁴¹. Hier könnte ein Problem liegen, das die Phänomenolo-

⁴¹ s. u. S. 161 ff.

gie in dem von Hegel intendierten Sinn undurchführbar macht. Die sachliche Möglichkeit der Phänomenologie wird jedoch unten nur hinsichtlich Umfang und Einteilung erörtert ⁴².

⁴² Kap. 2 C.

2. KAPITEL

DIE PHÄNOMENOLOGIE ALS EINLEITUNG

Vorbemerkung

Die Andeutungen, die Hegel in der Encyclopädie zum Einleitungsthema macht, führen zu Fragen, deren Auflösung auf einer breiteren hermeneutischen Basis versucht werden muß. Dazu ist auf das ausführliche Material, das der Text der Phänomenologie von 1807 bietet, zurückzugreifen. Aber diese wird hier nicht nur um ihrer selbst willen behandelt und interpretiert; denn das im vorangehenden Kapitel formulierte Interesse geht auf die Bedeutung der Einleitungsidee für Hegels letztgültige Systemkonzeption. Vorgriffe auf die Encyclopädie zur Bestimmung der grundsätzlichen Differenzen zwischen beiden Werken — sowie Vergleiche mit anderen Einleitungsbestrebungen, die nach Hegel unternommen wurden und eine Interpretation der seinigen implizieren, sind daher unvermeidlich. Aber auch abgesehen von solchen, ist eine reine Interpretation der Phänomenologie hier nicht voll durchführbar — nicht einmal unter Einschränkung auf die für das Einleitungsproblem relevanten Gesichtspunkte. Denn eine Interpretation, die alle Dunkelheiten der Phänomenologie endgültig lichten würde, könnte nur mit Hilfe einer Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik zustande kommen, durch die erkennbar würde, wie das Logische, das den Kern der Phänomenologie sowohl wie der Systemkonzeption ausmachen soll, in die Phänomenologie eingearbeitet ist. Von der zureichenden Durchführung einer solchen aber ist die Hegeldiskussion vorerst weit entfernt. Das hermeneutische Ideal, die Systemkonzeption, innerhalb deren die Phänomenologie sich entfaltet, auf die ihr zugehörige Logik-Konzeption zurückzuführen und aus deren Wandlung

den der Systematik der Encyclopädie entsprechenden Begriff der Einleitung zu entwickeln, dient daher im Folgenden nur als vage Perspektive, deren Konturen verfolgt werden, soweit sie sich in dem durch Verfahren und Thema begrenzten Feld der Untersuchung abzeichnen und nicht in Fragen auflösen, die zu beantworten für den Zweck der Untersuchung unnötig ist. Zu erkennen, welche System- und Logik-Konzeption hinter der Phänomenologie steht und welcher Mangel über sie hinaustreibt, wäre eine Aufgabe, gegenüber deren Umfang sich die Frage bescheiden ausnimmt, die hier zunächst zu erörtern ist: Was es bedeutet, daß Hegel die Phänomenologie von 1807 nie verwarf, obwohl er ihren Inhalt angeblich voll in die Systematik der Encyclopädie integrierte.

Von der Antwort auf diese Frage ist jetzt vor allem jenes Stück zu liefern, das sich mit dem Umfang der Einleitung beschäftigt. Es ist zu zeigen, daß die Systematik dieser sich nicht auf das Formelle des bloßen Bewußtseins beschränken kann und daß also die Aufnahme der auf diesen Umfang reduzierten Phänomenologie in die Encyclopädie eine davon verschiedene Einleitung weiteren Umfangs nicht überflüssig macht. Da die Hegel-Literatur sich jedoch noch häufiger als hiermit mit der Frage beschäftigte, wie man die äußere Gestalt der Encyclopädie mit dem Anspruch der Phänomenologie, die erste Stelle im System einzunehmen, in Verbindung bringen kann, und da es zweckmäßig ist, den Inhalt des Einleitungsbegriffs durch sein Verhältnis zum System vorläufig zu bestimmen, ehe man seinen Umfang erörtert, so soll zuvor dargelegt werden, wie die Phänomenologie sich zu Hegels Polemik gegen das vorläufige Philosophieren verhält und was es mit ihrem Anspruch, erster Teil des Systems zu sein, auf sich hat.

Die Erörterung des Systemverhältnisses der Phänomenologie hat dem seit langem verbreiteten Vorurteil zu begegnen, ein Streit über Aufgabe, Stellung und späteren Sinn der Phänomenologie sei unvermeidlich steril. Sie versucht zu zeigen, daß es bei Hegels unklaren Äußerungen zu diesem Punkt um nicht weniger als um Fragen der ganzen Systemkonzeption geht. Daß jener Streit nicht für müßig galt, solange solche Fragen innerhalb der Hegeldiskussion noch Interesse fanden, ist ein zuverlässiges Indiz hierfür. Es ist daher angebracht, mit der Geschichte der Deutungen zu beginnen, die die Phänomenologie vor allem im Hinblick auf ihre systematische Funktion erfahren

hat. Dadurch wird der nachfolgende Versuch vorbereitet, den Sinn, in dem die Phänomenologie ihr Systemverhältnis bestimmte, zu präzisieren und Hegels spätere Äußerungen dazu als eine notwendige Umdeutung desselben kenntlich zu machen. In systematischer Hinsicht stellt dieser Versuch die Behauptung auf, daß das Problem der Einleitung nicht nur ein propädeutisches, sondern die Philosophie als Wissenschaft betreffendes ist, dessen Behandlung durch Hegel nicht diesen seiner eigenen Kritik an Reinhold ausliefert, wengleich es Schwierigkeiten offenbart, die dazu führen müssen, die Phänomenologie nicht mehr als Anfang und ersten Teil des Systems der Wissenschaft gelten zu lassen. Daraus ergibt sich für die Interpretation des historischen Verhältnisses der Phänomenologie von 1807 zur Encyclopädie, daß es nicht angeht, die Unstimmigkeiten zwischen beiden Werken zu harmonisieren; daß es aber für das Verständnis der letzten Gestalt der Hegelschen Systematik auch nicht fruchtbar ist, das Werk von 1807 einfach auf eine frühere Entwicklungsstufe derselben zu verweisen. Die heute gängige Auffassung, daß Hegel später mehr und mehr von der Phänomenologie abgerückt sei, unterschlägt die sachlichen Motive, die ihn daran hinderten, sich eindeutig von ihr loszusagen, obwohl seine System- und Logikkonzeption sich modifiziert hatten. In dieser Modifikation scheinen Hegels spätere distanzierte und gewundene Bemerkungen zur Phänomenologie begründet zu sein. Aber die Modifikation ist nicht von der Art, daß die Aufgabe, die der Phänomenologie 1807 gestellt war, sich dadurch erübrigte. Daher konnte sie nicht zurückgenommen werden.

A. Deutungen der Phänomenologie und Einleitungskonzeptionen in der Hegelliteratur

Es hat den Interpreten Hegels stets zu schaffen gemacht, daß dieser die Phänomenologie von 1807 unter dem Titel des ersten Teils eines Systems der Wissenschaft erscheinen ließ, ohne seine späteren Werke eindeutig als dessen folgende Teile zu entwerfen; daß er das frühere Werk und seine Systemkonzeption aber auch nicht verwarf, sondern in einen undeutlichen, durch lakonische Bemerkungen eher verschlüsselten als enträtselten Bezug zur Systematik der Encyclopädie

brachte und über der Vorbereitung einer Neuauflage der Phänomenologie starb, ehe eine für diese offenbar geplante Erweiterung der Vorrede zustande gekommen war, die vielleicht den Zusammenhang beider Werke näher dargelegt hätte¹. Wer Hegels Philosophie darstellen wollte und von ihrer Einheit überzeugt war, sah sich gezwungen, die Phänomenologie von 1807 mit der in den Encyclopädien niedergelegten Systematik zu harmonisieren und zu diesem Zweck die Unterschiede zwischen beiden zu nivellieren. Wer ein Mißtrauen in die behauptete Einheit setzte, versuchte, diese Unterschiede zu akzentuieren und die Unvereinbarkeit von Phänomenologie und Encyclopädie zu erweisen. Die Versuche, beide miteinander in Einklang zu bringen, die von den Anhängern Hegels unternommen wurden, hatten vor allem den von der anderen Seite erhobenen Vorwurf abzuwehren, daß das System so verstanden einen doppelten Anfang habe. Sie mußten das „System“ gegenüber der Phänomenologie von 1807 möglichst verselbständigen, ohne ihr alle Berechtigung abzuspochen, oder mußten den logischen Anfang in irgendeinem Sinne relativieren.

a. Die Hegelschule

So nahmen zunächst die meisten Vertreter der Schule die Phänomenologie nicht als integralen Teil des Systems oder als solchen nur in einer besonderen Hinsicht². Sie machten einen Unterschied zwischen dem objektiv organisierten System und dem Ganzen der Hegelschen Philosophie und verstanden dieses als das Umfassendere, insofern darin der Weg des philosophierenden Subjekts zum systematisch entfalteten Gedanken mit enthalten war. Das in einer solchen Differenz liegende Problem der Absolutheit des Systems versuchten sie zuweilen dadurch zu bagatellisieren, daß sie der Phänomenologie als Einleitung lediglich propädeutische Funktion zugestanden. Es sollte also nicht die Wissenschaft, nicht das System der Einleitung bedürfen, sondern nur das Subjekt, das zu philosophieren beginnt. Dementsprechend wurde an Stelle des rechtfertigenden vor allem der behel-

¹ cf. Ph, S. 578.

² z. B. Gabler, Erdmann, Rosenkranz, Michelet; auch Kuno Fischers Hegelmonographie ist noch nach dieser Aufstellung gegliedert (cf. II 640).

rende Charakter der Phänomenologie hervorgehoben und das bewußtseinstheoretische Fundament derselben nur in eine äußerliche Verbindung mit ihrem konkreten Inhalt gebracht. Daß die Phänomenologie 1807 als erster Teil des Systems der Wissenschaft aufgetreten war, bedeutete nun soviel wie „Erster Band. Die Propädeutik der Philosophie.“

Mit diesem Untertitel begann 1827 G. A. G a b l e r ein „System der theoretischen Philosophie“ herauszugeben, von dem jedoch nur die erste Hälfte einer „philosophischen Propädeutik“ zustande kam. Das Buch enthält die Kritik des Bewußtseins in zwei Abschnitten. Der erste — vom Bewußtsein überhaupt handelnd — paraphrasiert im Wesentlichen die „Einleitung“ zu Hegels Phänomenologie. Im zweiten Abschnitt folgt die Betrachtung der notwendigen Stufen des in die Erscheinung fallenden Bewußtseins. In ihm behandelt Gabler die eigentliche Phänomenologie des Geistes, deren Gegenstand das Bewußtsein ist, „welches . . . in seiner Erscheinung und dialektischen Bewegung oder in den Erfahrungen, welche es an sich selbst macht, betrachtet wird“ (§ 35), und von dem hier „für den propädeutischen Zweck die wichtigsten Stufen seiner Entwicklung zum Wissen, welches Vernunft ist, den Hauptmomenten nach betrachtet werden“ (ebda). Für den Umfang dieser Phänomenologie ist also bereits ihre encyclopädische Gestalt maßgebend geworden. Auch Gliederung und Titel sind nun an der Encyclopädie (1827) orientiert (cf § 37). Das konkrete Material, das Gabler bearbeitet, ist dagegen hauptsächlich der früheren Phänomenologie entnommen. Über den Unterschied beider und ihr Verhältnis zu seiner eigenen propädeutischen Darstellung gibt Gabler kaum Auskunft. Er vermerkt lediglich, die Phänomenologie sei zuerst von Hegel, und zwar zugleich in solcher Vollendung aufgestellt worden, „daß ferneren Bearbeitern wohl nur die Erklärung und Auslegung und etwa die weitere Ausbildung in einzelnen Teilen oder Darstellung nebst der Nachweisung des wissenschaftlich Entwickelten in der äußeren Geschichte übrig gelassen sein möchte.“ „In ihrem großen Umfange anfangs für denselben Zweck bearbeitet, zu welchem hier bloß die wichtigsten Momente oder Stufen des Ganzen, welche auch den höheren und konkreteren Gestalten des Geistes zugrunde liegen und daher in den später fallenden Entwicklungen sich wiederholen, betrachtet werden sollen“, sei

sie später, als integrierender Teil der philosophischen Wissenschaft selbst, der Philosophie des Geistes einverleibt worden. Die propädeutische Verwendung, durch ihren besonderen Zweck gerechtfertigt und in ihrer Richtung verschieden, sei dadurch nicht ausgeschlossen.

Es wird aus dieser Bemerkung nicht deutlich, ob man die Tatsache, daß Hegel die Phänomenologie der Encyclopädie nur in reduzierter Form einverleibt hat, als Kritik an der Ausführung ihres ursprünglichen Zwecks auffassen muß oder nicht. Gabler entscheidet auch nicht, ob dieser Zweck nur auf eine oder auf verschiedene Weise realisierbar ist. Er selbst scheint jedenfalls die zweite Abteilung seiner Propädeutik nicht mehr als Fortsetzung der Phänomenologie entworfen zu haben. Sie sollte psychologischen (3. Abschnitt) und encyclopädischen (4. Abschnitt) Inhalts sein, aber nicht im eigentlichen Sinn propädeutisch; d. h. sie hätte dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht mehr den Weg zur Wissenschaft zu zeigen gehabt, „welcher die Wissenschaft noch nicht selbst ist, aber sie zur inneren Leiterin hat und nicht ohne Methode der Wissenschaft vollbracht werden kann“, sondern „mehr das sonst oder nach äußerer Rücksicht Zweckmäßige und Nützliche für den Anfänger, und . . . zugleich eine vorläufige Übersicht über die ganze Philosophie“ enthalten (§§ 4, 5). Für Gablers Unsicherheit gegenüber der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, ist indes bezeichnend, daß dieser Teil der Propädeutik, in dem er sich nicht auf die Erklärung, Auslegung und Detaillierung der in die Encyclopädie aufgenommenen Phänomenologie hätte beschränken können, nicht mehr zustande kam.

Gablers Propädeutik fand in der Hegelschen Schule weithin Zustimmung. Erdmann³, Rosenkranz⁴ und Michelet⁵ beriefen sich trotz ihres unfertigen Zustandes auf sie, wenn von der Notwendigkeit einer Einleitung ins System die Rede war. Damit legten sie den Grund zu der Auffassung, daß eine bis zur Vernunft geführte Phänomenologie als Einleitung ausreichend wäre⁶.

³ Grundriß der Logik und Metaphysik. Neue Ausgabe, Leiden 1901, § 25.

⁴ Wissenschaft der logischen Idee, Band I, Königsberg 1858, S. 48.

⁵ Geschichte der letzten Systeme . . ., Berlin 1838, S. 615.

⁶ Haering und Hoffmeister haben nur diese aus der Schultradition übernommene Überzeugung in der Phänomenologie und anderen Dokumenten als Hegels eigene, ursprüngliche und nach 1806/7 alsbald wieder aufgenommene Absicht zu entdecken geglaubt. (s. u. S. 76, 116).

Um die Tatsache, daß Hegels Phänomenologie von der Vernunft zu Geist und Religion fortgegangen war, mit dieser Auffassung von den Erfordernissen einer Einleitung in Einklang zu bringen, meinte Erdmann, die Phänomenologie habe nicht nur eine Einleitung „oder psychologische Begründung der Philosophie“ sein, sondern darlegen sollen, daß „wie das Bewußtsein des einzelnen so auch der Geist der Menschheit sich auf den Standpunkt des absoluten Wissens erheben muß“; sie habe die Philosophie auch nicht historisch durch eine Bildungsgeschichte des Geistes begründet, sondern gezeigt, wie der Geist sich entwickeln mußte⁷. In seinen späteren Vorlesungen habe Hegel dann statt der Phänomenologie nur noch einiges aus ihr seinem System vorausgeschickt — ein Verfahren, das Erdmann anscheinend für ausreichend hält. Rosenkranz dagegen stellt⁸ die Themen seiner Einleitung in einem umfangreichen Katalog zusammen. Eine Einleitung hat nach ihm zu behandeln: 1) Den Begriff des Bewußtseins, wie es sich auf den Standpunkt der Vernünftigkeit stellt; denn die Philosophie solle Wissenschaft der Vernunft sein. 2) Den Begriff der verschiedenen Formen der theoretischen Intelligenz; denn die Philosophie solle Denken sein. 3) Den Begriff der Formen des Denkens (Begriff, Urteil, Schluß); denn die Entfaltung der Wissenschaft müsse sich in ihnen bewegen. 4) Die Einteilung der Wissenschaft nach ihren höchsten Prinzipien; denn von der Philosophie aus sollen alle Wissenschaften ihre Gliederung empfangen. 5) Den Begriff des Standpunktes, auf welchem sich die Wissenschaft gerade zur Zeit befindet, um Bürgerschaft zu leisten, daß die Darstellung dem Bedürfnis der Gegenwart entspreche und das wahre Resultat aller ihr vorangegangenen Vermittlungen sei. — Doch Rosenkranz hat diese Themen nur aufgezählt, nicht miteinander verbunden. Er denkt sich Hegels Phänomenologie für den Zweck der Einleitung aus ihrer systematischen Stellung herausgenommen; es werde alles Wißbare in sie eingeflochten, „das gleichsam die Probe bestehen muß, als Gegenstand des Bewußtseins aushalten zu können“⁹.

Den Vorwurf, Hegels System habe in der Phänomenologie und der Logik zwei miteinander konkurrierende Anfänge, suchten Rosen-

⁷ Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung . . ., Stuttgart 1931, III, 3, S. 417.

⁸ System der Wissenschaft, Königsberg 1850, S. VII ff.

⁹ Hegels Leben, S. 206; cf. Wissenschaft der logischen Idee, Bd. I, S. 48.

kranz¹⁰, Gabler¹¹ und Erdmann¹² dadurch zu entkräften, daß sie einen subjektiven und objektiven Anfang unterschieden. Je nach der Frage, die man an das System richte, so meinte Rosenkranz, der diesen Unterschied vor allem urgierte, sei auch der Anfang ein anderer. Frage man nach dem Verhältnis, in dem das einzelne Bewußtsein zur Aufgabe der Wissenschaft stehen muß, um sie als systematische Totalität begreifen zu können, so mache die Phänomenologie den ersten Teil des Ganzen aus, weil sie die Aufklärung des Bewußtseins über seine eigene Natur enthält. Frage man dagegen nach dem Anfang, welchen der Begriff der Wissenschaft an und für sich hat, so sei die Logik erster Teil des Systems, denn die logische Idee sei der Begriff der Vernunft an sich. Doch weder Rosenkranz noch Erdmann, der seine Darstellung des Hegelschen Systems mit der Phänomenologie beginnt, aber auch Hegels späte Anmerkung zur ersten Vorrede der Logik¹³ berücksichtigt, geben Auskunft über die Angemessenheit beider Gesichtspunkte. Die Wahl dieser scheint beliebig zu sein, oder jedenfalls nicht durch das System selbst bestimmt. Denn sonst wäre es naheliegend gewesen, die Phänomenologie in ihrer umfangreichen Form zum integralen Teil eines zweigliedrigen Systems zu erheben, wie es Baillie versuchte¹⁴, anstatt sie als eine zu propädeutischem Zweck verselbständigte und mit Inhalt angereicherte Teildisziplin der Wissenschaft des subjektiven Geistes zu beschreiben. Rosenkranz machte sogar aus der Not der Unbestimmtheit, die dadurch in Hegels System kam, eine Tugend, indem er auf den Schluß der Encyclopädie verwies, an dem Hegel nachgewiesen habe, wie jede Gestalt der Idee einmal Extrem und einmal Mitte des totalen Schlusses werden müsse. Habe man dies einmal begriffen, so könne man objektiv überall anfangen und ebensowohl rückwärts wie vorwärts gehen. Der Kreis bleibe derselbe. Dies sei das eigentliche Geheimnis der dialektischen Einsicht¹⁵. Vielleicht ist es jedoch nur das Geheimnis der Tatsache,

¹⁰ WW XVIII, Berlin 1840, S. XVIII, Wissenschaft der logischen Idee, Bd. S. 46 ff.

¹¹ Die Hegelsche Philosophie, Berlin 1843, S. 111.

¹² Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung . . . III, 3, S. 437.

¹³ daß die Phänomenologie den Titel eines ersten Teils des Systems der Wissenschaft nicht behalten werde (s. u. S. 113).

¹⁴ s. u. S. 74.

¹⁵ WW loc. cit., S. XX.

daß Rosenkranz' eigene System-Exposition jeglichen dialektischen Beweises entbehrt.

Eine selbständigere Wendung als Gabler, Erdmann und Rosenkranz gab H. W. F. H i n r i c h s dem Einleitungsgedanken. Auch er hatte mit seiner Deutung des Systemanfangs den Schluß der Encyclopädie im Blick; aber er verfuhr damit sorgfältiger als Rosenkranz. Er behauptete, Hegels Philosophie habe weder Anfang noch Ende, sondern ihr Ende und ihren Anfang überall, indem alle Teile sich mit den anderen als mit sich selbst zusammenschließen und diese Vermittlung ebenso sehr wieder aufheben¹⁶. Wie die Phänomenologie als Kreis des Bewußtseins könne jeder andere Kreis gleichfalls bis zum absoluten Wissen verfolgt werden, weil die Kreise nicht absolut heterogen gegeneinander sind. Diese These hinderte Hinrichs jedoch nicht, für das Bewußtsein noch einen besonderen Grund anzugeben, aus dem mit ihm die Philosophie angefangen werden kann. Es ist nämlich ein solches Existierendes, das sich zum Gedanken aufhebt und von allem Gegebenen reinigt¹⁷. Hiermit wird die These von der Beliebigkeit des Anfangs wenigstens auf Seiendes eingeschränkt, das „für sich selbst sein Begriff“ (Ph 69) ist. Den Sinn, in dem Hinrichs die Anfangs- und Endlosigkeit verstand, bezeichnete er ebenfalls genauer¹⁸. Die Philosophie ist nicht dem Inhalt nach bestimmt, sondern bloß der Form nach. Sonst würde der Inhalt nicht nur sich selbst beweisen, sondern ein Vorausgesetztes enthalten. Jeder wirkliche Anfang ist daher in der Philosophie bloß scheinbar, bloß ein Ausgang der Erkenntnis, deren Formbestimmtheit in den Inhalt zurückgenommen werden muß. So hebt sich auch der Anfang des Bewußtseins mit dem Gegensatz desselben auf und geht dem logischen Anfang nicht wirklich vorher, als wenn er neben diesem noch ein besonderer Anfang wäre.

Hinrichs hat bereits in einer früheren Schrift¹⁹ den Einleitungsgedanken analysiert. In einer Einleitung über die Einleitung (§ 1—8) fordert er von dieser, daß sie nicht bloß äußerlich zur Wissenschaft

¹⁶ Berliner Jb 1834, in der Rezension von Bachmanns „Hegels System . . .“.

¹⁷ Berliner Jb 1835, S. 790, in der Rezension von I. H. Fichtes „Grundzügen . . .“.

¹⁸ loc. cit.

¹⁹ Grundlinien der Philosophie der Logik als Versuch einer wissenschaftlichen Umgestaltung ihrer bisherigen Prinzipien, Halle 1826.

hinleitet, sondern sich selbst als notwendig in dieselbe einleitet, aber so, daß die Wissenschaft dabei nicht vorausgesetzt wird. Die Einleitung thematisiert sich selbst und bewegt sich damit durch sich selbst zur Wissenschaft hin. Dabei hat sie wissenschaftlich zu erweisen, daß durchaus keine Voraussetzung des Inhalts stattfinden kann. Nach Hinrichs vermag sie dies nur dadurch, daß sie ganz unmittelbar ausgeht, oder ihr Ausgang gegenstandslos ist, somit nichts voraussetzt. Das freie Selbstbestimmen des Ausgangs leitet in den Anfang des Denkens ein, der als solcher Selbstbestimmen ist, so daß Einleitung und Anfang sich ununterschieden verhalten. Es wäre daher verkehrt, sich vorzustellen, daß die Einleitung für sich einen Anfang gegen den Anfang der Wissenschaft ausmache. Sie führt den Anfang der Wissenschaft herbei, aber so, daß derselbe nicht durch sie bestimmt wird, sondern sich durch sich selbst zu bestimmen anfängt. „Die ganze Einleitung zeigt, daß von dem Anfang ausgegangen werden muß, und sie selbst in nichts anderem besteht, als davon auszugehen, oder was dasselbe ist, von sich selber auszugehen.“ Sie ist im Verhältnis zum Verlauf der Wissenschaft gleichsam nur als Selbstkonstitution seines Anfangspunktes vorzustellen.

In einer anderen Schrift²⁰ versuchte Hinrichs seine These, daß sich auch andere Kreise als derjenige des Bewußtseins bis zum absoluten Wissen verfolgen lassen, am Beispiel der Psychologie durchführen. Er wendet sich gegen Gablers Popularisierung der spekulativen Methode. Die Reproduktion dessen, was bereits Eigentum der Methode ist, unterschlägt das wesentlich schöpferische Moment an dieser. Es ist nach Hinrichs auch nicht richtig anzunehmen, Hegel habe die spekulative Methode bereits durch alle Gegenstände der Erkenntnis durchgeführt und nach ihm bleibe nur noch übrig, die Methode in die anderen Wissenschaften einzuführen, um diese dadurch zur wirklichen Erkenntnis zu erheben. Die Erkenntnis sei noch nach einer anderen Seite hin in Untersuchung zu ziehen. Hegel betrachte die Erkenntnis nur phänomenologisch und logisch. Damit wird sie als der Geist in Beziehung auf anderes, wie er sich alles Seins als seiner selbst bewußt wird, und als Geist im reinen Gedanken von ihm thematisch, nicht aber in der Form der eigenen Bestimmungen des

²⁰ Die Genesis des Wissens, Heidelberg 1835.

Geistes selbst. In der Psychologie wird zwar der Geist betrachtet, wie er auf seine eigenen Bestimmungen tätig ist; doch verwandte Hegel diese Bestimmungen nicht in Begriffsbestimmungen, wodurch sie zu wirklichen Erkenntnisformen würden. Dies hat nach Hinrichs die Genesis des Wissens zu leisten, die den Geist, wie er frei von aller Beziehung auf anderes das Sein und Denken seiner selbst ist, erkennend zum Gegenstand der Erkenntnis macht. Hinrichs hat sie auf mehrere Teile angelegt, von denen jedoch nur der erste ausgeführt wurde, der die psychische Entwicklung der Erkenntnis enthält. Darauf sollte zunächst als zweiter Teil eine „Naturgeschichte des Geistes“ folgen. Worin diese bestehen sollte und ob noch ein weiterer Teil geplant war, wird nicht angegeben.

Der ausgeführte Teil behandelt zunächst das unmittelbare Wissen, worin Denken und Sein unmittelbar eins sind; und zwar erst in der Form des Wissens, daß Gott und alles ist, danach als substantiales Wissen, das entwickelt, was Gott und alles ist. Dabei schließt sich die Substanz zum Subjekt auf. Das unmittelbare Wissen wird reflektiertes Wissen, welches den Unterschied von Sein und Denken vermittelt. Es ist zuerst theoretisches Wissen, das nicht über den Unterschied des Begriffs und der Realität hinauskommt und nicht wissen kann, was Gott ist. Darum ist es dann als praktisches Wissen die Notwendigkeit zu glauben, daß Gott sei, bis sich schließlich das Subjekt, sich objektivierend, selbst aufhebt. Auf der dritten Stufe, im absoluten Wissen, ist die Substanz der Geist, der weder nur Substanz noch bloß Subjekt ist. Zunächst noch mit der Unmittelbarkeit und Reflexion, die die vorherigen Stufen kennzeichneten, behaftet, ist das Wissen objektives Wissen: dasjenige des menschlichen Geistes vom göttlichen, bis es endlich zum Sichselbstwissen Gottes im objektiven Wissen wird.

Hinrichs Ausführung dieses Schemas läßt noch weniger als Hegels Phänomenologie erkennen, wie diese Genesis eine solche für das im Werden begriffene Wissen sein soll. Es ist auch nicht recht durchsichtig, welche Beziehung sie zu Hegels Systematik einnimmt. Hinrichs These von der Erweiterbarkeit jeder Sphäre des Begriffs bis zum absoluten Wissen müßte sie als Ausführung eines Teils der Philosophie des Geistes deutbar machen. Ihre konkrete Gestalt liefert dazu jedoch keinen Anhaltspunkt. Andererseits erhebt Hinrichs Urteil über die Auf-

gabe der Philosophie nach Hegel sie in den Rang einer mit Phänomenologie und Logik vergleichbaren Grunddisziplin. Aber in ihrem ausgeführten Teil ist sie noch weniger als die Phänomenologie imstand, den Anfang der Logik als Vollzug des reinen Seins zu vermitteln. Es ist daher mehr ihre Idee als deren Durchführung, was im Zusammenhang des Hegelschen Einleitungsproblems Interesse beanspruchen kann.

Eine sehr unklare Stellung nahm Michelet mit Bezug auf das Einleitungsproblem ein. Er stimmte grundsätzlich Gabler zu; Hinrichs dagegen, dessen Versuche, den spekulativen Begriff zu erzeugen, vor Gablers Propädeutik den Vorzug haben, undogmatisch zu bleiben, wengleich sie zuweilen in abstruse Formalismen auslaufen, warf er vor, eigentlich nie über den Standpunkt der Phänomenologie von 1807 hinausgekommen zu sein. Diese mißfiel ihm wegen ihrer Armut an logischen Kategorien und der Unbeholfenheit, mit der Hegel seine Methode anwende²¹. Deutlicher als die anderen distanzierte er sich von ihrer historischen Gestalt. Er gab zu, daß sie einem anderen Systemplan angehörte als dem in der Encyclopädie entfalteten und versuchte, die durch sie vorzunehmende Erhebung des philosophischen Subjekts in den Standpunkt der Wissenschaft auf das bis zur Vernunft führende Schema der Encyclopädie zu bringen, indem er unter dem Titel „Verunft“ nur noch den Glauben (a), die Aufklärung (b) und das absolute Wissen (c) behandelte (S. 712 ff.). Andererseits aber hielt er nicht an Gablers Auffassung von einem für den propädeutischen Zweck aus dem Zusammenhang zu nehmenden Systemglied fest, sondern wollte die ganze Bewusstseinslehre aus der Wissenschaft des subjektiven Geistes entfernt wissen^{22 23}. Er meinte, die Phänomenologie könne wissenschaftlich nicht an zwei Stellen des Systems vorkommen. Da sie nach Hegel die Vorwissenschaft der Logik bilde, dürfe sie nicht wieder als Moment des subjektiven Geistes eintreten. Mit der Logik ist die Identität des Subjekts und Objekts erreicht. Es kann daher innerhalb der spekulativen Lehre vom Geist die dialektische Auflösung des gemeinen Bewußtseins nicht nochmals vor sich gehen. Daß diese in einer systematischen Bewußtseinslehre vor sich gehen müßte, setzt Michelet auf Grund der von ihm und den anderen vorgenommenen Angleichung der Einleitung an die

²¹ Geschichte der letzten Systeme . . . 1838, S. 617.

²² Anthropologie und Psychologie, Berlin 1840, S. V.

²³ Ähnlich verfuhr K. Ph. Fischer.

Bewußtseinslehre als selbstverständlich voraus. Es ist aber nicht einzu-
sehen, wie eine Einleitung, die die Erfahrung des Bewußtseins darstellt,
wissenschaftlich soll verfahren können, wenn sie in der eigentlichen
Wissenschaft vom Bewußtsein nicht ein Fundament erhält. Michelet
konnte es den Gegnern Hegels kaum leichter machen, seine Logik des
Subjektivismus zu zeihen.

b. Der Spätidealismus

Näher als Michelet bestimmten die nicht zu Hegels Schule
gehörigen spekulativen Idealisten²⁴ den Unterschied zwischen der in
der Phänomenologie enthaltenen und der in der Encyclopädie aus-
geführten Systemkonzeption, um sich mit ihren eigenen Intentionen
beiden Gestalten des Hegelschen Systems überlegen zu zeigen. Sie
polemisierten gegen die unklaren Harmonisierungsversuche der Schule
und versuchten diese hinsichtlich der Frage des Systemanfangs zu
einer eindeutigen Entscheidung für oder gegen die Phänomenologie
zu bringen²⁵. Dabei waren sie sich jedoch nicht einig über den Sinn,
in dem die Phänomenologie den Anfang der ersten Gestalt des Hegel-
schen Systems hatte bilden sollen. Fichte und Ulrici dürften
ihn als Anfang überhaupt verstanden haben²⁶; Weisse dagegen
meinte²⁷, die Phänomenologie habe keinen absoluten Anfang machen
wollen, sondern sich so sehr als ein durch die Entwicklungsstufe des
Geistes Bedingtes angekündigt, daß es nicht überraschend sei, wenn
Hegel die Phänomenologie später nicht mehr als wissenschaftliche Vor-
aussetzung der Logik behandelt habe. Alle stimmten indes in der For-
derung überein, das System der Philosophie mit einer Einleitungswis-
senschaft zu beginnen. Daher fanden sie Hegels Anfang mit der Phäno-
menologie an sich begrüßenswert; aber sie hielten diese für ungenügend

²⁴ I. H. Fichte, Weisse, K. Ph. Fischer, Ulrici, Wirth, Chalybäus.

²⁵ Zs für Philosophie und spekulative Theologie I, Tübingen 1837, S. 121; im
Folgenden zitiert als „Zs“.

²⁶ Zs I, ca S. 130; Ulrici, Das Grundprinzip der Philosophie, Leipzig 1845, I,
S. 686. Dieser Auffassung entspricht, daß nach Ulrici (686) das System der Phäno-
menologie wie bei Schelling, Schleiermacher und Krause auf zwei Hauptteile hin
angelegt sein sollte.

²⁷ Zs. II, 1838, ca S. 181.

und eine befriedigende wissenschaftliche Einleitung auf dem Standpunkt Hegels für unmöglich. Hegel habe den Kantisch-Fichteschen Standpunkt unbedingter Reflexion in seiner inneren Macht niemals eigentlich empfunden und immanent überwunden. Sonst hätte seine Phänomenologie, als erster Teil der Wissenschaft, ihrer Grundlage nach anders entworfen, statt des sich einmischenden psychologischen, ethischen, religionsphilosophischen Inhalts hätte das Erkenntnisproblem darin als solches herausgestellt werden müssen, weil es eben, das drohende Bewußtsein der Reflexion im Rücken, ganz unvermeidlich das erste Problem der Philosophie werde. Nirgends habe Hegel das Prinzip der Reflexion aus ihm selber über sich verständigt und durch absolute Vollendung zur Auflösung aus sich gebracht. So äußerte sich Fichte²⁸. Weisse meinte, wenn die Forderungen der geschichtlichen Stellung Hegels erwogen würden, sei es zwar gut, daß Hegel die Phänomenologie als ersten Teil des Systems bezeichnet habe. Aber es sei zweifelhaft, ob dies Hegels späterer Ansicht entspreche. Entweder sei die Phänomenologie Isagoge zur Wissenschaft, dann sei sie kein Systemteil; oder sie sei ein solcher, dann könne sie nicht zur Wissenschaft erst hinführen. Für den philosophischen Standpunkt Hegels wie Schellings gebe es zwischen Reflexion und Spekulation nur einen salto mortale. Auch ihm schien²⁹ ein vom Subjekt zu machender Anfang und eine anschließende methodische Selbsteinleitung der Philosophie zur Vervollkommnung der spekulativen Methode erforderlich. Ulrici³⁰ betonte vor allem, daß das Resultat der Phänomenologie, selbst wenn man ihr Konsequenz zubillige, doch nur der subjektive Idealismus sei; denn es werde in ihr nirgends dargetan, daß es irgend ein Reales außer dem Bewußtsein gebe, welches mit dem Inhalte desselben übereinstimme. Er sah hierin das Motiv für die Umbildung des Hegelschen Systems, durch die die Phänomenologie die Stellung eines begründenden Teils verlor und nur noch diejenige einer Einleitung behielt. Aber auch als Einleitung sei sie nicht zu gebrauchen, da sie ohne die Voraussetzung des absoluten Wissens unverständlich ist.

Für die zweite Gestalt des Hegelschen Systems diene die Phänomenologie nach Fichte nur noch als historischer Übergang³¹. Nach K.

²⁸ Zs XII, 1844, S. 303.

³⁰ loc. cit., S. 686.

²⁹ Zs I, 1837, S. 82 ff.

³¹ Zs I, 1837, ca S. 130.

Ph. Fischer³² zerfiel sie in das Moment ihrer objektiven Wahrheit — die Philosophie der Geschichte — und das ihrer subjektiven Wahrheit — die Psychologie —, während die Geschichte der Philosophie zur objektiv wahrhaften Propädeutik des spekulativen Wissens wurde. Nach Ulrici³³ vertritt im System der Encyclopädie der Vorbegriff der Logik die Stelle der Phänomenologie als einer philosophia prima oder näheren Begründung des in der Einleitung der Encyclopädie aufgestellten Prinzips. Sein Verfahren der Kritik der in den bisherigen Systemen dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen gilt Ulrici nicht für falsch; denn Kritik sei der erste Teil einer Fundamentalphilosophie und bloß eine besondere Form der „Skepsis“, d. h. der Wahrheitsforschung, die sich mit dem Prinzip des Denkens und der ihm immanenten Denknötwendigkeit an die gegebenen Gedanken macht, sie sichtet und sich vor sich rechtfertigen läßt. Aber sie dürfe nicht nur negativ verfahren, nicht nur das Bestehende auflösen, sondern müsse zugleich ihre eigene Berechtigung erhärten. Das habe Hegel unterlassen, so daß er auch in der Encyclopädie nicht über den subjektiven Idealismus hinauskomme. Für Ulrici andererseits scheint sich eine neue systematische Differenz zwischen der das Prinzip des Denkens aufstellenden Einleitung und der mit diesem einsetzenden Fundamentalwissenschaft aufzutun, die bei Hegel nur die äußere Gestalt der Encyclopädie, nicht aber die philosophische Systematik betrifft.

Durch Hegels System-Entwicklung, die von den Spätidealisten verschieden beschrieben, aber als konsequent betrachtet wird, erweist es sich nach der Ansicht Fichtes, Weisses, Ulricis, K. Ph. Fischers, Wirths und Chalybäus', daß der Standpunkt Hegels seine Wahrheit bloß postulieren kann. Gegen das Auseinandertreten eines nur im absoluten Wissen vollziehbaren rein logischen Systemanfangs und einer auf überflüssiges vorläufiges Besprechen und populäres Zurechtlegen herabgesunkenen Einleitung erheben einige Spätidealisten daher die Forderung einer neuen Einleitungswissenschaft, mit der zugleich das System beginnt.

Über die richtige Gestalt derselben gehen ihre Meinungen jedoch

³² Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems, Erlangen 1845, S. 186.

³³ loc. cit.

weit auseinander. Fichte, der die Diskussion hierüber in Gang setzte, will das subjektive Element der Hegelschen Logik aus dem Zusammenhang lösen und es, in eine besondere Disziplin verarbeitet, der Logik vorausschicken³⁴. Diese Disziplin soll zeigen, wie die Erkenntnis der Wahrheit teilhaftig zu werden vermag, indem sie sich als subjektive des Wesens der Objektivität bemächtigt; und wie im gesamten Umfang des Erkennens und in welchem Verhältnis zu anderen Weisen des Erkennens das Spekulative sich entwickelt. Sie soll eine neue Theorie des Bewußtseins sein; und ihr Ziel, den Subjektivismus desselben zu überwinden, ohne in Hegels Begriff einer bloß pantheistischen Immanenz des Bewußtseins im Absoluten zu verfallen. Ihren Anfang nimmt sie bei der Empfindung als der ursprünglichen Selbstgegebenheit des Erkennens, in der die Philosophie selbst ihre Anregung finde. Ihr Fortgang hat den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, der in der Empfindung noch eingeschlossen ist, hervorarbeiten und nachzuweisen, daß der Unterschied innerhalb des Empfindens sei. Der Antrieb dazu liegt jedoch nach Fichte nicht in der Dialektik des Diese, bzw. des Hier und Jetzt, sondern darin, daß im sinnlichen Empfinden schon ein schlechthin Allgemeines gegenwärtig ist: die Universalien des Raumes und der Zeit. Weil das Apriori im Empfinden vorhanden, dieses an sich schon ein Denken ist, müssen wir es daraus auch entwickeln können.

Daß das undialektische Verfahren einer Analyse des Empfindungsinhalts, durch die das Empfinden zum Denken geführt werden soll, für eine philosophische Einleitungswissenschaft zureiche, wurde alsbald von Weisse bestritten³⁵. Schonungsvoll machte er Fichte darauf aufmerksam, er habe das falsche Moment bei Hegel gewählt. Und im Unterschied zu diesem thematisiere er die Sinnlichkeit nicht einmal insofern, als darin das philosophische Denken sich gegenwärtig sei. Für den Hegel mit Fichte gemeinsamen Versuch, vom sinnlichen Gegebenen auszugehen, sei es indes ganz folgerecht, im Gewährwerden der Relativität des räumlichen Hier und Jetzt den dialektischen Fortgang zu gewinnen. Unbefriedigend sei bei Hegel nur, daß die zwei Momente der Sinnlichkeit und des einen Inhalt in der Form der Gewißheit suchenden Denkens, die an sich nicht unmittelbar eins sind,

³⁴ Zs. II, 1838, S. 23 ff.

³⁵ Zs. II, 1838, S. 181 ff.

dennoch unmittelbar als Eins gesetzt werden. Darum sei es willkürlich, gerade diesen Anfang zu machen. Es sei nur empirisch zu rechtfertigen, daß Hegel für die Gewißheit gerade diesen Inhalt wähle.

Weisse selbst dagegen will die Einleitung als eine negativ-dialektische Bewußtseinswissenschaft entwickeln, in welcher das Bewußtsein am Anfang nichts anderes als seine Absicht zu philosophieren zum Inhalt hat, derart, daß der Anfang der Einleitung und derjenige der spekulativen Logik zusammenfallen. Der Anfang habe das rein darzustellen, was vermischt den Ausgang des Philosophierens mache³⁶. Zugleich müsse er als Resultat des bisherigen geschichtlichen Entwicklungsganges der Philosophie erscheinen, umgesetzt in eine Tatsache des unmittelbaren, natürlichen Bewußtseins. Er enthält das Problem des Erkennens in einfachster Gestalt. Von ihm aus geht die Frage, was Erkennen heißt, eine Reihe von Lösungen durch, deren jede sich als unzureichend erweist, bis endlich die wahre Lösung im Begriff der philosophischen Methode gefunden wird. Insofern die Logik es nach Weisse nur mit dem negativen Absoluten zu tun hat, kann dieser Fortgang, der den subjektiven Standpunkt mit dem objektiven vermittelt, zugleich die spekulative Logik sein.

Jeder Handlung des Denkens, durch welche ein Wissen gewonnen werden soll, ist nach Weisse ein Begriff des Wissens überhaupt verbunden³⁷. Der Inhalt dieses Urwissens ist der Instinkt eines absoluten, d. h. alles Seiende in sich begreifenden Wissens. Mit der Aufzeigung dieser Tatsache wird der Anfang der Philosophie gemacht; denn das Bewußtsein von ihr unterscheidet die philosophierende Vernunft von der nicht philosophierenden; und sie — die Tatsache — selbst ist nichts anderes als das auf ein psychologisches Faktum herabgesetzte absolute Wissen Hegels, dessen Philosophie als die letzte geschichtlich vorangehende Stufe des Bewußtseins jener Tatsache zu betrachten ist. Der Anfang der Philosophie als Wissenschaft, den Weisse machen möchte, soll sich davon nur noch durch das Bewußtsein der ausdrücklichen Bedeutung unterscheiden, welche die Erkenntnis der absoluten Natur des Wissens für die Philosophie als solche hat. Die Verständigung über die Geschichte der Philosophie, deren Ergebnis er in seiner Reinheit faßt, soll dazu führen, den Inhalt gewahr zu werden, der in

³⁶ Zs I, 1837, S. 87.

³⁷ Zs. II, 1838, S. 196 ff.

jenem Urwissen liegt, und die Methode zu seiner Entwicklung zu finden. Mehr als dieser ihr Inhalt wird an der zum Ausgang genommenen Bewußtseinstatsache nicht in Anspruch genommen, so daß das Verfahren nicht von deren psychologischen Voraussetzungen abhängig wird.

Den Fortgang versucht Weisse zu fassen als Folge einer im Anfang vorgehenden Dialektik. Indem der Begriff des Urwissens sich seiner Leerheit bewußt wird, findet er sich auf die Subjektivität und Potentialität reduziert und also genötigt, das Moment seiner Verwirklichung außer sich, im Empfindungs- und Vorstellungsleben des erkennenden Subjekts zu suchen. Obwohl unabhängig von ihr im Bewußtsein gegenwärtig bildet er sich in die Sinnlichkeit hinein, um durch sie seine Erfüllung zu finden. Die logische Theorie der sinnlichen Erkenntnis — so meint Weisse — werde dadurch zu einer durch und durch dialektischen und reproduziere die echte spekulative Skepsis des Altertums, indem sie von vorneherein das Bewußtsein mitbringe, daß das Vernunftwissen sich hier im Elemente der Äußerlichkeit befindet, welches an jedem Punkte das Unwahre statt des Wahren, den subjektiven Schein statt des objektiven Daseins bietet; worin die Vernunft sich verliert, statt sich zu gewinnen. Das Problem des Erkennens werde so erst als Problem gefaßt, wenn im ersten Versuch der Erfüllung, zu welchem das Vernunftbewußtsein fortschreitet, der ungeheure Widerspruch zwischen der Forderung dieses Bewußtseins und demjenigen, wodurch unmittelbar dieser Forderung genügt werden soll, zutage tritt. Die Auflösung dieses Problems will Weisse mit Hilfe der logischen Grundsätze bewerkstelligen. Sie führen das Vernunftbewußtsein aus der Selbstentäußerung im sinnlichen Erkennen zu sich zurück, indem sie zeigen, daß die sinnliche Gegenständlichkeit nicht als Erkenntnisinhalt gegeben, sondern durch das Vernunftwissen, indem es sich als ein auf jene Bezügliches weiß, erst zum Erkenntnisinhalt zu verarbeiten ist³⁸.

In der Diskussion, die Wirth und Chalybäus über den Anfang der Philosophie führten, kehrt die Frage wieder, ob dem System der Philosophie eine getrennte Einleitung vorausgehen habe. Wirth bedarf einer solchen, um den Grundakt, mit dem die Philosophie als

³⁸ Zs IV, 1839, Über die philos. Bedeutung des logischen Grundsatzes der Identität.

Wissenschaft zu beginnen hat, zu gewinnen. Chalybäus macht dagegen geltend, die Selbstergreifung des Prinzips müsse integrierender Bestandteil des Systems sein. Das Fundament eines Gebäudes könne man nicht vor die Tür setzen. Um das Dilemma zwischen einem wie immer gearteten logischen und einem diesen für das Bewußtsein vermittelnden Anfang zu beseitigen, versucht er, in der Darstellung der Wissenschaft überhaupt das Verfahren der ursprünglichen Phänomenologie des Geistes beizubehalten, also die Entwicklung der Begriffe auch in die Metamorphosen des in ihnen sich erkennenden Bewußtseins zu reflektieren³⁹. Wirth dagegen hat mit Hegels Phänomenologie weder den Ausgang vom Sinnlichen (Fichte) noch den von einer ersten, unmittelbaren Gewißheit der Identität des Denkens und Seins (Weisse) gemein. Seine Besprechung gehört daher nicht mehr zur Deutung der systematischen Funktion der Phänomenologie Hegels.

c. Die Philosophiehistorie

Nach der Diskussion, an der sich um die Jahrhundertmitte Ulrici, Wirth und Chalybäus beteiligten, wird der Anfang der Philosophie mit Bezug auf Hegel nicht mehr in systematischer Absicht erörtert. Anstatt daß Hegel popularisiert, verteidigt und von anders gearteten systematischen Intentionen aus kritisiert würde, wird er nun inventarisiert in Philosophiegeschichten, deren Stereotypen die Überlieferung fortan bestimmen. Am deutlichsten kommt dieser Wandel des Verhältnisses zu Hegel in H a y m s Vorlesungen⁴⁰ zum Ausdruck⁴¹. Haym will nur noch das von der Geschichte gesprochene Urteil formulieren und dadurch Hegel in der Entwicklungsgeschichte des deutschen Geistes beisetzen (8). Sein Mausoleum verewigt indes vor allem die Legenden, die schließlich zu Gemeinplätzen des vulgären Hegelverständnisses geworden sind. Die Phänomenologie verliere in der Encyclopädie sowohl ihre Stelle als Einleitung wie den Titel eines ersten

³⁹ cf. Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre, 1846, S. IV, und Phänomenologische Blätter, Kiel 1840, S. 11 f., 72.

⁴⁰ Hegel und seine Zeit, Berlin 1857.

⁴¹ Um dieselbe Zeit erschienen: A. Schmid, Entwicklungsgechichte der Hegelschen Logik, 1858; Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung . . ., 1853; K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 1852 ff.

Systemteils. Sie gehöre nun nur noch der Entwicklungsgeschichte des Systems an. Im fertigen System sei sie — von konkreten Zutaten gereinigt — als Glied in die Philosophie des subjektiven Geistes eingereiht. Die Einleitung dagegen habe Hegel nun äußerlicher gefaßt und durch *raisonnierende*, kritisch historische Bemerkungen vorgenommen. Diese Modifikation des Systems sei natürlich; denn es habe nur so lange ein Bedürfnis bestehen können, den Standpunkt des absoluten Wissens vor dem System zu beweisen, als dieses in seiner Totalität noch nicht hingestellt war. Bereits die Ausarbeitung der Logik habe aber zur Mediatisierung der Phänomenologie führen müssen, da die Logik denselben Weg wie diese nehme und dasselbe Ziel habe.

Nach Hayms Zeit findet sich eine gründlichere Deutung des Systemverhältnisses der Phänomenologie nur noch in der englischen Hegelliteratur. Dort trat J. B. Baillie⁴² der Ansicht entgegen, daß Hegel die Phänomenologie von 1807 später nicht mehr als integralen Teil seines Systems betrachtet habe⁴³. Die Tatsachen, daß Hegel bereits in seiner Propädeutik die Bewußtseinslehre zu einem Teil der Philosophie des Geistes machte und in der ersten Auflage der Logik auf die Phänomenologie als ersten Teil des Systems Bezug nimmt, erlauben es nach Baillie nicht, aus der Aufnahme der Bewußtseinslehre in die Encyclopädie zu folgern, Hegel habe die Phänomenologie in ihrer ursprünglichen Bedeutung fallen gelassen. Die Encyclopädie behandle das Bewußtsein nur in seinem subjektiven Aspekt. Die Phänomenologie dagegen arbeite die volle, objektive Bedeutung des Bewußtseins als System der Erfahrung aus. Da sie durch dieselbe Methode wie der Rest der Hegelschen Philosophie konstruiert sei, müsse sie auch als ebenso integraler Systemteil wie beispielsweise die Rechtsphilosophie gelten. Die von den früheren Hegelianern gemachte Unterscheidung zwischen dem System und dem Ganzen der Hegelschen Philosophie wird also hier zugunsten einer prinzipiellen Zweiteilung des Systems wieder beseitigt. Die Stellung der Phänomenologie innerhalb desselben rückt in Parallele zur Logik; denn beide sind sowohl Glied des Systems als auch das ganze System in einer bestimmten Form. Ihre Anfänge unterscheiden sich durch ihr Verhältnis zum Prinzip des Ganzen, das in

⁴² The origin and significance of Hegels Logik, London 1901.

⁴³ loc. cit., S. 215.

der Phänomenologie erst am Ende, in der Logik dagegen bereits am Anfang explizit sein soll. Den Vorwurf, daß das System auf diese Weise einen doppelten Anfang habe, weist Baillie mit der Behauptung zurück, es gebe nach Hegel keine absolut erste philosophische Wissenschaft, sondern nur absolute Anfänge der jeweiligen philosophischen Wissenschaften. Er denkt sich den Zusammenhang zwischen Phänomenologie und Logik also als eine Art Korrelation. Zugleich aber trifft er eine Entscheidung über das Rangverhältnis der Relate, indem er sie nach ihrem Wert für das System unterscheidet. Die Phänomenologie enthalte die absolute Wahrheit des Systems in vorläufiger, die Logik dagegen in endgültiger Form. Aber beide seien gleich notwendig.

Der Neuhegelianismus auf dem Kontinent hat einen derartigen Harmonisierungsversuch nicht mehr unternommen. Er hat auch die entwicklungsgeschichtlich begründeten Differenzen zwischen der Phänomenologie und der Encyclopädie weniger analysiert als in vagen Formeln umschrieben. So meinte Kroner⁴⁴, wenn Hegel die Phänomenologie als ersten Teil des Systems preisgegeben und sie in die Philosophie des Geistes aufgenommen habe, so drücke sich darin der von Schelling verkündete und von Hegel übernommene Primat des absoluten über den transzendentalen Idealismus endgültig aus. Daß Hegel trotz dieses Primats die Phänomenologie zunächst als Anfang des Systems veröffentlichte, weiß er sich nur so zu deuten, daß Hegel den Zeitgenossen die Wiederaufnahme des Prinzips der Wissenschaftslehre recht nachdrücklich machen und sie auf diesem Umwege zu seinem die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem vereinigenden Standpunkt hinführen wollte. Glockner meinte, die Phänomenologie von 1807 verdanke sich der Einsicht, daß die Philosophie grundsätzlich an jedem Punkt der systematischen Entwicklung angefangen werden und diese von jedem Punkt aus bis zum absoluten Wissen geführt werden könne⁴⁵. Da es praktisch unmöglich gewesen sei, an jedem Punkt die Probe aufs Exempel zu machen, so habe die Aufgabe wenigstens an einer Stelle exemplarisch durchgeführt werden müssen: am Bewußtsein, dessen Thematisierung die Problemsituation nahe-

⁴⁴ Von Kant bis Hegel, Tübingen 1921/24, Bd. II, S. 433.

⁴⁵ Hegel, Stuttgart 1928/40, Bd. II, S. 401.

legte. Den Streit über den Anfang des Systems hält Glockner für gegenstandslos, weil Hegels Philosophie nach ihm überhaupt keinen absoluten Anfang hat⁴⁶. Hegels Entwicklung von der Phänomenologie zur Encyclopädie betrachtet er als Schicksal, dem sich Hegel durch die Phänomenologie selber auslieferte. Sie führte von der „künstlerisch lebendigen Darstellungsweise“ zum rein begrifflichen Medium, in dem sich die Logik bewegt und das für das Gesamtsystem verbindlich werden mußte. Dem Begriff zuliebe habe Hegel sein philosophisches Künstlertum geopfert.

Indes verhält sich der Neuhegelianismus zur Phänomenologie zwiespältiger als ein Urteil wie dasjenige Glockners vermuten läßt. Einerseits nämlich galt der Phänomenologie seine besondere Vorliebe, denn sie kam den anthropologischen und ästhetischen Neigungen der Zeit entgegen, erschien daher als Hegels modernstes Werk. Andererseits war man der Tradition der Hegelschen Schule zu sehr verpflichtet, als daß man es gewagt hätte, auf die Encyclopädie als systematisches Organon zu verzichten. Um die Phänomenologie von 1807 nicht in die Lehre des subjektiven Geistes integrieren und des an ihr gerade so geschätzten historischen Inhalts, der Anschaulichkeit und Gestaltenfülle verlustig zu gehen, lag es daher nahe, ihren Platz an späterer Systemstelle zu suchen. So haben G. Lasson⁴⁷ und J. van der Meulen⁴⁸ für sie den zweitletzten Paragraphen der Encyclopädie reklamiert⁴⁹. Sie blieben mit dieser Meinung jedoch vereinzelt. Im allgemeinen wußte man mit ihrer Konzeption im Unterschied zu ihrem Inhalt nicht eben viel anzufangen. Ihre entgegengesetzten Ansprüche, Einleitung und selbst schon Wissenschaft zu sein, schienen schwer miteinander auszusöhnen. Wo man sie als das non plus ultra des Hegelschen Philosophierens betrachtete, hatte man ihren Einleitungscharakter zu unterdrücken; und wo man sich von ihrer lebendigen Darstellungsweise faszinieren ließ, mußte man die Analyse ihrer Systematik vernachlässigen, ohne die sie als Ganzes unverständlich bleibt. So versteht es sich, wenn schließlich Haering — an ihrem Sinn verzweifelnd — sie durch eine abenteuerliche Entstehungsgeschichte zu enträtseln versuchte.

⁴⁶ Ebenso Croce, *Lebendiges und Totes*, Heidelberg 1909, S. 91.

⁴⁷ *Kantstudien* XXXVI, 1931, S. 267 f. ⁴⁸ Hegel, Hamburg 1958, S. 339 ff.

⁴⁹ S. u. S. 285.

Ergebnis

Gegen die bisher aufgetretenen philosophischen Versuche, die Phänomenologie aus ihrer Entstehungsgeschichte zu deuten, sind indes Einwände zu erheben⁵⁰, die es fraglich erscheinen lassen, ob man sich auf ihrem Wege der Idee der Phänomenologie bemächtigen kann. Da die Behauptung, jeder Streit über den Anfang des Hegelschen Systems sei sinnlos, von Voraussetzungen ausgeht, die einer genaueren Prüfung nicht standhalten⁵¹, sind die Bemühungen, Encyclopädie und Phänomenologie miteinander in Einklang zu bringen und den Sinn der Phänomenologie in diesem Zusammenhang zu bestimmen, auch nicht überflüssig. Da aber solche Bemühungen mit dem Nachlassen des Interesses am Einleitungsproblem immer äußerlicher wurden, war es nötig, an die frühere, heute wenig geschätzte Literatur zu diesem Thema zu erinnern. Was den — freilich selbst noch äußerlichen — Gesichtspunkt des Systemverhältnisses der Phänomenologie betrifft, so sind in ihr die erwägenswerten Positionen der Interpretation bereits zum größten Teil bezogen, wenngleich nicht immer deutlich voneinander unterschieden. Ehe an Hand der zur Verfügung stehenden Dokumente entschieden wird, welche von ihnen zutreffen und in welcher Bedeutung, mag es daher nützlich sein, sie in einem Schema zusammenzustellen.

I. Die Phänomenologie ist Systemglied

A. numeriertes Systemglied

1) Teil I des Systems

a) uneingeschränkt

(Fichte, Ulrici von Phänomenologie 1807)

b) in gewisser Hinsicht

subjektiv: Gabler, Erdmann, Rosenkranz

unbestimmt: Michelet (1840)

historisch: Weisse

nach Wert fürs System: Baillie

⁵⁰ s. u. S. 117, 129 ff.

⁵¹ s. u. S. 79 ff.

- 2) Nicht Teil I, sondern
 - a) Glied des subjektiven Geistes
K. Ph. Fischer von Phänomenologie im System der Encyclopädie
Gabler usw. von Phänomenologie, sofern sie nicht Einleitungsfunktion hat
 - b) Schlußglied der Philosophiegeschichte
? Michelet 1838
 - c) Schluß der Reflexion in der Idee
G. Lasson, van der Meulen

B. kein numeriertes Systemglied

- a) ohne Einschränkung
Croce, Glockner
- b) in gewisser Hinsicht
Hinrichs (dem Inhalt nach)
Baillie (abgesehen vom Wert für das System)

II. Die Phänomenologie ist als Einleitung kein Systemglied, sondern

- 1) Propädeutik zum System
 - a) uneingeschränkt
Haering von Phänomenologie 1805
Ulrici von der umgedeuteten ursprünglichen Phänomenologie
 - b) in gewisser Hinsicht
Gabler usw.
- 2) nur genetische Vorstufe zum System
 - a) uneingeschränkt
Fichte, Weisse, K. Ph. Fischer von der umgedeuteten ursprünglichen Phänomenologie
 - b) in gewisser Hinsicht (Durchführung und Systemplan)
Michelet 1838
- 3) „Voraus der Wissenschaft“
Hegel 1831

B. Das Systemverhältnis der Phänomenologie und seine Modifikation

a. Die Selbstausslegung der Phänomenologie im Hinblick auf ihre Stellung im System

I) 1) Die Phänomenologie ist als Einleitung kein bloß propädeutisches, sondern ein wissenschaftliches Unternehmen. Das Werden der Wissenschaft überhaupt, das sie darstellt, ist nicht das, was man zunächst unter einer *Einleitung* des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur Wissenschaft sich vorstellt (Ph 26). Vielmehr war die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten. Denn die Einleitung ist nicht nur ein Hilfsmittel, dem Subjekt, das zur Wissenschaft hinzutritt, den Vollzug derselben zu gestatten. Als solches könnte eine auf die Bedürfnisse des einzelnen zugeschnittene „vorläufige Verständigung“ unter gewissen Umständen genügen; wenn nämlich die nötige Aufnahmebereitschaft vorhanden wäre, so könnte sie mit Zweck und Argumentationsweise der Wissenschaft soweit vertraut machen, daß ein Verständnis des Verlaufs derselben zustande käme. Aber die Frage nach der Wahrheit der Wissenschaft würde dabei nicht vorangebracht, ja nicht einmal gestellt. Die Anerkennung, die die Wissenschaft von seiten eines auf solche Weise zur Teilnahme an ihr bewogenen Subjekts erführe, bliebe ein blindes, gegen erwachende Zweifel ungeschütztes Vertrauen. Mit dieser Form von Zustimmung kann sich die Wissenschaft nicht begnügen. Sie muß es als „gerechte Forderung“ des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt, betrachten, „durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen“ (Ph 17); nicht nur durch Vorstellung, Phantasie und Gedächtnis, sondern durch das Denken, vor dem sich der Wahrheitsanspruch der Wissenschaft auszuweisen hat; und zwar nicht nur um dessentwillen, was das unwissenschaftliche Bewußtsein ist: „die unmittelbare Gewißheit seiner selbst“ und „damit unbedingtes Sein“ (Ph 25); sondern ebenso sehr um dessentwillen, das die Wissenschaft selbst ist: der Geist, der sich im Elemente des Begriffs entwickelt als Geist weiß (Ph 24). Denn „dieses Element hat seine Vollendung und Durchsichtig-

keit nur durch die Bewegung seines Werdens“ (ebda), in der die Wissenschaft zu zeigen hat, daß und wie das unmittelbare Selbstbewußtsein des Individuums ihr selbst angehört.

Ungeachtet aller die Möglichkeit einer Einleitung und die inhaltliche Bestimmung ihres Systemverhältnisses betreffenden Probleme, geht es daher nicht an, den Sinn der Phänomenologie in ihrer propädeutischen Brauchbarkeit beschlossen zu sehen. Die Einleitung wird sonst nur nach ihrem Wert für die formelle Bildung des Individuums genommen, während es für die Wissenschaft gerade auf die Erzeugung der materialen Wahrheit als solcher ankommen muß. Ihre Thematik im Hinblick auf die praktischen Belange des Hegelstudiums zu erörtern⁵², reicht nicht aus. Weil die Wissenschaft selbst letzte Instanz über Modalität und Wesen der Einleitung ist, reicht es auch nicht aus, die Ansprüche des unwissenschaftlichen Bewußtseins auf eine ihm verständliche Belehrung im Stile der Althegeleaner pauschal anzuerkennen, im übrigen aber es unerörtert zu lassen, wie die Wissenschaft bei der Befriedigung solcher Ansprüche ihren gegen sich selbst gerichteten Anspruch auf Selbstbegründung erfüllen kann.

Daß eine Einleitung in die Wissenschaft, wenn überhaupt, dann auch wissenschaftlich notwendig ist und daß sie selbst Wissenschaft zu sein hat, dürfte übrigens auch dem gewöhnlichen Bewußtsein von der Wissenschaft selbstverständlich sein. Denn die Wissenschaft beansprucht Wahrheit, die nachprüfbar und darum gewiß ist. Sofern das unwissenschaftliche Bewußtsein solche Gewißheit nicht unmittelbar hat, muß sie ihm eine besondere Möglichkeit zu prüfen verschaffen. Wenn es nun — wie bei Hegel — für die Wissenschaft keine zufällige Tatsache ist, daß es ein unwissenschaftliches Bewußtsein gibt, so muß die Einleitung notwendig sein, ohne daß außerhalb des Begriffs der Wissenschaft gelegene Annahmen gemacht werden. Es ist also hier die Rechtfertigung des Standpunkts der Wissenschaft vor dem unwissenschaftlichen Bewußtsein zugleich eine notwendige Rechtfertigung der Wissenschaft vor sich selbst. Die Einleitung ist ein Beweis des Spekulativen, in dem dieses sich für sich selbst beweist — eine Selbstvermittlung der Wissenschaft in ihrem Anderen. Aber auch für endliche Wissenschaften dürfte gelten, daß eine Einleitung,

⁵² cf. Glockner, Hegel Bd. I, S. 17.

deren Resultat die Wissenschaft sein soll, selbst Wissenschaft sein muß. Daß sie es — vermittelt welcher Hilfsdisziplinen immer — im Grunde ist, wird nur allzu leicht verdeckt durch den geringen Grad an Vollkommenheit und Wissenschaftlichkeit, den Einleitungen im allgemeinen haben. Aber dieser ist in Wahrheit nur Ausdruck der besonderen Schwierigkeit ihrer Aufgabe. Die Vollkommenheit einer Wissenschaft wird sich gerade auch daran erweisen, daß sie der Einleitung auf wissenschaftliche Weise fähig ist.

Was das ganze Geschäft der Bildung des Individuums zur Wissenschaft betrifft, so muß man daher eine vor dieser zu erledigende Propädeutik und eine zu ihr gehörige Einleitung unterscheiden. In jener werden dem Individuum Inhalt und Form der Wissenschaft auf vorbereitende Weise nahegebracht. So hat die sittliche und religiöse Bildung das Individuum über den Standpunkt der Endlichkeit zu erheben und es in dem unendlichen Inhalt, welcher derjenige der Philosophie ist, einheimisch zu machen⁵³. Die Erkenntnisweise der endlichen Wissenschaften aber bildet es zur Form des Denkens überhaupt⁵⁴. Diese, der Verstand, ist der der Wissenschaft mit dem unmittelbaren Bewußtsein gemeinsame Boden, auf den die Wissenschaft sich als Einleitung zu stellen hat (Ph 17). Die philosophische Propädeutik endlich bietet den in solche Form gebrachten Inhalt als Sammlung von Kenntnissen über die abstrakten Bestimmungen, mit denen die Philosophie zu tun hat, dar. Dagegen vermag auch sie nicht „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert“ (Ph 12), als solche begreiflich zu machen. Sie kann ebensowenig wie die anderen Bildungsfunktionen das Individuum von sich aus auf den Standpunkt der Wissenschaft erheben — in das Element, von dem der Anfang der Wissenschaft die Voraussetzung macht, daß das Bewußtsein sich in ihm befinde⁵⁵. Dies ist die Aufgabe einer wissenschaftlichen Einleitung.

2) Daß die Wissenschaft selbst der Zusammenhang ist, aus dem heraus für Hegel die Aufgabe einer Einleitung erwächst, ist an den erwähnten Stellen der Vorrede zur Phänomenologie deutlich ausgedrückt. Die merkwürdigen Fakten, die Haering und Hoffmeister

⁵³ cf. Ph, S. 11 f., 17; Enc, §§ 552, 50, 23. ⁵⁴ Enc, § 7.

⁵⁵ Ph, S. 24; cf. W XVa, S. 79, 94.

zur Entstehungsgeschichte der Phänomenologie zusammengetragen haben, könnten indes den Verdacht aufkommen lassen, ob es sich bei jenen Darlegungen nicht um die nachträgliche Rationalisierung eines unplanmäßig zustande gekommenen und inkonsequent aufgebauten Werkes handelt, welches die Phänomenologie nach Haering sein soll. Die Phänomenologie hätte, so meint Haering, ursprünglich eine „Einleitung“ sein sollen, die Hegel aus pädagogischen Gründen dringlich erschienen sein soll und die er schließlich verfaßte, obwohl er es eigentlich für unmöglich gehalten habe, in sein System von irgendwoher „hineinzuleiten“⁵⁶. Ihre Idee soll im Widerspruch zum Systemgedanken des absoluten Idealismus stehen. Daß Hegel bezüglich ihrer auch „das Bedürfnis einer gewissen Selbstrechtfertigung“ empfunden habe, könne man aus der „Einleitung“ zur Phänomenologie heraushören. Dabei sei jedoch ursprünglich gar nicht an eine selbständige Einleitung gedacht gewesen. Erst nachdem das Werk, das schließlich den Titel Phänomenologie erhielt, unter der Hand auf den Umfang eines Bandes angeschwollen sei, wobei es unterm Zwang zu immer neuen Manuskriptlieferungen mehr und mehr vom Inhalt der damals fertigen Geistesphilosophie habe in sich aufnehmen müssen, sei es von Hegel als selbständiger erster Teil des Systems deklariert worden. Das sei aber unleugbar ein Notbehelf und eine Ausflucht gewesen, um die offensichtliche Inkonsequenz zu rechtfertigen; denn entweder sei die Phänomenologie eine Einleitung oder ein Stück des Systems selbst.

Nach der Darstellung Haerings müßte man annehmen, daß Hegel der Phänomenologie ihre systematische Bedeutung erst nachträglich und von außen zusprach, während sie ihrer ursprünglichen Selbstdeutung nach als Propädeutikum zum System zu verstehen wäre. Dann müßte diese Differenz an der zuerst verfaßten „Einleitung“ deutlich zum Vorschein kommen. Allein, auch dort ist die Konzeption der Einleitung als eine Notwendigkeit der Wissenschaft selbst, nicht nur als ein Bedürfnis ihrer Mitteilung oder als eine Forderung des unwissenschaftlichen Bewußtseins ausgesprochen. Lediglich die Begriffe, in denen Hegel jene Notwendigkeit formuliert, sind verschiedene. Während er in der Vorrede mit der Differenz der Unmit-

⁵⁶ Verhandlungen des dritten Kongresses, Tübingen 1934, S. 133 f.

telbarkeit und Reflexion des Elements der Wissenschaft (31, 3; 24, 3), des Ansich, Zwecks, Inneren, der geistigen Substanz zu ihrer Äußerung (26, 1) arbeitet, beruft er sich in der „Einleitung“ auf die Differenz der Erscheinung, welche die erst auftretende Wissenschaft selbst noch ist, zu ihrer Wahrheit. Ob darin ein Wandel hinsichtlich Hegels Auffassung des systematischen Sinnes der Phänomenologie zum Ausdruck kommt, ist schwer zu sagen, weil die logische Bedeutung der erwähnten Termini in jener Phase Hegelscher Entwicklung noch vage ist⁵⁷. Jedenfalls wird der Phänomenologie beide Male ein solcher Sinn zugesprochen.

Auch in seinen späteren Werken hat Hegel der Phänomenologie niemals bloß einen propädeutischen Wert zuerkannt. Die Logik erklärt in der ersten Auflage ausdrücklich, daß der Begriff der Wissenschaft seine Rechtfertigung bereits in der Phänomenologie erhalten habe, ja daß er keiner anderen Rechtfertigung als dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtsein fähig sei⁵⁸. Auch die Encyclopädien leugnen nicht, daß der Phänomenologie eine wissenschaftliche Aufgabe zugedacht war⁵⁹; und in der zweiten Auflage der Logik endlich blieb nicht nur die erwähnte Stelle der ersten Auflage unverändert stehen, sondern an späterer Stelle⁶⁰, an der die v o r l ä u f i g e Betrachtung der Frage, ob das Wissen der Wahrheit ein unmittelbares oder aber ein vermitteltes Wissen sei, von ihrer w i s s e n s c h a f t l i c h e n Erörterung unterschieden wird, wird von dieser ausdrücklich gesagt, daß sie in die Phänomenologie des Geistes falle; und die Phänomenologie wird nicht nur in einer nicht näher bezeichneten Bedeutung, sondern als das Werk von 1807 erwähnt; denn es wird unmittelbar danach auf jene unverändert gebliebene Stelle der „Einleitung“⁶¹ verwiesen.

Haering meint, den wissenschaftlichen Sinn der Phänomenologie für vorgeblich halten und dahinter ein anderes Motiv suchen zu müssen, weil er vorweg überzeugt ist, daß die Argumente, die Hegel

⁵⁷ Die Differenz zu behaupten ist um so schwieriger, als im Titel des späteren Werks der Begriff der Erscheinung tragend geworden ist.

⁵⁸ L¹, S. X, 3 f.

⁵⁹ HEnc, § 36 A; Enc, § 25 A; cf. oben S. 23, 28 f.

⁶⁰ Die Stelle findet sich nur in der zweiten Auflage! L² I, S. 52, 2 f.

⁶¹ L I, S. 29, 3.

gegen Reinhold vorbringt, ihm eigentlich zurückgegeben werden müßten, und Hegel dies wohl wußte. Die erwähnten Belege sind indes Anlaß zu prüfen, ob die Phänomenologie als Einleitung der an Reinhold geübten Kritik „vorläufigen Philosophierens“ verfällt. Trifft dies nicht zu, so ist der Anstoß beseitigt, der oben die Einleitungsidee erstmals in Frage zu stellen schien⁶², und anzunehmen, daß sich auch in der späteren Fassung der Encyclopädie das Zugeständnis der Notwendigkeit einer Einleitung ausgedrückt findet⁶³. Möglichkeit und Notwendigkeit der Einleitung sind damit freilich noch nicht begriffen. Aber es wird klar, daß sich Hegels Überzeugung von ihnen seit der Phänomenologie nicht mehr änderte. Ob auch die inhaltliche Bestimmung des Systemverhältnisses der Einleitung unverändert blieb, wird noch zu untersuchen sein.

II) Haerings Unterstellung⁶⁴ entspricht nicht dem Selbstverständnis Hegels zur Zeit der Ausarbeitung der Phänomenologie. Die Vorrede zu dieser sagt ausdrücklich, was die Phänomenologie darstellt, sei etwas anderes als die Begründung der Wissenschaft⁶⁵. Hegel hat nicht nur fast bis ins Jahr des Drucks der Phänomenologie eine solche Einleitung ironisiert, sondern sie auch in der Phänomenologie ausdrücklich zurückgewiesen (cf. Ph 64). Haering trägt auch der Tatsache nicht Rechnung, daß sich Hegel schon lange vor der Phänomenologie mit Einleitungsfragen beschäftigt hatte. So erklärte er bereits 1802, der Skeptizismus könne als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden⁶⁶; und er kündigte nach dem Zeugnis von Rosenkranz in seinen Logik-Vorlesungen (1801/02?) an, er werde auf diesen Charakter des Philosophierens, in Epochen des Übergangs aufzutreten (?), eine propädeutische Rücksicht nehmen und vom Endlichen, insofern es vorher vernichtet wird, zum Unendlichen gehen⁶⁷. Freilich ist dabei die Einleitung noch Logik und nur anlässlich dieser in propädeuti-

⁶² Enc, § 10; s. o. S. 20 f.

⁶³ In Enc § 4 geht Hegel sogar noch weiter als in den Jenenser Schriften, in denen nur vom Bedürfnis der Philosophie, deren Quell Entzweiung, nicht aber davon die Rede ist, das Bedürfnis allererst zu erwecken.

⁶⁴ Kongreß, S. 132, 3. Ähnlich A. Schmid, Entwicklungsgeschichte . . . Regensburg 1858, S. 104.

⁶⁵ Ph, S. 26, 2; cf. WW I, S. 278 ff.; Ph, S. 31, 2; XXXVIII, 1.

⁶⁶ WW XVI, S. 98.

⁶⁷ Hegels Leben, S. 190.

scher Absicht vollzogen. Aber es ist doch zumindest die Frage, ob der Übergang von dieser Art der Einleitung zu einer systematischen Thematisierung des Bewußtseins nicht der Einsicht in das Wesen des spekulativen Systems und in die mit ihm verbundene Einleitungsaufgabe entspricht; und ob sich nicht hieraus die vorübergehende Verselbständigung zu einem Teil des Systems ergibt, da es ja auf jeden Fall eine Verselbständigung gegenüber der Logik bedeutet, wenn man die Einleitung zur Bewußtseinslehre macht. Vollends läßt es das Ende der zweiten Jenenser Geistphilosophie⁶⁸ als voreilig erscheinen, an Hand von Vorlesungsankündigungen und brieflichen Bemerkungen über Verlagsverhandlungen zu behaupten, Hegels Plan zu einer Einleitung nach Art der ersten Partien der Phänomenologie verdanke sich einem „plötzlichen Entschluß“⁶⁹.

Auch abgesehen von der Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Systems folgt aus der Reinholdkritik keineswegs die Unmöglichkeit einer Einleitungswissenschaft. Hegel hat sich nirgends dagegen ausgesprochen, daß die Philosophie versucht, dem unwissenschaftlichen Bewußtsein einen Zugang zur Wissenschaft zu verschaffen. Er hat am Philosophieren vor der Philosophie, an der Ergründungstendenz der Reinholdschen Beiträge nicht gerügt, daß darin der Versuch gemacht ist, das Verfahren des gemeinen Verstandes mit der Erkenntnis des Absoluten zusammenzubringen — darin bestand Hegels eigenes Bestreben in Jena⁷⁰ —, sondern die unzulängliche Methode, die Reinholds Bemühungen notwendig zum Scheitern verurteilt. Das „Begründen“ kommt weder aus sich heraus noch in die Philosophie hinein. Denn das Analysieren, das auf Gründe führen soll, führt nicht zu einer erfüllten Einheit, sondern nur zu Entgegengesetzten⁷¹. So muß Reinhold das Denken von seiner Anwendung unterscheiden und als die abstrakte Einheit dem Mannigfaltigen entgegensetzen, obwohl er selbst betont, man müsse davon loskommen, das Denken als ein bloß subjektives vorzustellen. Es bleibt formale Einheit, von der aus nicht zu einem inhaltlichen Erkennen zu gelangen ist. Zum Begründen müssen ferner Gründe angenommen werden. Da das vorläufige Phi-

⁶⁸ s. u. S. 107.

⁶⁹ cf. hierzu auch das Urteil Pöggelers, Hegelstudien I, Bonn 1961, S. 278.

⁷⁰ „Der Verstand kann nicht geschenkt werden“. Hegels Leben, S. 546, 2.

⁷¹ WW I, S. 182.

losophieren von ihnen aus erst zum Absoluten — zum Urwahren — gelangen soll, können sie nur hypothetisch und problematisch gelten. Von einem Hypothetischen und Problematischen aus kann man aber durch formelles Begründen nicht zu einem Apodiktischen gelangen. Reinholds Irrtum besteht vor allem darin, nicht zu sehen, daß alle Entgegensetzungen im Denken sich aufheben müssen; daß die Reflexion, die das Bestimmte und sich selbst als abstrakte Einheit festhält, sich vernichtet und dadurch zur Vernunft wird. Hegel vermißt bei Reinhold das skeptische Moment des Spekultativen.

Daß das Philosophieren sich als Rückgang in seinen Grund vollziehen soll, wird nicht kritisiert; denn die Aufhebung kategorialer Gegensätze ist ein Rückgang des Verstandes in seinen Grund. Hegel hat darin Reinhold später ausdrücklich Gerechtigkeit widerfahren lassen⁷². Der Fehler Reinholds liegt nur darin, diesen Rückgang nicht mit dem vorwärtsgelenden Ableiten so zusammenzubringen, daß der Fortgang aufhört, ein hypothetisches und problematisches Philosophieren zu sein. „Als objektive Totalität begründet das Wissen — sich zugleich immer mehr, je mehr es sich bildet“⁷³. Das gilt zunächst von der Entfaltung der Wissenschaft selbst. Aber es geht aus dem Zusammenhang der Reinholdkritik nicht hervor, daß sich die Einheit von Rück- und Fortgang nur in der Darstellung der reinen Gedanken und in der nachfolgenden Darstellung der aus diesen sich organisierenden Realität denken läßt und nicht auch unmittelbar in einer Exposition konkreter Wissensformen, in denen sich das unwissenschaftliche Bewußtsein versteht. Für eine solche Behauptung ist jene Einheit zu Beginn der Jenenser Periode Hegels noch viel zu unbestimmt. Hegels weitere Entwicklung und seine Loslösung von Schelling hing zu einem guten Teil von der Fortbildung des Problems dieser Einheit ab.

Da Reinhold mit Postulaten beginnt, hat er kein Recht gegen das Postulieren anderer zu polemisieren⁷⁴. Damit ist weder gesagt, daß die Philosophie nur mit einem Postulat beginnen könne, noch daß man jedem, der zur Philosophie hinzutritt, die Überzeugung von der Wahrheit dieses Postulats einfach zumuten müsse. Hegel macht sich

⁷² L I, S. 55.

⁷³ WW I, S. 280, 1.

⁷⁴ WW I, S. 283; cf. Ph, S. 65, 2.

die „Voraussetzung eines über allen Beweis Erhabenen und das daraus folgende Recht und Notwendigkeit des Postulierens“⁷⁵ nicht zu eigen. Er kritisiert nur eine mit untauglichen Mitteln durchgeführte Kritik an solchem Verfahren. Daß er bereits 1801 gegen das Postulieren erhebliche Bedenken hatte, geht aus dem Anfang der Differenzschrift hervor. Dort⁷⁶ wird als das einzig Postulable die das Antinomische ausfüllende und haltende „Anschauung“ bezeichnet und auch diese nur als ein der Antinomie nicht Entgegengesetztes, sondern als die „Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion“. Aber zugleich wird darauf hingewiesen, „daß diese ganze Weise des Postulierens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einseitigkeit der Reflexion ausgegangen wird. Wenn aber die Vernunft sich als absolut erkenne, so fange die Philosophie mit der Idealität der „Idee“ (d. h. der Erweiterung des Beschränkten zum Unbeschränkten, durch die es antinomisch wird) und des Seins an. Sie postuliere nicht das eine, denn sie setze mit der Absolutheit unmittelbar beide. Hegels eigenes Bestreben geht gerade dahin, vom Postulieren loszukommen und den Dualismus von Reflexion und transzendentaler Anschauung zu überwinden. Als er sein Ziel erreicht zu haben glaubte, hatte er daher das Recht, gegen denjenigen Idealismus zu polemisieren, der bloße Versicherung ist, welche sich selbst nicht begreift, noch sich anderen begreiflich machen kann (Ph 177), und zu versprechen, das Werden der Wissenschaft, welches die Phänomenologie darstelle, werde etwas anderes sein als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit anderen Standpunkten schon dadurch fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Auch hinsichtlich des Verhältnisses von Absolutem und seiner Erscheinung distanziert sich Hegel bereits 1801 von Schelling. Vom Grundprinzip echter Spekulation aus gibt es keine Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven. Aber somit ist die Erscheinung des Absoluten eine Entgegensetzung. Diese Entgegensetzung kann nicht so aufgehoben werden, daß es an sich keine Entgegensetzung gebe. Hiermit wäre die Erscheinung nur vernichtet, und die Erscheinung soll doch gleichfalls sein. Das Absolute muß sich also in der Erschei-

⁷⁵ loc. cit., S. 283.

⁷⁶ loc. cit., S. 197.

nung selbst setzen, d. h. diese nicht vernichten, sondern zur Identität konstruieren⁷⁷. Hegel sah ein, daß Philosophie nicht nur darzustellen hat, wie die Erscheinung sich im Absoluten aufhebt, und nicht nur, wie dieses sich in ihm selbst produziert, sondern ebenso, wie es sich dabei in die Form selbständiger Gegensätze bringt. Wie sollte er da bestreiten, daß sie auch das Absolute als Erscheinung setzen und ineins damit diese vernichten kann? Was anderes aber vollzieht die Phänomenologie mit Bezug auf diejenige Erscheinung, welche das Wissen des Absoluten selber ist?

III) 1) Nicht weniger strittig als der wissenschaftliche Charakter der Phänomenologie und das Verhältnis derselben zur Reinholdkritik ist der Sinn, in dem Hegel die Phänomenologie als ersten Teil des Systems der Wissenschaft verstand. Haering meint⁷⁸, noch im März 1806 habe Hegel sein ganzes System in einem Band, und noch im Sommer 1806 dessen ersten, die Logik und Metaphysik enthaltenden Teil veröffentlichen wollen. Erst im August 1806, als das später „Phänomenologie“ betitelte Werk bereits bis zum „geistigen Tierreich“ gedruckt vorlag, habe er sich entschlossen, nur die Einleitung zum System unter besonderem Namen herauszugeben. Etwas früher, aber auch im Verlauf der Drucklegung, habe er sie als ersten Teil des Systems bezeichnet; aber dies sei nur eine Ausflucht und ein Notbehelf gewesen. Nach Fortfall der Logik habe er im endgültigen Gesamttitel die Phänomenologie nicht mehr als ersten Teil bezeichnet wissen wollen⁷⁹; erst in der noch späteren Vorrede sei dann wieder der Versuch gemacht, diese Absicht zu verwischen.

Allein, das letzte Stück der Hypothese Haerings beruht auf der falschen Wiedergabe des zweiten Titelblatts, durch das Hegel in einem Teil der Auflage den Titel „Erster Teil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ noch ersetzen konnte⁸⁰. Mit Haerings Behauptung der Inkonsequenz, der im vorangehenden Abschnitt⁸¹ widersprochen wurde, entfällt die Möglichkeit, die Tatsache, daß die Phänomenologie als erster Teil des Systems auftritt, für einen Notbehelf und

⁷⁷ WW I, S. 201; cf. JL, S. 33.

⁷⁸ loc. cit.

⁷⁹ Hegel II, S. 486.

⁸⁰ Es enthält die Bezeichnung eines ersten Teils in Form einer römischen I, die Haering übersah. cf. Ph, S. 577.

⁸¹ S. 82 ff.

eine Ausflucht zu erklären. Als fragwürdig erwies sich auch die These, Hegel sei zur Absicht, eine selbständige Einleitung herauszugeben, erst durch einen plötzlichen Entschluß nach der Drucklegung der ersten Hälfte der Phänomenologie gekommen. Ein eindeutiger Beleg, daß Hegel seine Einleitung erst im Verlauf der Drucklegung als ersten Teil des Systems verstanden wissen wollte, dürfte kaum zu finden sein. Denn die Tatsache, daß das zuerst geschriebene Stück, das nur der Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins und nicht dem ganzen System voranstellen sollte, nichts über die Stellung des Werks innerhalb des Systems sagt, ist kein Grund anzunehmen, das Werk habe damals noch nicht als erster Teil des Systems gelten sollen; zumal von der Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins gesagt wird, sie sei als Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft. Es steht daher nichts im Wege, das Verhältnis, das die Phänomenologie sich zum System gibt, ohne Rücksicht auf ihre Werkgeschichte zu betrachten.

Daß die Phänomenologie den ersten Teil des Systems, das Hegel 1806 im Sinn hatte, darstellen soll, ist nicht nur durch die beiden Titelblätter, die beiden Stellen der Vorrede (26, 2; cf. 584!; 31, 3), zu denen diejenigen der „Einleitung“ (66, 74) einigermaßen passen, sowie durch Hegels Selbstanzeige (XXXVII) bezeugt, sondern vor allem durch die Tatsache, daß das ganze System, über das der Schluß der Phänomenologie (561, 3 ff.) Andeutungen macht, nach dieser Konzeption geordnet ist, und daß diese Einteilung im entscheidenden Punkt mit dem Schluß der zweiten Jenenser Geistphilosophie⁸² übereinstimmt. Es ist daher nur die Frage, ob sich in all diesen Äußerungen ein einheitlicher Sinn findet, der die Gliederung jenes Systems verständlich macht, und welches dieser Sinn ist. Um sie zu entscheiden, sind zunächst die wichtigsten hierher gehörenden Bestimmungen zusammenzustellen.

2) A) Am Ende der Phänomenologie wird unter dem Titel „absolutes Wissen“ die Wissenschaft abgeleitet, indem zunächst „wir“ die einzelnen Momente des Begriffs, die längst aufgetreten sind, versammeln und den Begriff in der Form des Begriffs festhalten. Danach aber geht sie auch für das Bewußtsein aus der „wirklichen Geschichte“

⁸² W XX, S. 272, 4 f.

hervor, nachdem sich gezeigt hat, daß der Geist zum angemessenen Bewußtsein über sich gekommen ist⁸³: als das Wissen, das in der scheinbaren Untätigkeit besteht, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt. Damit hat der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen und den „Begriff“ gewonnen. Indem er sich in diesem entfaltet, ist er Wissenschaft.

Was unter Wissenschaft hier näher zu verstehen ist, hat Hegel in den letzten vier Absätzen der Phänomenologie angedeutet; — auf eine Weise freilich, die eine eindeutigeren und umfangreicheren Auskunft sehr vermissen läßt. Zunächst bestimmt sich die Wissenschaft mit Bezug auf ihr Gegenteil, die Phänomenologie. Während diese die Momente der Begriffsbewegung als bestimmte Gestalten des Bewußtseins darstellt, in denen jedes Moment den Unterschied des Wissens und der Wahrheit setzt und aufhebt, entfaltet die Wissenschaft den Inhalt in der selbstischen Form des Begriffs. Von der Aufhebung jener Gestalten kommen „wir“ her. Die Wissenschaft andererseits geht zu ihnen fort. Sie enthält in ihr selbst die Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern, und den Übergang des Begriffs ins Bewußtsein (Ph 563, 1). Die Wissenschaft und die Phänomenologie des Geistes gehen also auseinander hervor. Diese vereinfacht sich zur Form des reinen Begriffs, jene entäußert sich zur Gewißheit vom Unmittelbaren.

Doch bleibt es nicht bei der einen Abgrenzung der Wissenschaft, die zugleich ihr Übergehen in die Form des Bewußtseins ist. Neben ihre erste Entäußerung tritt eine andere, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste in der Form des freien zufälligen Geschehens darstellt; und zwar zunächst als lebendiges unmittelbares Werden — die Natur, und dann als das wissende, sich vermittelnde Werden — die Geschichte, deren Ziel das absolute Wissen ist. Den Weg zu diesem Ziel bahnt die Erinnerung der historischen Geister, ebenfalls auf doppelte Weise: wie sie an ihnen selbst sind und wie sie die Organisation ihres Reiches vollbringen. Dementsprechend werden sie auch auf doppelte

⁸³ Um zu unterstellen, daß es sich gezeigt habe, muß man freilich die Uniform des ganzen Kapitels den außergewöhnlich widrigen Umständen des Redaktionsabschlusses zugute halten. cf. den Brief an Schelling vom 1. V. 1807.

Weise aufbewahrt: nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins in der Geschichte; nach der Seite ihrer begriffenen Organisation in der Wissenschaft des erscheinenden Wissens. Beide Aufbewahrungen zusammen machen die „begriffene Geschichte“ aus. Am Ende dieser Entäußerung geht also auch die Phänomenologie — als Wissenschaft des erscheinenden Wissens — wieder hervor; aber sie bildet nicht allein, sondern nur zusammen mit der letzten Phase der Bewegung, aus der sie hervorgeht — der Geschichte —, den Abschluß⁸⁴.

Daß die Phänomenologie hier ausdrücklich als eine Wissenschaft bezeichnet wird, macht die obige Abgrenzung schwieriger, als es zunächst den Anschein hat. Wenn auch das Werden der Wissenschaft nun als Wissenschaft gefaßt wird, was ist dann das Werden dieses Werdens, aus dem dieses als die Wissenschaft des erscheinenden Wissens hervorgeht? Natur und Geschichte oder ebenfalls die Wissenschaft von ihnen oder beides in einem? Nur in den letzten beiden Fällen sind die Schlußabschnitte der Phänomenologie als antizipierender Abriß des Systems zu verstehen und bezeichnen möglicherweise dessen Glieder derart, daß dem ausdrücklich als die Wissenschaft betitelten Glied die Stellung der Logik zukommt.

Die aufgezeigte Homonymie würde bedeuten, daß Hegel die Logik hier ihrer fundamentalen Bedeutung entsprechend als „die Wissenschaft“ bezeichnet hat, obwohl er drei Absätze später denselben Terminus in einer nicht auf die Form des reinen Begriffs eingeschränkten Bedeutung gebraucht. Tatsächlich ergibt sich aus dem Kontext, daß die Wissenschaft, die aus der Phänomenologie hervorgeht, nur die Logik sein kann und daß die Entäußerung dieser sich allemal innerhalb der Wissenschaft vollzieht, so daß ihr Resultat nicht minder Wissen und kein von diesem Unabhängiges ist. Der Geist, der im Wissen die Bewegung seines Gestaltens beschlossen hat, hat nach Hegel ausdrücklich das r e i n e Element seines Daseins gewonnen, den „Äther“ seines Lebens; die Momente seiner Bewegung sind die reinen Begriffe, und ihre Einheit, d e r Begriff, ist in seiner e i n f a c h e n Vermittlung als D e n k e n gesetzt (Ph 562). Wissen-

⁸⁴ Dieser Zusammenhang wird zuweilen falsch dargestellt, z. B. bei Heidegger, Holzwege, S. 186.

schaft des reinen Begriffs und Entfaltung desselben im abstrakten Elemente des Denkens zu sein, ist für Hegel indes die stets gleichbleibende äußerliche Kennzeichnung der Logik. Im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften und zum gewöhnlichen Bewußtsein ist „dieser Äther als solcher“ nur der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im allgemeinen (Ph 24, 3), die Wissenschaft überhaupt (Ph 26, 2). An ihm selbst dagegen ist er das Element des Wissens, in dem sich die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit ausbreiten: die „Logik oder spekulative Philosophie“ (Ph 33, 1). Daß die Logik hier als die Wissenschaft bezeichnet und diese vom bisherigen Gang unterschieden wird, ist mit Rücksicht auf das gewöhnliche Bewußtsein konsequent; denn dieses wußte sich ja erst auf dem Weg zur Wissenschaft. Die Darstellung dieses Weges war hinter seinem Rücken selbst schon Wissenschaft; aber das war es bisher nur für uns. Ob es dies nun auch für es werden muß oder nicht — jedenfalls wird ihm jetzt die Wissenschaft in der allgemeinen Bedeutung, in der sie auch uns zu Beginn der Darstellung des erscheinenden Wissens geläufig sein mußte und die keine andere als die allgemeine Bedeutung des Logischen ist. Daß es eine Wissenschaft war, was der Entfaltung desselben vorausging, mag sich hingegen endgültig erst am Schluß des Systems ergeben. Vielleicht wird deshalb mit Bezug auf diesen die Phänomenologie als Wissenschaft des erscheinenden Wissens angesprochen. (Ph 564).

Ist es das reine Wissen, dessen notwendige Entäußerung Hegel behauptet, so liegt es ohnehin nahe, diese als Übergang in die anderen Teile der Wissenschaft und nicht als Fortgang zu anderem als dem wissenschaftlichen Wissen zu verstehen. Der Übergang des Begriffs ins Bewußtsein führt ausdrücklich auf den Anfang zurück, von dem „wir“ ausgegangen sind; also nicht auf ein einfaches Bewußtsein eines Diese, sondern auf eine Gewißheit, die in solchem Bewußtsein die Wahrheit zu haben meint und sofern wir deren Gegenstand betrachten, wie er in ihr vorhanden ist. Daher ist es falsch, das „Entlassen“ des Geistes aus der Form seines Selbst als ein Umschlagen des Begreifens in ein bloßes Hinblicken auf die nunmehr im Geist aufgehobene Wirklichkeit zu interpretieren⁸⁵.

⁸⁵ Darin ist R. E. Schulz' Interpretation der freien Entlassung verfehlt. cf. Interpretationen zu Hegels Logik. Diss. Heidelberg 1954, S. 112 ff., 121 f.

Ebensowenig ist die zweite Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste als Natur und Geschichte darstellt — etwa in Annäherung an Husserls Rückkehr aus der philosophischen Einstellung — eine unmittelbare, das Begreifen hinter sich lassende Zuwendung zu den Dingen. Sie soll ja eine vom sich wissenden Geist vollzogene *Darstellung* dieses Werdens sein; also weder das Werden in seiner Unmittelbarkeit, noch die abstrakte Tätigkeit des Anschauens oder Vorstellens mit Bezug auf solches im Werden Befindliche als einen gegebenen Inhalt. Sofern in diese Darstellung Anschauung eingeht, ist sie Selbstanschauung des Geistes, der sich weiß, und daher ein Moment oder eine Weise des wissenschaftlichen Begreifens selbst⁸⁶.

Daß die Gliederung des sich wissenden Geistes, die sich auf diese Weise ergibt, zugleich das Hegelsche System um die Zeit zwischen 1805 und 1807 umreißt, wird auch durch das Ende der 2. Jenenser Geistphilosophie wahrscheinlich gemacht. Nachdem dort zunächst die Philosophie, insofern sie denselben Inhalt wie die Religion, aber in Form des Begriffs hat, unterschieden wurde in a) spekulative Philosophie und b) Naturphilosophie, die auch Werden zum Geiste, dem als Begriff existierenden Begriffe ist, bestimmt Hegel dann das Wissen der Philosophie, den sich wissenden Geist näher auf Grund der Stellung, die er gegenüber Volksgeist und Religion einnimmt. Jener ist die Unmittelbarkeit des Geistes oder er als seiender absoluter Geist. Die Religion ist der denkende Geist, der sich aber nicht selbst denkt, daher nicht die Gleichheit mit sich selbst, nicht die Unmittelbarkeit ist. Das Wissen der Philosophie dagegen ist die wiederhergestellte Unmittelbarkeit. Dann folgen die entscheidenden Sätze: „Als Unmittelbarkeit ist der sich wissende Geist überhaupt, und er ist *Bewußtsein, unmittelbares, sinnliches Bewußtsein*, das sich unter der Form des Seienden ein *Andres* ist, das Entzweite in die *Natur* und *Wissen von sich*. Er ist sein *ruhendes Kunstwerk*, das *seiende Universum* und die *Weltgeschichte*. Die Philosophie entäußert sich ihrer selbst, kommt bei ihrem Anfange, dem unmittelbaren Bewußtsein an, das eben das Ent-

⁸⁶ cf. Die Methodenbemerkungen in den Zusätzen zu Beginn der Naturphilosophie der Enc.

zweite ist.“ Obwohl also dem Inhalte nach das Logische am Anfang steht — als spekulative Philosophie, unterschieden in absolutes Sein, das sich Anderes (Verhältnis) wird, Leben und Erkennen; und wissendes Wissen, Geist, Wissen des Geistes von sich — vindiziert Hegel den Anfang der Philosophie ausdrücklich dem unmittelbaren Bewußtsein.

Freilich ist diese Gliederung des sich wissenden Geistes noch voller Rätsel. Wie kommt es zu der Differenz zwischen dem Wissen der Philosophie und dem Inhalt derselben, wo doch beide einander angemessen sein sollen? Was besagt es, daß die Phänomenologie mindestens dreimal auftritt: als Wissenschaft des Werdens der Wissenschaft, die wir vollziehen; im Rückgang zum Anfang, von dem wir ausgegangen; und als die Aufbewahrung der historischen Geister nach der Seite ihrer begriffenen Organisation? Hat der Rückgang des sich selbst wissenden Geistes in den Anfang der Phänomenologie erst statt am Ende der Logik oder fällt er mit dem Anfang derselben zusammen? Geht die Phänomenologie am Ende der Geschichte in derselben Bedeutung hervor wie aus diesem Rückgang? Kann ihre letzte Ableitung zugleich die Bedeutung haben, die äußere historische Notwendigkeit des Werdens der Wissenschaft zu begründen; also aufzuzeigen, „daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist“ (Ph 12, 2)? Was bedeutet die Zusammenfassung der Geschichte und der Phänomenologie zur „begriffenen Geschichte“? Wie kommt es zu der im Vergleich zur Selbstanzeige der Phänomenologie und zur Encyclopädie merkwürdigen Einteilung in Natur und Geschichte? Vielleicht ist es möglich, diese Fragen ein Stück voranzutreiben, indem man den der referierten Gliederung zugrunde liegenden Begriff des Geistes ins Auge faßt.

B) Hegel weist selbst darauf hin, daß der Begriff des Geistes für die systematische Form der Philosophie entscheidend ist. Die Überzeugung, daß die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, allein das wissenschaftliche System derselben sein kann (Ph 12), finde sich in der Vorstellung ausgedrückt, die das Absolute als Geist anspricht (Ph 24). System und Geist sind gewissermaßen äquivalente Begriffe. Es ist darum anzunehmen, daß die Exposition der Struktur des Geistes diejenige des Systems wiedergibt. Allein, Hegels Abriß von jener (ebda) läßt sich schwerlich als einer des ganzen Systems verstehen; denn er

führt von der geistigen Substanz zum Fürsichsein dieser, nicht aber vom reinen Begriff über dessen Entäußerung zur Natur, geschweige denn zuvor aus der Entäußerung in den reinen Begriff zurück. Dagegen deckt er sich einigermaßen mit dem in der zweiten Jenenser Geistphilosophie⁸⁷ für die spekulative Philosophie namhaft gemachten Inhalt⁸⁸.

Es ist daher in erster Linie anzunehmen, daß er die Gestalt der Logik anzeigt, die Hegel zur Entstehungszeit der Phänomenologie vorschwebte. Sofern die Systematik der Logik derjenigen der Phänomenologie zugrunde liegen soll, weil die Erfahrung des Bewußtseins nicht weniger als das ganze Reich der Wahrheit des Geistes in sich begreifen kann⁸⁹, müßte er zugleich den Aufbau der Phänomenologie wiedergeben. In der Tat ist dieser darin zu erkennen⁹⁰. Ja, anscheinend verdeutlicht die Stelle selbst noch durch den Duktus der Sätze die sachliche Gliederung der Phänomenologie, indem sie durch ihn markiert, wo diese der logischen Systematik nicht schematisch folgt.

⁸⁷ JR II, S. 272.

⁸⁸ Das Geistige ist 1. das Ansichseiende (JR: Sein); 2. das sich Verhaltende und Bestimmte, das Anderssein und Fürsichsein (JR: sich Anderes, Verhältnis werdend); 3. das in dieser Bestimmtheit in sich selbst Bleibende, aber erst für uns oder an sich, d. h. es ist die geistige Substanz (JR: Leben). Es muß dies auch für sich selbst, muß 4. das Wissen von dem Geistigen (JR: Erkennen) und 5. das Wissen von sich als dem Geiste sein (JR: wissendes Wissen, Geist). Schließlich 6. in sich reflektierter Gegenstand für sich (JR: Wissen des Geistes von sich).

⁸⁹ Ph, S. 74; cf. 31, 2; u. S. 140 ff.

⁹⁰ Man muß dazu die römischen Ziffern und die römischen Majuskeln der Einteilung zugleich beachten. Das Geistige ist nämlich A. das Wirkliche (Gegenstand des Bewußtseins) und als solches I. das Ansichseiende (Gegenstand der sinnlichen Gewißheit), II. das sich Verhaltende und Bestimmte. Anderssein und Fürsichsein (Gegenstand der Wahrnehmung) und III. das in dieser Bestimmtheit in sich selbst Bleibende (Gegenstand des Verstandes). Dies Anundfürsichsein aber ist es erst für uns oder an sich, d. h. es ist B. = IV. die geistige Substanz (Gegenstand des Selbstbewußtseins, cf. Ph 140). Es muß dies auch C. für sich selbst, muß AA. = V. Wissen von dem Geistigen (die Gewißheit des Selbstbewußtseins, daß alle Realität nichts anderes ist als es, cf. Ph 176) und BB. = VI. Wissen von sich als dem Geiste (das an und fürsichseiende Wesen, welches sich selbst vorstellt, cf. Ph 314) sein. Der in sich reflektierte Gegenstand, als der es sich damit ist, ist CC. = VII. für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist (das absolute Wesen nicht mehr vom Standpunkt des Bewußtseins, sondern des Selbstbewußtseins aus, cf. Ph 473); insofern er aber auch DD. = VIII. für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat (das absolute Wissen, in dem der Inhalt der Religion eignes Tun des Selbst ist, cf. Ph 556).

Sie gibt also nur das logische System an — modifiziert zu seiner grundlegenden Funktion für die Phänomenologie. Das ganze System der Wissenschaft dagegen scheint erst eine Folge des Begriffs zu sein, in dem die Exposition des Geistes resultiert. Der Schluß der Phänomenologie und der zweiten Jenenser Geistphilosophie stimmen hierin mit der Vorrede überein. Es ist die Wissenschaft oder der Geist, der sich als Geist weiß (Ph 24), der sich selbst wissende Geist⁹¹, dessen notwendige Entwicklung das System der Philosophie hervorbringt und am Ende auch definiert, so daß sich dort, wo Hegel die Rückkehr der Wissenschaft in ihren Anfang darstellt, zugleich ergeben müßte, wie und in welchem Sinn die Phänomenologie als der erste Teil des Systems gilt.

In der Vorrede zur Phänomenologie ist dieser Zusammenhang zwischen dem Begriff der Wissenschaft, in dem die Exposition des Geistes resultiert, und der systematischen Notwendigkeit der Phänomenologie verschleiert. Es kann scheinen, als werde die Wissenschaft nur äußerlich mit der Tatsache eines sich in ihr nicht verstehenden Bewußtseins in Verbindung gebracht und auf Grund davon die Forderung einer Einleitungswissenschaft erhoben. Dies ist der bei den Hegelianern zumeist berücksichtigte Gesichtspunkt⁹². Aber Hegel deutet an derselben Stelle auch den immanenten Gedanken an, der die hinter der Phänomenologie stehende Systemkonzeption bestimmt. Daß die Wissenschaft das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen hat (Ph 26), weiß sie nicht erst auf Grund eines vorkommenden Bewußtseins, welches ihr ihm gegenüber als Forderung auftretendes Wesen unmittelbar weder verstehen noch billigen kann, sondern aus ihrem Wesen selbst. Denn ihr eigenes Element, worin der Geist als Wissenschaft sein Dasein hat, „das reine Selbsterkennen im absoluten Andersein hat seine Vollendung und Durchsichtigkeit nur durch die Bewegung seines Werdens“. Unbeschadet des Umstandes, daß das reine Selbsterkennen in der Unterscheidung von sich selbst, in der es sich zum Dasein macht, als solches nur in der Logik vollzogen wird, beginnt es doch nicht mit dieser, sondern mit der Darstellung des Weges, wodurch sein Begriff im wissenden Bewußtsein erreicht wird — gleich-

⁹¹ Ph, S. 563; cf. JR II, S. 272, 3.

⁹² z. B. Erdmann, Grundriß der Logik und Metaphysik, Leiden 1901, S. 12; cf. o. S. 59 ff.

sam einer anfangenden Wissenschaft, für die es nur den „Grund und Boden“ ausmacht, deren Element aber im übrigen gerade eine Entäußerungsform des reinen Begriffs ist: das Bewußtsein. Den Grund dafür, daß das Element der Wissenschaft innerhalb dieser noch eine Entwicklung durchlaufen muß, nennt die Vorrede allerdings nur in einer äußerst abstrakten Version. Weil das Dasein des Geistes als erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist, vollzieht sich der erste Teil der Wissenschaft im Element des unmittelbaren Daseins des Geistes, im Bewußtsein (Ph 31). Es wird nicht recht klar, warum das unmittelbare Dasein des sich in wissenschaftlicher Weise wissenden Geistes Bewußtseinscharakter haben muß, und warum es, sofern es sich im Element des Bewußtseins befindet, das Bewußtsein auch zum Inhalt der Darstellung hat.

Auch die einzige Stelle am Schluß der Phänomenologie, an der Hegel ausdrücklich wieder auf den Anfang zu sprechen kommt, begründet nicht den Unterschied zwischen dem Bewußtsein als Element des ersten Teils der Wissenschaft und als sich darin darstellendem Inhalt (Ph 563, 1). Aber vielleicht ist die Ableitung des Anfangs der Wissenschaft implizit bereits dort zu finden, wo Hegel zum ersten Mal den Begriff derselben erreicht und noch mit Rücksicht auf die das erscheinende Wissen charakterisierende Differenz von Wahrheit und Gewißheit bestimmt (Ph 556). Dort wird diejenige Gestalt des Geistes, die wir bis jetzt nur gewesen sind, indem wir sie vollzogen, zum Inhalt der Betrachtung, und zwar zunächst bloß „für uns“, die wir die einzelnen Momente des Vorhergehenden versammeln und den Begriff in der Form des Begriffs festhalten. Dieser, der als schöne Seele zum ersten Male auftrat, aber sich noch gegen seine Realisierung festhielt, ist nun „zum Elemente des Daseins oder zur Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtsein“ geworden. Das Wissen, das seinen Inhalt in diesem Elemente entwickelt, ist Ich, das dieses Ich und ebenso unmittelbar allgemeines Ich ist. Es unterscheidet seinen Inhalt von sich, denn es ist das sich Entzweien, ist Bewußtsein. Aber der Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung, sich selbst aufzuheben. Wenn sich diese Bewegung in unserem bisherigen Wissen vollzog, so ist klar, daß sich die Wissenschaft bis jetzt im Bewußtseinsgegensatz befand und mit dessen äußerstem Extrem be-

ginnen mußte. Denn die Rückkehr des Inhalts der Wissenschaft in das Ich, das wir als Wissen sind, hatte sich erst darzustellen. Die Form, in der sich unserem Wissen der Inhalt darstellte, oder das Element, in dem der Geist als unser Wissen Dasein hatte, war das Bewußtsein, welches unsere Reflexion von derjenigen unseres Gegenstandes unterschied und jene zur Entwicklung desselben benutzte. Das Element der Wissenschaft, der Begriff, war daher noch durch ein in ihm nicht aufgelöstes Dasein gleichsam getrübt: unser Ich, auf das wir wie auf ein Selbstverständliches rekurrten, während es doch gerade das der Aufhellung Bedürftigste war. Indem es sich nun aber durch die Bewegung des Inhalts bestimmte und der Unterschied zwischen diesem und ihm sich aufhob, kann und muß die Entwicklung des Inhalts, wenn eine solche noch erforderlich ist, künftig rein in der Form des Begriffs und ohne allen Rekurs auf ein vorausgesetztes Ich stattfinden. Damit wird der reine Begriff zum Element der Wissenschaft, und dieses hat seine Durchsichtigkeit durch die vorausgegangene Bewegung erhalten.

Inwiefern ist nun der Inhalt, den wir in der Phänomenologie betrachten, ebenfalls das Bewußtsein? Und wie verhält es sich mit dem Unterschied des Bewußtseins als des Elements zum betrachteten Bewußtsein? Vielleicht ist zum ersten zu sagen, für ein Wissen, wie es die Phänomenologie von Anfang an ausübte und wie es jetzt ihr Gegenstand geworden ist, müsse dies, daß der Inhalt in seinem Unterschiede selbst das Ich ist, nicht nur als Resultat hervorgehen, sondern in abstrakter Form auch schon anfangs gegeben sein, da sonst das Wissen nicht definitionsgemäß im Inhalt mit sich selbst gleich ist, seine Wahrheit nicht die Gestalt der Gewißheit seiner selbst hat. Hat die Wissenschaft noch reflexionsphilosophischen Charakter, so ist nicht nur ihr Darstellungselement, sondern auch ihr Gegenstand das Ich, als wie konkret und umfassend immer dieses sich erweisen mag. Daraus läßt sich wohl einsehen, warum die Momente des reinen Begriffs als Gestalten des Bewußtseins, das wir betrachten, auftreten müssen. Eine weit schwierigere Aufgabe wäre es, festzustellen, welchen Charakter ihr Auftreten als solches in Verbindung mit ihrem Inhalt jeweils annimmt — ganz zu schweigen von der Beurteilung der Gründe, aus denen dies geschieht.

Aber vielleicht könnten diese auch in einem weiter ausgearbeiteten

Text nicht an der herangezogenen Stelle zu stehen kommen. Denn der Begriff der Wissenschaft wurde an ihr nur für uns abgeleitet. Es liegt nahe anzunehmen, daß das Verhältnis des betrachtenden und des betrachteten Wissens so lange nicht endgültig bestimmt werden kann, als die Wissenschaft noch nicht für dieses hervorging. Hegel hat darüber keine Auskunft gegeben. Er faßte den letzten systematischen Schritt der Phänomenologie nicht ausdrücklich als für-es-Werden dessen, was nur erst für uns war, sondern stellte ihn unter den Titel des Erscheinens der Wissenschaft in Zeit und Wirklichkeit. Wahrscheinlich darf man darin jedoch eine Modifikation und verkümmerte Realisierung des in allen vorhergehenden Kapiteln herrschenden Darstellungsprinzips sehen. Noch einmal haben wir vom Auffassen das Begreifen abzuhalten und zuzusehen, was vorhanden ist. Daß das Werden, das so sichtbar wird, nun kein abstraktes mehr ist, sondern sich als Werden in Zeit und Wirklichkeit darstellt, ergibt sich aus dem Vorhergehenden (Ph 476)⁹³. Ist schließlich die Wissenschaft auch für das Bewußtsein hervorgegangen, so haben wir mit ihm zusammen das Element des Begriffs als solches walten zu lassen, im Wissen, daß der Geist sowohl historisch als auch innerhalb des Bewußtseins, das wir betrachteten, als auch innerhalb unseres Wissens „das reine Element seines Daseins, den Begriff, gewonnen“ hat.

Auch diesen Zusammenhang stellt Hegel nicht als Rückkehr der Phänomenologie in ihren Anfang dar. Es steht jedoch fest, daß eine solche Rückkehr im Spiel sein muß, wenn der Übergang zur Logik nicht nur für uns Notwendigkeit haben soll. Denn wenn es nicht für das Bewußtsein wird, daß jedes besondere, vom reinen Begriff unterschiedene Dasein — sei's Ich oder Nich-Ich — die Bewegung ist, sich in diesen aufzuheben — die Bewegung, die bisher nur für uns war und deren Begreifen mit der Betrachtung der sinnlichen Gewißheit begann —, wenn das Bewußtsein, nunmehr auf den Standpunkt gehoben, von dem wir ausgingen und der sich für uns wie für es aus der

⁹³ Mehr Schwierigkeit macht die Frage, ob das Resultat diesmal für das Bewußtsein positiv sein muß. Nur so scheint die ganze Bewegung und damit auch der Anfang für es begreifbar werden zu können. Der Konzeption nach müßte es aber auch hier in der Selbstauflösung vermeinter Wahrheiten bestehen. Nur so scheint der Anfang der im Element des reinen Begriffs stehenden Wissenschaft zustandekommen zu können.

Auseinandersetzung mit der vorangehenden Philosophie ergab, sich nicht dessen erinnert, was ihm bisher geschah, wenn es nicht seine Erinnerung begreift, wie wir seine Erfahrung begriffen haben, so kommt es nicht zur Angleichung seiner an uns, und unser nun beginnender Vollzug der Logik, muß ihm genauso unbegreiflich bleiben wie alles, was bisher hinter seinem Rücken veranstaltet wurde. Die Phänomenologie hätte ihr Ziel als Einleitung verfehlt. So macht denn auch die Logik es ausdrücklich, daß es in der Phänomenologie darum ging, das Bewußtsein zu seinem Anfang zurückzuführen⁹⁴.

Statt der zu erwartenden Ableitungen des Anfangs enthält die Phänomenologie nur eine, die streng genommen nicht mehr in sie gehört (Ph 563, 1). Es ist nämlich auf Grund ihrer Stellung zu vermuten, daß sie als Resultat der Logik verstanden werden muß. Vor allem aber gibt die erste Auflage der Logik ihren Sinn als solches aus⁹⁵. In dieser Ableitung ist die Differenz zwischen dem Bewußtsein, das „wir“ am Anfang sind und demjenigen, das wir betrachten, verschleiert. Die Logik hat den reinen Inhalt ohne jeden Rekurs auf das Wissen dieses Inhalts zu entwickeln. Sie stellt darum an ihr selbst zum Schluß nur die Entäußerung in eine andere Gestalt des Inhalts dar: in das sinnliche Bewußtsein, von dem wir ausgegangen sind. Nicht aber in die Phänomenologie als unser Ausgehen selbst, d. h. in die Bestimmtheit, die wir dabei als Anfangende sind. Eine Ableitung des Anfangs, durch die auch die Differenz zwischen Wissen und Inhalt der Phänomenologie bestimmt würde, könnte erst in der Realphilosophie erfolgen — sei's am Ende der „Bewegung, die das Subjekt herstellt“ (Ph 563), oder erst am Ende der Geschichte, mit dem Hegel die Wissenschaft des erscheinenden Wissens wieder ausdrücklich zusammenbringt. Hegels Angaben dazu sind allerdings in der Phänomenologie ebenso wie in der Jenenser Geistphilosophie, die hier heranzuziehen

⁹⁴ L¹ I, S. 9 = W III, S. 55.

⁹⁵ L¹ I, 9: „So wird auch der Geist am Ende der Entwicklung des reinen Wissens sich mit Freiheit entäußern und sich in die Gestalt eines unmittelbaren Bewußtseins, als Bewußtsein eines Seyns, das ihm als ein Anderes gegenübersteht, entlassen.“ Solche Entäußerung findet sich bereits am Ende der Nürnberger Logik nicht mehr dargestellt — allenfalls impliziert. Cf. W IV, S. 506. In der zweiten Auflage des ersten Bandes der Logik hat Hegel die Stelle so umformuliert, daß sie sich auf das Ende des ganzen Systems und dessen Anfang mit Sein bezieht. (W III, 55).

wäre, so summarisch, daß ein Versuch, das System in dieser Richtung zu extrapolieren, sehr vage bleiben muß.

Immerhin ist anzunehmen, daß eine in der Realphilosophie zu leistende Ableitung der Phänomenologie diese näher zu bestimmen hätte hinsichtlich dessen, worin sie von der Selbstentfaltung des Inhalts abweicht, also hinsichtlich ihrer eigentümlich reflexionsphilosophischen und zugleich schon spekulativen Methode und hinsichtlich derjenigen Begriffe, die in der Logik zwar ihre Grundlage, aber nicht ihre volle Bestimmtheit haben, wie z. B. derjenige des Bewußtseins. Insbesondere wäre wohl mit Bezug auf das Medium, in dem die Phänomenologie sich vollzieht, zu fordern, daß als dessen Grundbestimmungen der Begriff des Bewußtseins und der über diesen hinausgehende der philosophischen Bewußtseinsreflexion erwiesen würden. Mit Bezug auf das Subjekt jenes Vollzugs, für das die Phänomenologie zunächst in ganz unbestimmter Bedeutung „uns“ nahm und das erst am Ende als der sich wissende Geist selbst erschien, wäre auch die Notwendigkeit abzuleiten, auf Grund deren der sich wissende Geist anfangs in jener Bedeutung auftrat und infolgedessen zunächst die Voraussetzung unseres Ich abzubauen hatte. Es wäre die Differenz des Vollzugssubjekts und des Vollzugsmediums, deren eines die Phänomenologie im andern nur untergehen ließ, abzuleiten und aufzuheben. Vielleicht würde damit der konkrete Sinn jener Formeln eingeholt: daß der erste Teil der Wissenschaft sich durch das Element des unmittelbaren Daseins des Geistes von den anderen Teilen derselben unterscheidet (Ph 31); daß die Wissenschaft als der Wirklichkeit im Selbstbewußtsein entbehrend nur der Inhalt als das Ansich, der Zweck, der erst noch ein Inneres, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist (Ph 26); daß sie so selbst nur eine Erscheinung, nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet ist (Ph 66).

C) Für die Konzeption des Systems wäre es aufschlußreich zu wissen, an welcher Stelle desselben diese Aufgabe erledigt werden müßte. Es ist denkbar, daß die Phänomenologie als erste Wissenschaft in dem angegebenen Sinn bereits am Ende der „Bewegung, die das Subjekt herstellt“, hervorzugehen hätte, so daß durch den letzten Teil der Wissenschaft nur noch die historischen Momente zu ihrem Begriff hinzukämen, denen zufolge die Phänomenologie das Ende einer zum begreifenden Sich-Wissen des Geistes führenden Geschichte wird, ih-

rer methodischen Struktur nach kritisch auf Fichtes und Schellings Darstellungsform der Philosophie bezogen (Ph 561) und ihrem Inhalt nach den ganzen Gehalt der Weltgeschichte auf eine besondere Weise in sich fassend (Ph 28). Dafür spricht, daß Hegel am Schluß der Phänomenologie zwei Seiten des Werdens des Geistes zum Geiste unterscheidet, von denen die zweite nicht etwa der Geist selbst in seiner zeitlosen Entwicklung ist, wie man erwarten möchte, sondern die Geschichte, so daß es zu der überraschenden Gliederung jenes Werdens in Natur und Geschichte kommt. Übereinstimmend damit sprach Hegel am Schluß der zweiten Jenenser Realphilosophie⁹⁶ von seiendem Universum und Weltgeschichte. Bei dieser Deutung ergäbe sich, daß die Gliederung des ganzen Systems erheblich von derjenigen der Encyclopädie abweicht. In seiner Selbstanzeige der Phänomenologie hat Hegel jedoch die auf die Logik folgenden Teile der Philosophie als die Wissenschaften der Natur und des Geistes angegeben. Man müßte darum annehmen, daß Hegels Vorstellung von der Systemform der Philosophie zwischen 1805 und 1807 noch sehr schwankte, oder die doppelte Einteilung müßte einen tieferen Grund im Begriff der Philosophie selbst haben. Aber ein Hinweis findet sich in den Texten nicht.

Es ist indes wahrscheinlicher, daß die Einteilung in Natur (bzw. „Seiendes Universum“) und Geschichte (bzw. „Weltgeschichte“) beide Sphären jeweils durch den Terminus für ihren konkreten Begriff bezeichnet, der erst über die besonderen Bestimmungen erreicht werden muß, die seine abstrakten Momente ausmachen. Die Geschichte stünde dann zur vorausgehenden, auf Zeitverhältnisse keine Rücksicht nehmenden Entfaltung des Geistes im selben Verhältnis wie die konkrete Natur⁹⁷ zum Thema der vorausgehenden Mathematik und Physik des Unorganischen⁹⁸. Auf diese Weise wäre Hegels Selbstanzeige der Phänomenologie mit dem Schluß derselben in Einklang zu bringen und der realphilosophische Teil seines damaligen Systems demjenigen der Encyclopädie anzunähern⁹⁹.

⁹⁶ JR II, S. 273.

⁹⁷ cf. HEnc, § 260 ff. Enc, § 337 ff. Erst in der Organik spricht Hegel von der Natur.

⁹⁸ cf. HEnc. Die Einteilung der Enc ist anders.

⁹⁹ Auch Hegels Rede von der „Form des freien zufälligen Geschehens“ legt diese

In diesem Fall könnte nur der zweite Teil der Realphilosophie die Rückkehr der Wissenschaft in ihren phänomenologischen Anfang enthalten. Aber daß solche Rückkehr nur einmal stattzufinden hätte, wäre damit nicht gesagt. Die Hegels ganze Systematik durchziehende Differenz zwischen einer auf Zeitverhältnisse keine Rücksicht nehmenden Begriffsentwicklung, die allemal den Anfang zu machen hat und die zeitliche Entfaltung der durch sie definierten Inhalte erst ermöglicht, und eben dieser zeitlichen Entfaltung selbst, in die schließlich aller zuvor bloß systematisch entwickelte Begriffsinhalt aufgenommen werden muß, so daß jene Differenz verschwindet, macht es wahrscheinlich, daß auch die Philosophie und ihre Teile, wenn sie selbst Inhalt der Wissenschaft werden, zunächst ohne Rücksicht auf Zeit und Geschichte und erst danach in der Ordnung und Konkretion dieser bestimmt werden müssen.

Da sowohl Hegels Jenenser Schriften als auch die Encyclopädie am Ende nicht mehr sehr ausführlich sind, ergibt sich in dieser Hinsicht keine offenkundige Differenz ihrer Systematik. Dagegen weist die Erwähnung der „begriffenen Geschichte“ vielleicht auf eine solche hin; denn die Encyclopädie endet nicht mit der Geschichte, sondern mit der Idee der Philosophie. Andererseits ist es aber fraglich, ob die „begriffene Geschichte“ im Unterschied zur Weltgeschichte überhaupt noch das Thema einer eigenen philosophischen Disziplin bezeichnet. Vielleicht markiert sie nur einen Indifferenzpunkt der am Anfang und am Ende der Wissenschaft stehenden historischen Disziplinen, in dem sie beide zusammenfallen. Daß „beide zusammen“ die begriffene Geschichte genannt werden, deutet wenigstens in dieser Richtung. Die auf diese Weise das Ende bildende Indifferenz zwischen der Aufbewahrung der Geister nach der Seite ihres in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins und der Aufbewahrung nach der Seite ihrer begriffenen Organisation könnte auch begründen, weshalb der Anfang der Wissenschaft mit einer solchen Indifferenz beginnt, an der jedoch als einer unmittelbaren die beiden Seiten — die abstrakte Systematik und die Geschichte — noch herausfallen¹⁰⁰.

Deutung nahe. Sie erscheint als wesentlich präzisere Formulierung, wenn sie sich auf die Natur in diesem konkreten Sinn bezieht, in dem sie sich in der Zeit entwickelt.

¹⁰⁰ s. u. S. 158, 162 ff.

Wenn die Gestalt des Systems, dem die Phänomenologie zugeordnet war, durch die bisherigen Andeutungen richtig umrissen ist und in ihnen der Begriff des sich wissenden Geistes als Einteilungsgrund sichtbar wird, so läßt sich nun auch der Unterschied zwischen dem Wissen und dem Inhalt der Philosophie verstehen. Als sich wissender Geist beginnt die Wissenschaft mit der Unmittelbarkeit des sich Wissens, welches „wir“ sind. Darin verhält sich das Wissen zu sich noch gegen seine Beziehung auf den Inhalt und dieser scheint daher nur einer zu sein, den „wir“ haben oder der unser Gegenstand ist. Indem der Inhalt schließlich aber selbst als sich wissender Geist, der wir in Wahrheit sind, auftritt, verschwindet die den ersten Teil der Wissenschaft charakterisierende Differenz des Wissens und seines Inhalts an der Entwicklung desselben. Er hat sich nun als der von allen Voraussetzungen unseres Wissens unabhängige zu entwickeln, als der er sich erwiesen hat. Darum macht die spekulative Philosophie den Anfang der Entwicklung des absoluten Inhalts in der ihm eigenen Form aus. Aber es ist nicht zu sehen, wie sie auch als das im Gange der Wissenschaft Erste oder als einer unter verschiedenen, willkürlich wählbaren Anfängen gelten könnte. In beiden Fällen würde die Wissenschaft nicht als sich wissender Geist verstanden.

3) Darum läßt sich wenigstens mit Sicherheit behaupten, daß die Phänomenologie ihre Stellung am Anfang der Wissenschaft nicht einer beiläufigen Reflexion auf didaktische Erfordernisse der philosophischen Mitteilung verdankt, so schwierig es im übrigen sein mag, die der Phänomenologie zugrunde liegende Systemkonzeption näher zu bestimmen. Die Phänomenologie und nur sie ist für den Geist ebenso wie für uns das Erste im Gang der Entfaltung der Wissenschaft. Nur für das Bewußtsein, das wir in ihr betrachten, „scheint“ sie selbst nicht die freie Wissenschaft zu sein, sondern kann als der Weg des natürlichen Bewußtseins zur Wissenschaft genommen werden (Ph 67). Aber in ihrem Verlauf verliert dieser Gesichtspunkt seine Geltung. Die Bedeutung eines Ersten kommt der Phänomenologie auch nicht erst dadurch zu, daß die Wissenschaft schließlich als historisch motivierte und in der Zeit zu vollziehende Gestaltung des Gedankens bestimmt werden muß, sondern bereits aus der gegenüber seiner Entfaltung in der Geschichte noch gleichgültigen Struktur des Geistes; denn schon das Ende der Logik geht in ihren Anfang zurück. Die

Phänomenologie ist mithin für Hegel auch kein bloß durch die historische Entwicklungsstufe des Geistes Bedingtes¹⁰¹ — nicht einmal in einem systematisch bedeutungsvollen Sinne. Sie ist ohne Einschränkung der erste Teil des Systems der Wissenschaft, da dieses nicht mit der vollen Durchsichtigkeit seines Elements und darum auch nicht mit demjenigen Teil seiner selbst beginnt, welcher den Anfang seines absoluten Inhalts macht. Zumindest der systematische Ort, an dem der absolute Inhalt als solcher dargestellt wird, ist damit noch von den Bedingungen abhängig, unter denen der Geist sein endgültiges Wissen von sich hat.

b. Die Umdeutung der Phänomenologie

Spätestens ab 1817, wenn nicht schon früher¹⁰², hat Hegel die Phänomenologie nicht mehr als erste (und letzte) Wissenschaft des Systems der Philosophie verstanden, ohne ihr darum den Charakter einer Einleitung abzusprechen. Daß er es unterließ, ihre Stellung innerhalb des Systems oder im Verhältnis zu diesem ausdrücklich neu zu bestimmen, hat eine Reihe von Interpretationen auf den Plan gerufen. Sie wurden in sachlicher Folge oben zusammengestellt. Nun ist zu untersuchen, inwieweit sich ihre Motive (I) miteinander und (II) mit Hegels Äußerungen vereinbaren lassen und ob (III) die dabei zustande kommende Deutung der Phänomenologie dem ursprünglichen systematischen Sinn dieser entspricht.

I) 1) Die meisten Schüler Hegels haben zunächst versucht, den logischen und den phänomenologischen Anfang zum Anfang des Ganzen unter verschiedenen Gesichtspunkten zu machen. Es wurde gezeigt, daß diese Deutung innerhalb der Phänomenologie keine Stütze findet. Sie läßt sich aber auch nicht mit der Encyclopädie in Einklang bringen; denn für die Einteilung der Encyclopädie ist einzig die Idee zuständig, welche das Verhältnis der Formen, in denen sie sich realisiert, nicht beliebig, sondern nur als das eindeutig bestimmte Resultat des Prozesses, der sie selbst ist, setzen kann. Es muß daher durch die Idee entschieden sein, nicht nur, daß die Glieder der Einteilung des Systems in einer Reihenfolge stehen, die nicht umkehrbar ist, sondern

¹⁰¹ s. o. S. 67.

¹⁰² cf. W IV, S. 473.

auch, welches das erste Glied ist. Auch am Ende der Realisierung ihrer Formen kann die Idee deren Verhältnis nicht als zufällig bestimmtes setzen. Zwar stellt sich ihre Rückkehr in sich als ein „absoluter Schluß“ dar, den drei Schlüsse ausmachen, in denen jedem Terminus die Stellung eines Unmittelbaren, eines Vermittelnden und eines Vermittelten zukommt. Aber dieser im Kreis verlaufende Schluß ist selbst noch eine ebenso unumkehrbare wie ein bestimmtes erstes Glied aufweisende Reihe von Schlüssen¹⁰³.

2) Wenn sich die Anfangsstellung der Phänomenologie nicht halten läßt, so liegt es nahe, ihr die Rolle eines vermittelten Gliedes zuzuweisen. A) Hierzu bot sich vor allem die Bewußtseinslehre an, die wenigstens denselben Inhalt wie ein Teil der Phänomenologie entfaltet.

a) Um die Mediatisierung der Phänomenologie zu behaupten, genügt es allerdings nicht, auf diese Übereinstimmung zu verweisen; denn daß Hegel die Bewußtseinsmodi in demjenigen Zusammenhang seiner Geistphilosophie abhandeln mußte, der später als Philosophie des subjektiven Geistes fixiert wurde, stand unabhängig vom Systemwandel seit langem fest¹⁰⁴. Außerdem ist die Übereinstimmung nur partiell. Sie gilt eigentlich nur für die ersten beiden Kapitel der Phänomenologie und auch für diese nur mit Einschränkung; denn die methodische Differenz zwischen der Exposition der Bewußtseinsgestalten und ihrer Erfahrungsdialektik kann in der Encyclopädie ebenso wenig Platz finden wie der die Phänomenologie bis zur Religion kennzeichnende „Schattenriß“ einer historischen Konkretion der Bewußtseinsgestalten. Bereits das Vernunftkapitel hat mit der Encyclopädie nur noch seinen abstraktesten Kern gemeinsam. Die dann folgenden Kapitel lassen sich in der encyclopädischen Bewußtseinslehre oder in Systempartien, die dieser unmittelbar folgen, überhaupt nicht mehr repräsentieren. Die Encyclopädie kann die Welt des sittlichen Geistes und den absoluten Geist erst nach einer Reihe von Zwischenstufen ableiten. Man müßte diese Kapitel der Phänomenologie also

¹⁰³ s. u. S. 290 ff.; cf. HEnc, §§ 11, 474 ff., Enc, §§ 18, 86 A, 574 ff.

¹⁰⁴ cf. JR I, S. 195 f.; am Ende der 2. JR folgt es daraus, daß die Philosophie mit der Religion denselben Inhalt haben soll; am Ende der Phänomenologie ist es im Begriff der Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste darstellt, impliziert. Es wird ferner durch die propädeutische Enzyklopädie bezeugt, die Hegel spätestens 1810/11 verfaßt haben dürfte (cf. N 267, 4 f.), und wird im zweiten Band der Logik fast wie etwas Selbstverständliches erwähnt (L II 223, 437).

der Integration zuliebe preisgeben. Aber gerade auf sie legt Hegel auch später noch Wert, wenn er sich auf die Phänomenologie als Einleitung beruft. Oder man müßte Hegel die Überzeugung unterschieben, die Phänomenologie sei als Einleitung grundsätzlich gescheitert, und ihn so in Widerspruch mit sich selbst bringen. Solche Ungereimtheiten scheinen nur vermeidbar, wenn man der ersten Position wenigstens insoweit Gerechtigkeit widerfahren läßt, als sie die Bewußtseinslehre und die Phänomenologie als Einleitung unterscheidet.

b) Schränkt man die Integrationslehre ein, so macht andererseits der Umstand zu schaffen, daß Hegel bereits 1816¹⁰⁵ und unübersehbar in den Überschriften der Berliner Encyclopädie die Bewußtseinslehre als „die Phänomenologie des Geistes“ bezeichnet hat. Oder darf man annehmen, daß Hegel diesen Titel nur versehentlich in zweierlei Bedeutung gebraucht? Das ist unwahrscheinlich angesichts des terminologischen Gewichts, das er dem von ihm selbst stammenden Ausdruck verlieh und durch viele Verweise auf das Werk von 1807 bekräftigte. Die Homonymie bedarf mithin einer Erklärung.

(aa) Man könnte sich fragen, ob Hegel seit Ausarbeitung der Nürnberger Logik den Begriff der Erscheinung anders verstand, so daß es ihm streng genommen nicht mehr möglich war, eine Einleitung als Erscheinungslehre zu bezeichnen. Obwohl der Begriff der Erscheinung seine genaue logische Fassung, durch die der Zusammenhang zwischen seiner allgemeinen und seiner speziellen Bedeutung geklärt wurde, erst nach der Veröffentlichung der Phänomenologie fand, während diese ihn noch recht vage gebrauchte, läßt sich die Homonymie daraus schwerlich erklären. Noch an einer für die zweite Auflage veränderten Stelle der Logik¹⁰⁶ hat Hegel von der Phänomenologie in der doppelten Bedeutung einer das reine Wissen zum Resultat habenden und einer das Erkennen in weiterer und konkreterer Form als die Logik betrachtenden Disziplin gesprochen. Wie schon 1816¹⁰⁷ scheint es ihm also gerade auf die Identität des Namens für beide Darstellungen anzukommen.

(bb) Die Encyclopädie soll nur die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften behandeln, oder das, was in ihnen rationell, auf Ver-

¹⁰⁵ W IV, S. 437.

¹⁰⁶ W III, S. 52 f.

¹⁰⁷ W IV, S. 437.

nunft gegründet ist¹⁰⁸. Wenn es sich in beiden Darstellungen der Phänomenologie um ein und dieselbe Wissenschaft handelt, so liegt die Annahme nahe, daß Hegel den Teilen der Phänomenologie, die er nicht integrierte, später den notwendigen, durch den Begriff bestimmten Zusammenhang mit dem übrigen absprach. Allein, sowohl die Encyclopädie als auch die 2. Auflage der Logik geben die einleitende Phänomenologie für wissenschaftlich aus. Die Encyclopädie¹⁰⁹ sagt ferner ausdrücklich, daß die Phänomenologie die Notwendigkeit des Standpunkts der Wissenschaft aufgezeigt habe und zu diesem Zweck nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseins habe stehen bleiben können. Die Notwendigkeit des begreifenden Wissens konnte sie aber gewiß nur aufzeigen, wenn ihr selbst immanente Notwendigkeit zukam. Ausdrücklich sollte sie eine *E n t w i c k l u n g* des konkreten Gehalts der Bewußtseinsgestalten enthalten. Daher ist die Erklärung, die Gabler und Rosenkranz für die zweifache Gestaltung der Phänomenologie fanden, unzureichend¹¹⁰.

Postuliert man stattdessen die Möglichkeit, den Gehalt der Phänomenologie immanent zu entwickeln, anstatt ihn nach einem von außen an ihn herangebrachten propädeutischen Zweck bloß zu ordnen, so kann Hinrichs Folgerung unvermeidlich scheinen, daß sich jeder Kreis des Systems wie derjenige des Bewußtseins zum absoluten Wissen erweitern lasse. Hegel dagegen hat darauf bestanden, daß der Begriff der Wissenschaft keiner anderen Rechtfertigung fähig sei, als nur der Hervorbringung durch das Bewußtsein¹¹¹. Eine uneingeschränkte Geltung der These Hinrichs' müßte den Gedanken einer aus immanenter Notwendigkeit sich zum Ganzen organisierenden Wissenschaft zerstören. Sie ergäbe nicht Eine Wissenschaft, sondern — unter der Voraussetzung einer solchen — eine unbestimmte Anzahl gegeneinander gleichgültiger und zufällig nebeneinander existierender Einzelwissenschaften.

Da die Wissenschaft allein durch Hervorbringung aus dem Bewußtsein zu rechtfertigen sein soll, ist ein Prinzip zu suchen, das dem Bewußtsein diese ausgezeichnete Bedeutung sichert. Da das Bewußtsein diese ausgezeichnete Bedeutung nur haben soll, sofern es bis zu

¹⁰⁸ Enc, § 16; N, S. 237.

¹¹⁰ s. o. S. 60 f.

¹⁰⁹ § 25 A.

¹¹¹ W III, S. 29.

seinen konkreten Gehalten entwickelt wird, bedarf es ferner eines Prinzips, auf Grund dessen die ihrem an und für sich betrachteten Inhalt nach nicht unmittelbar auseinander folgenden Begriffe gleichwohl eine innere, vernünftige Einheit miteinander eingehen, bzw. diese sich zu einer systematischen Folge analysiert, die nicht diejenige der Encyclopädie ist; — eines Prinzips also, das die ein vernünftiges Ganzes ausmachenden Grundbegriffe der Bewußtseinslehre zur Einleitung realisiert und dieser zugleich den wissenschaftlichen Charakter garantiert. Wenn sich ein solches Prinzip in der Entfaltung des Systems ergäbe, so wäre die zunächst irritierende Homonymie wohlbegründet. Da nicht anzunehmen ist, daß das System in ihm selbst ein und dieselbe Disziplin in zweierlei Gestalt auftreten lassen muß und auch die Encyclopädie nichts dergleichen zeigt, ist dann die Phänomenologie, sofern sie Einleitung ist, nicht mehr als Glied des Systems zu betrachten. Vielleicht erklärt dies, daß Hegel den ursprünglich für den ersten Teil des Systems gebrauchten Titel nunmehr für das Mittelstück des subjektiven Geistes gebraucht. Indem die Rechtfertigung der Wissenschaft aus dem System verwiesen wird, wird ihr Systemtitel frei; aber wenn er einfach verschwände, so schiene der Anspruch, den die Einleitung geltend macht, verjährt.

B) Die Schwierigkeiten, das postulierte Prinzip zu finden, mögen dazu führen, das Titelproblem auf sich beruhen zu lassen und die Phänomenologie ihres Inhalts wegen an eine Systemstelle zu bringen, die die Konkrektionsstufe desselben nicht unterschreitet. a) Hierfür käme zuerst das Ende der Philosophiegeschichte in Frage. Aber diesem integriert würde die Phänomenologie als Einleitung preisgegeben. Denn das der Hegelschen Philosophiegeschichte zugrunde liegende Interpretationsprinzip liefert verständliche Interpretationen nur für den, der im Besitz der absoluten Methode ist¹¹². b) G. Lanson und v. d. Meulen glaubten die Phänomenologie im Schluß der Reflexion wiederzufinden¹¹³. Auch diese Deutung erweist sich bei näherer Betrachtung als unhaltbar¹¹⁴, wengleich sie auf der richtigen Beobachtung beruhen mag, daß die Phänomenologie von 1807 im Unterschied zur Encyclopädie die Wissenschaft noch in ihrer Refle-

¹¹² s. u. S. 262 ff.

¹¹³ Enc, § 576.

¹¹⁴ s. u. S. 285 f.

xionsform zu entfalten versucht. Aber es ist das ganze System der Wissenschaft, nicht nur die Phänomenologie, wovon dies gilt. Und es kann im Schluß der Reflexion nicht gemeint sein, daß die ganze Wissenschaft noch auf eine andere, zur Encyclopädie hinzutretende Weise dargestellt werden müßte.

3) Sollte die Phänomenologie als Einleitung mit keinem Glied des in der Encyclopädie umrissenen Systems identifizierbar, aber dennoch zum System zu zählen sein, so wäre dies ohne den Vorwurf der Unvollständigkeit der Encyclopädie nur möglich, wenn der Systemanfang willkürlich und die Phänomenologie für den Fall, daß sie den Anfang macht, zu modifizieren wäre; oder wenn man sich die Einleitung im Verhältnis zum Verlauf der Wissenschaft gleichsam nur als dessen Ausgangspunkt und somit nicht als besonderes Glied der Einteilung vorzustellen hätte. Aber ein willkürlicher Anfang hat in Hegels Begriff von Philosophie keinen Platz¹¹⁵, und Hinrichs Vorstellung von einer gleichsam punktuellen Einleitung verträgt sich nicht damit, daß diese als Phänomenologie „Entwicklung“, also ein sachlicher Fortgang des Gedankens sein soll, wenngleich sie ihre Berechtigung in dem Motiv haben mag zu vermeiden, daß das Resultat eines solchen Fortgangs wie beim Fortgang innerhalb des Systems zur Grundlage und damit zur Voraussetzung des Folgenden wird.

4) Damit bleibt nur die bereits durch den Titelgebrauch nahegelegte Auffassung übrig: die Phänomenologie ist als Einleitung kein Systemglied. Sie ist trotzdem nicht bloß Propädeutik zum System, sondern wird nach wie vor als Wissenschaft verstanden. Sie ist auch nicht nur eine historische Vorstufe zur Encyclopädie, so sehr ihre Mängel auf die Zeit ihrer Abfassung bezüglich sein mögen. Denn sie muß als Einleitung eine gegenwärtige Weise des Philosophierens sein oder wenigstens sein können, sofern sie j e t z t notwendig ist. Sie ist nach Hegels eigenem Ausdruck: V o r a u s der Wissenschaft (Ph 574). Berücksichtigt man die Korrektur der durchgegangenen Deutungen, so bedeutet das: die Phänomenologie ist

1. nicht der erste Teil und nicht der Anfang des Systems — auch nicht in gewisser Hinsicht;
2. Wissenschaft des Bewußtseins, aber von der wissenschaftlichen Ab-

¹¹⁵ W III, S. 57.

handlung des Bewußtseins als solchen verschieden — doch so, daß sie darin ihre Grundlage hat;

3. eine Gestaltung dieser Grundlage, die aus dem Gedanken der Wissenschaft als des konkretesten Geistigen hervorgeht und daher auch die vollständige Geschichte des Bewußtseins in sich befaßt;
4. kein Bestimmtes, das den Anfang der Wissenschaft zu einem inhaltlich Abhängigen und Voraussetzungs-vollen machen würde.

II) Zu dieser Deutung stimmt Hegels Urteil in der Encyclopädie. Denn in § 36 der Heidelberger Encyclopädie wird 1) nicht behauptet, daß die Philosophie keinen absoluten Anfang enthalte. Sonst hätte Hegel sich in Widerspruch zu beiden Auflagen der Logik gebracht. Die Erörterung des Anfangsproblems läßt dort lediglich offen, ob der Anfang der Logik zugleich der Anfang des Systems ist. Dagegen wird ausdrücklich gesagt¹¹⁶ und in der Encyclopädie¹¹⁷ wiederholt, daß er nichts Vermitteltes sein darf, sondern das Unmittelbare so, daß dieses keine Bestimmung in sich und keine gegen Anderes hat. Nichts anderes besagt die Forderung, daß der Anfang absolut sei. Darüber hinaus aber wird nun gefordert, nicht nur die logische, sondern die Wissenschaft überhaupt mit dem absoluten Anfang zu beginnen, weil die Wissenschaft nicht von Gegebenem und Vorausgesetztem ausgehen darf. Der Hinweis auf die Kreisstruktur, innerhalb deren jede philosophische Wissenschaft ein Glied sein soll, kann daher nicht besagen, daß die Philosophie nur als anfangs- und endloses Ganzes zu definieren ist. Er muß die Möglichkeit einer Differenz offen lassen zwischen der Philosophie als bestehendem Kreis, in dem kein Glied vor einem anderen Vorrang hat, und ihr als Kreisgang, in dem es notwendig ein erstes und letztes und eine eindeutig bestimmte Vorzugsordnung gibt. Mit Rücksicht auf diese Differenz kann dann von einem Gegensatz zwischen jeder philosophischen Wissenschaft — als Glied im bestehenden Kreis — und dem absoluten Anfang gesprochen werden, ohne daß deshalb kein Moment der Bewegung, durch die der Kreis beschrieben wird, absoluter Anfang sein könnte. Es wird also auf das Bewußtsein und dessen Geschichte gar nicht als Diskurs bzw. Erzeugung von Gedanken, sondern auf

¹¹⁶ L I, S. 54.

¹¹⁷ HEnc, § 39; Enc, § 86.

das Resultat davon, auf sie als Inhalte abgehoben. Die Verallgemeinerung von diesen Inhalten auf jede andere philosophische Wissenschaft spricht demnach von dieser auch nur in inhaltlicher Bedeutung. Sie meint nicht das Wissen, sondern das Gewußte — die Wissenschaft, die man von einer Sache „hat“. Daß jede philosophische Wissenschaft ein Glied im Kreis der Philosophie sei, besagt daher mit Bezug auf die Philosophie als Kreisgang höchstens die Beliebigkeit des Anfangs im Verhältnis zu dem durch ihn zustande kommenden Kreis der Inhalte.

2) Aber auch als beliebig kann der Anfang in § 36 nicht verstanden sein. Denn wäre er es uneingeschränkt, so würde die Frage, womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden muß, sinnlos. Eine Kritik an anderen Versuchen, die Wissenschaft anzufangen — zum Beispiel mit dem Ich — würde unmöglich. Wäre hingegen nur der Anfang des ganzen Kreisgangs mit Rücksicht auf die bestimmten Anfänge besonderer Wissenschaften unbestimmt, so könnte sich die Einteilung der ganzen Wissenschaft nicht mehr aus der Idee ergeben¹¹⁸.

3) § 36 bestreitet auch nicht, daß die Phänomenologie Erzeugung des Begriffs der Wissenschaft ist. Hegel hat dies stets ebenso wie hier behauptet, und der zweite Satz der Anmerkung enthielte keinen treffenden Einwand gegen den ersten, wenn er sich dagegen richten wollte; denn daß das Bewußtsein ein Glied im Kreis der Inhalte ausmacht, steht dem nicht entgegen, daß es Erzeugung des Begriffs der Wissenschaft ist. Der Akzentuierung des vorangehenden Satzes nach muß sich der Einwand gegen den Sinn richten, in dem die Phänomenologie früher als erster Teil der Philosophie behandelt wurde.

4) Er bestreitet auch nicht, daß die Phänomenologie in irgendeinem Sinn der reinen Wissenschaft vorausgehen soll. Denn ginge die Phänomenologie nicht auch vorher, so wäre es sinnlos, darauf aufmerksam zu machen, daß das Bewußtsein *z u g l e i c h* kein absoluter Anfang ist.

5) Hegels Selbstkorrektur kann daher allenfalls die Begründung treffen, durch die er dazu verleitet wurde, das Vorausgehende als ersten Teil der Philosophie zu behandeln. Sie ist in der Tat unzureichend. Denn daß ein Glied des Systems Erzeugung des Begriffs der

¹¹⁸ s. o. S. 105.

Wissenschaft ist, kann nicht ohne weiteres zur Folge haben, daß es auch den Anfang zu machen hat. Da das ganze System im Begriff der Wissenschaft resultieren soll, müßte sonst allemal das dem Inhalt nach vorletzte ohne weiteren Grund das erste und damit ein anderes das vorletzte sein. Die angegebene Begründung dafür, daß die Phänomenologie vorausgehen sollte, war also unzureichend. Es ist daher nicht erstaunlich, daß sie auch den Sinn, in dem man von einem Vorausgehen sprechen kann, unbestimmt ließ. Es konnte scheinen, als ergebe sich dieses Vorausgehen aus einer inhaltlichen Priorität des Bewußtseins gegenüber dem logischen Anfang. Dieser Mißdeutung ist zu begegnen. Der Sinn, in dem die Phänomenologie vorausging, konnte nur der einer Einleitung sein, wie der Skeptizismus gleichfalls eine wäre.

6) Die Tatsache, daß die einleitende Phänomenologie mit dem Skeptizismus gleichgestellt wird, macht es unmöglich, ihr die Bedeutung eines Positiven im Verhältnis zum System zu geben. Der Anfang der Wissenschaft wird durch sie nicht von einem Gegebenen abhängig, denn ihr Geschäft ist gleichbedeutend mit dem „Entschluß, rein denken zu wollen“.

7) Damit wird es unzulässig, sie weiterhin als ersten Teil des Systems zu bezeichnen, wo sie doch „eigentlich“¹¹⁹ „die Einleitung“, „Voraus der Wissenschaft“ ist¹²⁰. Einem Anfang der Wissenschaft, der mit demjenigen der Phänomenologie zusammenfiel, ginge die Voraussetzungslosigkeit ab. Denn der Beginn mit dem Bewußtsein impliziert allemal kategoriale Differenzen, die von ihm aus nicht abgeleitet werden können. Dagegen könnte eine Einleitung möglich sein, obwohl ihr Anfang nicht voraussetzungslos ist; denn das unwissenschaftliche Bewußtsein ist im Verhältnis zur Wissenschaft ein bestimmtes. Die Phänomenologie konnte also die Bedeutung einer Einleitung behalten. Der Titel eines ersten Teils der Wissenschaft dagegen mußte an die Logik übergehen, deren Anfang allein absolut ist und daher der einzige der ganzen Wissenschaft, wenn das System der Inhalte nicht aufhören soll, frei von jeglicher Voraussetzung zu sein.

8) Indem der Anfang der reinen Wissenschaft aufhört, ein Refle-

¹¹⁹ cf. Ph, S. 574, Briefe Nr. 95, Bd. I, S. 161.

¹²⁰ W III, S. 7ⁿ.

xionsverhältnis zum Anfang des Systems zu haben, hat auch ihr Ende dieses Verhältnis nicht mehr zu bestimmen. So läuft das Ende der Logik, nachdem Hegel diese ausdrücklich als erste und letzte Wissenschaft fixiert hatte¹²¹, nur noch in ihren eigenen Anfang, nicht mehr in denjenigen der Phänomenologie zurück¹²². Die einen solchen Rückgang ankündigende Stelle der Erörterung über den Anfang wurde in der zweiten Auflage zu einem Verweis auf das Ende des ganzen Systems¹²³. Auch der anschließende Satz wurde nun so gefaßt, daß er einen Beginn der Wissenschaft mit einem anderen als dem rein Unmittelbaren streng genommen nicht mehr statthaft erscheinen läßt, während er in der ersten Auflage diese Möglichkeit wahrscheinlich gerade für die Phänomenologie offenhalten sollte.

III) Hegels Äußerungen zum Systemverhältnis der Phänomenologie scheinen ab 1816 wieder einen einheitlichen Sinn zu ergeben. Das bedeutet jedoch nicht, daß Hegels kritisches Urteil den ursprünglichen systematischen Sinn der Phänomenologie richtig wiedergeben muß. Seine Behauptung, die Phänomenologie habe deswegen der reinen Wissenschaft vorausgehen und als der erste Teil der Philosophie gelten sollen, weil sie die Erzeugung des Begriffs der Wissenschaft ist, unterschlägt den eigentlichen Grund, aus dem die Phänomenologie den Anfang der Wissenschaft machen sollte. Es war der Gedanke, daß die Wissenschaft als der sich wissende Geist dem Element, worin er sein Dasein hat, seine Vollendung und Durchsichtigkeit nicht bereits am Anfang, sondern nur durch die Rückkehr aus der Unmittelbarkeit desselben sichern kann¹²⁴. Die Phänomenologie war nicht nur inhaltlich bestimmt als die Hervorbringung des Begriffs der Wissenschaft durchs Bewußtsein, sondern zugleich formell als das Werden des Mediums, in dem sich die Wissenschaft vollzieht. Dieser Gesichtspunkt kann nun nicht mehr maßgebend sein, da die Idee die Aufeinanderfolge der Systemglieder allein auf Grund ihres Inhalts bestimmt. Er darf es auch nicht sein, da ein System von Inhalten stets mit einer Voraussetzung behaftet bliebe, wenn es als Folge eines Wissens bestimmt werden müßte, das nicht lediglich aus ihnen selbst sich

¹²¹ W IV, S. 437, 506.

¹²² cf. Ph, S. 563, 1.

¹²³ L¹ I, S. 9; L² I, S. 55 f.; cf. oben S. 100.

¹²⁴ cf. Ph, S. 73 f.

definieren, sondern nur seine Differenz zu ihnen in ihm aufheben würde. Daher tat Hegel recht daran, das System der Phänomenologie zu modifizieren. Er kann diese Kritik jedoch in den einleitenden Bemerkungen zur Encyclopädie, die das Urteil über die Phänomenologie enthalten, nicht formulieren, da er in ihnen nicht auf den Unterschied zwischen der inhaltlichen Gliederung der Wissenschaft und der in den Zusammenhang des zweiten Schlusses der Idee gehörenden methodischen Differenzen einzelner Einteilungsglieder eingeht.

C. Umfang und Einteilung der Phänomenologie

a. Die Unmöglichkeit einer aufs Formelle des Bewußtseins beschränkten Einleitung

Daß die Phänomenologie als Einleitung nicht auf den Umfang beschränkt werden darf, der ihr als Systemglied zukommt, war bis jetzt nur eine Voraussetzung — veranlaßt durch den Umstand, daß der in die Encyclopädie integrierten Phänomenologie gewisse Eigenschaften und Inhalte des Werkes von 1807 fehlen müssen, auf deren Notwendigkeit für die Einleitung Hegel insistierte. Es ist nun zu sehen, worin diese Insistenz gründet.

Hegel macht geltend, der Standpunkt der philosophischen Wissenschaft sei in sich der gehaltvollste und konkreteste, setze somit als Resultat auch die konkreten Gestalten des Bewußtseins — Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion — voraus. Die Form der Bewußtseinsdialektik, durch die die Entwicklung des Bewußtseins zunächst auf das Formelle desselben beschränkt scheinen kann, und die Entfaltung des konkreten Inhalts, durch den die Phänomenologie zur „Geschichte des Bewußtseins“ wird¹²⁵, stellen für ihn eine Einheit dar — so verwickelt sie auch sein, und so unbequem daher der Weg zur Wissenschaft werden mag. Für die Hegelinterpretation indes war diese Einheit stets ein schwer zu durchdringendes Problem, von dem nicht einmal feststand, ob es unvermeidlich ist. Wenigstens seine Unumgänglichkeit durch den Nachweis zu sichern, daß die Phänome-

¹²⁵ HEnc, § 36A.

nologie als Einleitung nicht mit der Vernunft endigen kann, ist die Absicht des folgenden Abschnitts.

Bereits Gabler entzog sich der Forderung jener Einheit, indem er den phänomenologischen Teil der Einleitung mit der Vernunft abschließen wollte¹²⁶. Andere Hegelianer bekräftigten diese Auffassung, indem sie sich auf die nur bis zur Vernunft ausgeführte Propädeutik Gablers beriefen. Selbst Rosenkranz, obwohl er Bedingungen einer Einleitung formulierte, die in einer formellen Bewußtseinsdialektik niemals realisierbar wären, hatte anscheinend kein gründlicheres Verständnis für die ursprüngliche Gestalt der Phänomenologie. Er meinte, es müsse alles Wißbare in sie eingeflochten werden, um sich auszuweisen, ob es als Gegenstand des Bewußtseins aushalten könne. Hegel dagegen sagt, was den konkreten Teilen der Wissenschaft angehöre, falle nur zum Teil schon in die Einleitung¹²⁷.

In der Epoche des Neuhegelianismus ist dann der Versuch unternommen worden, das Interpretationsproblem, das die Phänomenologie aufgab, durch Enthüllung ihrer Entstehungsgeschichte zu beseitigen. Daß dieser Versuch zunächst zu dem Ergebnis führte, Hegel habe die Erfahrung des Bewußtseins eigentlich nur bis zur Vernunft führen wollen, ist angesichts der Schultradition nicht überraschend. Haerings Untersuchungen liegt die aus dieser übernommene Überzeugung zugrunde, für die Belange einer Einleitung genüge eigentlich die „Hinaufführung vom gewöhnlichen Bewußtseinsstandpunkt zum individuell-philosophischen Vernunftstandpunkt“. Alles weitere komme eher einer Geistesphilosophie als einer Einleitung zu¹²⁸. Hoffmeister, der Haerings Darstellung ergänzte, hat sich diese Prämisse nicht ausdrücklich zu eigen gemacht. Er hatte von der Einheit der Phänomenologie eine höhere Meinung und wollte in der Verbindung von Vernunft und Geist keine offene Bruchstelle erkennen (Ph XXXV). Aber den Übergang zu diesem wußte er sich nur so zu erklären, daß Hegel der in den letzten beiden Abschnitten des Vernunftkapitels (B. und C.) zutage tretenden „Tendenz zum objektiven Geist“ Rechnung tragen mußte. Er sieht nur die stetige Aus-

¹²⁶ s. o. S. 60.

¹²⁷ Enc, § 25A.

¹²⁸ Die Kritik der Belege, die Haering für seine Entstehungstheorie beibringt, ist inzwischen von O. Pöggeler vorgenommen worden. Ihr ist in allen Punkten zuzustimmen. cf. Hegel-Studien Bd. I, 1961, S. 271 ff.

dehnung des Inhalts der Vernunftgestalten zu Gestalten einer Welt, während es sich eigentlich an der Form, welche das Bewußtsein als Vernunft ist, erweisen müßte, daß die Phänomenologie mit ihr noch nicht am Ende sein kann¹²⁹.

Eine bei Zocher angefertigte Dissertation von J. Koch¹³⁰ versucht, Haerings Prämisse genauer auszuführen. Sie ist in systematischer Absicht verfaßt und daher besonders geeignet, die Unzulänglichkeit einer mit der Vernunft abschließenden Einleitung aufzudecken. Kochs Meinung zufolge ist die Phänomenologie eigentlich nach der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins zu Ende (= V.B.). Sie darf als Einleitung nicht bis zum absoluten Wissen gehen, schon deshalb, weil die Bestimmung des absoluten Geistes am Ende der Phänomenologie nicht der Charakteristik des Logischen in den einführenden Bemerkungen der Encyclopädie entspricht. Sie hat den Satz der Identität von Vernunft und Wirklichkeit zu rechtfertigen und zu seiner Wahrheit zu erheben. Das erste, die Rechtfertigung, hält Koch mit dem Standpunkt der Vernunft für abgeschlossen. Das zweite versteht er als „Selbsterschließung der Vernunft“, in der sie sich anschaulich-kategorial begreift, bis die „Sache selbst“ erreicht ist. An diesem Punkt wendet sie sich der Erschließung ihres Inneren zu, die nur logisch-kategorial erfolgen kann. Jede Weiterführung der phänomenologischen Betrachtung muß daher das Ziel verfehlen oder verdunkeln.

I a) Kochs These hat nicht nur Hegels wiederholte Versicherung¹³¹ gegen sich — sie läßt sich auch am Gedankengang des Vernunftkapitels widerlegen. Selbst wenn zuzugeben wäre, daß die ersten vier Stufen der Phänomenologie (I—IV) als Rechtfertigung des Identitätssatzes interpretiert werden dürfen, ließe sich im darauffolgenden Teil kein Übergang zur Logik bewerkstelligen. Denn die „Vernunft“ ist zwar zum ersten Male ein Standpunkt der Identität zwischen dem Bewußtsein und seinem Inhalt, und deren Ausdruck die „Kategorie“.

¹²⁹ Bei der Herausgabe der propädeutischen Phänomenologie war er von Haerings Vormeinung so eingenommen, daß er Hegels Einteilung verfälschte, um sie verständlich zu machen.

¹³⁰ Die Beziehung von Vernunft und Wirklichkeit in der Philosophie Hegels, Erlangen 1950.

¹³¹ Ph, S. 68, 31; Enc, § 25A.

Aber diese ist im Verlauf des ganzen Kapitels fern davon, ihrer rein logischen Bedeutung nach erfaßt werden zu können. Sie ist Einheit des Ich und des Seins¹³², aber für das Bewußtsein auf eine noch äußerliche, der Sprache und ihrer Vorstellungshaftigkeit verfallene Weise¹³³. Sie f u n g i e r t sozusagen nur im Meinen, Wahrnehmen und Erklären und in den Tätigkeiten des Selbstbewußtseins, denen sich das seiner als aller Realität gewisse Bewußtsein wieder zuwenden muß, um „das leere Mein“ zu erfüllen. In diesen Vollzugsweisen hat das Bewußtsein die Gewißheit, alle Realität zu sein, zunächst nur „a n s i c h“ (Ph 178). Erst die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins bringt es gewissermaßen zu sich. Aber auch dann noch, wenn es die Kategorie als solche zum Gegenstand hat (Ph. 283), betätigt es sie nur, indem es in der Bewegung der vorausgegangenen Momente die einfache Einheit des Seins und Selbsts festhält. Wenn daher aus dem Standpunkt der Vernunft unmittelbar eine Kategorienlehre hervorgehen sollte, so könnte sie deren Bestimmungen jedenfalls bloß als F u n k t i o n e n verstehen und höchstens für ihren G e b r a u c h in den vorhergehenden Bewußtseinsweisen legitimieren. Es ist klar, daß eine Einleitung in die spekulative Logik ein anderes Ziel haben muß.

b) Die vielen Kategorien, die eine Kategorienlehre zu entwickeln hätte, und die e i n e Kategorie, welche die einfache Einheit des Seins und des Selbst ist, lassen sich auf dem Standpunkt der Vernunft nicht in ihrem immanenten Zusammenhang erfassen. Der neuzeitliche Idealismus, der die ihrer selbst bewußte geschichtliche Erscheinung ausmacht, in der sich die Vernunft ausspricht, kommt nicht über das Versichern und Finden der Unterschiede hinaus (Ph 179). Einer Kategorienlehre auf diesem Standpunkt erginge es nicht besser. Sie bliebe abstrakt oder müßte a u f g r e i f e n d verfahren.

c) Zwar verweist die reine Kategorie auf die Arten, die in die Einzelheit übergehen; und diese weist auf jene zurück (Ph 180). Aber ihre Korrelation führt nicht zur Entsprechung zwischen dem Bewußtsein und seinem Gegenstand, sondern nur dazu, daß beide auf gedoppelte, jeweils entgegengesetzte Weise gesetzt werden (Ph 180).

d) Ein Wissen, in dem die einfache Kategorie für das Selbstbewußt-

¹³² Ph, S. 252, cf. Ph, S. 178.

¹³³ cf. Ph, S. 263.

sein geworden, aber diese Gewißheit noch nicht zur Wahrheit erhoben ist, bleibt im Unterschied zwischen der einzelnen Individualität und seiner allgemeinen Substanz befangen. Es ist noch formal und verfährt der Wirklichkeit gegenüber willkürlich (Ph. 313). Sollte eine Kategorienlehre auf diesem Standpunkt möglich sein, so könnte sie ihre Formen höchstens mit Rücksicht auf deren *f a k t i s c h e n* Gebrauch legitimieren. Hinsichtlich der Übereinstimmung dieser Formen mit der Wirklichkeit könnte sie nur dekretieren und versichern.

e) Eine aus dem Vernunftkapitel resultierende Logik müßte schließlich auf den Subjektivitätsstandpunkt zurückfallen. Denn den Gedanken der ursprünglichen Einheit von Denken und Sein konsequent festzuhalten ist nur uns möglich, während das Bewußtsein, das wir betrachten, seine leere Gewißheit der Identität mit der Gewißheit überhaupt, die es als Bewußtsein ist, vermengen muß. Es „hat“ nur Vernunft (Ph 315) und versteht daher sich als das Subjekt ihrer Formen, anstatt diese als Gedanken zu wissen, die ebenso die Sache sind — aber die Sache, insofern sie nicht nur Prädikat der einzelnen Momente des Individuums ist, sondern das Subjekt, in dem jene Momente enthalten sind¹³⁴.

f) Nicht einmal in der durch die genannten Argumente eingeschränkten Bedeutung ließe sich aus dem Schluß des Vernunftkapitels eine Kategorienlehre entwickeln. Denn das Bewußtsein der „Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist“, ist Bewußtsein selbstbewußter Tätigkeit und gestattet noch kein zweckfreies Betrachten dessen, was ist. Auch seine Überwindung kann nur Übergang zu einem praktischen Bewußtsein sein, da sie die Differenz zwischen dem Willen des Individuums und der sittlichen Substanz an beiden aufzuheben hat.

II a) Allgemeinere Einwände, die von der Ausführung des Vernunftkapitels unabhängig sind, ergeben sich aus der Idee einer Einleitung. Selbstverständlich ist die Phänomenologie auch auf ihren ersten Stufen keine Rechtfertigung des Identitätssatzes als eines solchen. Wäre es nur um den Nachweis der Geltung eines Satzes zu tun, so könnte das gewöhnliche Bewußtsein bei allen Voraussetzungen und Denkgewohnheiten verbleiben, die die Einleitung ihm austrei-

¹³⁴ cf. Ph, S. 295, 451.

ben soll — ja, es kämen durch den Nachweis sogar neue hinzu, von denen die nachfolgende Wissenschaft unvermeidlich abhängig würde. Die Rechtfertigung kann nur die Bedeutung haben, im Bewußtsein diejenigen Meinungen und Voraussetzungen aufzulösen, die dem Vollzug der reinen Wissenschaft im Wege stehen. Sofern diese den Gedanken thematisiert, wie er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist und umgekehrt¹³⁵, kann man von der Einleitung sagen, sie habe alles zu kritisieren, was Gedanken und Sache so zu fassen hindert — also alles, das die Annahme einer letzten Differenz zwischen beiden impliziert. Eine solche Annahme liegt nun vor allem in der Natur des gewöhnlichen Bewußtseins selbst, und aller Inhalt desselben kann ihr unterworfen werden. Darum kann man die Aufgabe der Einleitung auch als die Überwindung des Bewußtseinsgegensatzes verstehen. Aber sie erschöpft sich nicht darin, daß das Bewußtsein aufhört, entweder einen von ihm verschiedenen Gegenstand oder sich selbst als ein von diesem Verschiedenes für das Wahre zu halten, und stattdessen die Korrelation beider für ursprünglich gelten läßt. Mehr ist indes auf der Stufe der Vernunft nicht erreicht. Nicht einmal, daß das Bewußtsein schon von ihr wüßte — dazu kommt es erst durch die Entwicklung der Vernunft. Aber auch dann ist der Bewußtseinsgegensatz noch längst nicht überwunden. Das Bewußtsein weiß nun von einem Inhalt im Bewußtsein der Einheit seiner selbst mit ihm. Allein, worauf es für die Logik ankommt: die Weise dieses Wissens ist damit von der Voraussetzung der Differenz nicht befreit. Wie immer, wenn es auf der Stufe des Bewußtseins mit der angenommenen Wahrheit nicht zurecht kam, und wie auf der Stufe des Selbstbewußtseins setzt es auch jetzt noch das Ich als Subjekt der Wahrheit seines Wissens voraus und macht seine Voraussetzung am Inhalt geltend. Es betrachtet diesen nicht in der methodischen Einheit seines Seins und Gedachtseins; dazu müßte es das Ich als Prinzip seines Wissens aufgegeben haben. Da es auf der Stufe der Vernunft aber gerade dies ist, allen Inhalt sich zuzueignen (Ph 180), ist es hier nicht imstande, sich im Inhalt zu verlieren. Soll die Kategorienlehre nicht dem subjektiven Idealismus verfallen, so ist für den Fortgang der Einleitung zu postulieren, daß die ihrer selbst bewußte Vernunft sich

¹³⁵ W III, S. 30.

vernichtet. Nur wenn das Ich sich gegenüber seinen Inhalten nicht mehr als dessen Subjekt und beurteilende Instanz festhält, sondern von sich loskommt, kann der Inhalt sich an ihm selbst bestimmen.

b) Aus Methodengründen kann die phänomenologische Einleitung selbst einer die Subjektivität zum Prinzip machenden Kategorienlehre nicht zur Rechtfertigung dienen. Denn bekanntlich unterscheidet die Phänomenologie zwischen dem, was auf jeder Stufe bloß für uns oder an sich, und dem, was für das Bewußtsein ist, das wir betrachten. Nun können zur Rechtfertigung keine Überlegungen aufgebieten werden, die bloß für uns gelten; denn sie gehören der Wissenschaft des werdenden Wissens, nicht diesem an. Für das Bewußtsein aber, das wir betrachten, ist die Gewißheit, alle Realität zu sein, nicht als Resultat hervorgegangen. Es hat seinen Weg im Rücken und vergessen. Selbst der Idealismus, der diese Gewißheit ausspricht, tritt bloß als versichernder auf und sanktioniert damit die Wahrheit der entgegengesetzten Gewißheit (Ph 177). Das Resultat der Erfahrung des Bewußtseins, welches Vernunft hat, ist dementsprechend auch, daß anderes als Ich mir Gegenstand und Wesen ist. Aber dieses Resultat gehört bereits einem weiter bestimmten Bewußtsein an, das zunächst ebenso unmittelbar weiß, was ihm das Wahre ist. Und entsprechendes gilt prinzipiell für jede weitere Stufe der Phänomenologie, deren Bewußtsein nicht selbst das Erinnern ihres Weges ist. Nur ein Wissen also, das seinen Weg nicht vergessen hat, kann gerechtfertigt sein.

Es mag sein, daß man vom betrachteten Bewußtsein und „uns“ noch dasjenige Bewußtsein zu unterscheiden hat, für das die Rechtfertigung stattfindet. Es würde zunächst nicht begreifen, wie eine Bewußtseinsstufe aus der anderen entsteht, aber selbst einsehen, daß die vermeintliche Wahrheit einer jeden sich auflöst, wenn es sie zu realisieren versucht; und es würde dieses Ergebnis in der nächstfolgenden festhalten. Es wäre das Bewußtsein, das sich der Einleitung unterzieht und den Skeptizismus an sich vollbringt, indem es die Gestalten, die in einer ihm zunächst nicht durchsichtigen Ordnung auftreten, erprobt und für unzulänglich erkennt. Aber auch dieses Bewußtsein wüßte keine Position durch die Unhaltbarkeit der vorhergehenden gerechtfertigt. Sähe es eine von den Mängeln der vorhergehenden befreit, so könnte es sie auf Grund dessen noch nicht als

die einzig mögliche wissen; ergäbe sie sich als das letzte Element einer Exhaustion, so könnte es doch nicht sicher sein, daß die dieser zugrunde liegende Einteilung einen gültigen Begriff determiniert. Um sich zu vergewissern, daß kein Standpunkt der Differenz ungeprüft blieb, müßte es den Abschluß der Folge jener Standpunkte, der zunächst nur für uns ein solcher ist, auch vom betrachteten Bewußtsein als einen solchen erkannt finden. Bedingung des Abschlusses wäre also auch in diesem Fall, daß das betrachtete Bewußtsein sich als Resultat wüßte. Nur indem es selbst — so wie wir — sein Wesen erfaßt, das es ans Ziel des Fortgangs brachte, wird der Verdacht gegenstandslos, sein Wahres sei nur ein Vermeintes, dessen Haltlosigkeit noch nicht durchschaut ist. Es muß für es selbst das Wissen von diesem Subjekte als der Substanz und von der Substanz als diesem Wissen seines Tuns (Ph 556, 1) sein, wenn der Einleitungsaufgabe Genüge geschehen sein soll. Daher ist es zwecklos, einen Teil der Hegelschen Phänomenologie zur Rechtfertigung einer solchen Logik-Konzeption bemühen zu wollen, die nicht die absolute Identität von Sein und Denken zu entfalten und selbst eine Weise dieser zu sein versucht. Allenfalls diese Konzeption läßt sich durch skeptische Destruktion des Bewußtseins rechtfertigen.

c) Die bisherigen Argumente beweisen nur, daß die Phänomenologie als Einleitung nicht mit der Vernunft abschließen kann. Die Forderung, sie nicht fortzusetzen, ergab sich jedoch für manche, z. B. für Haering, aus dem Eindruck, die Darstellung solcher Phänomene, die sich nicht mehr als abstrakte Gestalten eines „individuellen“ Bewußtseins deuten lassen, sei für eine Einleitung ungeeignet und unnötig. Warum mußte Hegel von den abstrakten Gestalten des Bewußtseins zu denen des sittlichen und religiösen Geistes übergehen? Wäre es nicht überzeugender gewesen, den Standpunkt der philosophischen Wissenschaft durch die skeptische Betrachtung der (psychischen) Tätigkeitsweisen des Geistes zu erzeugen? Warum mußte die einleitende Bewußtseinswissenschaft eine „Phänomenologie des Geistes“ werden¹³⁶? Hegel hat darauf mit dem Hinweis geantwortet, der Standpunkt der philosophischen Wissenschaft sei der konkreteste. Das philosophierende Subjekt, das sich der Einleitung unterzieht, hat sein

¹³⁶ Über die historische Seite dieses Problems s. u. S. 181 ff., 311.

Wissen nicht einzuschränken auf das, was es als Bewußtsein überhaupt ist, sondern es muß sich Ich dieser als absoluter Geist werden. Die Forderung, es dahin zu bringen, erwächst dem Zusammenhang, durch den die Bewußtseinskritik zum wissenschaftlichen Gang erhoben wird. Soll die Reihe der Weisen, in denen das Bewußtsein eine unvollkommene Auffassung von seinem Gegenstand und sich selbst hat, vollständig und systematisch dargestellt werden, so muß es für uns nach seiner Bestimmung im Begriff des Geistes sichtbar werden¹³⁷. In der Entfaltung desselben ist es die Erscheinung des Geistes, und seine Bestimmung ist, das Verhältnis auszugleichen, in welches der Geist notwendig zu sich tritt. Nach ihrer wissenschaftlichen Seite ist die einleitende Bewußtseinslehre daher Phänomenologie des Geistes. Aber sie kann als Einleitung nicht bei demjenigen Moment der wissenschaftlichen Entfaltung des Geistes stehen bleiben, in dem dieser seine Bestimmung, Verhältnis zu sein, aufhebt. Denn sie soll alle Weisen des Bewußtseins erfassen, also auch diejenigen, die nur Moment am entwickelteren Begriff des Geistes sind. Da solche dem Geist seinem Begriffe nach zukommen, müssen sie auch als konkrete Weisen des Bewußtseins auftreten und nach Seiten dessen behandelt werden, was der Geist darin weiß, oder wie das, was er auf jener Stufe ist, ins Bewußtsein fällt¹³⁸. Insofern setzte der Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, als Resultat hervorgehend, „die konkreten Gestalten des Bewußtseins, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus“¹³⁹. Welche Stufen der wissenschaftlichen Entwicklung des Geistes die Einleitung eigens zu thematisieren hat, ergibt sich äußerlich betrachtet aus den Eigenschaften solcher Stufen. Es müssen jedenfalls alle diejenigen sein, in denen ein Bewußtseinsverhältnis bedeutsam wird¹⁴⁰.

¹³⁷ Es ist freilich noch ein besonderes Problem, ob und wie sich die Methode der Entwicklung dessen, was „für uns“ ist, von derjenigen unterscheidet, die in der eigentlichen Wissenschaft des Geistes geübt wird.

¹³⁸ cf. W XII, S. 171 f., 184; Ph, S. 260.

¹³⁹ Enc, § 25A.

¹⁴⁰ In der späteren Darstellung der philosophischen Wissenschaften sind es vor allem: die Moralität (Rechtsphilos. § 108) und die bürgerliche Gesellschaft (§ 187, 189, 210 f.); in der Sphäre des Staates die politische Gesinnung des einzelnen (§ 268), das Selbstbewußtsein des Volkes (§ 274), der Monarch (§ 279 und A), die öffentliche Meinung (§ 316 f.) und die Weltgeschichte (§ 343); in der Sphäre der Religion das subjektive Bewußtsein des absoluten Geistes (Enc, § 554 f.). Unter Berücksichti-

Diese konkreten Weisen der Differenz von Denken und Sein sind durch die ersten vier bzw. fünf Stufen der Phänomenologie noch nicht überwunden; denn sie halten das in den vorangehenden für den Begriff des Geistes gewonnene Resultat ja fest. So gilt — von den ohnehin in die Darstellung der Vernunft eingeschlossenen abgesehen¹⁴¹ — vom sittlichen Geist und der Religion, daß ihr Gegenstand An- und Fürsichsein bleibt (Ph 315, 473), von der Religion, daß sie nicht hinter den Begriff des sich selbst tragenden absolut realen Wesens zurückfällt. Hinzu tritt auf der Stufe des sittlichen Geistes, daß nicht mehr bloß das vereinzelte Ich, sondern der wirkliche Geist als Subjekt des Bewußtseinsinhalts verstanden wird. Auf der Stufe der Religion schließlich wird das Wissen des Inhalts zu dessen eigenem Selbstbewußtsein.

b. Der Sinn der verschiedenen Einteilungen

Mit Hilfe der Argumente, die den Umfang der Phänomenologie zu beschränken verbieten, lassen sich Bedingungen formulieren, die eine Einleitung erfüllen muß. Wenn es ihre Aufgabe ist, das reine Wissen durch universale Bewußtseinskritik zu rechtfertigen, also alle Bewußtseinsweisen auszuschließen, in denen das Wissen nicht dem Inhalt entspricht, so muß der wahre Inhalt selbst die Struktur des Wissens haben, damit dieses nicht aus ihm in sich zurückgetrieben wird, sondern in der Wahrheit seiner gewiß bleibt; das Wissen andererseits muß die volle Konkretion des absoluten Inhalts besitzen, damit dieser in ihm mit sich selbst gleich, also wahr ist. Das sind die beiden Grundbedingungen. Um sie zu realisieren, darf der Inhalt kein Anderes gegen das Wissen sein; weder in der Form, daß dieses sich gegen ihn als gegen ein Ansichsein verhält — denn sonst ist die Re-

gung des Umstandes, daß das Bewußtseinsverhältnis in der eigentlichen Wissenschaft des objektiven und absoluten Geistes nicht mehr für sich in Betrachtung kommt (§ 8), während umgekehrt die phänomenologische Betrachtung das vernachlässigt, was dem Geist, wie er an und für sich ist, zukommt, aber nicht in sein Bewußtsein fällt, lassen sich die erwähnten Bestimmungen der Rechtsphilosophie und Enc ungefähr wiedererkennen in der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst, der Individualität, welche an und für sich selbst reell ist, im Geist und in der Religion.

¹⁴¹ cf. z. B. Ph, S. 260.

flexion des Bewußtseins in sich unvermeidlich (I-III); noch in der Form, daß er selber nur die Reflexion ins Bewußtsein ist — denn sonst verliert das Bewußtsein mit ihm die Gewißheit seiner (IV). Er muß vielmehr an sich sein, aber nur insofern er auch für das Wissen ist; und für es, aber nur insofern er auch an sich ist. Aber diese Einheit darf nicht nur abstrakt sein (V) — sonst treten die Konsequenzen ein, die oben genannt wurden. Sie muß konkret werden und den Inhalt selbst zum Subjekt ihrer Bewegung machen. Darin wiederum darf das einzelne wissende Selbst nicht untergegangen sein — sonst stellt sich die Subjektivität wieder her, und geht der Inhalt fürs Bewußtsein wieder verloren (VI). Der konkrete Inhalt muß daher als er selbst das Wissen sein, welches das Bewußtsein von ihm hat. Insofern er damit absoluter Inhalt ist, kommt nun das Wissen zu seiner vollen Konkretion, deren es der zweiten Grundbedingung zufolge bedarf. Aber er darf dieses Wissen nicht nur als die einfache Einheit des absoluten Selbst sein, in der die daseiende Wirklichkeit ihre Selbständigkeit verliert — sonst konkretisiert es sich nur in Form der Vorstellung, und die Säkularisierung seiner Inhalte wird unvermeidlich (VII). Er muß das Wissen seiner daher als die Selbstkonkretion jener Einheit sein, in der aller in der Vorstellung als solcher liegende Unterschied zwischen Inhalt und Form aufgelöst ist (VIII).

Diesen Bedingungen entsprechen die einzelnen Kapitel der Phänomenologie. Ihre Reihe braucht jedoch nicht vollständig zu sein. Um als solche zu gelten, müßte in ihr ein in sich geschlossener Zusammenhang sichtbar werden, über dessen Vorhandensein oder Fehlen nur eine Rekonstruktion der Einteilung etwas ausmachen könnte. Darüber aber gehen die Auffassungen der Hegelliteratur noch weiter auseinander als hinsichtlich der erörterten Frage. Glücklicherweise ist es für den Begründungszusammenhang der in dieser Abhandlung vorgetragenen Thesen nicht erforderlich, ihr Problem zu lösen. Die anlässlich der „Einleitung“ zur Encyclopädie aufgeworfenen Fragen lassen sich durch eine unvollständige Analyse des Aufbaus der Phänomenologie aufhellen. Zu diesem Zweck werden nun die verschiedenen Gliederungen der Phänomenologie miteinander konfrontiert (I). Dann wird die Frage erörtert, ob Hegel die Disposition der Phänomenologie während der Ausführung veränderte (II). Schließlich ist die Perspektive anzudeuten, aus der sich die Architek-

tonik der Phänomenologie und der Zusammenhang ihrer Einteilungen ergeben (III).

I) Die in der Hegelliteratur anzutreffenden Auffassungen vom Aufbau der Phänomenologie stimmen überein mit oder stützen sich auf Einteilungen, die auch bei Hegel vorkommen. So hat Rosenkranz als Hauptpunkte der Phänomenologie 1) den Begriff des Bewußtseins (I-V), 2) des Geistes (VI-VII) und 3) des absoluten Wissens als des Selbstbewußtseins des absoluten Geistes (VIII) unterschieden, da er als das Thema die Fortbildung des Bewußtseins zur Aufhebung seines Unterschiedes zwischen sich und seinem Wesen und zum Begreifen dieses seines Wesens ansah. Es ist zu zeigen, daß diese Einteilung mit derjenigen übereinstimmt, die Hegel am Ende des Einleitungsabschnitts andeutete¹⁴². Sie hat in dieser Stelle einen gewichtigen Beleg. Aber sie kommt im Inhaltsverzeichnis der Phänomenologie, von dem man annehmen muß, daß Hegel es selbst redigierte, nicht zum Ausdruck. Dort findet sich außer den römisch bezifferten Stufen, die auch der Text verzeichnet, eine dreigliedrige Einteilung, deren letztes Glied wieder vierfach eingeteilt ist. An diese Gliederung versuchte sich Kuno Fischer zu halten, indem er zunächst das Verhältnis des Bewußtseins zum Gegenstand als Einteilungsgesichtspunkt nahm¹⁴³. Dadurch kamen die ersten drei Hauptstufen, Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft, zustande. Die folgenden Partien konnte er jedoch unter demselben Gesichtspunkt nicht mehr unterscheiden. Er charakterisierte Geist, Religion und absolutes Wissen als immanente Konsequenz dessen, was die Vernunft ist, verstand sie aber ebenfalls als „Hauptstufen“. Hegels triadisch-tetradisches Schema erschien ihm lediglich als Versuch, die Stufenreihe dem Muster einer dialektischen Architektonik anzugleichen. Eigentlich scheidet sich nach ihm die Phänomenologie durch die Vernunft in zwei ungleiche Hälften, von denen die eine den Standpunkt des Idealismus zu begründen, die zweite ihn auszuführen hat¹⁴⁴.

Von dieser Auffassung, gegen die sich zuerst Hermann Haldich wandte¹⁴⁵, scheiden sich diejenigen, die der Phänomenologie

¹⁴² Ph, S. 75; s. u. S. 159 f.

¹⁴³ Hegel I, S. 304 f.

¹⁴⁴ Hegel I, S. 339.

¹⁴⁵ Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie, Halle 1906, S. 13.

das encyclopädische Schema einer Einteilung in subjektiven, objektiven und absoluten Geist zugrunde legen¹⁴⁶. Oft geschieht dies nur auf Grund eines vagen Gesamteindrucks, und insofern läge die Forderung nahe, dieses Schema von der Phänomenologie möglichst fern zu halten. Allein, die Gliederung, die dadurch zustande kommt, stimmt überein mit derjenigen, die Hegel unter dem Gesichtspunkt der Gegenstände des Bewußtseins vorgenommen¹⁴⁷ und darauf begründet hat, daß das Bewußtsein als Beschaffenheit des Geistes, als welche es wesentlich in Beziehung auf seinen Gegenstand besteht, nach seinen verschiedenen Gegenständen verschieden sei. Insofern findet sich also auch diese Auffassung durch Hegel bestätigt.

Schließlich gibt Hegel zu Beginn der einzelnen Stufen rekapitulierende Übersichten. Sollten sich nicht die späteren unter ihnen heranziehen lassen, um den Aufbau des ganzen Werkes zu verstehen? So hat sich van der Meulen, der sich sowohl gegen die Orientierung am encyclopädischen Schema als auch gegen die „sinnlose Tetrade“ des Inhaltsverzeichnisses ausspricht, auf den Beginn des Kapitels über die Religion berufen, um seine These zu stützen, daß Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist zusammen eine Tetrade ausmachen, die den ersten Teil des Werkes und zugleich die erste Position einer zweiten Tetrade bilde, deren Gegenposition in der Religion und deren Vereinigung mit dieser im absoluten Wissen und in der Natur bestehen sollen¹⁴⁸. Van der Meulens Belege sind jedoch nicht überzeugend. Van der Meulen beruft sich auf Hegels Bemerkung, in den der Religion vorausgehenden Gestalten sei zwar die Religion als Bewußtsein des absoluten Wesens vorgekommen, aber nicht das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewußtsein des Geistes erschienen. Die Stelle besagt jedoch nicht, daß die „bisherigen Gestalten“ sich dadurch definieren ließen, Bewußtsein des absoluten Wesens zu sein. Ja, sie schließt dies gerade aus; denn es sollen ausdrücklich nur einige unter ihnen ein solches Bewußtsein gewesen sein. Auch van der Meulens zweiter Beleg (Ph 476, 2) gibt nicht her, was ihm abgefordert wird. Hegel spricht von einem Unterschied zwischen der Religion und dem ganzen weltlichen Dasein des Geistes, das die

¹⁴⁶ G. Lasson, Haering, Kroner, Lukacs u. a.

¹⁴⁷ W XXI, S. 15; anno 1808/9.

¹⁴⁸ Hegel, S. 292 f.

Momente Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist umfaßt und deren zusammengefaßte Totalität darstellt. Aber dieser Unterschied erlaubt es gerade nicht, der Religion die Stellung eines Gegensatzes im formalen Schema der Triade oder Tetrade zu verleihen. Die Religion wird als die einfache Totalität jener zusammengesetzten, als das „absolute Selbst“ derselben charakterisiert und als Grund, in den die Momente jener zusammengegangen sind. Der Grund besitzt in keiner der Hegelschen Logik-Darstellungen die Stellung eines Negativen. Es ist grundlos, der Religion diese Stellung zuzusprechen. Auch die Bestimmungen „absolutes Selbst“ und „einfache Totalität“ verweisen darauf, daß die Religion nicht das Negative in einer dialektischen Opposition ist. Wenn auf der Stufe der Religion gleichwohl noch eine unaufgehobene Differenz zwischen dem Dasein des Geistes und seinem Selbstbewußtsein besteht, die die Religion nur als einen Teil des Lebens des Geistes erscheinen läßt und zu Gegensätzen zwischen beiden führen mag, so erlauben es diese jedenfalls nicht, die Religion als Gegensatz zu definieren. Sie können nur nähere Determinationen innerhalb des Begriffs der Religion sein, nicht aber diesen ausmachen. Van der Meulens These ergibt sich nicht aus dem Text, den er zu ihrer Bestätigung heranzieht, sondern aus einer systematischen Konstruktion, deren Grundlagen nicht in den Umkreis des hier zu Erörternden gehören. Zum Verständnis des Aufbaus der Phänomenologie trägt sie nur die Forderung bei, Hegels Gliederung zu Beginn des Religionskapitels zu berücksichtigen.

Ähnlich steht es mit H. Schmitz' Ansicht¹⁴⁹, das unendliche Urteil am Schluß des Abschnitts über die beobachtende Vernunft spalte die Phänomenologie in zwei Teile¹⁵⁰. Der einzige, das Ganze betreffende Zusammenhang, in dem Hegel auf das unendliche Urteil, daß das Selbst ein Ding sei, zurückkommt, ist die schwer durchschaubare

¹⁴⁹ Gestaltprobleme der Dichtung, ed. Alewyn u. a. Bonn 1957, S. 318.

¹⁵⁰ Während das Vorhergehende gewissermaßen „dem Einströmen des Bewußtseins in die Außenwelt und der Aneignung des Gehalts“ gewidmet gewesen sei, folge nun die Partie der Konzentration. Es ist wenig einleuchtend, daß Stoizismus, Skeptizismus und unglückliches Bewußtsein einerseits und die ersten Stufen der Sittlichkeit andererseits solchen Formeln subsumierbar sein sollen; es ist auch aus dem Zusammenhang, in dem das unendliche Urteil als Resultat der beobachtenden Vernunft eingeführt wird, nicht zu belegen, daß ihm diese das ganze Werk bestimmende Bedeutung zukommt.

Konstruktion des absoluten Wissens aus der Zusammenfassung der vorangegangenen Gestalten. Aber auch dort findet es sich nur als die erste unter drei notwendigen Weisen, den Gegenstand als das Selbst zu erfassen. Schmitz' Ansatz zu einer Gliederung der Phänomenologie hätte nur Überzeugungskraft, wenn er mit der Exposition des absoluten Wissens in Übereinstimmung gebracht werden könnte.

II 1) Die Vielfalt der auf Hegel selbst zurückgehenden Gliederungen führt zur Frage nach ihrer Einheit, wenn man nicht annehmen muß, daß sie lediglich Ausdruck für einen Wandel ist, dem die Konzeption der Phänomenologie während oder nach der Drucklegung unterworfen wurde. Vor allem Pöggeler hat gezeigt, daß dieser sich nicht in der von Haering und Hoffmeister vermuteten Weise vollzogen haben kann¹⁵¹. Pöggeler hat indes selbst eine Theorie zur werkgeschichtlichen Deutung der Phänomenologie entwickelt¹⁵², die zu prüfen ist, ehe man die Phänomenologie als Einheit zu betrachten versucht. Auch sie soll Zweideutigkeiten, Widersprüche und Inkonzinuitäten in der Gliederung, dem Gebrauch der Begriffe und der Gestalt einzelner Kapitel aus einer Umbildung der Idee des Werkes erklären. Aber Pöggeler hat im Unterschied zu Haering nicht die Absicht, das Sachproblem zu beseitigen, ob der ursprüngliche Plan modifiziert werden mußte, weil er der Aufgabe einer Einleitung nicht gerecht geworden wäre. Seine These ist, die zuerst geplante Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins habe ihr Zentrum im Selbstbewußtsein gehabt. Wohl habe sie nicht von dem vorliegenden, so betitelten Kapitel aus unmittelbar zum absoluten Wissen übergehen sollen, sondern der Sache nach Teile dessen, was später unter den Titeln Vernunft und Geist behandelt wurde, enthalten. Aber beide seien nicht zu eigenen Kapiteln ausgegliedert gewesen. Ähnlich wie in der ersten Jenenser Realphilosophie habe die Entwicklung vom Selbstbewußtsein zum allgemeinen Selbstbewußtsein geführt und dieses dann als absolutes Wissen gefaßt. Später, im Sommer 1806, habe

¹⁵¹ Zuvor schon Reimar Kakuschke (Geschichtlichkeit und Christentum in Hegels Phänomenologie, Diss. Bonn 1955, Anhang I, 1.), dessen Intention ähnlich wie die hier vorgelegte dahin geht, die Phänomenologie als einheitliches Werk zu interpretieren. (cf. loc. cit. § 1—4)

¹⁵² Hegelstudien Bd I, 1961, S. 280 ff.

Hegel den Schwerpunkt des Werks auf den Geist verlagert, und schließlich die Idee des Werkes von hier aus uminterpretiert, wie sich auch an der veränderten Fassung der Begriffe „Erfahrung“, „Dialektik“, „Erscheinung“ und „Geschichte“ zeige. Weil der ursprüngliche Plan des Werkes dabei zerbrochen sei, passe das Vernunftkapitel in keine der Ideen.

Pöggelers Theorie ist wesentlich gründlicher und geschickter durchgeführt als diejenige Haerings. Aber auch sie wirft mehr Interpretationsprobleme auf, als sie beseitigt. Es ist daher die Frage, ob man nicht endgültig der Vermutung Raum geben muß, daß Hegel die durch die römischen Ziffern bezeichneten Grundstufen der Phänomenologie von Anfang an geplant hatte und lediglich in der Beurteilung des in ihnen zu verarbeitenden Materials schwankte, das ihm ja auch nach Abschluß des Werks noch mannigfacher „Unterarbeitung“¹⁵³ bedürftig schien. Die zum Teil selbst die Komposition beherrschende Verwirrung, von der Hegel berichtet (ebenda), beträfe dann — vielleicht mit einer Ausnahme — nur die Beziehung des konkreten Stoffes auf sein logisches Gerüst, bzw. dessen phänomenologische Konkretisierung. Denn wie hätte Hegel behaupten können, jedem abstrakten Momente der Wissenschaft entspreche eine Gestalt des Bewußtseins (Ph 562 und 75!), wenn er die Reihe dieser Momente als Grundlage der ganzen Disposition nicht von Anfang an gehabt und festgehalten hätte? Oder will man unterstellen, ihre Struktur habe sich — ohne an ihr selbst thematisiert zu werden — während der Abfassung der Phänomenologie grundlegend geändert? Dagegen spricht die weitgehende Übereinstimmung zwischen der Logik-Disposition am Ende der zweiten Jenenser Geistphilosophie und der Definition des Geistigen in der Vorrede zur Phänomenologie¹⁵⁴. Höchstens eine geringfügige, die Bedeutung einer einzelnen Form betreffende Modifikation mag die Ausarbeitung der Phänomenologie an der Logik gezeitigt haben. Daß Hegel Begriffe wie Erfahrung, Dialektik, Erscheinung und Geschichte vom Ende des Werkes her umdeutet, steht jedenfalls nicht im Widerspruch zur Konstanz der Einleitungskonzeption. Es wird von dieser gerade gefordert und bereits in der „Einleitung“ angekündigt, wo Hegel von Bestimmungen

¹⁵³ Briefe I, S. 161.

¹⁵⁴ s. o. S. 95.

— obschon nicht von denselben — sagt, was eigentlich an ihnen sei, gehe uns weiter hier nichts an (Ph 70). Es dürfte daher eine Überlegung wert sein, ob nicht auch die Mannigfaltigkeit der Einteilungen mit der Verwandlung zusammenhängt, dem die Begriffe des Werdens der Wissenschaft unterworfen werden müssen.

a) Pöggeler geht vom letzten Absatz der „Einleitung“ aus. Er fragt sich, welches der Punkt sei, auf dem die Phänomenologie mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfallen soll. Unter Bezugnahme auf die Vorlesungen zur Religionsphilosophie¹⁵⁵ entscheidet er sich überzeugend für den Geist (VI) — was das fertige Werk, die Phänomenologie des Geistes, anbelangt. Aber die ursprünglich geplante Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins habe diesen Punkt im Selbstbewußtsein gehabt, in dem Wahrheit und Gewißheit, Begriff und Gegenstand einander gleich seien und mit dem schon für uns der Begriff des Geistes vorhanden sein soll.

Aber ist eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist, so viel wie dies, daß die Erscheinung dem Wesen gleich wird? Legt das Bewußtsein im Selbstbewußtsein wirklich seinen Schein ab, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein? Müßte man dann nicht vermuten, daß im Selbstbewußtsein bereits das Ziel des Fortgangs, von dem die Einleitung redet, erreicht sei? Denn das soll dort sein, wo das Wissen sich selbst findet, wo der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriff entspricht (Ph 69). Hegel sagt selbst von der im Selbstbewußtsein entstandenen Gewißheit, daß in ihr für das Wissen selbst der Gegenstand dem Begriff entspricht und umgekehrt. Wenn diese Gewißheit nicht eine neben anderen wäre, gegen die sie sich erst noch behaupten muß, so wäre hier bereits für das Wissen die Wahrheit vollkommen der Gewißheit gleich (Ph 556). Und wenn damit, daß in ihr der Begriff dem Gegenstand entspricht, auch die Erscheinung dem Wesen gleich wäre, so würde dieses Wesen zugleich vom Bewußtsein erfaßt — was nach der „Einleitung“ doch erst in einem späteren Stadium der Fall sein soll. Pöggelers Vermengung der beiden Adäquationen, mit denen die Phänomenologie zu tun hat, führt zu Absurditäten. Die Zuhilfenahme des Passus

¹⁵⁵ W XII, S. 171 f., 184.

der Religionsphilosophie hätte ihn belehren können, daß man beides auseinanderhalten muß: einerseits die hinter dem Rücken des Bewußtseins liegende und sich ausgleichende Differenz zwischen dem, was das Bewußtsein auf jeder Stufe seinem Wesen nach ist — der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zufolge — und dem, was es davon in der Differenz seiner selbst und seines Gegenstandes weiß, der Erscheinung dieses Wesens; andererseits die in die Erscheinung fallende Differenz zwischen Wissen und Wahrem, oder Begriff und Gegenstand. Die angezeigte Doppelung in der Grundstruktur der Phänomenologie kann Hegel nicht unter der Hand entstanden, sondern muß von Anfang an auf Grund der Differenz zwischen Wesen und Erscheinung des Geistes intendiert gewesen sein. Aus ihr folgt, daß die Begriffe, mit denen die Phänomenologie arbeitet, von späteren Stufen aus umgedeutet werden müssen. Denn da wir sie nur so zu nehmen haben, wie sie sich „darbieten“, erfassen auch wir zunächst vom Wesen nur, was in Erscheinung tritt. Erst indem deren Bestimmungen sich weiter treiben, wird für uns ihr Wesen: der Geist und schließlich ihre Tiefe, worin sie ihre Substanz haben: das Erkennen. Wenn die Hegelphilologie diesem in der Idee der Phänomenologie liegenden Gesichtspunkt nicht Rechnung trägt, sondern lediglich „Stellen“ miteinander vergleicht, als wären alle gleichwertig, so werden ihre Deutungen der Entstehungsgeschichte allemal mehr Unklarheiten erzeugen als beseitigen.

Auch in der „Einleitung“ zur Phänomenologie hält Hegel beide Seiten strikt auseinander. Erst nachdem er die Methode der Phänomenologie durch den Begriff der Bewußtseinsdifferenz erläutert hat, kommt er darauf zu sprechen, daß die Darstellung der Bewegung, die das Bewußtsein an seiner Differenz ausübt, ein Moment enthält, das nicht für es ist und ihr Notwendigkeit verleiht; und erst über diese Notwendigkeit gelangt er zu demjenigen Begriff, der den Umfang einer durch solche Notwendigkeit gekennzeichneten Wissenschaft bestimmt: das Reich der Wahrheit des Geistes¹⁵⁶, dessen Momente verschieden sein sollen von der Weise, wie sie für das Bewußtsein sind. Um aber nun anzukündigen, wie das auf dem Wege befindliche Bewußtsein zu ihm hingelangt, muß er auf den Zusammenhang ver-

¹⁵⁶ Zur Deutung s. u. S. 140 f.

weisen zwischen dem, was das Bewußtsein auf den verschiedenen Stufen seines Weges i s t : jeweilige Erscheinung des Wesens, die diesem gleich ist oder nicht —und dem, was es w e i ß : etwas, das nur für es und als ein anderes ist oder nicht. Der Zusammenhang wird bezeichnet durch die gleiche Geltung zweier Formulierungen für einen bedeutsamen Punkt des Fortgangs: der nur von der eigentlichen Wissenschaft des Geistes her zu fassenden, daß die Erscheinung dem Wesen gleich wird; und der in den Weg zur Wissenschaft gehörigen, daß das Bewußtsein seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem behaftet zu sein.

Es ist klar, daß die Differenz zwischen Begriff und Gegenstand sich endgültig erst aufheben kann, wenn das Bewußtsein, das seinem Wesen nach Erscheinung des Geistes ist, dies sein Wesen erfaßt. Tritt auf dem Wege zu diesem Ziel „eine“ Gewißheit auf, die der phänomenologischen Forderung genügt, so ist damit nicht gesagt, daß mit ihr auch die Erscheinung des Geistes und sein Wesen zur Entsprechung kämen. Wäre es so, so müßte sie zugleich die Gewißheit sein, daß nichts Fremdartiges ist. Aber weiß nicht das Selbstbewußtsein auf allen seinen Stufen Fremdartiges? Es weiß solches freilich nicht als das Wahre, denn das ist es sich selbst, sondern als das zu Negierende. Doch Hegel sagt nicht, das Bewußtsein lege an jenem Punkt den Schein ab, das Wahre sei ein Fremdartiges. Wollte seine Formulierung dies sagen, so müßte man ihm einwenden, dem Bewußtsein sei doch auf der Stufe, auf der ihm das Wahre ein Fremdartiges war, dieses nicht n u r für es, sondern nur a u c h für es gewesen. Den Schein, daß es nur für es sei, legt das Bewußtsein also hier eigentlich erst an. Der ganze Gegenstand des Selbstbewußtseins — das Objekt der Begierde, das andere Selbstbewußtsein usw. — verliert in der Gewißheit desselben nicht die Qualität eines Fremdartigen. Ja, schließlich wird das Selbstbewußtsein sich sogar selbst ein solches. Erst wenn die Welt die Bedeutung eines Fremdartigen verloren hat, kann das Bewußtsein seinen Schein ablegen, mit solchem behaftet zu sein. Stoizismus und Skeptizismus dagegen motivieren sich gerade aus ihrer Fremdartigkeit.

Wahrscheinlich steckt auch im Genitiv des Titels, den Hegel dem vierten Kapitel gibt, eine Einschränkung, die Pöggeler unbeachtet läßt. Die Wahrheit auf dieser Stufe ist eben n u r diejenige der Ge-

wißheit seiner selbst. Sie erstreckt sich nicht auf den Inhalt des Bewußtseins, der erhalten, aber zugleich nur als auf die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst bezogen ist. Diese Gewißheit hat darum auch keinen Bestand. Ihre Wahrheit, wenn man so will, ist die Ungewißheit seiner selbst. Die Existenz des Bewußtseins ist in ihr keine wahre, mit sich selbst gleiche.

b) Pöggelers zweiter Beleg ist Hegels Bemerkung (Ph 140), mit der Verdopplung des Selbstbewußtseins sei „schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden“. Auch er spricht eindeutig gegen ihn. Denn nach Hegels Verfahren ist das, was nur für uns ist, auf derselben Stufe nicht für das Bewußtsein, das wir betrachten. So ist für uns in der Entwicklung des Gegenstandes der Wahrnehmung und des Verhältnisses des Bewußtseins zu ihm die Erfahrung schon enthalten, die das Bewußtsein in seinem Wahrnehmen macht. Für es aber wird diese Erfahrung nur als der Gegenstand einer neuen Stufe: die Bewegung, welche sich in der Wahrnehmung als das sich selbst Vernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat auf der Stufe des Verstandes die gegenständliche Form und ist Bewegung der Kraft (Ph 93 und 106), wie es der „vorläufigen Erinnerung“ über die Methode entspricht (Ph 73). — Hegel sagt an der zitierten Stelle auch nicht, das Bewußtsein müsse nun noch erfahren, was der Geist ist — wie Pöggeler ihn umschreibt —; sondern: „was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung . . .“ Die Erfahrung, was der Geist ist, ist nicht diejenige, die das Bewußtsein als Selbstbewußtsein macht — so wie es in seinem wirklichen Wahrnehmen die Erfahrung macht, die für uns im Begriff der Wahrnehmung und des Wahrnehmens schon enthalten ist. Die Erfahrung, die das Bewußtsein macht, ist es; diejenige, die für es wird, ist es dagegen gerade noch nicht. Man muß also annehmen, daß der Geist einer späteren Stufe angehören soll.

Ferner spricht Hegel nur vom Begriff des Geistes¹⁵⁷. Es hat also zuerst der Begriff des Geistes für das Bewußtsein gegenständliche Bedeutung zu bekommen, ehe auch seine Realität sie bekommt. Tatsächlich ist dies Hegels Verfahren im Folgenden. Das vernünftige Selbstbewußtsein, das sich zu verwirklichen hat, ist der Geist; der Geist, der die Gewißheit hat, in der Verdopplung seines Selbstbewußtseins und

¹⁵⁷ „Begriff“ bedeutet in der Phänomenologie häufig ein abstrakt Allgemeines. das „nur erst Begriff“ ist, z. B. 67, 2; 105; 258; 483, 2.

in der Selbständigkeit beider seine Einheit mit sich zu haben (Ph 255), während auf der Stufe des Selbstbewußtseins diesem nur die Verdopplung, aber nicht ihre Einheit wurde (Ph 158, 2). Aber es ist nur dem Begriffe nach Geist (Ph 258)¹⁵⁸, und erst auf der nächsten Stufe kommt es dazu, daß ihm der Geist als gegenständliche wirkliche Welt gegenübertritt (Ph 314) oder vielmehr daß der Geist das Selbst ist, das sich als Bewußtsein wirklich ist. Die von Pöggeler herangezogene Stelle impliziert, beim Wort genommen, diese Entwicklung und beweist, daß Hegel bereits die beiden nächsten Stufen von der des Selbstbewußtseins unterschied, als er sie schrieb, während Pöggeler sie als Zeichen dafür nimmt, daß die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins eigene Kapitel über Vernunft und Geist nicht gekannt habe.

Auch die anderen Belege und Argumente Pöggelers verlieren bei Licht besehen ihre Überzeugungskraft. So ist der Satz, daß das Bewußtsein erst in dem Selbstbewußtsein seinen Wendungspunkt habe, auf dem es in den geistigen Tag der Gegenwart einschreite (Ph 140), nur zu verstehen, wenn man ihn als Ankündigung der Vernunft liest, in der das Bewußtsein die Welt als seine neue Welt entdeckt, deren Bestehen ihm seine eigene Wahrheit und Gegenwart wird (Ph 176). Der Satz deutet die Stufen des Bewußtseins, Selbstbewußtseins und der Vernunft auf ihre Entsprechung zur Geschichte des Geistes hin und faßt daher die auf der Bewußtseinsstufe zutage getretene Differenz des Sinnlichen und des übersinnlichen Jenseits als die eines „farbigen Scheins“ und einer „leeren Nacht“ — in Metaphern, die Hegel sonst erst mit Bezug auf die antike Sittlichkeit und Religion gebraucht¹⁵⁹.

c) Um glaubhaft zu machen, daß im Vernunftkapitel Hegels ursprünglicher Plan endgültig zerbrach, versucht Pöggeler die Mängel dieses Kapitels aufzudecken. Er meint, die Beobachtung der Natur und des Selbstbewußtseins ergebe keine Gestalten mehr. Hegel dagegen spricht ausdrücklich noch von solchen (Ph 192, 2; 250, 2 f). Daß Hegel sich darüber rechtfertigt, in den Gestalten der Verwirklichung des Selbstbewußtseins, die eigentlich solche der werdenden Moralität

¹⁵⁸ cf. Enc, § 417: „Vernunft, der Begriff des Geistes“.

¹⁵⁹ cf. Ph, S. 343, 1; 473, 3; 483, 2.

sind, das Werden der Sittlichkeit darzustellen, hält Pöggeler für eine Ausflucht. Gerade dies aber sollte nicht verwundern, wenn man an die Systematik der Rechtsphilosophie denkt. Außerdem erklärt Hegel ausdrücklich, daß er an ihnen nur diejenige Seite thematisiert, die in das Fürsichsein fällt (Ph 260). Richtiger ist Pöggelers Bemerkung, daß die Gestalten der Vernunft sich nicht durchweg so wie erforderlich in der Zeit unterscheiden. Sie trifft zumindest für das Detail der beobachtenden Vernunft zu. Doch hätte Hegel wahrscheinlich für die drei Grundstufen der Vernunft seinen Anspruch einer bestimmt getarteten zeitlichen Folge (Ph 477) behaupten zu können geglaubt. Sie stellen bereits die Einzelheit zur Bestimmung Vernunft dar.

d) Ein Blatt zur Phänomenologie vom Frühsommer 1805¹⁶⁰ stellt die „gesetzgebende Vernunft“ mit den Bestimmungen „göttliches Recht des Bewußtseins“ und „abgeschiedener Geist“ auf eine Stufe; es kann daher vermuten lassen, daß Hegel um diese Zeit Vernunft und Geist noch nicht trennte. Aber gerade dies wird fraglich, wenn man beachtet, daß das „absolute Wissen“ — was immer es an dieser Stelle bedeuten mag —¹⁶¹ z u e r s t als gesetzgebende Vernunft auftreten soll. Es mußte also ein Einschnitt vorhergehen, v o r dem bereits der Begriff der sittlichen Substanz erreicht war; denn ohne diesen Begriff kann kein Unterschied an der sittlichen Substanz hervortreten. Da sich auch in der späteren Phänomenologie die dem Geist als sittlicher Wirklichkeit vorhergehende Stufe vom Geist her als die sittliche Substanz unterscheidet, ist anzunehmen, daß der Einschnitt zwei Hauptstufen voneinander trennte. Der Unterschied jenes Blatts zum endgültigen Text der Phänomenologie bestünde also darin, daß die gesetzgebende Vernunft noch nicht dem Vorstadium der Sittlichkeit, sondern dieser selbst zugerechnet wurde; und worin Hegel sich korrigierte, wäre die Beurteilung des zu bearbeitenden Materials, nicht die logische und vielleicht auch die phänomenologische Grundstruktur der Hauptstufen.

¹⁶⁰ Dokumente, S. 353.

¹⁶¹ Noch das Berliner Vorlesungs-Skript spricht von der Stufe des Geistes, auf welcher die Vernünftigkeit als eine Welt für den Geist ist, als derjenigen, auf welcher der Geist zu seinem „absoluten Bewußtsein“ gelangt. Der wesentliche Unterschied des Fragments zu der Phänomenologie ist nicht, daß der Terminus „absolute Wissen“ noch nicht in seiner spezifischen, später definitorischen Bedeutung gebraucht wird, sondern daß die gesetzgebende Vernunft in den wahren Geist fällt.

Es ist kein gewichtiges Indiz gegen diese Auffassung, daß das Inhaltsverzeichnis der Phänomenologie zusätzlich zu der im Text fortlaufenden Einteilung noch eine zweite angibt. Denn auch diese ist im Text angelegt, und zwar bereits vom Selbstbewußtsein ab, das allen drei vorangehenden Stufen gegenübertritt. Damit sind zwei Einteilungen vorhanden, die für sich fortlaufen müssen. Sie können beide als berechtigt gelten, wenn sie aus zwei verschiedenen, jedoch notwendigen Einteilungsprinzipien folgen. Es soll versucht werden, die eine als die logische, die andere als phänomenologische zu erweisen.

2) Das in den Dokumenten abgedruckte Blatt zur Phänomenologie läßt jedoch noch eine andere, der These Pöggelers näher kommende Deutung zu, wenn es mit Fragment IV zur Realphilosophie in Verbindung gebracht wird¹⁶². Darin konstruiert Hegel den Begriff, den er später als das absolute Wissen bezeichnete, unter dem Titel „C. Die Wissenschaft“. Der Rückgriff auf die vorangegangenen Gestalten, durch den gezeigt wird, daß dieser Begriff nicht nur für uns, sondern für den Geist selbst geworden ist¹⁶³, entspricht dem späteren Verfahren. Er soll zeigen, daß das Andere — das natürliche Selbst des Bewußtseins —, worin der Geist auf der Stufe der absoluten Religion für sich ist, nicht nur die Bedeutung des in den Geist eingeschlossenen Wesens hat wie in der ganzen Sphäre der Religion. In dieser Absicht wird an die Gestalten des beobachtenden Bewußtseins, der reinen Einsicht und an den Geist erinnert, der sich zur Wirklichkeit des Selbst fortgebildet hat. Es wird auch erwähnt, daß das der Religion fehlende Moment, das uns früher schon geworden ist, eigentlich der moralischen Reflexion angehört, daran jedoch nicht ausgeführt wurde. Insofern könnte es scheinen, als beziehe sich der Rückblick auf eine mit der veröffentlichten Phänomenologie vollkommen übereinstimmende Disposition. Aber es fällt auf, daß die beobachtende Vernunft dem Selbstbewußtsein nicht bei- sondern untergeordnet zu sein scheint¹⁶⁴; dieses „findet sich“ in ihr, und die „weiteren Fortbildungen“, in denen das Geistlose des Gedankens, daß das Selbst ein Ding ist, verschwindet, sollen solche des Selbstbewußtseins sein. Eingangs¹⁶⁵ wird ausgeführt, daß die den Inhalt der absoluten Religion

¹⁶² W XIX², S. 259 ff.

¹⁶⁴ W XIX², S. 261.

¹⁶³ W XIX², S. 259, 2; Ph, S. 480, 2.

¹⁶⁵ W XIX², S. 259, 1.

ergänzende Bewegung in das Selbstbewußtsein fällt und als ein Moment der Wirklichkeit des Geistes zu betrachten ist. Es ist die Bewegung, in der sich das Selbst des Bewußtseins als Wesen erkennt, im Gegensatz dieses in sein Fürsichsein eingeschlossenen Wesens gegen das aus ihm ausgeschlossene, das ansichseiende Wesen. Aber dieser Gegensatz hebt sich in ihr auf, denn das Ich-Ich des Selbst ist die Einfachheit und Gleichheit seines Fürsichseins mit sich selbst und hiermit das Ansichsein; in dieser Reflexion geht es in den Geist über¹⁶⁶. Ist diese Reflexion nicht gleichzusetzen mit dem „reinen Denken des reinen Denkens“ der „Dokumente“? Mit dem also, was dem zuerst als gesetzgebende Vernunft Auftretenden unmittelbar vorausgegangen sein muß und an sich oder sichselbstgleiche Substanz und ebensowohl Bewußtsein ist? Dann wären ursprünglich die beobachtende und die sich verwirklichende Vernunft dem Selbstbewußtsein, die gesetzgebende Vernunft aber wäre dem Geist untergeordnet gewesen, der das Dritte zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein gebildet hätte. Aber der Geist wäre nicht das letzte gewesen, sondern „B. Die Religion“ und „C. Die Wissenschaft“ wären auf ihn gefolgt. Die ganze Sphäre aber, als Realisierung des „reinen Denkens des reinen Denkens“, hätte vielleicht den Titel „Absolutes Wissen“ gehabt. Für diese Gestalt der Phänomenologie ergibt sich somit die Disposition:

- (A.) Bewußtsein
- (B.) Selbstbewußtsein
- (C.) Absolutes Wissen
 - A. Der Geist
 - B. Die Religion
 - C. Die Wissenschaft

An ihr wäre auch äußerlich zu erkennen gewesen, daß der Geist diejenige Stufe sein muß, auf der „die Erscheinung dem Wesen gleich wird“ (Ph 75)¹⁶⁷.

¹⁶⁶ W XIX², S. 260.

¹⁶⁷ Wenn man annehmen will, daß Hegel diese Disposition noch vor Augen hatte, als er die „Einleitung“ schrieb, so muß man den Hinweis auf das absolute Wissen im letzten Satz anders deuten. Er besagt dann nicht, daß die letzte Stufe, auf der das Bewußtsein endlich sein Wesen erfaßt, als diejenige des absoluten Wissens betitelt ist, sondern gibt an, was auf ihr geschieht: die Natur des absoluten

Wie verhält sich diese Disposition zu der durch die römischen Ziffern markierten? Da sie die beobachtende Vernunft und ihre Fortbildung zum Ich=Ich des Selbst, die als das der „Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“ Entsprechende gedeutet wurde, nicht unterschlägt, müßte Hegel sich hierin nicht unbedingt korrigiert haben. Das Selbstbewußtsein könnte in „IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ — wiederum zweigeteilt — und „V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft“ — ebenfalls zweigeteilt — gegliedert gewesen sein. Daß Hegel diese Einteilung aufgab, könnte man sich dann entweder daraus erklären, daß er es als unmöglich erkannte, die Gestalt der gesetzgebenden Vernunft an den Anfang des wirklichen Geistes und mit der schönen Sittlichkeit zusammenzubringen; oder daraus, daß das reine Denken des reinen Denkens, das sich in der Formel Ich=Ich ausdrückt, nicht zu erreichen ist, ehe das Ich für sein Bewußtsein zu einem Moment des Geistes geworden ist¹⁶⁸. Oder auch daraus, daß die Konstruktion des Standpunkts der Wissenschaft unbefriedigend wurde, wenn sie auf eine vor der ganzen Sphäre, die sie abschließen soll, aufgetretene Gestalt zurückgriff.

Der den römischen Zahlen zugrunde liegende Gesichtspunkt macht es jedoch fraglich, ob mit der Verselbständigung der Vernunft gegenüber dem Selbstbewußtsein nicht ein grundsätzlicher Wandel einherging. Der Gesichtspunkt ist, wie belegt werden soll, die Folge der logischen Hauptmomente. In der veröffentlichten Phänomenologie sind nun die das Selbstbewußtsein beherrschenden Momente diejenigen des „selbständigen Verhältnisses“, die die Vernunft bestimmenden diejenigen des „Begriffs“¹⁶⁹. Da dieser 1808/9 den Beginn des zweiten, subjektiven Teils der Logik markiert, erscheint es schwer möglich, ihn ohne einschneidende Zäsur auf die in der Wahrheit der Gewißheit seiner selbst maßgebenden Bestimmungen folgen zu lassen. Andererseits hat Hegel in der Jenenser Logik diese Bestimmungen unter dem Titel „Verhältnis des Seins“ mit dem subjektiven Begriff unter dem Titel „Verhältnis des Denkens“ zur zweigeteilten Logik des „Ver-

Wissens, das mit dem Geist bereits erreicht ist, wird vom Bewußtsein selbst bezeichnet.

¹⁶⁸ In der veröffentlichten Phänomenologie findet sich die Formel jedenfalls erst am Ende des seiner selbst gewissen Geistes.

¹⁶⁹ s. u. S. 144.

hältnisses“ verbunden. Eine eingehende werkgeschichtliche Analyse der Phänomenologie hätte daher zu untersuchen, ob die Verwirrung, welche nach Hegels Äußerung auch die Komposition der Phänomenologie beherrscht haben soll, nicht zusammenhing mit einem Bedeutungswandel der Begriffslogik. Aber selbst in diesem Fall wäre die Modifikation nicht einschneidend genug, die Verschiedenheit der Einteilungen zu erklären.

III 1) Hegel hat am Ende der Phänomenologie darauf verwiesen (Ph 562), daß jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes entspreche. Ähnlich versichert er am Ende der „Einleitung“, die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, könne ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben¹⁷⁰ oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben sich in der eigentümlichen Bestimmtheit darstellten, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so wie sie für das Bewußtsein sind. Es müßte daher eigentlich leicht sein, von dieser systematischen Grundlage aus die Gliederung der Phänomenologie zu durchschauen. Allein, was ist mit dem Reich der Wahrheit des Geistes gemeint? Die Philosophie des Geistes, das ganze System oder keines von beiden? Viele Autoren, so auch noch Pöggeler, haben diesen Passus und den am Ende der Phänomenologie auf das ganze System der Wissenschaft bezogen. Die Entsprechung erschien dann als sehr äußerlich und ungenau. Oben hingegen wurde gezeigt, daß unter „der Wissenschaft“, von der Hegel am Ende der Phänomenologie spricht, nur die Logik zu verstehen sein kann. Nun nennt Hegel hier ebenso wie am Ende der „Einleitung“ die Momente, die in der Phänomenologie Gestalten des Bewußtseins ergeben, abstrakt und rein. Sollte also mit dem Reich der Wahrheit des Geistes ebenfalls die Logik gemeint sein, die Entsprechung also stets eine der Gestalten des Bewußtseins mit den Momenten des Logischen? Offensichtlich kann jede Gestalt des Bewußtseins jedem Moment nur einer jener Klassen von Momenten entsprechen, da die Klasse der Logikmomente in derjenigen der Systemmomente enthalten ist, sie aber nicht erschöpft. Die Momente, von denen

¹⁷⁰ Es ist nicht klar, ob des Bewußtseins oder des Begriffs der Erfahrung.

die „Einleitung“ redet, können aber auch nicht diejenigen der Philosophie des Geistes sein; denn in dieser müssen sie sich ja zumindest von einem gewissen Punkt an gerade so darstellen, wie sie auch für das Bewußtsein sind, wie sie sich also von der Bestimmtheit, abstrakte, reine Momente zu sein, unterscheiden. Sonst könnte in der Phänomenologie niemals die Erscheinung dem Wesen gleich werden, oder die Darstellung des Bewußtseins mit der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfallen. Es bleibt daher nur die Möglichkeit, unter dem Reich der Wahrheit des Geistes das Logische zu verstehen. Die Benennung ist weniger auffallend, wenn man weiß, daß Hegel sowohl die Jenenser Logik als auch die Disposition der Logik am Ende der Realphilosophie mit dem Geist beschloß¹⁷¹. Die Entfernung dieses Terminus aus dem Zusammenhang der Logik fällt erst in die Nürnberger Periode. Auch spricht Hegel ausdrücklich von der Wahrheit des Geistes — also der Weise, in der dieser schlechthin mit sich selbst gleich ist, indem er „die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit“ vereint (Ph 562).

Es entsteht die Aufgabe, die Architektonik der Phänomenologie aus Hegels damaliger Logik als dem systematischen Kern derselben zu verstehen. Sie ist in der Hegelliteratur bisher so gut wie nicht in Angriff genommen und kann auch hier nicht ausgeführt werden, wie sie es verdient hätte. Hinweise dazu wurden oben bereits gegeben. Sie sind nun wenigstens durch den Nachweis zu ergänzen, daß Hegels Einteilung vermittelt der römischen Ziffern die Folge der logischen Hauptmomente markiert. Dieser Nachweis, wie überhaupt die Auflösung jener Aufgabe, wird dadurch erschwert, daß die Momente des Logischen, wenn sie ins Bewußtsein ein- und als Gestalten desselben auftreten, zugleich mit anderen Bestimmungen als den sie an ihnen selbst definierenden vermischt werden. Denn das Bewußtsein, da es als Ich die Identität des Geistes mit sich oder Negativität aller Beschränktheit ist, entläßt auch sein Anderes — den Inhalt, der auf der vorhergehenden Stufe nur ein der Seele angehörendes Leibliches, aber als solches schon organische Gestalt¹⁷² ist und zu welchem Inhalt

¹⁷¹ cf. L¹ I, S. 9, 2.

¹⁷² Zum Begriff der Gestalt cf. Ph, S. 137 f., 152, 200; unten S. 236 f. Es wird häufig übersehen, daß der Gestaltbegriff bei Hegel seinen Ursprung in dem des Lebens hat.

das Bewußtsein sich nun verhält, insofern es Erscheinung des Geistes, dieser als Verhältnis ist — zu einer der Totalität des Ich gleichen Totalität, die ihm selbständig gegenübersteht und in der die jeweilige Bestimmtheit der Bewußtseinstufe als Ganzes, Konkretes oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung (Ph 27, 2) vorhanden ist; darum auch als eine Gestalt — aber des Bewußtseins, in welchem ihr dessen Gegensatz zukommt (Ph 32), während der Geist zuvor sich nur in der einfachen Gestalt des Lebens Inhalt war. Als einem Ganzen müssen dem Bewußtsein auf jeder Stufe auch Kategorien jeder logischen Hauptphäre angehören, unter denen indes jeweils nur eine die herrschende ist. Die Entsprechung kann sich nun jeweils nur auf diese beziehen. So ist in der sinnlichen Gewißheit die Bestimmtheit des Seins herrschend; aber daneben kommt auch schon diejenige des Daseins und des Einzelnen vor; ja, die Erfahrung des Bewußtseins bewegt sich sogar vorzugsweise in diesen der Vorstellung vertrauten Bestimmungen. Es kann ferner jeweils nur das in Subjekt und Objekt Identische für die logische Fortbestimmung relevant sein. Gleichwohl ist es im Bewußtsein gerade die Bewegung, „aus dem Bewußtsein oder der Vorstellung in das Selbstbewußtsein und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen“ (Ph 562). Darum kann die Weise, in der wir das Entstehen des neuen Gegenstandes begreifen, nicht diejenige des rein logischen Verfahrens und auch nicht diejenige der ins System gehörenden Phänomenologie sein. Schließlich hat es keinen Zweck, die Grundlage der Phänomenologie in der großen Nürnberger Logik zu suchen, die einem späteren Entwicklungsstadium angehört. Da andererseits auch die „Jenenser Logik“ für Hegel 1806 nicht mehr verbindlich gewesen sein kann, kommt für einen Vergleich außer den erwähnten Dispositionen nur noch die propädeutische Logik von 1808/9 in Frage¹⁷³, die jedoch nur bis zum Begriff reicht. Sie gliedert sich im ersten, objektiven Teil in die Kategorien des Seins, des Wesens und des selbständigen Verhältnisses. Davon entsprechen nun die Bestimmtheiten des Seins — Qualität, Quantität und Unendlichkeit¹⁷⁴ — der Bewegung der sinnlichen Gewißheit; und zwar so, daß die Unendlichkeit nicht für die sinnliche Gewißheit ist, sondern das dieser nicht durchsichtige Resultat der Bewegung des

¹⁷³ W XXI, S. 28 ff.

¹⁷⁴ cf. Jenenser Logik.

Aufzeigens. Aus ihm entwickeln wir den Inhalt der neuen Stufe, die bereits diejenige des Wesens ist¹⁷⁵. Dessen Kategorien sind die Materie, die Form und der Grund. Auch hier wieder sind die beiden ersten für die ganze Stufe grundlegend, obwohl die Erfahrungsdiagnostik in den der Vorstellung zugänglicheren, konkreteren Bestimmungen wie Ding und Eigenschaften, Einzelnes und Allgemeines vollzogen wird. Die Dritte ist wieder das Resultat, das zugleich die Grundlage der folgenden Stufe ausmacht; denn der Grund ist in jener Logik-Ausführung wieder gegliedert in a) Ganzes, das die Teile bestimmt, b) Kraft, welche zu ihrer Äußerung durch eine sollicitierende Tätigkeit bedingt ist und c) Inneres, das sich in seinem Äußeren unbedingt darstellt¹⁷⁶, so daß das eine nur vollständiges Gegenbild des anderen ist. Nimmt man das erste jener Glieder noch als Resultat der vorhergehenden Stufe, so ist hier die Entsprechung zum Verstandeskapiel evident.

Die Kategorien des selbständigen Verhältnisses sind Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung¹⁷⁷. Daß die Dialektik des Selbstbewußtseins die ersten beiden zur Grundlage hat, ist schwer zu erkennen, weil man unter Selbstbewußtsein zunächst ein einzelnes Bewußtsein von sich versteht und darin weder ein Verhältnis der Substanz zu den Akzidenzen noch der Akzidenzen zueinander antrifft. Aber Hegel verweist ausdrücklich darauf, daß der Begriff des Selbstbewußtseins erst in der Verdopplung des Selbstbewußtseins vollendet ist. Ein Selbstbewußtsein und ein anderes Selbstbewußtsein verhalten sich wie die Glieder des selbständigen Verhältnisses zueinander, die „als selbständige sich setzen, aber deren Wesen ist, zugleich in Beziehung auf die Substanz, d. i. als Akzidenzen zu sein“¹⁷⁸. Sie sind dies mit Bezug auf das, was in ihrem sich selbständig Setzen noch nicht für sie, sondern erst für uns ist: den Begriff des Geistes, „diese absolute Substanz¹⁷⁹, welche in der vollkommenen Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein, die Einheit derselben ist“ (Ph 140). Insofern diese Substanz sich zugleich als tätige verhält, ist sie Ursache¹⁸⁰. Die Bewegung des Selbst-

¹⁷⁵ cf. Enc, § 419 Zusatz.

¹⁷⁶ W XXI, S. 29, § 47.

¹⁷⁷ cf. Jenenser Logik, „Verhältnis des Seins“.

¹⁷⁸ W XXI, S. 30.

¹⁷⁹ cf. Ph, S. 24 und oben S. 95.

¹⁸⁰ W XXI, S. 30.

bewußtseins, die sich als diese Tätigkeit der Substanz vollzieht, führt dahin, daß das einzelne Selbst auf sich Verzicht tut; ihr Resultat ist, daß das Tun der Substanz gegen es nur sein eigenes Tun (Ph 171, 175) ist, oder in der Wirkung nichts ist als in der Ursache¹⁸¹. — Es mag befremden, daß mit der geistigen Substanz dem Selbstbewußtsein eine Bestimmung unterlegt wird, deren logischer Gehalt die Stufe als solche definieren soll, obwohl diese Bestimmung dem Selbstbewußtsein verborgen ist. Gleichwohl ist gerade diese Bestimmung das in Subjekt und Objekt Identische; denn das Objekt des einen Selbstbewußtseins ist ein anderes Selbstbewußtsein, und beide sind eben dies ihr Verhältnis zu der ihnen verborgenen Substanz.

Nach dem Bisherigen ist anzunehmen, daß der nächsten Stufe der Phänomenologie die Logik des Begriffs zugrunde liegen muß; denn an der Fortbestimmung der Wechselwirkung zu diesem hat Hegel nie gerüttelt¹⁸². Überdies findet es sich bei Hegel ausgesprochen¹⁸³. Die Vernunft ist ihrem logischen Gehalt nach *der* Begriff, nicht nur Begriff einer anderen Bestimmtheit, z. B. der Kraft (Ph 109 f.), mit Bezug auf den dann auch das Resultat der Bewegung des Verstandes schon als der „absolute Begriff“ (Ph 124, 3 ff.) bezeichnet werden konnte, weil an den untergeordneten Beschaffenheiten des Bewußtseins auch die höheren vorhanden sein müssen. Durch solche Interferenzen wird man beim Aufsuchen der der Phänomenologie zugrunde liegenden logischen Fortbestimmung ständig irre geleitet. Darum ist der bis jetzt als solcher nicht beachtete Leitfaden, den die zeitlich von der Phänomenologie nicht weit entfernte erste propädeutische Logik darstellt, besonders wertvoll. Leider bricht er beim Urteil ab. Erst die propädeutische Logik von 1810/11 enthält die endgültige Einteilung in 1. Kategorien, 2. Reflexionsbestimmungen, 3. Begriffe, die zuerst subjektiv, dann objektiv sind und deren Vereinigung die Idee ist¹⁸⁴. Ob man diese für den weiteren Verlauf der Phänomenologie heranziehen darf, müßte Gegenstand einer eigenen Untersuchung werden. Es scheint tatsächlich, daß mit der sittlichen Wirklichkeit — die Substanz ist oder Grund und Ausgangspunkt des

¹⁸¹ W XXI, S. 30.

¹⁸² cf. Jenenser Logik, S. 74, W XXI, S. 30, 44; 86, 91; 248.

¹⁸³ Ph, S. 254: „die Vernunft, wesentlich der Begriff . . .“

¹⁸⁴ W XXI, S. 66.

Tuns aller, Zweck und ebenso das allgemeine Werk, das sich durch das Tun aller erzeugt — die Teleologie zu dem in Subjekt und Objekt Identischen wird; denn nun ist das, was vermittelt ist oder Folge, zugleich Grund¹⁸⁵; und daß der Prozeß der sittlichen Wirklichkeit zur Subjektivität des Begriffs zurückführt, also die Gegenbewegung zu der der Vernunft zugrunde liegenden logischen Bewegung der Objektivierung des Begriffs darstellt. Der Religion entspreche dann die Einheit beider, die Idee, in welcher der Begriff die ihm angemessene Realität hat; in der er seine objektive Welt in seiner Subjektivität und diese in jener erkennt¹⁸⁶, oder in der „das absolut Entgegen- gesetzte sich als dasselbe erkennt“ (Ph 547).

In der Disposition der Logik, welche am Schluß der zweiten Jenenser Realphilosophie angegeben wird¹⁸⁷, ist diese Einteilung allerdings kaum zu erkennen. Aber dasselbe gilt bereits für die hier als Leitfaden benutzte Logik von 1808/9. Die ersten beiden Positionen dieser lassen sich mit denen jener wenigstens noch sinnvoll in Beziehung setzen. Doch daß Hegel dann mit Leben, Erkennen usw. fortfährt, kann allenfalls noch beweisen, daß der Umfang der einleitenden Phänomenologie nicht auf die Stufen des Bewußtseins, wie sie in der eigentlichen Wissenschaft des Geistes auftreten, beschränkt werden darf. Aber sicherlich sind die logischen Formen des Lebens und Erkennens nicht ohne weiteres mit denen des selbständigen Verhältnisses und des Begriffs gleichzusetzen. Ob Hegel hier eine andere Gestalt der Logik im Sinne hatte, oder ob er dieser nur die konkrete Bedeutung gibt, da er sie am Ende der Geistphilosophie in Erinnerung bringt, mag auf sich beruhen bleiben. Das Dargelegte, so dringend es weiterer Ausführung und ausführlicherer Belege bedürfte, sollte genügen, der durch Haering aufgekommene und noch heute nachwirkende Naivität ein Ende zu bereiten: die Folge der acht römischen Ziffern stelle nur eine „Revue von Geistesphänomenen“ auf.

2 a) In den Übersichten der Phänomenologie selbst hat Hegel nicht die soeben herausgehobenen Bestimmungen gebraucht, sondern Sein oder Ansichsein, Sein-für-anderes und Fürsichsein, und Wesen oder

¹⁸⁵ cf. XXI, S. 100.

¹⁸⁶ cf. W IV, S. 237.

¹⁸⁷ s. o. S. 95.

Allgemeines oder An-und-für sich sein¹⁸⁸, mit denen charakteristischerweise auch die knappe Definition des Geistigen (Ph 24) in der Vorrede arbeitet. Es sind die Formen, in denen das Bewußtsein seinen Gegenstand weiß. Wenn sich zeigen läßt, daß aus ihnen die zweite Einteilung des Inhaltsverzeichnisses hervorgeht, so ist diese als die phänomenologische erwiesen.

Indem die logischen Formen als Gestalten des Bewußtseins auftreten, werden sie zum Inhalt desselben, und sein Gegensatz kommt ihnen zu. Es entwickeln sich aus ihnen zunächst die Seiten des Bewußtseinsgegenstandes und die ihnen zugehörigen Bewegungen. Der Gegenstand ist also teils unmittelbares Sein, was dem unmittelbaren Bewußtsein entspricht; teils Anderswerden seiner oder Sein für Anderes und Fürsichsein, was der Wahrnehmung, teils Wesen, was dem Verstand entspricht (Ph 550). In all diesen Bestimmungen weiß das Bewußtsein den Gegenstand als das Ansich. Zugleich aber hebt sich dieses Wissen in ihrem Verlauf auf. Denn das Bewußtsein ist eine Bewegung, die es über sich hinausführt. Die Fortbestimmung der logischen Hauptmomente, durch die der Gegenstand und das Wissen von ihm sich konkretisiert, muß sich daher noch unter einem anderen Gesichtspunkt gliedern, der dem Bewußtsein ebenfalls immanent ist: dem Gesichtspunkt der Aufhebung des Bewußtseinsgegensatzes. Das Bewußtsein ist als Ich die Gewißheit, bei sich selber zu sein, und ist mit Bezug auf dasselbe auch die entgegengesetzte Gewißheit, sich zu einem Anderen zu verhalten; und es ist als Weise der Manifestation des Geistes selbst die Bewegung, diesen Widerspruch aufzuheben. Dabei wird der von der ersten Gewißheit unterschiedene Inhalt der zweiten in der ersten aufgenommen und diese dadurch zur Wahrheit erhoben. Die Phasen dieses Prozesses sind: (A.) das Bewußtsein als solches, das seinen Gegenstand als an sich seiend weiß; durch die Fortbestimmung des Inhalts wird dieser zu einem ebenso innerlichen wie äußerlichen; (B.) das Selbstbewußtsein, dem aller Inhalt nur für es ist, ohne darum schon aufzuhören, ein Anderes seiner zu sein, ehe es nicht sich selbst aufopfert; es weiß also den Gegenstand als sein Fürsichsein, oder dieses ist ihm daran das Wahre; (C.) die Einheit beider, in der die Gewißheit seiner selbst keine Schranke mehr hat

¹⁸⁸ cf. z. B. Ph, S. 313—15, 550.

und das Wissen des gegenständlichen Inhalts zugleich Selbstgewißheit ist; sie ist darum Wissen des Inhalts als des An- und Fürsichseins des Bewußtseins. — Hinsichtlich der Grundformen, in denen das Bewußtsein seinen Gegenstand weiß, ist diese Einteilung vollständig. Sie stellt den Geist als Erscheinung dar, die sich zum Begriff des Geistes aufhebt. In der eigentlichen Wissenschaft des Geistes, in welcher dieser sich entfaltet, wie er an und für sich ist, ist es nun für den Übergang zu einer höheren Bestimmung nicht ausschlaggebend, wie die Einheit des Selbstbewußtseins mit seinem Objekt zunächst bestimmt ist: ob bloß als formelle¹⁸⁹ oder so, daß der Gegenstand „nicht bloß auf abstrakte Weise, sondern nach allen Seiten seiner konkreten Natur“¹⁹⁰ zu dem Meinigen geworden ist. Auch im ersten Fall, der tatsächlich stattfindet, hat der Geist, indem er sich als Vernunft bestimmte, sich an und für sich als Erscheinung aufgehoben und zu einem nur in Beziehung auf sich selbst Tätigen gemacht. Darum ist in der eigentlichen Wissenschaft des Geistes die Phänomenologie mit der Vernunft zu Ende. Nicht so in der Einleitung. Denn in dieser wird der Geist betrachtet, wie er ins Bewußtsein fällt oder wie dieses in Beziehung auf das Ganze der Momente seiner Wahrheit auftritt. Es ist daher hier nicht gleichgültig, ob der Gegenstand nur erst nach einer abstrakten Bestimmung und auf abstrakte Weise als der Meinige gewußt wird oder nicht. Wie immer die Methode der einleitenden Phänomenologie mit dieser Aufgabe fertig werden soll — die Idee derselben gestattet es jedenfalls nicht, die einleitende Betrachtung des Bewußtseins mit einer solchen Einheit seiner verinnerlichenden und entäußernden Bewegung abzuschließen, die nur eine abstrakte wäre — obwohl der Fortbestimmung des Begriffs nach nur diese erreicht ist. Daher wird hier die Vernunft, die an und für sich das Ende der Bewegung des Bewußtseins markiert, unmittelbar herabgesetzt zur ersten Position einer neuen Entwicklung, in der jene Einheit erst zu einer inhaltsvollen wird, sowohl hinsichtlich des Gegenstandes als auch hinsichtlich der Weise, ihn zu wissen¹⁹¹. Es ergibt sich

¹⁸⁹ cf. Enc, § 437, Zus.

¹⁹⁰ Enc, § 416, Zus.

¹⁹¹ Pöggeler hat darauf hingewiesen, daß Hoffmeister die Vernunft zu Unrecht als „C.“ markiert (cf. Ph 173). Sie sei vielmehr als Titel für das „AA.“ der neuen Einteilung zu lesen, während das „C.“ ohne Titel geblieben sei. Während es Pöggeler darum geht, diesen Umstand als Spur eines werkgeschichtlichen Bruchs zu erklären, ist oben der Versuch gemacht, die Spur eines Gedankens darin zu erkennen.

der paradoxe Sachverhalt, daß ein und dieselbe Disziplin — die Phänomenologie des Geistes — in zwei verschiedenen Darstellungen, die beide notwendig sein sollen, nicht nur zu verschiedenem Umfang, sondern zu verschiedenen Einteilungen kommt, und zwar gerade insofern diese ihrem Inhalt gegenüber nicht äußerlich sind. Er erklärt sich aus einer in der Sache liegenden Zweideutigkeit: der Erscheinung des Geistes, die es ermöglichen soll, neben der Betrachtung dessen, was sie an und für sich selbst ist, eine Betrachtung dessen durchzuführen, was für sie selbst an sich ist.

Wie gliedern sich nun die Weisen, in denen das Bewußtsein sich mit seinem Gegenstand identisch weiß? Als Weisen der Aufhebung des Bewußtseinsgegensatzes müssen auch sie durch die Momente des Ansich-, des Seins-für-Anderes und Fürsichseins, und des An- und Fürsichseins definiert sein; aber so, daß diese Momente nicht mehr bestimmen, als was das Bewußtsein den Gegenstand im Verhältnis zu ihm überhaupt, sondern als was es ihn in der Identität seiner mit ihm weiß: ob es nur weiß, daß der Gegenstand das An- und Fürsich des Bewußtseins an sich ist, oder auch, daß er es fürs Bewußtsein und für sich ist, und schließlich auch, daß er es an und für sich ist. Hegel — allzu leidenschaftlich in den Inhalt versenkt — hat diese Gliederung nicht sehr deutlich herausgehoben. Aber ihre Momente werden als solche zu Beginn der einzelnen Stufen erwähnt, und die Thematik dieser läßt sich sinnvoll darauf beziehen. So charakterisiert Hegel das unmittelbare Bewußtsein des An- und Fürsichseins als das Bewußtsein, das Vernunft hat (Ph 315). Es hat die Gewißheit, alle Realität zu sein, an sich (Ph 176, 2) und den Gegenstand als an sich vernünftig bestimmt oder vom Werte der Kategorie, der Einheit des Selbst und des Seins; aber so, daß der Gegenstand für das Bewußtsein desselben den Wert der Kategorie nicht hat. Wenn es diese am Gegenstand verifizieren will, verfehlt es sie allemal. Die Identität seiner mit dem Gegenstand ist nur eine oberflächliche. Seine Entwicklung ist, die Gewißheit zur Wahrheit zu erheben und „das leere Mein zu erfüllen“ (Ph 182). Diese seine Realisierung aber ist zugleich der Verlust seiner als eines einzelnen Selbst in der sittlichen Substanz, die dadurch zur sittlichen Wirklichkeit wird.

Als solche ist der Geist Gegenstand der nächsten Bewußtseinsstufe.

Zugleich ist er das Subjekt des Bewußtseins¹⁹². Er ist das „Selbst des wirklichen Bewußtseins, dem er oder vielmehr, das sich als gegenständliche wirkliche Welt gegenüber tritt“ (Ph 314). Als solches Bewußtsein hat er nicht nur Vernunft, sondern er schaut die Vernunft als eine solche an, die Vernunft i s t , oder die Vernunft, die in ihm wirklich und seine Welt ist. Das Bewußtsein oder vielmehr der Geist weiß darum seinen Gegenstand nicht mehr nur als an sich vernünftig, sondern als für das Wissen und für sich selbst an und für sich seiend. Die Bewegung dieser Wirklichkeit, die zugleich Wissen ist — aber ein Wissen, als welches das einzelne Selbst sich zunächst im Allgemeinen verloren hat — ist die entgegengesetzte der vorhergehenden. Sie führt von der Wahrheit des Geistes zur Wiederherstellung seiner Gewißheit im moralischen Selbstbewußtsein, das schließlich — in ein handelndes und verurteilendes gespalten — allen Inhalt „in sich verglimmen“ (Ph 463) läßt, bis es in Schuldbekennnis und Verzeihung seinem Fürsichsein entsagt. Seine Versöhnung verschafft dem absoluten Geist Dasein; denn sie besteht darin, daß das absolut Entgegengesetzte: das reine Wissen seiner selbst als des allgemeinen Wesens und das reine Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit — sich als dasselbe erkennt (Ph 471, 2; 547).

Dieses Resultat, nicht als Selbstaufhebung des Gewissens, sondern als unmittelbarer Inhalt einer neuen Bewußtseinsstufe, ist die Religion, in welcher das absolute Wesen an und für sich selbst erscheint (Ph 473). Sie ist das Selbstbewußtsein des geistigen Wesens, weil dieses sich seiner Allgemeinheit entäußert und im einzelnen Bewußtsein als es selbst erkannt hat; oder weil das Bewußtsein seinen nunmehr absoluten Inhalt so als mit sich identisch anschaut, daß es darin sich

¹⁹² Darum spricht Hegel fortan nicht mehr nur vom Bewußtsein, wenn er die Seite des Wissens betrachtet, sondern ebenso vom Geist, der sich als sein Wesen herausgestellt hat. Daß etwas dem Bewußtsein geworden sei, besagt nun so viel wie, es sei „erschienen“; und was vorher als das Wesen oder das Wahre für das Bewußtsein angesprochen wurde (z. B. Ph 177, 1), kann „umgedeutet“ werden als Moment, das der Geist in der Analyse seiner selbst festhält (Ph 315); denn das Wesen des Bewußtseins ist nun aufgetreten, und „unsere Reflexion“ (Ph 315) kann deshalb das, was dem Bewußtsein vorher das Wesen war, auch als Bestimmung des Geistes aussprechen. Auf diese Weise erklärt sich die Hauptdifferenz zwischen den Rekapitulationen zu Beginn der vor dem Geist liegenden und der späteren Kapitel. Sie hat ihren Grund darin, daß nicht nur das Bewußtsein von Stufe zu Stufe anders auftritt, sondern auch unser Begriff desselben sich fortlaufend vertieft.

selbst aufgehoben, nicht mehr sich und ihn gegeneinander als ihrer Tätigkeit Vorausgesetzte weiß. Indem der absolute Inhalt es ist, der nun Selbstbewußtsein ist, so ist dieses sich alle Wahrheit, und alle Wirklichkeit ist darin enthalten. Der ganze Reichtum der Welt ist in seiner Einheit aufgehoben und zum Seinigen geworden. Mit dieser Stufe ist darum die zweite Bewegung der Aufhebung des Bewußtseinsunterschiedes abgeschlossen. Die Identität, die zuerst eine oberflächliche war und dann am Vorhandensein der Welt noch eine Voraussetzung hatte, durchdringt nun allen Inhalt des Bewußtseins. Ihre Sphäre ist vollständig eingeteilt.

Aber auch hier ist das dem Fortgang des Wissens gesteckte Ziel, ist die vollkommene Entsprechung von Begriff und Gegenstand noch nicht erreicht. Denn im unmittelbaren Selbstbewußtsein des Geistes, welches die Religion ist, ist die Wirklichkeit nur „eingeschlossen“, nicht zugleich als das Negative des Selbstbewußtseins gesetzt. Sie ist darin zwar nicht vertilgt und verschwunden. Der in der Religion sich selbst wissende Geist stellt Wirkliches als sich selbst in Form des Bewußtseins vor oder hat sich in Gestalt eines Wirklichen zum Gegenstand seines Bewußtseins (Ph 475). Aber solange das Selbstbewußtsein sich nicht selbst zur Wirklichkeit aufschließt, ist diese nur Gestalt, mit der das vorstellende Bewußtsein sein Wesen umkleidet. Das Wissen des Bewußtseins kann daher nicht dem vollständig entsprechen, was ihm das Wesen ist. Das Wirkliche drückt ihm das Wesen nur aus, muß also an ihm selbst auch ein davon Verschiedenes sein. Insofern das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes und sein wirkliches Dasein noch nicht im Selbstbewußtsein vermittelt sind, ist die Religion für das religiöse Bewußtsein „ein Teil des Daseins und Tuns und Treibens, dessen anderer Teil das Leben in der wirklichen Welt ist“ (Ph 475). Das Bewußtsein umfaßt nicht beide zumal. Damit sein Gegenstand, den es in Gestalt des Wirklichen weiß, ihm zugleich das Wesen und sein Wissen seinem Wesen entsprechend wäre, müßte einerseits dieses zur Wirklichkeit geworden sein, in der das Selbstbewußtsein als in dem Negativen seiner für sich ist; am Bewußtsein und seinem Gegenstand andererseits müßte die Form der Vorstellung verschwunden sein. Erst dann hätte die Wahrheit des Bewußtseins die Gestalt der Gewißheit seiner selbst, und wäre das Wissen wahres Wissen (Ph 556, 67).

Die Entwicklung der Religion, wieder die Bewegung des Geistes aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen, was er an sich ist, soll zwar dahin führen, daß „die Gestalt, in welcher der Geist für sein Bewußtsein erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche“ (Ph 477). Sie erreicht dieses Ziel in der offenbaren Religion, in welcher der Geist als absoluter, alle Wirklichkeit in sich enthaltender wirklich und Gegenstand seines Bewußtseins wird; denn diese Gestalt drückt ihn selbst aus; insofern ist er hier „wie er in der Gewißheit seiner selbst“ (Ph 479) — in seinem Wesen, welches das sich alle Wahrheit seiende und alle Wirklichkeit enthaltende Selbstbewußtsein ist — „sich auch in seiner Wahrheit“ — in dem, als was er sich Gegenstand für sein Bewußtsein ist. Aber damit sind die oben postulierten Bedingungen nicht erfüllt. Die Wahrheit ist hier nur an sich vollkommen der Gewißheit gleich (Ph 556, 2); nicht für das religiöse Bewußtsein als solche gegenwärtig, da dieses seinen Gegenstand ungeachtet der unmittelbaren Einheit mit ihm als von seinem vereinzelt Selbst verschiedenen weiß; und nicht für sich selbst, denn die Gestalt, die der Gegenstand hat, drückt sein Wesen nur aus. Solange das Bewußtsein sein Wesen nur vorstellt, sind jene Bedingungen nicht zu realisieren. Da es als religiöses hierdurch definiert ist, muß man für den Abschluß der Phänomenologie eine weitere Stufe postulieren, auf der die Vollendung des Bewußtseins nicht derjenigen Seite des Geistes zufallen kann, die dem religiösen Bewußtsein als die der Religion erscheint.

In der veröffentlichten Phänomenologie hat Hegel diese Stufe unter den Titel „Das absolute Wissen“ gebracht und sie ähnlich wie in dem erwähnten Fragment einer früheren Fassung als Vervollkommnung des Resultats der Religion durch dasjenige des Geistes in seiner Welt konstruiert. Das Inhaltsverzeichnis führt sie dementsprechend als „DD.“ auf. Die bisherige Interpretation ergab dagegen, daß die Einteilung bereits mit der Stufe CC. wieder einen vollständigen Zyklus durchlaufen hat. Sie scheint hier zu scheitern oder würde zumindest fragwürdig, wenn sich nicht am Text aufzeigen ließe, daß die Stellung, die Hegel dem letzten Kapitel gegeben hat, inkonsequent ist.

b) Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß auch der Abschluß der Phänomenologie wieder mit Hilfe der Formen An sich, Für sich und An-und-für-sich zustande kommt. Es kann nicht anders sein; denn vom Wesen des Bewußtseins her betrachtet, ist es ja das Ziel der

Phänomenologie, den Geist dahin zu bringen, sich zu wissen, wie er an und für sich ist¹⁹³. Insofern sich der Geist am Ende der Religion weiß, wie er an sich oder nach seinem absoluten Inhalte ist, so ist, um dieses Ziel zu erreichen, eine andere Entwicklung erforderlich, in der er zum entsprechenden Fürsichsein kommt. Sie führt dahin, daß der Geist sein Bewußtsein als solches überwindet oder sein wirkliches Selbstbewußtsein zum Gegenstand seines Bewußtseins gewinnt (Ph 549). Das entspricht den postulierten Bedingungen. Um ihnen zu genügen, erinnert Hegel nun an die bereits vorgekommene Bewegung, von der wir am Ende des VI. Kapitels begreifen konnten, daß sie diejenige des Geistes in seinem eigentlichen Bewußtsein war, insofern dieses sich erkennend verhielt. Er will zeigen, daß die Wahrheit der Form der Gegenständlichkeit sich in den Gestaltungen dieses Bewußtseins bereits ergeben hat, sofern zum einen das Bewußtsein in seiner Bewegung (A—C) entfaltet wurde und darin die Totalität seiner Momente (I—III) war, die vermittelt der Weiterbestimmung des Inhalts auch den Gegenstand an sich zum geistigen Wesen machten¹⁹⁴. Sofern zum andern der Gegenstand dies dann auch für das Bewußtsein wurde, indem dieses ihn in der zweiten Phase der Phänomenologie (AA., BB.) nach jeder einzelnen seiner Grundbestimmungen als das Selbst erfaßte¹⁹⁵, im letzten Moment des Erfassens zugleich die geistige Einheit der vorhergehenden Momente war und im Ich = Ich der Versöhnung schließlich den nurmehr leeren Gegensatz aufhob, geht er mit allem inhaltlichem Reichtum, den er inzwischen gewonnen hat, zurück in das einzelne wirkliche Selbst, das unmittelbar allgemeines Wissen ist. Der Geist als Bewußtsein und als Selbstbewußtsein, die für das Bewußtsein sich erst am Ende der Religion gegeneinander ausglich, indem er als Selbstbewußtsein wirklich und als wirklicher Bewußtseinsgegenstand Selbst wurde, waren hier für uns bereits miteinander versöhnt. Wir wußten, daß er in beiden Formen nur Einer ist (Ph 475). Zugleich war diese Versöhnung nicht eine ungewärtige, in Form der Vorstellung eines Vergangenen und Hoff-

¹⁹³ Ph, S. 553; cf. W XII, S. 171 f., 183 f.

¹⁹⁴ Im Resultat des unglücklichen Bewußtseins.

¹⁹⁵ Diese Konstruktion ist ein eindeutiger Beleg, daß die mit der Vernunft neu beginnende Einteilung nicht sinnlos sein kann, denn nur mit Rücksicht hierauf wird sie interpretierbar. Ihre Fortsetzung bestätigt die unten vorgeschlagene Korrektur der äußeren Gliederung.

nung eines Zukünftigen nur am Inhalt des Bewußtseins vollbrachte, sondern am Tun des einzelnen Selbst. Sie war Versöhnung in der Form des Fürsichseins. Die zweite Phase der mit der Religion einsetzenden Entwicklung scheint also bereits vorgekommen zu sein und deshalb keiner Ausführung mehr zu bedürfen.

Auch von der Vereinigung beider Formen der Versöhnung will Hegel zeigen, daß sie an sich auf jener Stufe schon geschehen ist, da der seiner selbst gewisse Geist, der als schöne Seele in sein gegenstandsloses Selbstbewußtsein zurückgegangen war, sich realisiert hat und als handelnder das Wissen vom Selbstbewußtsein gewesen ist — nicht als abstraktem, sondern als diesem reinen Selbstbewußtsein, das als dieses zugleich wahrhafter Gegenstand ist. Er wußte sich nicht nur nach seiner gegenstandslosen Form, sondern sein wirkliches Selbstbewußtsein war ihm der Gegenstand seines Bewußtseins. Er war sich Inhalt nicht mehr in der Form des Bewußtseins als solchen oder der Vorstellung, sondern in der Form des Selbst; aber so, daß in der Entgegensetzung und Versöhnung des Handelns die Selbstaufhebung der Form des Bewußtseins in diejenige des Selbst erfahren wurde. Indem wir es wissen, daß der Geist der Religion und der Geist in seiner Welt ein und derselbe ist, ist damit die offenbare Religion um das ihr fehlende Moment vervollständigt. Was in ihr Form des Vorstellens eines andern war, ist hier eignes Tun des Selbst (Ph 556). Das Ziel der Phänomenologie scheint erreicht.

Aber nach einer näheren Bestimmung der durch den skizzierten Rückgriff konstruierten Gestalt führt Hegel aus, daß deren Dasein erst das Resultat einer anderen Entwicklung als der erinnerten ist. Der Rückgriff scheint also zugleich ein Vorgriff gewesen zu sein. Er zeichnet jedoch nicht wie andere zum Zweck der Übersicht angestellte Betrachtungen den Gang der weiteren Entwicklung vor, sondern konstruiert deren Resultat aus dem Zusammenhang der vorhergegangenen Resultate anscheinend ohne Rücksicht auf die neu einsetzende Entwicklung und ihren Ausgangspunkt. Andererseits dient er dazu, diesen zu formulieren, indem er das Begreifen überhaupt (Ph 557, 2) als Vorstufe des begreifenden Wissens (Ph 556, 2) sichtbar macht. Nach dem Verfahren, das sonst in der Phänomenologie geübt wird, sollte man annehmen, daß das Resultat der Geschichte der Religion den Begriff der neuen Stufe ergeben müßte. Es ist die

Frage, ob Hegel von dieser Regel abweichen kann, ohne den immanenten Fortgang zu verlassen. Das Anstößige ist jedoch nicht der Rückblick als solcher; er ist zu Beginn jeder neuen Stufe üblich und als tieferes Eindringen in die Bedeutung des Vorhergegangenen unerlässlich, da auch unser Wissen des Wissens sich erst zu entwickeln hat, oder da die wissenschaftliche Darstellung des erscheinenden Wissens zugleich bloß das Auftreten der Wissenschaft und Werden ihres Elements ist. Ungewöhnlich ist vielmehr, daß er nicht aus dem mit der Bewegung der absoluten Religion für uns Gewordenen hervorgeht und wieder dorthin führt; ist dies, daß Hegel den Begriff, der eigentlich zu entwickeln wäre, zunächst überspringt und erst, nachdem das Resultat seiner Realisierung auf andere Weise konstruiert ist, durch Auflösung der darin vereinigten Elemente gewinnt. Was es damit auf sich hat, muß hier auf sich beruhen bleiben. Es mag sein, daß daran die Unform der letzteren Partien zum Vorschein kommt, derentwegen sich Hegel selbst entschuldigte¹⁹⁶. Vielleicht ließ er sich in der Hast des Abschlusses durch die ältere Fassung der Phänomenologie, von der das Fragment über die Wissenschaft zeugt, beeinflussen. In diesem ist nämlich von der Geschichte des begreifenden Erkennens nicht die Rede; es bestand also kein Grund, bei der Exposition der auf die Religion folgenden Stufe den Begriff der Wissenschaft und des ihr zugehörigen Wissens noch zu unterschreiten. Vielleicht aber machte die Berücksichtigung der Geschichte des selbstbewußten Geistes den Hinweis darauf, daß dessen Vollendung in den Gestalten seines eigentlichen Bewußtseins an sich schon geschehen ist, um so dringender. Denn nun war zu zeigen, daß die in die Weltgeschichte fallende Bedingung für den Abschluß jener bereits erfüllt ist, da vorher der Geist nicht als selbstbewußter seine Vollendung erreichen kann (Ph 559, 1). Was auf den ersten Blick anstößig erscheint, erwies sich als wohlwogendes Argument, dessen Gebrauch ermessen läßt, weshalb Hegel die Phänomenologie schließlich als wissenschaftliche Geschichte des Bewußtseins definiert¹⁹⁷. Aber auch in diesem Falle wäre zu fordern, daß die Stufe, die das Bewußtsein auf Grund der Bewegung erreicht hat, in welcher es den Inhalt der offenbaren Religion vollzieht, als solche herausgearbeitet würde.

Wenn diese Forderung berechtigt ist, so ergibt sich für den letzten

¹⁹⁶ Briefe I, S. 161.

¹⁹⁷ s. u. S. 264 ff.

Teil der Phänomenologie eine Gliederung, die die bisherige Interpretation der Einleitung bestätigt. Denn die auf die Religion zunächst folgende Stufe ist „das Begreifen überhaupt, das als solches die Substanz noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist“ (Ph 557). Dieses Begreifen, in welchem der an und für sich seiende Geist nach seinen Momenten Bewußtsein und Selbstbewußtsein noch unterschieden ist, wird als das für sich seiende Wissen bezeichnet; also als jene der Religion gegenüberstehende Stufe, die oben keiner Darstellung mehr bedürftig schien. Es ist das Selbstbewußtsein des Geistes, das sich nicht mehr nur Gegenstand des vorstellenden Bewußtseins ist, sondern im Gegensatz zum religiösen Bewußtsein zugleich Erkennen, „dem was an sich ist, nur insofern ist, als es *Sein für* das *Selbst*, und Sein des *Selbstes* oder Begriff“ (ebda) ist, dessen Gegenstand jedoch an Bestimmtheit zunächst ärmer ist als die Substanz und deren Bewußtsein. Aber während der Geist nach der einen Seite sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens verschafft — die Entwicklung der Sittlichkeit —, bereichert sich sein Erkennen, bis es die ganze Substanz aus sich erzeugt hat. Damit erst ist dann das absolute Wissen erreicht, in dem der Geist sich weiß, wie er an und für sich ist. Religion, Begreifen überhaupt und absolutes Wissen machen also zusammen eine Sphäre aus, in welcher die Weise, wie der selbstbewußte Geist von sich Bewußtsein hat, die Totalität der Momente desselben durchläuft. Im Übergang vom sittlichen Geist zur Religion wiederholt sich, was sich am Übergang des Selbstbewußtseins zur Vernunft ergab: der Bewußtseinsgegensatz ist aufgehoben, nicht nur abstrakt, sondern an aller Wirklichkeit; aber es zeigt sich, daß die Form, in welcher das, was sich als Subjekt des Wissens herausstellte, sich als Bewußtsein zum Gegenstand hat, diesem noch nicht entspricht. Daher beginnt hier eine dritte Bewegung, in welcher das Bewußtsein den Unterschied zum absoluten Inhalt an der Form seines Wissens aufhebt. Um sie zum Ausdruck zu bringen, hätte das Inhaltsverzeichnis die Gestalt bekommen müssen:

- (CC.) (AAA.) Die Religion
- (BBB.) Das Begreifen
- (CCC.) Das absolute Wissen.

Da Hegel zur Ausführung der „wirklichen Geschichte“ des Begreifens keine Zeit mehr fand, ist es kein Wunder, daß er diesen Formalismus vermied, obwohl er die Grundlage der Darstellung exakt bezeichnet.

Die Tatsache, daß sich die Interferenz zweier Bewußtseinsbewegungen — einer endigenden und einer neu einsetzenden, in der sich die letzte Phase der vorausgehenden determiniert — an der Religion wiederholt, bestätigt die oben aufgestellte Behauptung, das Inhaltsverzeichnis sei viel sinnvoller als die Hegelliteratur bisher angenommen hat. Gerade an der Stelle, wo man häufig einen Bruch in der Konzeption des Werkes zum Vorschein kommen sah, zeigt sich, daß Hegel den phänomenologischen Gliederungsgesichtspunkt des Ganzen schärfer als seine Interpreten im Auge behielt. Denn die Einteilung des zunächst leer und namenlos bleibenden Abschlusses der ersten Bewegung ergab sich aus dem Prinzip dieser und aus sonst nichts, vorausgesetzt, daß man das Vorhergehende nicht wie in der eigentlichen Wissenschaft des Geistes betrachtete. Das Entsprechende dürfte für den zunächst ebenso unbestimmt bleibenden Abschluß der zweiten Bewegung, für das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes gelten, dessen Abschlußcharakter und notwendig erneute Gliederung sich nicht mehr am Inhaltsverzeichnis, sondern nur noch am Text der Phänomenologie belegen läßt. Obwohl Hegel selbst zugab, daß das „Hineinarbeiten in das Detail“ dem Überblick des Ganzen geschadet habe¹⁹⁸, besteht kein Grund, der Phänomenologie eine durchgängige innere Systematik abzusprechen. Es ergab sich eine dreifache, unter einem einheitlichen, das Werk als Phänomenologie definierenden Gesichtspunkt stehende Aufhebung des Bewußtseinsgegensatzes: am Bewußtsein als solchem, an seinem absoluten Inhalt und an der Form, in der das Bewußtsein diesen Inhalt weiß.

c) Unter Berücksichtigung des herausgearbeiteten Gesichtspunktes deutet sich die Lösung von Problemen an, die die Hegelinterpretation bisher kaum in Angriff genommen hat. Der Fortgang von der offenbaren Religion zum Begreifen bedarf als solcher keines Rückgriffs mehr, bleibt also immanent. Es ergibt sich, daß es ein und derselbe absolute Geist ist, der in der Religion zur Vorstellung von sich als solchem kommt, im Begreifen seine gegenständliche Wirklichkeit

¹⁹⁸ Briefe I, S. 161.

und sein Erkennen vollendet und im absoluten Wissen dann er selber als dieses Wissen des Bewußtseins und auch die Gewißheit ist, daß dieses Wissen er selber ist — die Gewißheit, um die es in der ganzen Einleitung eigentlich zu tun war. Dieser Eine Geist, dessen Entwicklung nur noch darin besteht, die angemessene Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist der „ganze Geist“, von dem Hegel eingangs ausdrücklich vermerkte, daß nur er in der Zeit sei. Daraus erklärt sich, weshalb die Religion und das Begreifen zusammen Einen geschichtlichen Verlauf ausmachen — der Behauptung entsprechend, daß die Gestalten des ganzen Geistes sich in einer Aufeinanderfolge darstellen (Ph 476). Da er das Ganze ist, müssen sich die Gestalten der zuvor aufgetretenen, abstrakten Momente des Geistes, deren bloß zusammengefaßte Totalität den Geist in seinem weltlichen Dasein ausmachen soll, auf die ihnen entsprechenden Phasen des ganzen Geistes beziehen, so daß auch den Gestalten der Vernunft, des sich entfremdeten und des seiner selbst gewissen Geistes nachträglich auf die zu Beginn des Religionskapitels angegebene Weise ihr historischer Ort bestimmt wird. Als derart weltgeschichtlich fixierte können sie das Fundament der Behauptung abgeben, daß der Geist als Weltgeist sich vollendet, d. h. in seinem gegenständlichen Dasein die Form des Bewußtseins abgelegt habe. Es erhellt auch, daß der Beweis dieser These an solche Gestalten des weltlichen Geistes appellieren muß, deren zusammengefaßte Totalität die Welt des Begreifens ausmacht. Da der sittliche Geist eine Seite des religiösen Geistes ist, kann die eigentliche Form des Wissens, die in der sich entäußernden schönen Seele an sich schon vorhanden ist, in die Bewegung des selbstbewußten Geistes aufgenommen werden. Dadurch rechtfertigt sich der Rückgriff, den Hegel bei der Exposition des absoluten Wissens vornimmt und der oben rätselhaft, ja anstößig erschien. Er erweist für uns, daß die Geschichte der Bildung des Geistes zur Wissenschaft hier und jetzt ihren Abschluß finden kann. Indem dann die „wirkliche Geschichte“ (Ph 559) am Ende zeigt, daß der selbstbewußte Geist sich nun — bei Hegel — als das faßt, was er seiner vollendeten gegenständlichen Darstellung nach schon ist, ergibt es sich für das Bewußtsein, daß er in der Wissenschaft sein wahres Wissen von ihm selbst hat. Darin ist impliziert, daß das Bewußtsein auf derjenigen Stufe, welche den Übergang zur eigentlichen Wissenschaft darstellt,

seinen Weg nicht vergessen haben muß, sondern sein Wissen als Resultat der vorausgegangenen Geschichte des Begreifens weiß, da das absolute Wissen die geschichtliche Vollendung des begreifenden Bewußtseins ist, ohne an ihm selbst noch eine geschichtliche Bewegung zu sein, die es wieder über sich hinausführen könnte. So macht die aufgewiesene Architektonik schließlich verständlich, warum Hegel die Phänomenologie als „ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“ ankündigt (Ph 67) und nachträglich von ihr sagen konnte, daß sie den selbstbewußten Geist in seiner Bildung betrachte (Ph 26).

3) Mit Hilfe dieses Resultats ist es nicht mehr schwer, die zunächst regellos erscheinende Vielfalt der Einteilungen zu vereinfachen. Kuno Fischers Verlegenheit hinsichtlich des in der zweiten Hälfte der Phänomenologie waltenden Einteilungsprinzips wurde beseitigt. Auch van der Meulens Behauptung, die mit der Vernunft beginnende Tetrade sei sinnlos, ist korrigiert. Wie van der Meulen dazu kommt, die Religion als Gegensatz zum endlichen Geist aufzufassen, erklärt sich aus der Tatsache, daß mit der Religion eine neue Bewegung einsetzt, in der zunächst alles Vorhergehende zum Unterschiedenen wird. Für den Zusammenhang der verschiedenen rekapitulierenden Einteilungen ergaben sich die wesentlichen Gesichtspunkte. Es bleiben noch die üblicherweise vorgenommene und die bei Rosenkranz vorkommende Gliederung zu betrachten.

Jene, die dem Schema der Encyclopädie entspricht, findet sich in Hegels propädeutischer Bewußtseinslehre und in den Vorlesungen über die Religion. Sie ist nicht falsch, aber sie kann die Phänomenologie als Einleitung nicht definieren. Sie ergibt sich an ihr, wenn man nicht darauf achtet, als was das Bewußtsein seinen Gegenstand weiß, sondern darauf, was jeweils Gegenstand ist. Sie ist also auf die Entwicklung des Inhalts bezogen und befindet sich deshalb in formeller Übereinstimmung mit dem Aufbau der eigentlichen Wissenschaft des Geistes. Da die Stufen des Bewußtseins als solchen durch die logische Fortbestimmung des Gegenstandes bestimmt sind, das Bewußtsein also je nach den verschiedenen Gegenständen, die es hat, verschieden beschaffen ist, fällt diese Einteilung zunächst jedoch mit der phänomenologischen zusammen, in der es nicht um die Entwicklung des Inhalts, sondern um die Aufhebung seines Verhältnisses zum

Bewußtsein geht. Sie trennt sich von ihr und wird der immanenten Betrachtung des Bewußtseins äußerlich, wo dieses zu den nicht seiner Bewegung als solcher angehörenden Inhalten kommt. Da es aber wesentlich leichter ist, die verschiedenen Gegenstände klar zu unterscheiden, als die sich in jeweils neuer Bedeutung wiederholenden Formen zu erfassen, in denen das Bewußtsein seinen Gegenstand weiß, ist sie zu propädeutischen Zwecken einer Übersicht über den Stoff der Phänomenologie vorzüglich geeignet. Daß Hegel sie nur in der Propädeutik und in der Religionsphilosophie mit Bezug auf die Entwicklung des Geistes an- und fürsich gebrauchte, zeigt, wie deutlich er sich der eigenartigen Aufgabe der Phänomenologie bewußt war. Allerdings hat er vom VI. Kapitel ab die Erfahrung des Bewußtseins nur noch selten herausgehoben; auf das Verhältnis von Wahrheit und Gewißheit nahm er fast nur noch zu Beginn der Kapitel Bezug. Schuld daran muß jedoch nicht allein die mangelhafte „Unterarbeitung“ der Gestalten sein, die Hegel selbst eingestand. Es ist zumindest die Frage, ob das Zurücktreten jener Begriffe nicht teilweise durch die Konkretisierung des Inhalts und die Modifikation der Methode, die damit verbunden ist, legitimiert wird. Interpretationen, die den Aufbau der Phänomenologie zu rekonstruieren versuchen, aber beides nicht auseinanderhalten, verfallen in der zweiten Hälfte des Werkes dem Sog, der von der Gliederung des Bewußtseinsinhalts ausgeht. Zu Lasten dieses Bruchs geht ein gut Teil der Behauptungen, daß die Konzeption der Phänomenologie im Verlauf ihrer Abfassung zerbrochen sein müsse.

Die Rosenkranz'sche Gliederung schließlich ließ sich in der zum Schluß der „Einleitung“ angegebenen wiedererkennen; denn es zeigte sich, daß mit dem Punkt, auf welchem die Erscheinung dem Wesen gleich wird, nur der Geist gemeint sein kann. Die Akzentuierung mag verraten, daß der Geist in einer ursprünglichen Disposition als das Dritte zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein betrachtet wurde. Da der Schluß der Einleitung jedoch das Ende einer vorläufigen Erinnerung über die Methode der Phänomenologie bildet, ist es auch möglich, daß die Hervorhebung jenes Punktes lediglich mit Rücksicht auf dieses erfolgt, zumal erwähnt wird, daß die Darstellung des Bewußtseins dann „mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt“. In welches Verhältnis dieser

Teil der Phänomenologie dadurch zur eigentlichen Wissenschaft des Geistes kommt, ist hier nicht zu erörtern. Auch ohnedies leuchtet ein, daß sich die Methode der Phänomenologie modifizieren muß, wenn das Bewußtsein seinem Wesen gleich wird; denn sie soll ihrem Gegenstand angemessen sein, hat sich also nach seiner wirklichen Entwicklung zu richten. Der Einteilungsgesichtspunkt ist darum hier nicht, was dem Bewußtsein das Wahre ist; auch nicht, was sein Gegenstand, sondern was es selbst im Verhältnis zu seinem Wesen ist, indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt. Aber wie ist es zu verstehen, daß die Methode der Darstellung des sich aufhebenden Bewußtseinsgegensatzes andere Phasen haben soll als die Aufhebung selbst? Hier entsteht ein Problem, das nur im Zusammenhang mit der Erörterung der Methode der Phänomenologie behandelt werden kann.

Resultat und weitere Probleme

Ergänzend zu den Texten der Encyclopädie ergab auch die Analyse der Phänomenologie von 1807, daß diese nicht bloß als Propädeutik und nicht bloß als historischer Übergang zur Wissenschaft aufzufassen ist, sondern als Rechtfertigung der Wissenschaft gegenüber dem Bewußtsein hinsichtlich der Weisen, in denen dieses sich am Ende der Geschichte der Bildung des allgemeinen Geistes versteht. Sie kann daher auch nicht auf die Systematik der Phänomenologie als solcher, nicht auf das Formelle des Bewußtseins beschränkt sein, obwohl sie als Ganzes von dieser Systematik aus organisiert sein muß. Insoweit stimmt die Phänomenologie von 1807 mit der kurzen Charakteristik überein, die Hegel 1817/27 von ihr gab. Es wird auch verständlich, inwiefern Hegel sie als wissenschaftliche Geschichte des Bewußtseins bezeichnen kann¹⁹⁹. Und es deutet sich die Einheit an, die in ihr die Darstellung des Bewußtseins mit derjenigen seiner Geschichte ein-geht.

Entgegen der ursprünglichen Bestimmung hat Hegel jedoch die Phänomenologie später nicht mehr als ersten Teil des Systems gelten lassen. Die Bedeutung, die er ihr nun gab, war aber nicht die, daß sie nur noch Glied der Philosophie des subjektiven Geistes oder irgend- ein anderes Systemglied sein sollte; auch nicht die, daß sie nur noch

¹⁹⁹ HEnc, § 36A.

Propädeutik zum System oder eine historisch-genetische Vorstufe zu ihm sein sollte. Sondern sie bekam die eigentümliche Stellung eines aus der affirmativen Wissenschaft als ganzer herausgesetzten „Vor- aus“ derselben. Dabei wurde der Sinn, in dem die Phänomenologie früher als erster Teil gegolten hatte, eingeschränkt und umgedeutet.

1) Hieran wäre die Frage anzuschließen, ob die Durchführbarkeit der Phänomenologie unter dieser Umdeutung leidet oder gewinnt. Sie hängt aufs engste zusammen mit der oben aufgeworfenen²⁰⁰, ob die phänomenologische Rechtfertigung der Wissenschaft dieser notwendig vorausgehen soll oder nicht. Nach der ursprünglichen Systemkonzeption ist die Phänomenologie nicht nur inhaltlich bestimmt als Hervorbringung des Begriffs der Wissenschaft durchs Bewußtsein, sondern zugleich formell als das Werden des Mediums, in dem sich die Wissenschaft vollzieht. Nicht nur das Bewußtsein, das wir betrachten, sondern auch das subjektive Erkennen, das wir sind, hätte demnach in ihr sich allererst durchsichtig zu machen gehabt. Von den Formen, deren wahren Zusammenhang die Wissenschaft selbst exponiert, wäre wohl die Bekanntschaft, aber noch nicht die systematische Entwicklung ihrer aus ihnen selbst vorauszusetzen gewesen, um das werdende Wissen darzustellen. Ob diese Idee jemals Aussicht auf Durchführbarkeit hatte, oder ob sich ihr nicht stillschweigend alsbald die Konstruktion aus der bereits existierenden Logik und Realphilosophie substituierte, wäre nur durch eine Methodenanalyse der ganzen Jenenser Philosophie Hegels auszumachen. Dabei würde sich wahrscheinlich zeigen, daß die spätere Umdeutung der Phänomenologie deren Durchführbarkeit eher erleichterte als erschwerte. Denn von ihr aus stand nichts im Wege, die Systematik der Phänomenologie auf Grund der Explikation der Idee zu entfalten. Das Werk von 1807 dagegen gibt sich durch seine Stellung im System das Ansehen, als bringe in ihm die Wissenschaft, die sich selbst das Prinzip ihrer Entfaltung ist, zusätzlich zu den schon vorliegenden Bedingungen ihrer Existenz die letzte, noch fehlende selbst hervor: das Werden ihres Mediums im philosophierenden Bewußtsein der Zeit. Die Einleitung ist also hier nicht nur Bedingung der Mitteilung und Anerkennung der Wissenschaft, sondern zugleich Bedingung ihrer Existenz — aber

²⁰⁰ s. o. S. 53.

so, daß die Wissenschaft sich diese Bedingung ihres Vollzugs im endlichen Geist selbst herstellt. Die Wissenschaft tritt damit in Analogie zum sittlichen Handeln, dessen Absolutheit ebenfalls nur existiert, indem es die Wirklichkeit den Forderungen dieser gemäß verändert. Für die Exposition des Begriffs, wie sie in der Einleitung stattfindet, treten damit neue Probleme auf, die in der späteren Auffassung nicht mehr gestellt sind. Eine andere Frage ist allerdings, ob sie nur übergangen oder wirklich vermieden werden.

2 a) Mit Bezug auf die hier nicht mehr eigens betrachtete Methode der Phänomenologie läßt sich aus der Analyse der Architektonik nur folgern, daß der Inhalt des zur Wissenschaft hinzutretenden Bewußtseins auf jeder Stufe seiner Entwicklung eine organisierte Einheit darstellen muß, deren Innerstes noch das Äußerste bestimmt und als in sich aufgehoben erweist. Dieses Innerste ist die *logische Form*, die „sowohl im Subjekt, wie im Objekt, tätige Macht des Begriffs“²⁰¹, die den Fortgang der Einleitung dirigiert und sie zu einem methodisch bestimmten Ganzen macht (Ph 31, 2). Da sie aber nicht „nur“ zu einem logischen Wissen, sondern auf den höchsten Standpunkt des Geistes führt, bestimmt sie den Weg der Einleitung nicht unmittelbar, sondern vermittels ihrer Realisierungen in der Sphäre des Geistes: der Formen des Sichwissens desselben, in welchen sich das unwissenschaftliche Bewußtsein versteht, ohne sie als solche zu verstehen. Sie machen die Vollzugsweisen aus, hinsichtlich deren das Individuum sich im Gegensatz zum spekulativen Wissen befindet, bzw. weiß und hinsichtlich deren es daher der Einleitung bedarf. Sie bilden daher auch die Stadien des Weges, den das der Einleitung bedürftige Wissen zu durchlaufen hat, um den reinen Begriff des Wissens zu erreichen. Aber auch sie sind gegenüber der Konkretion des natürlichen Bewußtseins noch abstrakte Formen. Denn dieses ist ein historisch Bestimmtes, sie aber sind Formen des Wissens überhaupt. In jeder von ihnen weiß das Individuum seine Substanz und in jeder von ihnen muß es einsehen, sie in ihr nicht zu begreifen. Dieser Einsicht liegt die historische Einsicht des allgemeinen selbstbewußten Geistes — seine Bildung zur Wissenschaft zugrunde. Das nächste, durch den Begriff bestimmte, der jeweiligen Stufe des Sich-

²⁰¹ Enc, § 417 Zus.

wissens des Geistes zugeordnete Moment der Einleitung ist daher die jeweilige *T r a d i t i o n s g e s t a l t* des Wissens, gewissermaßen die genetische Voraussetzung der Wissenschaft, die zunächst nur in verhüllter und auf abstrakte Elemente reduzierten Form auftreten kann, dann aber als solche den Inhalt des geschichtlichen Bewußtseins ausmachen muß. Davon ist schließlich noch die konkrete *G e s t a l t d e s B e w u ß t s e i n s*, das seine Substanz weiß, unterschieden. In ihr sind alle die ihr vorgeordneten Momente enthalten; sie sind das, was seine Substanz ausmacht, durch welche es bestimmt ist, ohne den Zusammenhang seines Bestimmtheits zu durchschauen. Die Aufeinanderfolge der Gestalten, die zusammen die Konkretion des unwissenschaftlichen Bewußtseins ausmachen, bildet den „Weg“, welchen das Individuum durchlaufen muß, um zur Wissenschaft zu gelangen. In jeder von ihnen muß es sich, mit Hilfe der ihr eigenen Begriffe, davon überzeugen, daß sie keine Wahrheit hat.

Aus dem Zusammenhang der erwähnten Momente ergibt sich über das *V e r f a h r e n* der Einleitung: Weil die Einleitung selber Wissenschaft sein soll, muß ihre Methode die absolute sein. Das heißt, unabhängig von der aufgeworfenen Frage, ob Ich dieser als der seine Substanz wissende Geist der Systematik dieses Geistes zunächst gleichsam aus einer blinden Evidenz des Selbstvollzugs heraus folgen kann oder nicht, hat der Begriff allein zu bestimmen, welches die Gestalten des Bewußtseins sind, über die das unwissenschaftliche Bewußtsein hinausgelangen muß. Weil er ihr Innerstes, ihr Prinzip ausmacht, müssen sie der Systematik der Wissenschaft entsprechend aufeinanderfolgen. Umgekehrt müssen die Elemente der Wissenschaft in ihnen nach ihrer wissenschaftlichen Ordnung auftreten. Da sie aber als Voraussetzungen der Wissenschaft im endlichen Wissen Momente der Gestalten des Bewußtseins sind, müssen sie sich in jeder Gestalt zu einer antizipierten Ganzheit ordnen, die noch nicht das System ihrer selbst ist. Sie müssen also in wissenschaftlicher Ordnung aufeinander *f o l g e n*, aber in vorwissenschaftlicher Ordnung ein *G a n z e s* bilden: ein Ganzes in der jeweiligen Bestimmtheit eines Moments.

Da dem unwissenschaftlichen Bewußtsein die Methode der Wissenschaft und die Einsicht, mit einer wissenschaftlichen Ordnung von Voraussetzungen der Wissenschaft zu tun zu haben, nicht zugemutet

werden kann, muß beides „hinter seinem Rücken“ liegen²⁰². Das unwissenschaftliche Bewußtsein muß zwar am Ende seines Weges, den es zu begehen hat, auf diesen so zurückblicken können, daß es begreift, was vorging. Aber solange es sich auf dem Weg befindet, muß sein Fortgang den Charakter haben, daß etwas mit ihm *g e s c h i e h t*, dessen Wesen es nicht begreift. Sein Zugang zur Wissenschaft hat den Charakter der „E r f a h r u n g“; denn Erfahrung bedeutet für Hegel nicht nur dies, „daß der Inhalt *a n s i c h*, Substanz und also *G e g e n s t a n d* des *B e w u ß t s e i n s* ist“²⁰³ — der all-gemeinste Sinn, in welchem die Phänomenologie Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins ist —, sondern auch das Bestimmtere, daß das Bewußtsein — sofern nämlich der Begriff in ihm tätig ist — eine Bewegung sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand „ausübt“, deren Natur es nicht begreift und die ihm darum einen neuen Gegenstand nur „*e n t s p r i n g e n*“ läßt, mit Bezug auf welchen es sich auch als Wissenschaft wandelt²⁰⁴. Andererseits muß jedoch das unwissenschaftliche Bewußtsein, sofern es den Weg zur Wissenschaft zurücklegt, *m e i n e n* können, selbst tätig zu sein. Es muß die Schritte seines Zugangs zur Wissenschaft aus Einsicht nach Kriterien der Wahrheit, die ihm bei jedem zur Verfügung stehen, tun — wenn es erst in der Erinnerung den Zusammenhang der einzelnen Stufen faßt, so anfangs zumindest die skeptischen. Es darf nicht auf jeder Stufe nur durch den Begriff über eine vermeintliche Wahrheit hinausgetrieben werden, sondern muß auch selbst eine seinem unvollkommenen Wissen entsprechende unvollkommene Methode haben, ein vorläufiges Methodenbewußtsein, mit Hilfe dessen es selbst und das mit ihm fortschreitet.

Wenn man nicht annehmen darf, daß dem den Weg zur Wissenschaft zurücklegenden, skeptischen und „unserem“ erkennenden Bewußtsein ein und dieselben Leistungen zuzumuten sind, hat die Argumentation der Einleitung also gewissermaßen einen doppelten Boden. Sofern sie nichts anderes als die Bewegung des Begriffs ist, hat sie wissenschaftlichen Charakter. Von ihr aus bestimmt sich der Fort-

²⁰² cf. Ph, S. 578 b.

²⁰³ Ph, S. 558, 2; cf. S. 32; Enc, § 8.

²⁰⁴ cf. Ph, S. 73; der genaue Sinn des Hegelschen Erfahrungsbegriffs, der die spezifische Differenz der Methode der Phänomenologie gegenüber derjenigen der Logik und dem System enthält, wäre hier zu erörtern.

gang, den das Wissen des unwissenschaftlichen Bewußtseins nimmt, als Erfahrung²⁰⁵ im Sinne der Passivität dessen, der die Erfahrung „macht“. Sofern sie die Entlassung des Begriffs „zu scheinbar vollkommener Unabhängigkeit“²⁰⁶ ist und vom unwissenschaftlichen Bewußtsein nur nach der Seite dieses Scheins genommen wird, ist sie vorwissenschaftlich. Von dieser Seite aus bestimmt sich der Fortgang als Erfahrung i. S. des Dabeiseins, sich selbst Überzeugens dessen, der sie „anstellt“²⁰⁷; die Systematik der Einleitung, die nach der anderen Seite eine durch den Begriff bestimmte ist, hat also nach dieser Seite für das unwissenschaftliche Bewußtsein eine auf das Zurückliegende bezügliche E v i d e n z. Von dieser Seite aus muß auch gesagt werden, daß das Bewußtsein sich selbst „prüft“, und zwar nach seinem eigenen Maßstab²⁰⁸; aber die Prüfung, die es vorzunehmen scheint, ist in Wahrheit eine, die es „durchmacht“ und in der es nicht besteht.

b) Das härteste Problem der Einleitung ist dieses Doppelgesicht ihrer Methode. Ist eine Einheit in der Differenz beider methodischer Forderungen realisierbar, so gibt es von der Philosophie Hegels aus eine E i n l e i t u n g in sie, die doch zugleich ein wirklicher Z u g a n g ist, also ohne die Voraussetzung der Wissenschaft zu ihr hinführt. Einen solchen muß das unwissenschaftliche Bewußtsein anerkennen; denn er nötigt es nicht, sich um die Forderungen, die die Wissenschaft an ihn stellt, zu bekümmern, und befriedigt seinen eigenen Anspruch auf Selbständigkeit (Ph 25).

Um zu entscheiden, ob die Idee einer Einleitung von solcher methodischen Struktur innerhalb der Philosophie Hegels verwirklicht werden kann, bedürfte es einer genauen Analyse des spekulativen Denkens nach der Seite seiner Erscheinung, die Hegel am Ende seines Systemgrundrisses nur noch im allgemeinen angab, ohne darin die Summe seiner verstreuten einleitenden Bemerkungen über das wissenschaftliche Erkennen wirklich einzubringen. Eine solche Untersuchung des inhaltlichen und subjektiven Erscheinungscharakters der Methode wäre eines der wichtigsten Erfordernisse der Hegelinterpretation. In bezug auf das Einleitungsproblem hätte sie vor allem

²⁰⁵ cf. die genaue Analyse des Erfahrungsbegriffs der Phänomenologie bei R. Kakuschke, loc. cit., §§ 1, 2.

²⁰⁶ cf. Enc, § 414 Zus.; § 413.

²⁰⁷ Enc, § 37 f.; Ph, S. 14, 1; u. a.

²⁰⁸ cf. Ph, S. 71 f.

festzustellen, ob die Sphäre einer logischen Form innerhalb ihrer einen nichtspekulativen, unwissenschaftlichen Fortgang zur Sphäre der nächsten zuläßt oder etwa sogar fordert. Hegels eigene Äußerungen über das „wirkliche Spekulative“ (Ph 53) und über „das Herübergehen überhaupt von der Vorstellung zum Begriffe und von dem Begriffe zur Vorstellung — ein Herüber- und Hinübergehen, das in der wissenschaftlichen Meditation vorhanden ist, und daß es auch in der wissenschaftlichen Darstellung allenthalben ausgesprochen werde, . . . gefordert wird“²⁰⁹, deuten ebenso in diese Richtung wie der naheliegende Versuch, den Anfang der Logik aus dem Ende des Systems zu interpretieren.

Angesichts des geringen Ansehens, das Hegels logische Spekulation als solche heute genießt, mag die Hoffnung, das Selbstbewußtsein des endlichen Denkens mit Hegels Gedanken einer absoluten Methode zu versöhnen, den meisten philosophischen Bemühungen fern liegen. Und doch ginge sie in der Idee einer Einleitung auf nichts Geringeres als eine Vereinigung des phänomenologischen und des beweisenden Philosophierens. Ein Versuch, Hegel zu verstehen, tut jedenfalls gut daran, ein Mißtrauen in dieses Mißtrauen zu setzen und sich all dessen zu vergewissern, was für die Möglichkeit einer solchen Einleitung spricht. Hegel selbst war ohne Zweifel von ihr überzeugt. Er sah einen wesentlichen Mangel der endlichen, axiomatisch aufgebauten Wissenschaften darin, daß es eine der Hauptschwierigkeiten bei ihrem Studium ausmacht, „in sie hineinzukommen; was nur dadurch geschehen kann, daß man sich Voraussetzungen blindlings gefallen läßt . . .“²¹⁰. — Wenn man ihn nicht für so inkonsequent halten will, das, was ihm an den endlichen Wissenschaften als Mangel galt, an der philosophischen Wissenschaft als Vorzug gelten zu lassen, wird man also annehmen müssen, daß er überzeugt war, begründet zu haben, weshalb das begreifende Denken bei sich sein und zugleich sich zum natürlichen Bewußtsein, zur Zufälligkeit seines Inhalts und seiner Formen entlassen kann²¹¹; aber nicht nur dies, sondern auch das für die Möglichkeit der Einleitung ebenso Wichtige: weshalb der im zufälligen Meinen und Dafürhalten sich verlierende Begriff

²⁰⁹ WN XI, S. 318.

²¹⁰ L II, S. 474.

²¹¹ cf. Ph, S. 563; L II, S. 248, 1.

sich aus diesem wiederherzustellen vermag. Und man wird sich die Frage vorzulegen haben, ob nicht Hegels Modalitätslogik einen Rechtsgrund für eine solche Überzeugung abgibt. Denn in dieser ist gezeigt, daß das absolut Notwendige selbst noch einer zufälligen Mannigfaltigkeit von Zufälligem bedarf, die es notwendig enthält, von der es aber nicht abhängig wird, weil es sie selbst als seine zufällige Bedingung setzt. Seine Notwendigkeit besteht gerade darin, aus jedem beliebigen Zufälligen hervorzugehen²¹². Auf das absolute Wissen angewandt, würde das bedeuten, daß es aus jedem beliebigen natürlichen Wissen zu sich zurückfindet und erst in dieser Rücksicht frei, Begriff ist²¹³.

c) Es ist klar, daß mit diesen Hinweisen das Problem nicht gelöst ist. Es ist nicht einmal zulänglich gestellt. Unter Voraussetzung, daß in der Phänomenologie tatsächlich auf zweifache Weise argumentiert wird, wäre vor allem der eigentümliche Charakter der Argumentation auf der unwissenschaftlichen Basis nach- und als möglich zu erweisen. Kann Hegel es vermeiden, auf dieser Basis mit anderen als lediglich rhetorischen Mitteln — Überredung und Schock — zu operieren, wo er doch in der zweiten Auflage der Logik ausdrücklich gesteht, es wäre vergebliche Mühe, alle Wendungen und Einfälle der Reflexion und ihres Raisonnements gleichsam einfangen zu wollen, um ihr die Abwege und Absprünge, womit sie sich ihren Widerspruch gegen sich selbst verdeckt, zu benehmen und unmöglich zu machen²¹⁴? Was sollte die Zuwendung der Wissenschaft zum unwissenschaftlichen Bewußtsein instand setzen, diesem ein ähnliches Verhalten unmöglich zu machen? Hat die Prüfung, die das Bewußtsein nach seinem eigenen Maßstab vornehmen soll, ihre eigentliche Überzeugungskraft gar nicht aus Argumenten, sondern aus der Evidenz eines Selbstvollzuges, für die sprachliche Wendungen und Argumente nur eine indizierende Funktion besitzen? Sie würden nur auf eine Einsicht verweisen, die sich eigentlich nicht demonstrieren, sondern nur von jedem einzelnen gewissermaßen mit Hilfe eines ihm vorgeschlagenen Gedankenexperiments aufsuchen läßt. Die wissenschaftliche Seite der Phänomenologie entspräche damit in gewissem Sinne dem Verfahren, das Fichtes Wissenschaftslehren befolgen. In-

²¹² cf. D. Henrich, Hegels Theorie über den Zufall, Kantstud. 50/2, 1958/59.

²¹³ cf. Ph, S. 47, 2.

²¹⁴ L I, S. 97 f.; cf. S. 70, 19 f.

sofern sich das Bewußtsein jedoch von seinen äußerlichsten Leistungen her untersucht, in denen es an seinen Inhalt verfällt, hätte sie manches mit der modernen phänomenologischen Hermeneutik gemeinsam. Die Phänomenologie wäre der erste Versuch, das Bewußtseinsleben aus seinem endlichen Selbstverständnis heraus über sich zu verständigen. Gegen diese, heute allzu naheliegende Deutung ist nicht nur zu sagen, daß das hermeneutische Moment in der Phänomenologie zu kurz gekommen, ja daß das von den betrachteten Bewußtseinsformen unterschiedene, auf ihrem Standpunkt Wahrheit suchende Bewußtsein nicht einmal auf jeder Stufe eigens angesprochen ist. Es läßt sich gegen sie auch leicht das skeptische Moment der Phänomenologie geltend machen. Denn dieses kann ihr nur eignen, wenn sie wohlbestimmte Begriffe als Gründe zu Argumenten voraussetzt, um sie alsdann zu destruieren.

Wenn man die Phänomenologie nicht ihres argumentativen Charakters beraubt, so erhebt sich die weitere Frage, ob sich die wissenschaftliche und die unwissenschaftliche Argumentation nicht verwirren, während doch diese von jener getrennt bleiben müßte²¹⁵. An irgendeiner Stelle der Phänomenologie die Probe aufs Exempel gemacht, ist es in der Tat schwer einzusehen, wie die dialektische Bewegung überzeugen soll, wenn man nicht die Bedeutung der Begriffe so, wie sie für uns — sei's auf Grund der Exposition der Wissenschaft oder aus der historischen Bekanntschaft mit den Formen — vorliegt, und die spekulative Betrachtung der Begriffe in Anspruch nehmen darf. — Andererseits aber ist gerade die Tatsache, daß spekulative und nichtspekulative Betrachtung ineinander übergehen, geeignet, die Phänomenologie weniger problematisch erscheinen zu lassen, als sie es ohnehin schon sein muß. Hegel selbst hat auf ihr bestanden, indem er darauf hinwies (Ph 53), daß die Aufhebung der Form des Satzes, das Zurückkehren des Begriffs in sich dargestellt werden müsse, da diese Bewegung allein das wirkliche Spekulative sei. Auch unabhängig von den Problemen des spekulativen Satzes wird man fordern müssen, daß eine Darstellung — welchem Horizont immer sie sich mitteilen mag — in der Einheit Einer Intersubjektivität vollziehbar sein muß. Die vorläufige Rede von einem doppelten Argumentations-

²¹⁵ cf. A. Phalen, *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie*, Upsala 1912, S. 15 ff.

boden ist also mit Rücksicht auf diese Einheit zu korrigieren. Aber wie ist diese Einheit einer Verständigung zu denken? Kann man sich etwas anderes darunter vorstellen, als daß sich das Bewußtsein, das sich noch nicht von der Wahrheit des Standpunkts der Wissenschaft überzeugt hat, auf diese, die ihm in vollkommen bestimmter und daher exoterischer Form gegenübertritt (Ph 17), probeweise einläßt und versucht, wie weit mit ihr zu kommen ist? Geht damit nicht die Stringenz verloren, mit der die Einleitung den Entschluß zum reinen Denken motivieren soll? Muß diese nicht stattfinden, wenn behauptet wird, daß der logische Anfang weder etwas Willkürliches noch ein als willkürlich Erscheinendes sei?²¹⁶

Die Schwierigkeit, die es hat, sich die Phänomenologie als eine Disziplin zu denken, die das Bewußtsein zur Wissenschaft voranzugehen nötigt, ohne daß es dazu die Wissenschaft, die die Phänomenologie selbst ist, mitvollziehen oder gar die affirmative Wissenschaft zu wesentlichen Teilen vollzogen haben müßte, legt es nahe, die Phänomenologie nach der anderen der oben²¹⁷ vorgeschlagenen Alternativmöglichkeiten zu deuten. Sofern der Entschluß zum reinen Denken in einer historischen Phase der Bildung unmittelbar möglich ist, muß ihn die Einleitung nicht motivieren. Um die Wissenschaft gegenüber dem unwissenschaftlichen Bewußtsein als Wahrheit zu erweisen, genügt es, wenn sie ihn rechtfertigt. Ein subjektives Erkennen, das sich an die Wissenschaft macht, könnte daher zunächst einmal die affirmative Wissenschaft absolvieren und sich nachträglich durch die Darstellung, die die Phänomenologie ihm bietet, davon überzeugen, daß seine unwissenschaftlichen Auffassungen, die es zurückgestellt, aber in Erinnerung behalten hat, sich gegenüber der Wissenschaft nicht behaupten können. Die erwähnten Schwierigkeiten mögen vermuten lassen, daß dies die einzige Form ist, in der die Phänomenologie allenfalls realisierbar wäre. Hegel hat dieser Möglichkeit auch nicht geradezu widersprochen. Denn er stimmte Göschel zu, als dieser die Forderung machte, „daß das System sich dadurch als System zu bekunden habe, daß es aus sich heraustrete, diese seine letzte Abstraktion überwinde, und sich als Liebe bekunde, indem es gerade demjenigen Momente, welches sich ihm entgegen-

²¹⁶ L I, S. 57.

²¹⁷ S. 53.

setzt, seinerseits sich nicht widersetze, sondern sich in dasselbe versetze“²¹⁸. Gleichwohl ging er niemals soweit, dies als die einzige Möglichkeit einer systemexternen Rechtfertigung zu betrachten, die dann allerdings nicht mehr Einleitung, sondern nur nachträgliche Verständigung wäre.

3) Der Katalog der angezeigten Fragen, die sich nur im Zusammenhang mit einer Methodenanalyse der Phänomenologie behandeln lassen, ist noch um eine zu erweitern. Ließe sich durch die Phänomenologie der Entschluß zum reinen Denken vollständig motivieren bzw. rechtfertigen, wenn man unterstellen dürfte, daß die erwähnten Probleme auf die eine oder andere Weise lösbar sind? Blicke nicht auch dann, wenn die Geschichte des Begreifens bis zum absoluten Wissen ausführlich und für das Bewußtsein überzeugend dargestellt wäre, noch unzureichend begründet, daß die Voraussetzung der fixen Gültigkeit von Verstandesbestimmungen, die Voraussetzung eines Substrats der Gedanken und diejenige des Erkennens als eines bloßen Beziehens dieser auf ein gegebenes Substrat aufgegeben werden müssen? Wie oben erwähnt, hat Rosenkranz gefordert, eine Einleitung müsse auch den Begriff der verschiedenen Formen der theoretischen Intelligenz und den Begriff der Formen des Denkens (Begriff, Urteil, Schluß) behandeln, in denen sich die Entfaltung der Wissenschaft bewegen muß. Wenn man bedenkt, welch wenig selbstverständlichen Gebrauch schon der Anfang der Logik von explizierenden Begriffen (Unbestimmtheit, Unmittelbarkeit) und von der Form des Satzes macht, muß man diese Forderung als berechtigt ansehen. Es scheint übrigens, daß Hegel sie selbst anerkannte. Denn er entwarf 1808/9 eine Geisteslehre als Einleitung in die Philosophie, die den Geist nicht nur nach den verschiedenen Arten seines Bewußtseins, sondern auch anschließend nach den verschiedenen Arten seiner Tätigkeit betrachten sollte, d. h. insofern die Bestimmungen seines Bewußtseins ihm selbst zugeschrieben werden. Er bezeichnete jene Betrachtung als Lehre vom Bewußtsein und diese als Seelenlehre. Beider Gegenstände — die verschiedenen Beschaffenheiten und Tätigkeiten des Geistes, durch welche er hindurchgeht, um zur Wissenschaft zu gelangen —

²¹⁸ WW XVII, S. 139.

sollen in einem notwendigen Zusammenhang stehen, so daß „diese Selbsterkenntnis gleichfalls eine Wissenschaft“ ausmacht²¹⁹.

Das Programm einer einleitenden Psychologie wirft natürlich die Frage auf, wie sie an das absolute Wissen anschließen soll. Soll sie auf der Stufe desselben stattfinden und dieses allererst für das Bewußtsein vollziehbar machen, also sich innerhalb der Methode der Phänomenologie entfalten; oder soll sie als eine eigene Disziplin auftreten, wie die Gliederung des Hegelschen Manuskripts vermuten läßt. Aber müßte dann nicht das Resultat der Phänomenologie wieder rückgängig gemacht werden? — Auch diese Frage muß hier auf sich beruhen bleiben. Die beiden folgenden Kapitel versuchen nur noch die Bedingungen freizulegen, die Hegels Systematik für die Ableitung der Notwendigkeit einer phänomenologischen Einleitung bereitstellt.

²¹⁹ N, S. 14.

II. TEIL

DIE SYSTEMATISCHEN GRUNDLAGEN DER EINLEITUNG

1. KAPITEL: DIE GESCHICHTLICHE BESTIMMTHEIT DER EINLEITUNGSGRUNDLAGE

Vorbemerkung zum Fortgang der Untersuchung und zur Interpretationsgeschichte

I) Während bisher der Begriff einer Einleitung erörtert wurde, soweit es unter Vermeidung einer eingehenden Methodenanalyse der Phänomenologie möglich war, soll im Folgenden die systematische Notwendigkeit dieser Disziplin Thema werden. Anstatt daß am Leitfaden der formulierten Fragen die innere Möglichkeit der Phänomenologie näher untersucht würde, werden nun also die Grundlagen erörtert, die das System für die einleitende Phänomenologie bereitstellt. Auch diese Fragestellung gilt der inneren Möglichkeit der Phänomenologie; denn es ist unzweifelhaft, daß eine Einleitung für Hegel nur realisierbar sein kann, wenn die Systematik der affirmativen Wissenschaft sie als notwendig erweist und die Begriffe enthält, aus denen sie sich organisiert. Aber die innere Möglichkeit der Phänomenologie wird damit nicht an dieser selbst und nicht als solche erwogen, sondern am Systemgrundriß, von dem jede Untersuchung zu Hegel ausgehen und auf den sie hinauslaufen sollte. Es ist also um eine weitere Vorarbeit zur eigentlichen Aufgabe zu tun, die außerhalb des Entscheidungsbereichs der vorliegenden Abhandlung liegt. Der Übergang ergibt sich aus der Überzeugung, daß man die Methode der Phänomenologie nur fruchtbar untersuchen kann, wenn man sich zuvor über die Architektonik derselben ein klares Bild verschafft hat. Zu dieser gehört aber nicht nur die Gliederung der Phänomenologie, sondern auch die Verankerung ihrer selbst und ihrer Teile im System.

Hegel hat die Einleitung im systematischen Kontext der Encyclo-

pädie nicht mehr erwähnt. Um zu sehen, wie die Phänomenologie als Einleitung im System verankert ist, muß man dessen Grundriß, den die Encyclopädie darstellt, näher ausführen. Aber nicht nur die Einleitung selbst, sondern auch ihr zentraler Begriff, durch den sie sich von der Phänomenologie als einem Systemglied unterscheidet, findet in der Encyclopädie keine weitere Erwähnung: die Geschichte des Bewußtseins (HEnc § 36 A). Deshalb ist es zunächst notwendig, die Systematik der Encyclopädie soweit zu rekonstruieren, bis dieser Begriff in ihr sichtbar wird. Das nächste Kapitel hat darum gar nicht die Einleitung zum Thema, sondern lediglich eine ihrer systematischen Bedingungen, die nicht so offen zutage liegt wie die formelle Systematik des Bewußtseins. Erst sein Resultat zieht die Folgerungen für das Einleitungsproblem.

Zum Ausgangspunkt der erforderlichen Rekonstruktion mag die Frage nach der Stellung und Bedeutung dienen, die der Geschichte der Philosophie im System zukommt, da die Einleitung den Charakter einer Auseinandersetzung der Wissenschaft mit ihrer Geschichte und mit der geschichtlichen Situation hat, in der die Wissenschaft auftritt — also auf einen historisch bestimmten Begriff der Wissenschaft bezogen ist. Auch die Antwort auf diese Frage liegt keineswegs auf der Hand. Denn die Diktion der letzten sechs Paragraphen, in denen Hegel den Begriff der Philosophie umrissen hat, drängt allen abgeleiteten Inhalt so eng zusammen, daß es gleichsam eines mikroskopischen Blicks bedarf, um zu erkennen, ob hier von der Geschichte der Philosophie überhaupt die Rede ist. Es kommt hinzu, daß Hegel in die Ausgabe der Encyclopädie aus dem Jahre 1827 die drei letzten Paragraphen nicht mehr aufgenommen hat. Er ließ an ihre Stelle ein Aristoteles-Zitat treten; in der Ausgabe von 1830 fügte er sie aber, leicht redigiert, vor dem Zitat wieder ein. Diese Umstände rechtfertigen vielleicht die Umständlichkeit der folgenden Ausführungen.

II) In seinen Vorlesungen hat Hegel zwar mehrfach ausgeführt, was er unter Philosophiegeschichte verstand; aber er hat sich dort nirgends eindeutig auf den Zusammenhang der Encyclopädie bezogen. Erst die Schüler Hegels gaben über den Ort der Geschichte der Philosophie im System unmißverständlich Auskunft — doch eine so verblüffende, daß es fraglich erscheint, ob sie die Auskunft Hegels gewesen sein kann.

Michelet¹ behauptet, sie sei die letzte Disziplin des Systems, indem sie das Sich-selbst-Erfassen des Begriffs der Philosophie darstelle, die „Probe von der Wahrheit des Systems der Philosophie“ — immerhin ein merkwürdiges Ergebnis, wo doch Hegel selbst ausdrücklich die Logik, und zwar in der Bedeutung spekulativer Theologie², wo er ferner in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion die Religionswissenschaft als die letzte bezeichnet hat³. Sollte Michelets Ansicht von dem Bestreben diktiert sein, sich und seine Zeitgenossen davon zu überzeugen, daß die Philosophie nach Hegel noch eine Zukunft hat, auf die das Ende des Systems vordeutet? Sollte ihn dies Bestreben veranlaßt haben, der Geschichte der Philosophie eine ähnliche Stellung zu geben, wie sie die Weltgeschichte im Verhältnis zum Staat besitzt, von der Hegel tatsächlich nicht behauptet, daß sie mit seiner Zeit zu Ende sei? Und sollte sich daraus die Verbindung von Weltgeschichte und Geschichte der Philosophie, auf die er es abgesehen hat, ergeben⁴? Jedenfalls legt Michelet, wie auch andere der sogenannten Althegeleaner, auf die Tatsache, daß die Geschichte der Philosophie mit Hegel nicht zu Ende ist, großes Gewicht⁵. Aber geht nicht die Gewißheit, in der Wahrheit einheimisch geworden zu sein, verloren, wenn die höchste Bestimmung dieser Wahrheit ist, daß das System, das sie darstellt, nur ein vorläufig letztes sei? Man wird schwerlich dafürhalten können, daß Michelets Auffassung eine befriedigende Auskunft auf alle Fragen ermöglicht, die das Ende der Philosophie Hegels betreffen. Hinsichtlich des Problems der Einleitung und seiner systematischen Bedeutung jedenfalls ist sie sehr fragwürdig. Es ist charakteristisch, daß Michelet die Aufgabe, die die Einleitung stellt, nur noch geschichtlich, nicht mehr systematisch sieht, indem er es als die nächste, seiner Generation und der Zukunft vorbehaltene Tat der Geschichte der Philosophie betrachtet, der Wissenschaft die Anerkennung ihrer durch Hegel gefundenen Prinzipien zu verschaffen⁶. So tritt schon innerhalb der unmittelbaren Nachfolge Hegels die Geschichtsphilosophie die Herrschaft über das System an. Die anderen Schüler Hegels, die

¹ Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, 2. Tl., Berlin 1838, S. 791.

² cf. HEnc, § 17 A; Enc, § 17; L II, S. 437, 3.

³ W XII, S. 79, 2.

⁴ cf. WW I, S. XV.

⁵ z. B. loc. cit., S. 609, 2; 799 f.

⁶ loc. cit., S. 609.

sich mit der Geschichte der Philosophie befaßt haben, bringen die Sache auch nicht zur Evidenz. Rosenkranz, noch krasser als Michelet, läßt das System nicht nur mit dem unendlichen Prozeß der Geschichte der Philosophie enden, sondern er läßt dieses Ende sogar unmittelbar auf einen Gottesbeweis folgen⁷. Wie es mit den drei letzten Paragraphen der Encyclopädie Hegels in Einklang zu bringen wäre, braucht er sich nicht zu fragen, da er ihren Inhalt schon am Ende der Logik vorweggenommen hat. Erdmann, ebenfalls der Ansicht, daß die Geschichte der Philosophie den Schlußpunkt des Hegelschen Systems bilde, müßte darüber Auskunft geben, da er Hegel darstellen will; aber er überspringt die Schwierigkeiten mit Hilfe eines Gedankenstrichs⁸. Für Kuno Fischer endlich ist Michelets, Rosenkranz' und Erdmanns Ansicht über den Schluß des Hegelschen Systems bereits so selbstverständlich, daß er sogar das Dunkel der letzten Seite der Phänomenologie von daher aufhellen möchte⁹. Aber gerade die stereotype Selbstverständlichkeit, mit der bei den genannten Autoren über den Schluß der Philosophie Hegels geurteilt wird, während dieser selbst ihn in allen drei Fassungen seiner Encyclopädie verschieden gestaltete, muß Mißtrauen erwecken.

III) Es ist zu bedauern, daß Hegel die Philosophie der Philosophie nicht in derselben Ausführlichkeit behandelt hat, in der er seine Philosophie der Kunst und Religion vortrug. Innerhalb ihrer galt sein Hauptinteresse der Geschichte der Philosophie. Das mag die Ansicht, daß diese das System abschließe, mit verschuldet haben. Aber die Geschichte der Philosophie kann nur ein Moment des entwickelten Begriffs der Philosophie ausmachen. Damit ist eigentlich schon gesagt, daß sie nicht das letzte Glied des Systems bildet. Die Realisierung des Begriffs der Philosophie in der Geschichte muß in die einfache Einheit eines „ewigen“ Ausgangs zurückführen — darauf weisen alle Anzeichen, die sich hierzu in den Schriften Hegels finden. Aber diese These ist nicht bloß aus verstreuten Hinweisen zu entnehmen, sondern aus der näheren Bestimmung des Begriffs der Philosophie zu erhärten.

⁷ System der Wissenschaft, Königsberg 1850, § 872; cf. S. XIII, 3 — XVII, S. 619.

⁸ Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung in ed. Glockner, Stuttgart 1931, Bd. VII: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, § 52, Nr. 6.

⁹ Hegels Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1911, Bd. I², S 433; II², S. 1011 ff.

Die Bedeutung der Geschichtlichkeit der Philosophie ist eindeutiger zu bestimmen, als ein Zusammentragen von Stellen ermöglicht.

Welcher Art ist das Material, das Hegels Schriften dazu bieten? Die Hauptquelle muß natürlicherweise die Encyclopädie sein, weil sie den Begriff der Philosophie im Zusammenhang des gesamten Systemgrundrisses definiert. Aber sie macht es für sich genommen äußerst schwer, wenn nicht unmöglich, in der hier interessierenden Frage zu einem klaren Resultat zu kommen. Daher ist es schätzenswert, daß die Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie einleitend Auskunft über Begriff und Geschichte der Philosophie geben, auch wenn solche „Einleitungen“ für Hegel nicht im strengen Sinne wissenschaftlich sein können. Allein Hegels Ausführungen an dieser Stelle, so verständlich sie im großen ganzen sind, fügen sich schwer in den Zusammenhang der Encyclopädie. Ist die Geschichte der Philosophie etwa gar kein Glied im System? Ist dies ausgeschlossen, so bedarf man, um beide zusammenzubringen, eines Leitfadens, anhand dessen sich das Entwicklungsgesetz erkennen läßt, nach dem der encyclopädische Begriff der Philosophie zu einer Konkretion zu bringen ist, welche auch die in den Vorlesungen gegebenen Grundbestimmungen der Geschichte der Philosophie enthält. Man sollte denken, daß die Gegenüberstellung der Philosophie mit den anderen geschichtlichen Sphären des Geistes einen solchen Leitfaden abgibt. Zu einer solchen bieten sich an: a) das Verhältnis des Staats zur Weltgeschichte, b) das Verhältnis der Kunst zu ihrer Geschichte, c) das der Religion zur Geschichte der Religion. Deren Inhalt ist außer in der Encyclopädie auch noch in Vorlesungen abgehandelt, und zwar auf eine Weise, die es leichter werden läßt als im Falle der Philosophie, die Ausführung auf den Grundriß zu beziehen und die eigentlichen Schwierigkeiten, die die Differenz beider Darstellungen betreffen, zu entdecken. Auf diese Weise wird sich der Inhalt des Begriffs der Philosophie soweit profilieren, daß zum Schluß der Versuch gemacht werden kann, den Grundriß einer Entfaltung des Begriffs der Philosophie innerhalb des absoluten Geistes zu entwerfen.

A. Die Philosophie im encyclopädischen Grundriß

In § 572 wird die Philosophie — das Wissen des absoluten Geistes, für welches die Wahrheit in der Form der Wahrheit Gegenstand ist

(§ 571) — als Einheit von Kunst und Religion konstruiert. Die Philosophie vereinigt die Objektivität der Kunst und die Subjektivität der Religion, indem sie einerseits der Innerlichkeit dieser die Unbestimmtheit des Gefühls nimmt und sie zu einer Innerlichkeit des Denkens macht, andererseits jener die sinnliche Äußerlichkeit nimmt und ihr die Objektivität des Gedankens gibt¹⁰. Die Philosophie ist also Einheit bestimmter Gegensätze. Aber so wie eben dargestellt, erscheint sie nur als eine Kombination ihrer Momente zu einem neuen Ganzen, das sich nicht aus der Bestimmtheit der Momente selbst ergibt. Soll sie nicht durch ein drittes äußerlich zustandegebracht sein, so muß sie aus dem einen der eben entgegengesetzten hervorgehen. Dasjenige, das Grund der Einheit ist, muß also einerseits entgegengesetzt, andererseits mehr als bloß entgegengesetzt, vereinigend sein. Genau genommen muß es seinen Gegensatz sogar erst aus sich hervorgehen lassen. Aber davon abstrahiert Hegel in § 572; denn die Encyclopädie läßt einer „minderen Strenge der wissenschaftlichen Methode und einem äußerlichen Zusammenstellen Raum“ (Vorrede, 2. Ausg.). Geht man vom Gegensatz aus, so muß dessen Sichaufheben dargestellt werden. Das Eine, welches den Gegensatz erst eigentlich auszubilden hätte, muß ihn dann wenigstens sich aufheben lassen. Es muß ferner dadurch, daß es das Andere sich in ihm aufheben läßt, sich selbst aufheben. Es muß das Andere mit sich vereinen; aber es wird wiederum gerade, insofern es eins mit ihm ist, sich selbst und dem Anderen entgegengesetzt sein, welches nicht vereinigend ist. Es wird also darin zu einer höheren Einheit fortgehen müssen, welche auch diesen Gegensatz noch umgreift. Das Resultat ist dann die Einheit, aus welcher die Gegensätze erst hervorgehen.

Die Entgegengesetzten sind Kunst und Religion. Beide bilden, wie aus der eben angestellten Betrachtung hervorging, einen doppelten Gegensatz; ja genau genommen zerfällt der eine der beiden Gegensätze wiederum in mehrere. Auch deren inneren Zusammenhang aufzuzeigen, würde jedoch eine genauere Nachbildung des Begriffs der Religion und der Kunst erfordern. Unsere Darstellung beschränkt sich auf eine Aufstellung der Gegensätze. Dagegen soll sie sichtbar machen, in welchem Sinne die Philosophie als ihre Einheit zu gelten hat. Der die übr-

¹⁰ W XA, S. 154, 2.

gen Gegensätze umfassende ist derjenige zwischen der „äußerlichen Anschauungsweise“ der Kunst, mit deren Erwähnung Hegels Bestimmung der Einheit beginnt, und der „einfachen geistigen Anschauung“ der Religion, mit der sie schließt. Kunst, Religion und Philosophie sind wesentlich unterschieden durch die *F o r m e n*, in welchen sie ihren Inhalt — den absoluten Geist — wissen. Prinzip der Unterscheidung werden daher die Momente des Begriffs des Geistes als solchen, den Hegel in der „Psychologie“ abhandelt. Aber das bedeutet nicht, daß sie nur „psychologisch“ unterschieden sind¹¹; denn das Prinzip der Unterscheidung kommt nicht von außen in den Begriff des absoluten Geistes hinein, sondern entwickelt sich in ihm, der kein endliches Wissen mehr ist, zu einer vollkommenen Form seiner selbst. Die Form der Kunst ist die äußere Anschauung; denn in der Kunst als der ersten Weise, in welcher der absolute Geist sein Wissen von sich hat, ist die Idee¹² als schöne Gestalt sinnlich angeschaut. Die Weise, in welcher der Inhalt der sinnlichen Anschauung ist, ist das Auseinander von Raum und Zeit (Enc. §§ 20, 448). In diesem Auseinander kann der absolute Geist nur auf eine seiner Geistigkeit unangemessene Art erscheinen. (cf. § 557). Die Anschauung der Kunst ist daher der einfachen geistigen Anschauung der Religion sowohl entgegengesetzt, sofern diese einfach, als auch sofern sie geistig ist. Was ist nun diese? Sie ist nicht das Wissen der Religion, welches kein solches Einfaches ist, wie noch zu zeigen sein wird; sondern dasjenige, worin das Wissen der Religion und der in ihm übrige Gegensatz des Wissenden und des Gewußten aufgehoben wird: Die kultische Vereinigung des Gläubigen mit Gott, und zwar in ihrer geistigen, innerlichsten Form, der Andacht (§ 571, W XII passim). — In dieser ist aber auch die äußerliche Anschauungsweise der Kunst ein Innerliches geworden¹³. Die geistige Anschauung der Andacht hat also nicht nur die abstrakte Bestimmung der Anschauung überhaupt,

¹¹ cf. Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen 1921/24, Bd. II, S. 524, 1.

¹² genauer: das Ideal, die Idee „in individuo“, die existierend vorgestellte Idee — W Xa, S. 214.

¹³ cf. W XII, S. 282, 2: die Idee „existiert als solche nur im Anschauenden, im subjektiven Bewußtsein; es gehört eine Gemeinde dazu, welche das Dargestellte wisse, vorstelle als substantielle Wahrheit, und ferner der Kultus überhaupt, daß auch diese Vorstellung nicht ein Äußerliches bleibe, sondern das Selbstbewußtsein eben die Äußerlichkeit, das tote Verhältnis, das ist die Trennung aufhebe und sich das bewußte Gefühl, im Gegenstand s e i n Wesen zu haben, gebe.“

der Unmittelbarkeit des Inhalts mit der Kunst gemein, sondern in ihr ist auch die Kunst mit der Religion vereinigt.

Inwiefern ist nun aber die Religion auch ein bloß Entgegengesetztes? Kurz gesagt, insofern sie ein mit Inhalt erfülltes Wissen ist. Denn als solches stellt sie das Absolute als ein Objektives, das vom Wissen unterschieden und gegeben ist, vor, während die Kunst es in der Gestalt des Kunstwerks als ein Subjektives hervorbringt. Ferner vermittelt sie in ihrem Vorstellen, wenngleich auf eine noch äußerliche Weise, die Momente des absoluten Inhalts, die ihr als selbständige Totalitäten — Gott, Welt, Seele — erscheinen, während die Kunst in ihrem bildlichen Darstellen den im Gebilde unmittelbar als ein Einfaches erscheinenden Inhalt gerade in selbständige Gestalten — die vielen Kunstwerke und Künste — zersplittert.

Vereinigend ist die Religion, weil sie Totalität ist, und zwar sowohl Totalität des Inhalts — der Inhalt ihres Wissens ist der absolute Geist — als auch der Wirklichkeit des absoluten Geistes, welche die Wirklichkeit der Kunst noch in sich begreift¹⁴. Als so gedoppelt ist sie zwar noch nicht die organische, konkrete Totalität des spekulativen Gedankens¹⁵, sondern gewissermaßen erst die Totalität der Bedingungen ihrer selbst und ihres anderen¹⁶; denn als Totalität des Inhalts weiß sie zwar schon den absoluten Geist als solchen, aber da sie ihn nur vorstellt, noch in einer äußerlichen Form; als Totalität der Wirklichkeit des absoluten Geistes dagegen ist sie noch eine äußerliche Einheit desselben mit seinem Wissen von sich.

In dieser Totalität sind daher auch die angegebenen Gegensätze noch auf eine gedoppelte Weise vereinigt: erstens selbst noch äußerlich zu einem Ganzen nur „zusammengehalten“ (§ 572) zur Totalität des Wissens und der Wirklichkeit der Religion, in welcher das Wissen der Kunst dasjenige der Religion versinnlicht, das Wissen der Religion dasjenige der Kunst deutet, die Wirklichkeit der Kunst dem Kult den Gegenstand erzeugt und die Wirklichkeit der Religion ihm seine Innerlichkeit verschafft. Damit ist aber zweitens die Vereinigung auch auf die einfache Weise der Andacht vorhanden, von der oben die Rede war.

¹⁴ § 554 f., § 562 A; W XII, S. 280 ff.

¹⁵ cf. L II, S. 489 ff.; WG XII, S. 49.

¹⁶ L II, S. 97.

Die Vereinigung beider Vereinigungen ist die Philosophie. Was macht sie notwendig und als was bestimmt sie sich? Man wird nicht sagen können, daß Hegel sich darüber sehr bestimmt ausgedrückt habe. Im § 571 hat er sich mit dem Hinweis begnügt, daß die letzte Position der Schlüsse der geoffenbarten Religion nicht nur die Einfachheit der Gefühlsandacht ist, sondern der Bedeutung zufolge, die die Schlüsse als Vermittlung des Geistes mit sich selbst haben, auch das Denken in der ihm eigenen Form. In § 572 ist an die Stelle des „auch“ ein „dann“ getreten, das die zusätzliche Frage aufwirft, ob der Fortgang von der Religion zur Philosophie etwa als ein zeitlicher behauptet werden soll. In den Vorlesungen und auch sonst redet Hegel meist vom „höheren Bedürfnis des Denkens“, das im Wissen und in der unmittelbaren Gewißheit der Religion nicht befriedigt sei, aber seine Befriedigung fordere und zunächst auf eine der Religion Abbruch tuende Weise zu erlangen suche — sei es in polemischer Stellung gegen die Religion wie die Aufklärung, oder in apologetischer wie die rationale Theologie —, bis schließlich das Denken sich als vernünftige Erkenntnis des Inhalts der Religion erfasse. So hätten im Altertum erst die Neuplatoniker den von den Philosophen entweder ausdrücklich bekämpften oder beiseitegestellten allgemeinen Inhalt der Volksreligion anerkannt¹⁷.

Abgesehen von diesem geschichtlichen Aspekt stellt Hegel die Philosophie auch einerseits äußerlich als Einheit von Kunst und Religion dar, wie erwähnt wurde, andererseits ebenso äußerlich als Einheit des gegenständlichen Wissens der Religion und der unmittelbaren Gewißheit derselben¹⁸. Die Philosophie nämlich enthält denselben Inhalt, welcher in der Religion auf zweierlei Weise ist, in einer Erkenntnis; denn der Gedanke ist ebensowohl gegenständlich nach der ersten Bestimmung als auch einfach, da Inhalt und Form in ihm eins sind. Insofern steht das, was ich denke, der Inhalt, der in Form des Gedankens ist, mir nicht mehr gegenüber.

Solche Synthesen können die Notwendigkeit, daß das philosophische Denken sei, nicht begreiflich machen. Ebenso wenig wird man es als ein Bedürfnis, als einen „Trieb“ der vernünftigen Einsicht¹⁹

¹⁷ W XV A, S. 189.

¹⁸ W XV A, S. 185, 1.

¹⁹ W XII, S. 292.

schon hinreichend legitimiert finden. Denn Bedürfnis kann das philosophische Denken nur sein für das endliche Individuum, und von diesem ist gerade die Frage, ob es der Wahrheit teilhaftig zu werden vermag. Wahrhaft notwendig kann daher das philosophische Denken nur sein, wenn es sich als notwendige Weise des Wissens des absoluten Geistes ergibt. Dazu muß es aus den beiden formal bezeichneten, in der Totalität der Religion nur durch ein „auch“ zusammengebrachten Vereinigungen von Kunst und Religion, als deren absolute Einheit hervorgehen. Die für sich einseitigen, besonderen Vereinigungen müssen sich als ineinander reflektierte erweisen, deren Unterschied sich aus dem Resultat ergibt, in das sie münden. Es ist also zu sehen, ob in den entwickelten Bestimmungen die Notwendigkeit liegt, sie als ein Wissen zu nehmen.

Was zunächst die einfache geistige Anschauung betrifft, die wir exemplarisch als Andacht faßten, so ist in ihr tatsächlich das spekulative Denken schon vorhanden. Denn sie ist einerseits Verinnerlichung sowohl des Vorstellens der Religion als auch des Anschauens der Kunst, andererseits Aufhebung des praktischen Verhältnisses, welches die anderen Formen des Kultes zwischen dem Individuum und dem Gegenstand seiner Handlung bestehen lassen. In der Andacht bin ich, dieser, zwar enthalten; aber als verschwindendes, auf sich verzichtendes, zufälliges Moment²⁰. Diese unmittelbare Einheit aller vorhergehenden Unterschiede ist aber durch sie bedingt, also an sich ein Vermitteltes (§ 68). Sie hat sich nur als solches zu setzen, um Denken in der Form des Denkens zu sein. Indem sie sich ihre Unterschiede, deren Resultat sie ist, als ihre eigenen Bedingungen voraussetzt, bleibt sie die einfache Einheit und gibt darin zugleich der Entfaltung des Inhalts ihre Ausbreitung, die dieser sonst in der ästhetischen Darstellung und religiösen Vorstellung hat. Die sich selbst bestimmende Tätigkeit, die sie darin ist, ist Denken, wenn anderes unter diesem ein „von dem Gegensatz des Bewußtseins befreites objektivierendes Tun“²¹ zu verstehen ist. Es ist das Sichbestimmen des abstrakten Elements, als welches die Andacht bereits Denken überhaupt ist²².

Die äußerliche Vereinigung von Kunst und Religion geht in die Ein-

²⁰ W XII, S. 145 f.

²¹ L I, S. 45.

²² W XII, S. 238 ff.

fachheit der Andacht zurück. Um auch von ihr aus nachzuweisen, daß beide Vereinigungen in ein Wissen zusammenzunehmen sind, haben wir noch zu zeigen, daß sich ihre Unterschiede, was den Inhalt anbelangt, erhalten müssen. Die Antwort liegt bereits in der Exposition des Begriffs der Kunst und der Religion, denn sowohl der Kunst als auch dem Inhalt der Religion ist die Vermittlung selber wesentlich, indem die Kunst das Natürliche vermittels subjektiven Gestaltens zum Ideal zu erheben hat²³, während der Inhalt der Religion das Wissen seiner als wesentliches Moment enthält und dadurch erst der absolute Geist ist (§ 563 f.). Was beiden fehlt, ist nur die Form der Notwendigkeit ihrer Momente, und zwar ebenso an ihnen selbst als gegen das Wissen ihrer. Diese erhalten sie, indem ihnen die der Anschauung zugehörigen Bestimmtheiten abgestreift werden und ihre reine Bedeutung im Gedanken erfaßt wird.

Das Resultat ist also auch von dieser Seite Denken. Es ist näher Erkennen, sich entfaltendes Wissen, welches das Allgemeine nicht nur abstrakt, sondern in seiner Besonderung weiß. Es ist Selbstbewußtsein, indem das Anschauen der Kunst und das Bewußtsein der Religion in der einfachen geistigen Anschauung ins Denken erhoben sind. Es ist schließlich der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, denn es faßt deren auseinanderfallende Elemente weder nur äußerlich zusammen, noch versenkt es sie in eine abstrakte Einheit, sondern begreift sie als konkrete Totalität, in der die Unterschiede als notwendig, und zwar in ihnen selbst und darum auch als frei erkannt sind²⁴.

Mit der Bestimmung des Inhalts der Philosophie beschließt der § 572 die Ableitung ihres Begriffs. Unsere Erläuterung seiner ist damit auch an ihr Ende gekommen. Es ist jedoch nochmals darauf hinzuweisen, daß sie es unentschieden ließ, ob dem „dann“ am Schluß des ersten Satzes eine historische Bedeutung zukommt; denn eine entsprechende Frage erhebt sich mit Bezug darauf, daß Hegel das philosophische Denken als selbstbewußt qualifiziert. Sollte es Hegel auf dasjenige der Neuzeit eingeschränkt haben; sollte die Ableitung der Philosophie nicht eine der Philosophie überhaupt, sondern eigentlich der Philosophie der Neuzeit sein, da ja auch die Religion, als deren Resultat sie dargestellt wird, nicht die Religion überhaupt, sondern die absolute

²³ § 556; W X A, S. 220.

²⁴ cf. § 571; W XII, S. 292, 2; 293, 3; 296, 2; 298, 3.

Religion ist? Hat doch Hegel die Philosophie der Neuzeit dadurch gekennzeichnet, daß sie auf dem Standpunkt des „wirklichen Selbstbewußtseins“ steht²⁵; daß die selbstbewußte Idee ihr Prinzip ausmacht²⁶. Wie dieses Problem zu entscheiden ist, ist hier noch nicht abzusehen. Es läßt sich erst auflösen, wenn die Philosophie des absoluten Geistes als ein Ganzes betrachtet wird, aus dessen Begriff sich das Verhältnis seiner „ewigen“, zeitlosen zu seiner zeitlichen Entfaltung bestimmt; denn erst dann wird sichtbar werden, ob das Hervorgehen der Philosophie aus der Religion einen geschichtlichen Sinn hat und welcher Art dieser ist.

In § 573 wird der Inhalt der Philosophie näher bestimmt. Dabei treten zunächst über die angegebenen Schwierigkeiten hinaus keine neuen mehr auf. Die Philosophie ist Erkennen von der Notwendigkeit des Inhalts, den das gegenständliche Wissen des Absoluten besitzt — damit schloß § 572. Zugleich ist sie auch Erkennen von der Notwendigkeit der beiden Formen dieses Wissens: der Anschauung der Kunst und der Vorstellung der Religion. Denn als der denkend erkannte Begriff der Kunst und der Religion begreift sie nicht nur den Inhalt des Wissens derselben in seinen Momenten als notwendig, sondern auch die unterschiedenen Formen dieses Wissens als zu jenem Inhalt notwendig gehörige. Worin diese Formen bestehen, nennt Hegel *einerseits*, indem er ihre abstrakte und konkrete Bedeutung nebeneinandersetzt: die unmittelbare Anschauung, als welche das Wissen der Kunst überhaupt definiert ist, und die Poesie, die konkreteste der Künste, die die anderen als Momente in sich enthält²⁷; die ihren Inhalt als an sich seiend voraussetzende Vorstellung und die objektive und äußerliche Offenbarung der christlichen Heilsgeschichte. *Andererseits* bezeichnet er auch den Zusammenhang der abstrakten und konkreten Bestimmung. Er ist ein Fortgang, der im ersten Falle den Charakter der Subjektivierung, des „subjektiven Insichgehens“ hat — die Poesie ist die subjektivste, geistigste der Künste —, im zweiten Falle den der Annäherung des Menschlichen ans Göttliche, der „subjektiven Hinbewegung und des Identifizierens des Glaubens mit der Voraussetzung“ — das einzelne Subjekt ist „die Bewegung, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eigenen Willens sich zu entäußern . . . und so als identische mit dem Wesen sich zu erkennen“²⁸.

²⁵ WG XIX, S. 267, 3.

²⁷ z. B. W XA, S. 133, 1.

²⁶ cf. HEnc, § 472; W XV A, S. 242 ff.

²⁸ HEnc, § 470; Enc, § 570.

Man kann sich fragen, ob diese Bewegung auch einen historischen Sinn hat. Denn die Ästhetik-Vorlesungen zeigen, daß genau genommen der Fortgang von der Unmittelbarkeit der Kunst zur Poesie nicht nur ein systematischer ist. Auch die historische Entwicklung von der symbolischen zur romantischen Kunst ist eine Subjektivierung. In ihrem Verlauf kommt die Poesie zu immer umfassenderer Stellung innerhalb des Systems der Künste. Und der genannten Bewegung des christlichen Glaubens entspricht eine historische Entwicklung der Religion: der orientalische Gott ist dem Subjekt ein Fremdes; erst in der griechischen Religion steigen die Götter zur Erde herab, und im Christentum versöhnt sich Gott mit den Menschen. Die Geschichte der christlichen Gemeinde schließlich führt dazu, daß sich das Subjekt im Glauben mit der vorausgesetzten Welt identifiziert, indem es sich ein freies Verhältnis zum Sittlichen gibt²⁹.

Auch hier ergibt sich demnach die Zweideutigkeit, die schon im § 572 zu schaffen machte; historische und systematische Entwicklung scheinen jetzt fast ineinanderzufallen oder zumindest so dicht nebeneinander herzulaufen, daß es schwer wird zu entscheiden, ob man mit dem einen oder anderen zu tun hat. Ferner findet sich auch hier wieder das „dann“, auf ein „zuerst“ folgend. Versteht man die Bewegungen zeitlich, so wird man daher auch ihre Aufeinanderfolge zeitlich zu verstehen geneigt sein. Dann ist das subjektive Insichgehen zu deuten als die Entwicklung im Bewußtsein des absoluten Geistes vom Stadium der Kunst - r e l i g i o n zur wahrhaften Religion, die derjenigen von der klassischen zur romantischen Kunst entspricht; also nicht eigentlich als die Bewegung von der unmittelbaren Bestimmung der Kunst zur Poesie, sondern als eine Phase der Geschichte der Religion. Dafür spricht im Text, daß der durch „andererseits“ eingeleitete Satzteil nur e i n gesperrtes Wort enthält; wäre er genau analog zu dem durch „einerseits“ eingeleiteten zu nehmen, so müßte man zwei gesperrte Substantive, der Parallelität von Kunst und Religion entsprechend, erwarten. Auch ist ja in dem auf die Religion Bezüglichen nicht nur „Offenbarung“, was der „Poesie“ entspricht, sondern ebenso „voraussetzenden“ gesperrt, wodurch auf dasjenige, was „andererseits“ Form ist, gedeutet wird. Es liegt daher nahe, auch das subjektive

²⁹ cf. W XIV, 3, S. 215 ff.

Insichgehen als eines des *Glaubens* zu lesen. Unter der „subjektiven Hinbewegung“ könnte man dann den Fortgang zur absoluten Religion und unter dem „Identifizieren des Glaubens mit der Voraussetzung“ die Geschichte des Christentums bis zur Reformation verstehen.

Die verschiedenen Deutungen beziehen sich auf Sachverhalte, die von Hegel derart ähnlich bestimmt werden, daß es kaum möglich ist, sich allein aufgrund der vorkommenden Begriffe für die eine oder andere zu entscheiden. Indes hängt viel von einer Entscheidung darüber ab. Denn wenn die zuletzt vorgeschlagene Version zutrifft, so liegt es nahe anzunehmen, daß sich in § 573 auch die Philosophie selbst nach der Bedeutung dessen, was sie „andererseits“ ist, historisch bestimmt; mit anderen Worten: daß die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form ihre geschichtliche Entwicklung ist, die sie dann notwendig zu durchlaufen hat. Dann wäre im § 573 unter anderem die Notwendigkeit und der Begriff der Geschichte der Philosophie deduziert.

Schon zum § 572 wurde bemerkt, daß die eigentlich sachhaltigen Gründe, die für eine historische Deutung sprechen, erst aus dem Ganzen der Philosophie des absoluten Geistes beizubringen sind. Es spricht indessen auch am Kontext einiges für die zuletzt vorgeschlagene Deutung des Satzes, mit dem § 573 beginnt: Neben dem Umstand, auf den schon aufmerksam gemacht wurde, — daß nach „andererseits“ allein das Wort „Glauben“ gesperrt ist — vor allem die Häufung der Zeitadverbien „zuerst . . . dann“ und die durch Sperrung des „einerseits . . . andererseits“ verschärfte Markierung des Unterschiedes beider dadurch bezeichneten Seiten, welcher im folgenden die Gegenüberstellung von „Anerkennen“ und „Befreiung“ entspricht³⁰.

Schließlich aber: läßt sich die Behauptung, die Philosophie sei Befreiung von der Einseitigkeit der Formen, in denen sich das ästhetische und religiöse Bewußtsein vollziehen, nur auf die in den vorangehenden Paragraphen vorgetragene Wissenschaft oder auf die Geschichte der Philosophie beziehen? Wenn man nicht annehmen will, daß Hegel hier der Wissenschaft selbst noch die Notwendigkeit zuspricht, sich in

³⁰ Die Sperrung von „einerseits“ und „andererseits“ ist erst in der zweiten Fassung des Paragraphen enthalten, während die erste das „einerseits“ und „andererseits“ auf Poesie (Anschauung) und Offenbarung (Vorstellung) bezieht.

ihrem Gang von unmittelbarer Anschauung und voraussetzender Vorstellung zu befreien, obwohl sie doch reines Denken sein soll, so bleibt nichts anderes übrig, als unter jener Befreiung die geschichtliche Entwicklung der Philosophie zu verstehen. Sie führt zur Wissenschaft, die mit der „Erhebung in die absolute Form“ beginnt.

Versuchen wir, unter dieser Annahme die beiden letzten Sätze des § 573 zu deuten! Das Erkennen, welches die Philosophie ist, ist jedenfalls ein Anerkennen, und zwar des Inhalts und seiner Form, weil es Erkennen ihrer Notwendigkeit ist. Da es aber andererseits auch ein Erkennen der Notwendigkeit der Geschichte des absoluten Geistes als eines Prozesses seiner Verinnerlichung und seiner Versöhnung mit dem endlichen Geist ist, ist das Erkennen, welches als solches zunächst per definitionem endlich ist³¹, zugleich Befreiung von seiner Endlichkeit — von der Einseitigkeit der Formen, in denen es das Absolute zu fassen sucht. Die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen ist deren Erhebung in die absolute Form, die keine einseitige mehr ist. Ist sie selbst geschichtlich — die Geschichte der Philosophie als der Taten der „Heroen der denkenden Vernunft“ —, so ist sie gewissermaßen das Aufnehmen der Geschichte des absoluten Geistes ins Element des Gedankens. Aber wieder erhebt sich die Frage: Warum ist sie selbst geschichtlich? Muß das Anerkennen einer geschichtlichen Bewegung, das zugleich Befreiung ist, geschichtlich sein?

Das Ziel der Geschichte der Philosophie — die Befreiung einmal als solche genommen — ist die absolute Form. Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich selbst zum Inhalt bestimmt. Sie bleibt identisch mit ihm: er ist ihr kein Anderes, Fremdes, das sie nicht erkennend zu durchdringen vermöchte. Sie ist daher in dem Inhalt, nicht mehr ihm gegenüber; und sie ist darin das Erkennen der an und für sich seienden Notwendigkeit, d. h. der Notwendigkeit, die nicht nur eine des Inhalts — unabhängig von seinem Sein für anderes, z. B. seinem Erkenntwerden, aber in Relation dagegen bestimmt — ist; sondern eine des Inhalts, sofern er sein Anderssein in sich aufgehoben hat, so daß darum auch vom Inhalt her dessen Erkennen in ihm, die Notwendigkeit also nicht bloß im Inhalt selbst, sondern auch darin für mich als subjektives Begreifen ist. So ist dann das Erkennen, welches die Form

³¹ L II, S. 429 ff.

ist, indem diese absolut und daher dem Inhalt immanent ist, nicht nur ein Erkennen der Notwendigkeit der Sache an ihr selbst, sondern ebenso seiner selbst. Die Bewegung des Erkennens, welches die Philosophie ist, erfaßt also in ihrem Ziel ihren eigenen Begriff; und da dieser die Bewegung mit umfaßt, sieht sie auf ihr Wissen, ihre Bewegung zurück, — ja, da ihr Begriff nichts Anderes als die Bewegung des Anerkennens und der Befreiung ist, leistet sie sogar nur dies, weil dies „nur“ Alles ist.

Zusammenfassend kann man sagen: In § 573 bestimmt sich der Begriff der Philosophie zu seiner Realität; darum in Dichotomien, nämlich als a) ein Erkennen, b) von Notwendigkeit überhaupt. Die Notwendigkeit ist 1) der absolute Inhalt, welcher in der Religion vorgestellt wird; 2) seine Formen, die wiederum gedoppelt bestimmte sind; nämlich aa) überzeitlich: Kunst (in der Dichotomie Anschauung — Poesie) und Religion (in der Dichotomie Vorstellung — Offenbarung); bb) zeitlich: die Geschichte des Glaubens. Dem entsprechend ist auch das Erkennen, welches selbst Form ist, eingeteilt in: 1) überzeitlich: Anerkennen (b 1 + 2) und 2) zeitlich; Befreiung von der Endlichkeit der Form des Erkennens vermittelt einseitiger Formen. Der Zweck der Befreiung ist daher die absolute Form, in der alle genannten Dichotomien vermittelt sind. Seine Realisierung ist die Philosophie, die da an ihrem Ziel angelangt ist, wo sie ihren Begriff erfaßt.

Dieser ist, wie § 574 ausdrücklich sagt, die absolute Idee, deren erster Begriff (cf. § 17) am Ende der Logik erreicht war, und in § 573 die absolute Form genannt wurde. Aber sie erscheint nun nicht mehr als eine bloß abstrakte Grundlage alles konkreten Inhalts (HEnc. § 17), als bloß logische Idee, die „in das Scheinen in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist“³², sondern als das Logische mit der Bedeutung, alle Realität, die Wirklichkeit (§ 6) in sich zu enthalten; genauer als die Adäquation der logischen Idee mit ihrer Realisierung, als ihre Bewahrheitung (cf. § 83 Zus.) im konkreten Inhalt, zu welchem sich die absolute Idee aus ihrer ersten Vermittlung mit sich entläßt; als die Wissenschaft der Vernunft „und zwar insofern die Vernunft ihrer selbst als alles Seins bewußt wird“ (HEnc. § 5). Die Wissenschaft ist wieder in den Anfang zurückgegangen, in den sie das

³² L II, S. 485, 1.

erste Mal am Ende der Logik zurückgegangen war; und „das Logische“, welches jener erste Rückgang unmittelbar war, ist nun ihr Resultat als das Gei st i g e, d. h. als ein Daseiendes, welches zum Fürsichsein gelangte Idee ist, deren Objekt sowohl als Subjekt der Begriff ist (§ 381): als die Wissenschaft. Dieses Geistige hat sich damit als die an und für sich seiende Wahrheit erwiesen und die Wissenschaft sich aus ihrer unmittelbaren Bestimmtheit in ihre erfüllte Unmittelbarkeit erhoben; — aus der Bestimmtheit, in der sie sich nach der Methode, welche ebenso den Inhalt der Logik wie die Organisation dieser im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften bestimmt, als vorausgesetztes Resultat ihres Selbstbestimmens befand (§ 238).

Mit diesem Paragraphen, den wir hier nur paraphrasiert haben, schließt — von dem angehängten Aristoteles-Zitat abgesehen — die zweite Fassung der Encyclopädie. Wir können uns daher erlauben, die Darstellung des Begriffs der Philosophie im encyclopädischen Grundriß vorläufig abzubrechen. Sie hatte kein eindeutiges Ergebnis, was den geschichtlichen Sinn des Hervorgehens der Philosophie aus der Religion anbetrifft. Man wird auch nicht behaupten können, daß die Geschichte der Philosophie sich an den erörterten Stellen ausdrücklich und unbezweifelbar abgeleitet finde. Es ist darum noch die Frage, ob die Encyclopädie nur nicht ausführlich genug war, diese Ableitung vorzunehmen; und ob eine ausführlichere Exposition um dieser Ableitung willen die Systematik der Encyclopädie modifizieren müßte, oder ob sich hier andeutet, daß Hegel die Geschichte der Philosophie gar nicht als Glied des Systems verstand³³. Für das letztere scheint zu sprechen, was die Einleitung zur Encyclopädie über die Philosophie selbst und ihre Geschichte bemerkt (§ 13/4): In der eigentümlichen Gestalt äußerlicher Geschichte werde die Entstehung und Entwicklung der Philosophie als Geschichte dieser Wissenschaft vorgestellt. Diese Gestalt gebe den Entwicklungsstufen der Idee die Form von zufälliger Aufeinanderfolge und etwa von bloßer Verschiedenheit der Prinzipien und ihrer Ausführung in ihren Philosophien. In der Philosophie selbst werde dieselbe Entwicklung des Denkens dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens. Die Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie können diese Disjunktion

³³ cf. o. Pöggeler, in Hegelstudien I, Bonn 1961, S. 292.

zu bestätigen scheinen; denn sie verhalten sich geschichtlich, d. h. sie haben die Geschichte der Philosophie nicht a priori nach dem Prinzip einer Philosophie zu betrachten³⁴; sondern „diese Gestaltungen aufzunehmen, wie sie in der Zeit aufeinander gefolgt sind und in dieser Art des Hervorgehens auseinander . . . als zufällige erscheinen“³⁵. Aber zugleich nehmen sie „Rücksicht auf die Notwendigkeit, mit der die Hervorbringung des Gedankens stattfindet in der Zeit“³⁶. Sie machen die Notwendigkeit wenigstens „bemerklich“³⁷, indem sie den „Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zusammenhanges zu entwickeln“ versuchen³⁸. Sie enthalten eine „sinnige Geschichte“, in der „bloß die Form der wissenschaftlichen Darstellung empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffs ist“ (Enc. § 16 A Nr. 3). Was ihr Gegenstand Rationelles enthält, muß sich im System abhandeln lassen — ebenso wie die Prinzipien der Weltgeschichte, der Hegel in seinen Vorlesungen auch eine empirische Darstellung zuteil werden ließ³⁹. Trotz der behaupteten Identität von System und Geschichte der Philosophie kann diese Aufgabe nicht nur in der Logik und nicht nur im Ganzen des Systems erledigt werden. Denn andernfalls würde weder der zu jener Identität gehörende Unterschied zwischen der logischen und der philosophiegeschichtlichen Prinzipienfolge dargestellt⁴⁰ noch die Identität selbst erwiesen.

Wenn die Philosophiegeschichte im Zusammenhang der systematischen Exposition des Begriffs der Philosophie nicht eindeutig abgeleitet scheint, andererseits aber das an ihr Notwendige der Systematik ebenso immanent sein muß wie die Weltgeschichte, so liegt es nahe, sie innerhalb dieser zu suchen. In der Tat erwähnen ja Hegels Vorlesungen zur Weltgeschichte mannigfache Gestalten von Philosophie und betrachten diese überhaupt als eine in die geschichtliche Wirklichkeit fallende Seite geistiger Bildung. Der kurze systematische Abriß in der

³⁴ W XVa, S. 146, 3.

³⁵ loc. cit., S. 120.

³⁶ loc. cit., S. 119.

³⁷ loc. cit., S. 120.

³⁸ WW XV, S. 691. Nur dadurch stellen sie einen Beweis für die Behauptung der Identität von Geschichte und System der Philosophie dar, welcher freilich infolge des aufnehmenden Verfahrens bloß ein „empirischer“ sein kann (W XVa 119).

³⁹ WN XVIII A, S. 168.

⁴⁰ s. u. S. 209.

Rechtsphilosophie nimmt wenigstens am Ende auf die Wissenschaft Bezug⁴¹, und auch die Anmerkungen zur Weltgeschichte in der Encyclopädie thematisieren die Philosophiegeschichte sowie charakteristische Gestalten derselben. Aber die Philosophie in der weltgeschichtlichen Bedeutung kann nicht als ein sich mit immanenter Notwendigkeit Entwickelndes betrachtet werden. Denn ehe der Begriff des absoluten Geistes abgeleitet und sie als eine Weise desselben bestimmt ist, darf sie nur als Moment der endlichen Wirklichkeit des Geistes gelten. Als solches ist sie mit den anderen Seiten dieser verbunden und vom Fortgang weltgeschichtlicher Prinzipien abhängig. Ihre Struktur und ihr Verhältnis zur Zeit sind jedoch von derjenigen der weltlichen Wirklichkeit als solcher unterschieden, wie sogleich gezeigt werden soll. Damit ist auch ihre Notwendigkeit nicht in der Sphäre der Weltgeschichte ableitbar, und es muß angenommen werden, daß sie eine eigene Dimension innerhalb der Sphäre des absoluten Geistes ausmacht.

Dieses Ergebnis wird bedeutsam für das Ende der Philosophiegeschichte, mit dessen Thematisierung eine Frage ins Spiel kommt, die wir bisher übergangen haben, die sich aber im letzten Teil des § 573 geradezu aufdrängen mußte: Muß das Ende nicht realisiert sein, wenn die Wissenschaft in ihren Anfang zurückgehen können soll? Muß es dazu nicht *g e s c h e h e n* sein, daß die Philosophie sich vollbracht findet; muß die Geschichte der Philosophie nicht mit der Philosophie Hegels abschließen, damit diese als Philosophie in sich zurücklaufen kann? Wie aber kam es zum „Schluß“, an dem die Philosophie ihren eigenen Begriff erfaßt? Wie kam die Befreiung ans Ziel? Wie läßt sich *e r w e i s e n*, daß sie ans Ziel gekommen ist? Klafft nicht im zweitletzten Satz des Paragraphen zwischen der „Befreiung“ und der „Erhebung“ eine Lücke, die sich nur schließen läßt, wenn man begreifen kann, daß die Realisierung des Endzwecks der Philosophie keine unendliche, in der Zukunft liegende Aufgabe, sondern bereits vollbrachte Tat ist? Hat gar in diesem Zusammenhang die Einleitung ihre eigentliche Funktion⁴²? Muß man dann aber nicht Hegel den Anspruch unterschieben, daß erst in seiner Philosophie das Absolute sich begriffen hätte?

Um Beantwortung einer ähnlichen Frage wurde Hegel seinerzeit

⁴¹ Rph, § 360.

⁴² cf. Ph, S. 66.

von seinem Schüler Hinrichs gebeten. Er beschied ihn lakonisch: „Was das. . . betrifft, daß die Vorstellung hervorgehe, das Absolute habe sich in meiner Philosophie erst begriffen, so wäre viel darüber zu sagen; das Kurze aber ist, daß, wenn von Philosophie als solcher die Rede ist, nicht von meiner Philosophie die Rede sein kann, daß aber überhaupt jede Philosophie das Begreifen des Absoluten ist — eben damit nicht eines Fremden, und das Begreifen des Absoluten somit allerdings ein Sichselbstbegreifen desselben ist, — wie die Theologie, wie sie freilich mehr Theologie war als jetzt, — von je dasselbe ausgesprochen hat. Aber Mißverständnisse bei solchen sind freilich hierüber nicht möglich zu verhindern, welche bei solchen Ideen die besondere eigene Person, — ihre eigene und andere — nicht aus dem Kopfe bringen können⁴³.“ — Die folgenden Abschnitte versuchen, von Hegel anstelle dieser kurzen Antwort eine ausführlichere zu erhalten.

B. Die Geschichtlichkeit der Philosophie

a. Ihr Grund

Im vorausgehenden Abschnitt war viel von Geschichte und geschichtlicher Bewegung des absoluten Geistes, speziell der Philosophie die Rede. Dabei wurde unter Geschichte vorläufig ganz unbestimmt die zeitliche Entwicklung des absoluten Geistes verstanden. Es ist nun an der Zeit, diesen Begriff näher zu bestimmen. Seine Determination fällt mit der Auflösung der oben exponierten Fragen zusammen.

Wie kommt es, daß die Philosophie notwendig eine Geschichte hat? Diese Frage hat Hegel am Beginn seiner Vorlesung über die Geschichte der Philosophie selber erörtert⁴⁴. Zunächst scheint der Gedanke einer Geschichte der Philosophie eine Antinomie zu enthalten. Denn die Philosophie beabsichtigt zu erkennen, was unvergänglich ist; sie hat mit der reinen Wahrheit, nicht mit der äußeren Wirklichkeit des objektiven Geistes zu tun. Die Geschichte aber erzählt, was vergangen ist. Darin ist die Wahrheit nicht zu finden, so wahr sie kein Vergange-

⁴³ Briefe Nr. 357.

⁴⁴ W XV A, S. 6 f., 14 ff., 36 f.

nes ist⁴⁵. Es kann also, scheint es, höchstens eine Geschichte der äußeren Schicksale der Philosophie, aber nicht eine ihres Inhalts geben, so wie es eine Geschichte der Kirche und des christlichen Glaubens geben mag, wenngleich dieser annimmt, daß das ihm Offenbarte zu allen Zeiten ein und dasselbe ist. Vergleicht man die Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie hinsichtlich ihres Inhalts, so springt andererseits ein Unterschied zwischen beiden in die Augen: Der Religion mag man die Dauerhaftigkeit ihres Inhaltes zugestehen — die Veränderungen daran nur als Zusätze und Abirrungen erkennend, denen gegenüber es die reine Lehre immer wieder herzustellen gilt; die Philosophie dagegen zeigt kein solches Verharren eines und desselben Inhalts; ihr Gegenstand scheint zu verschiedenen Zeiten immer wieder ein anderer gewesen zu sein, ihr Name die verschiedensten Bemühungen zu bezeichnen. Darin ist wiederum die Philosophie auch von den anderen Wissenschaften unterschieden. Denn sie haben zwar dem Inhalt nach eine Geschichte; aber diese besteht in der Vermehrung und Erweiterung der Erkenntnisse über einen und denselben Gegenstand. Sie „schreiten durch Juxtaposition fort“⁴⁶. Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt nicht „den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel sich immer wieder erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben. Vielmehr ist es der abstrakte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntnis, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie teilen“ (ebenda).

Die Antinomie im Begriff der Geschichte der Philosophie ist genau genommen eine doppelte. Erstens: Einerseits ist der Inhalt der Philosophie die unveränderliche Wahrheit, andererseits ist die Veränderung ihres Inhalts im Verlauf ihrer äußerlichen Geschichte unverkennbar. Zweitens: Die e i n e Wahrheit und die Veränderung des Inhalts sind ihr beide wesentlich, aber trotzdem kennt sie keinen Fortschritt im Sinne anderer Wissenschaften. — Beide Antinomien müssen ihre Auflösung finden durch die Antwort auf die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie eine Geschichte hat.

⁴⁵ W XV A, S. 14, 3 f.

⁴⁶ loc. cit., S. 17.

Geschichte wurde bis jetzt in der unbestimmten Bedeutung einer Entwicklung des allgemeinen Geistes in der Zeit genommen. Der erste Schritt in der Beantwortung unserer Frage ist daher, aus welchem Grunde die Philosophie als eine Entwicklung in der Zeit erscheint⁴⁷. Dazu gibt Hegel zunächst einen allgemeinen Hinweis auf die Natur des Bewußtseins. Um ihn richtig zu verstehen, hat man sich klarzumachen, daß der absolute Geist, um dessen Bewußtsein es geht, nicht ein transzendenter Gott, sondern die Reflexion-in-sich des allgemeinen sittlichen Geistes ist⁴⁸. Der endliche Geist ist also in ihm enthalten und wird als Bestimmung seiner Realität von ihm selbst gesetzt. Er ist so „das Urteil in sich (die eine und allgemeine Substanz) und in ein Wissen, für welches sie als solche ist“ (§ 554). Mit diesem absoluten Urteil macht sich der Geist sich selbst äußerlich. Er setzt sich in die Äußerlichkeit des Bewußtseins, das zwar im absoluten Geist einen unendlichen Inhalt hat, aber der Form nach ein endliches ist. Doch nicht, weil der endliche Geist in der Zeit ist, erscheint der absolute Geist zeitlich, sondern weil das Bewußtsein seiner Äußerlichkeit ist; denn die Zeit ist die absolute Negativität und Freiheit des Ich=Ich als Äußerlichkeit⁴⁹. Hierin also liegt ganz allgemein der Grund der Zeitlichkeit des absoluten Geistes, deren Struktur noch näher zu analysieren sein wird.

Die Zeitlichkeit der Philosophie ist nicht hinreichend begründet, wenn man sie nur generell als Moment des absoluten Geistes erkennt. Mögen Kunst und Religion in dieser Hinsicht notwendig zeitlich sein. Die Philosophie ist deren Erhebung ins selbstbewußte Denken (§ 572). Könnte es nicht sein, daß die Zeit in dieses Element nicht einzubrechen vermag, weil es keine Äußerlichkeit mehr enthält? Was also ist der besondere Grund für die Zeitlichkeit des philosophischen Denkens?

Das philosophische Denken ist kein blindes, bestimmungsloses Anschauen. Es schließt wesentlich Unterscheidung und Unterschied in sich. Als Unterscheidung in sich und damit Entwicklung tritt aber auch die Idee im Elemente des Denkens in die Äußerlichkeit. Dasselbe gilt sogar noch für das reine, mit seinem Gegenstand identische Denken, welches die Wissenschaft ist. Sie erscheint deshalb als eine Entwicklung

⁴⁷ loc. cit., S. 36, 3; cf. Ph, S. 558 f.

⁴⁸ cf. W N XVIII, S. 61, 2.

⁴⁹ cf. § 258 A, Ph, S. 558 ff.; WG XIV, S. 159.

in der Zeit, weil „das Verständige“ ihr erstes Moment ausmacht⁵⁰. Es besteht im Festhalten des Allgemeinen gegen das Besondere, im Abstrahieren. Darin verhält sich das Besondere zum Allgemeinen als gegeben er Inhalt, das Allgemeine zum Besonderen als ein selbst wiederum Besonderes. Insofern nun das Allgemeine sich im reinen Denken zum Besonderen entwickeln soll, ist es daher auf ein Medium angewiesen, eine Ordnung des Früher und Später — die Zeit, in welcher die Entwicklung stattfinden kann. Oder Hegel angemessener, sowohl die Identität des Denkens und des „in ihm“ sich Entwickelnden als auch die der Form des Allgemeinen und seiner Entwicklung festhaltend formuliert: Insofern das reine Denken im Moment des Verstandes sich entwickelt, ist es das Allgemeine, welches sein Besonderes als gegebenen Inhalt hat und darum selbst Besonderes, sich besonderer, gegenständlicher Inhalt — also für sich ein an ihm selbst Äußerliches — ist und die Einheit seines Fürsichseins in einer äußerlichen Form der Entwicklung seiner selbst, in der Zeit hat. So „erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz“⁵¹.

Aber dieses Dasein des philosophischen Denkens in der Zeit ist zunächst ein Moment der Tätigkeit nur des einzelnen Denkens und nur ein zeitliches überhaupt. Es ist nicht die zeitliche Erscheinung des absolut allgemeinen Subjekts der Wissenschaft selbst und nicht ihre historische Konkretion. Der Fortgang zu dieser stellt eine Wiederholung der Entwicklung des endlichen Geistes zur umfassenden Einheit seiner weltgeschichtlichen Individualität auf der Stufe des unendlichen, sich selbst begreifenden Geistes, der Philosophie, dar; — eine Wiederholung, welche die Philosophie zugleich mit der Bildung und dem sittlichen Leben der Völker — dem endlichen geschichtlichen Geist in seinem ganzen Umfang — zusammenschließt, so daß der Gedanke in Gestalt einer seiner inneren Entwicklung entsprechenden Reihe einander widerstreitender, nacheinander im Laufe der Geschichte auftretender Philosophien erscheint, deren jede das Gepräge ihrer Zeit trägt, mit dem Schicksal der Form dieser verwickelt ist und nur ein Moment unter ihnen, ein Zeitcharakter unter anderen, die ihn bedingen, zu sein scheint; in Wahrheit aber den Begriff der je-

⁵⁰ HEnc, § 13 f.; Enc, § 80, § 467 Zus.; cf. Ph, S. 558.

⁵¹ W XVa, S. 37.

weiligen Zeitgestalt, ihr Prinzip darstellt⁵². Hegel hat diesen Begriff der Philosophiegeschichte und ihr Verhältnis zu den übrigen Gestaltungen des Geistes in seinen Vorlesungen breit ausgeführt. Aber er hat ihn eigentlich nicht deduziert. Er hat die dem Begriff der Philosophie vorausliegenden Bestimmungen des endlichen Geistes lediglich wieder aufgegriffen und in ihn teils eingefügt, teils ihn in ein Verhältnis zu ihnen gebracht. Der strenge Sinn philosophischer Exposition würde erfordern, daß sie als Bestimmungen des Begriffs der Philosophie aus diesem neu entwickelt würden, wie andererseits auch ihr Verhältnis zu den anderen Gestaltungen des Geistes sich aus ihm zu bestimmen hätte. In einem solchen Fortgang würde sich mit dem Grund der Geschichtlichkeit der Philosophie auch deren Charakter systematisch näher bestimmen. Da Hegel eine solche Deduktion nicht vorgelegt hat, beschränken wir uns auf einen Entwurf der wichtigsten Momente, die sie zu entwickeln hätte. Hegel selbst geht unmittelbar zur weltgeschichtlichen Bestimmtheit der Philosophie über. Deren Begriff wird jedoch entleert, wenn man seine Vorstufen nicht berücksichtigt.

Der Fortgang vom vereinzelt philosophischen Denken zum allgemeinen selbstbewußten Geist und zugleich vom abstrakt-zeitlichen zum konkret-historischen Begriff der Philosophie hätte vermutlich zunächst von der vereinzelt Idee über einen Intersubjektivitätsprozeß zur einfachen Einheit eines in sich aufgehenden Allgemeinen zu führen. In rein logischer Form ist deren Zusammenhang innerhalb der Idee des Lebens entwickelt⁵³. Dort bestimmt sich das lebendige Individuum als *R e p r o d u k t i o n* seiner selbst im Verhältnis zum Äußerlichen, der unorganischen Natur, die es an ihm hat, als Mittel gebraucht und mit der es durch seinen Leib als der Mitte seiner Äußerlichkeit und seines einfachen Prinzips, der Seele, zusammengeschlossen ist. Indem es sich die äußerliche Objektivität assimiliert, vermittelt es sich zur Einheit seiner mit seinem vorher gleichgültigen Anderssein. Seine Allgemeinheit ist dann keine bloß abstrakte mehr, sondern *G a t t u n g* — „die Allgemeinheit, welche an ihr selbst Konkretes ist“⁵⁴. Die vorher gleichgültige Äußerlichkeit bestimmt sich dadurch fort zur ebenfalls einfachen; sie ist also selbst ein lebendiges Individuum, auf

⁵² cf. W XVa, S. 38 f. u. a.

⁵³ L II, S. 422 ff.

⁵⁴ loc. cit., S. 292.

welches sich das erste als auf ein anderes Lebendiges seiner Gattung bezieht. Diese Beziehung ist aber zugleich Fortpflanzung, Realisierung der Gattung, die sich darin als die Substanz der Bezogenen erweist⁵⁵. Indem schließlich im Gattungsprozeß die selbständigen Einzelnen nicht nur der Existenz, sondern auch dem Begriff nach zugrunde gehen, hebt sich ihre Unmittelbarkeit, mit Rücksicht worauf die Gattung nur Substanz sein konnte, auf. Die Allgemeinheit, welche als Gattung nur ansichseiende Einheit der Einzelnen war, wird für sich, wird Subjekt.

Konkretionen dieser hier nur formal angezeigten Struktur finden sich an vielen Stellen der Realphilosophie⁵⁶. Ihre erste bildet den Übergang vom Begriff des Organischen zum Begriff des Geistes; die letzte innerhalb des endlichen Geistes den vom Staat zum absoluten Geist. Hier ist der Prozeß der Gattung, zu welcher sich das Verhältnis der Staaten untereinander bestimmt und die nun der allgemeine Geist, der Weltgeist ist, ein im eigentlichen Sinne historischer geworden, weil er die Staaten, die für das sittliche Individuum selbst Gattung sind, nicht nur auseinander hervorgehen, sondern auch sich einander tradieren, nicht nur sich entwickeln läßt, sondern auch den allgemeinen Geist. Dessen Verwirklichung aber ist nach dieser Seite ein in ihm selbst indefiniter Prozeß. Auf diesem Standpunkt des endlichen Geistes bleibt daher das ewige Streben bestehen, da der Geist auf ihm noch eine Schranke an der Natur hat⁵⁷. Sein Resultat, zu dem er übergeht, ist sein Für-sich-sein; der Übergang — die Erhebung seiner zum Wissen seines Wesens — ist kein historischer, sondern einer des Begriffs — ein Rückgang in den Grund der Geschichte, der zugleich ihr Subjekt ist. Wenn die Weltgeschichte daher für Hegel ein Ende haben sollte, so kann sie es höchstens daraus, nicht aus ihr selbst haben.

Innerhalb der Philosophie entspräche diesen Konkretionen der Lebensstruktur der Fortgang vom vereinzelt philosophischen Wissen

⁵⁵ Näheres s. L II, S. 427 f.

⁵⁶ Um nur die wichtigsten zu nennen: Enc, § 366 ff.; Ph 137 f.; Enc, § 397; § 430 ff.; Ph 141 ff.; Ph 262; 266 ff.; 274 ff.; 285 ff.; 298; Enc, § 490 ff.; Rph, § 112, § 330 ff.

⁵⁷ cf. WG X, S. 37. Insofern hat Hegel guten Grund, in seinem Brief an Baron von Yxkull (Rosenkranz, Hegels Leben S. 304) über den künftigen Eintritt der slavischen Völker in die Weltgeschichte zu rasonnieren.

über das Traditionsgeschehen zum Prinzip der Philosophie einer bestimmten Nation. An deren Anfang stünde die Negativität des einzelnen Denkens gegenüber dem sich in ihm begreifenden Geist. Dieser macht seine Substanz aus, die es sich in einer Beziehung, in der es als Zeitliches erscheint, zu assimilieren, in Begriffsform zu verwandeln hat⁵⁸. Als Mitte dieser Beziehung, ihren „Leib“ gewissermaßen, liegt es nahe, sich die philosophische Rede zu denken. Denn diese — das angemessene Medium für die Darstellung ihres Gedankens, das dessen flüchtige, verschwindende, in einem widerstandslosen Element erfolgende, ganz ideelle Realisation ist — ist dasjenige, was den einfachen Gedanken mit der Äußerlichkeit der sittlichen Welt, die der Geist als Substanz ist, verbindet und von ihm im Unterschied zu den anderen Realitäten derselben ganz beherrscht und durchdrungen wird⁵⁹. Sie ist auch die Seite, die die Philosophie mit der vorstellenden und endlichen Weise des menschlichen Handelns und Glaubens gemeinsam hat⁶⁰. Der zweite Schritt wäre dann die begriffliche Entwicklung der Rede zu ihrem System, der Sprache (Enc § 459), im Fortgang vom vereinzelt philosophischen Denken zu seiner Gattung: der Philosophie einer Sprachgemeinschaft, innerhalb deren die Philosophierenden um gegenseitige Anerkennung kämpfen; gewissermaßen ihr philosophisches „Tierreich“ aufrichten, in welchem sie die Erhebung des der Form oder auch dem Inhalt nach endlichen Wissens in die Form des Begriffs zu ihrer gemeinsamen Sache machen und sich einer dem anderen das Werk verderben⁶¹. Auf dieser Stufe käme die leibhaftige, sprachliche Seite der Philosophie zur Bestimmtheit natürlicher geschichtlicher Realität. Die sprachlichen Gewohnheiten der Philosophie eines Volkes machen sozusagen das Gattungsleben der philosophierenden Subjekte aus, das in den Traditionen, dem vorstaatlichen und daher für Hegel nicht im eigentlichen Sinne geschichtlichen Leben der Völker verwurzelt und dadurch ähnlich bestimmt ist, wie das Leben der Gattung durch die klimatischen und geographischen Bedingungen seiner anorganischen Umwelt. Hierher fiel also diejenige Seite der Geschichtlichkeit der Philosophie, die man heute unterm Einfluß der auf Lebensphilosophie reduzierten Geistesgeschichte allzu leicht für die alleinigen halten

⁵⁸ cf. Ph, S. 557, 3 f.; 27, 1.

⁵⁹ cf. L II, S. 485; Enc, § 459, § 462; W XVa, S. 213.

⁶⁰ cf. Ph, S. 460 ff.

⁶¹ cf. Ph, S. 285 ff.

und gegen Hegel ausspielen möchte. Unsere Darstellung soll zeigen, daß sie auch bei Hegel vorhanden ist, wenngleich unentwickelt und als ein untergeordnetes Moment, auf das sein eigentliches Interesse nicht geht. Die besonderen zufälligen Bestimmungen, in welchen Sprache und Tradition fortwuchern, können freilich für sich nicht Gegenstand einer philosophischen Wissenschaft im Sinne Hegels sein.

Der Untergang der Individualitäten des philosophischen Tierreichs wäre dem Lebensschema entsprechend das Hervorgehen der Nationalphilosophie als ihres Subjekts, ohne welche jenes infolge der konkreten Natur des Geistes (Enc. § 380) nicht existieren könnte. Mit ihr erst bekommt die Philosophie das Bewußtsein der geistigen Kontinuität, in der sie steht und die sie selbst darstellt; mit ihr erst den Willen zur Dauer und innerhalb der Wirklichkeit eines Staates im eigentlichen Sinne geschichtliche Existenz. Auf dieser Stufe der Konkretion nimmt Hegels Geschichte der Philosophie ihren Begriff auf. Darum steht für Hegel die Geschichte der Philosophie im notwendigen Zusammenhang mit der politischen Geschichte⁶². Eine bestimmte Gestalt der Philosophie ist gleichzeitig mit einem bestimmten Volk; sie ist das Denken des bestimmten Prinzips, das dessen Verfassung beherrscht; der Begriff der bestimmten Gestalt, die die allgemeine geistige Substanz in der Bestimmtheit eines Volkes angenommen hat — „das Bewußtsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit als Geist sich denkend vorhanden“⁶³. Von der politischen Geschichte her bestimmt sich deshalb auch der Anfang der Philosophie. Weil die Philosophie das freie, sich auf den Gedanken stellende Denken des Allgemeinen ist, tritt sie in der Geschichte erst da auf, wo freie Verfassungen existieren, also zum ersten Mal in der griechischen Welt⁶⁴. Die Entwicklung der Philosophie in dieser Bestimmtheit ist die Ausbildung des Bewußtseins von dem, was das Substanzielle einer Zeit, eines bestimmten Volksgeistes ist. Sie ist die Reflexion der Geschichte, die ein bestimmter Volksgeist innerhalb seiner hat (§ 548), indem er die Möglichkeiten seines besonderen Prinzips nach allen Seiten seiner Realität hin ausschöpft. Sie hat also im Unterschied zu der vorhergehenden Stufe des Traditionsgeschehens einen Zweck, und

⁶² W XVa, S. 147 ff.

⁶³ W XVa, S. 39, 1.

⁶⁴ W XVa, S. 224 ff.

zwar in ihr selbst. Das ist es, was sie gegenüber dem blinden Verlauf der natürlichen Geschichte für den Ansatz einer Geschichte der Philosophie qualifiziert, welche die Bewegung des Sich-Begreifens ihrer selbst ist.

Als Reflexion des Prinzips ist sie es dann auch, die ein neues Prinzip hervorbringt⁶⁵. So schiebt sie sich selbst ebenso wie die Nationalitäten über die Beschränkung auf die Individualität einer einzelnen Sprache und eines einzelnen Volkes, seiner Traditionen und seiner Geschichte hinaus zur universalen Einheit. Sie bestimmt sich daher fort zur Geschichte der mit den Taten der Heroen der denkenden Vernunft werdenden, vergehenden und sich überliefernden Nationalphilosophie, deren Aufeinanderfolge die Entwicklung der einen sich wissenden Wahrheit darstellt, welche die Philosophie ist, und als deren zufällige letzte historische Gestalt die Philosophie Hegels erscheint. Diese Universalgeschichte der Philosophie schließt die beiden vorausgehenden philosophiegeschichtlichen Aspekte in sich und vollendet erst den Begriff der Geschichtlichkeit der Philosophie. In ihm hat die Weltgeschichte dieselbe Funktion, die für das philosophische Denken überhaupt die Zeit besaß: Sie ist das konkrete Medium der Auslegung der Prinzipien des absoluten Geistes, die in einfacher Form die Logik darstellt. Die Notwendigkeit des absoluten Geistes, sich im Medium der Weltgeschichte auszulegen, ist daher der vollständige Grund der Geschichtlichkeit der Philosophie⁶⁶. Sie ist eine Konkretion der allgemeinen Notwendigkeit des Geistes, sich in der Zeit zu entfalten. Denn die Weltgeschichte ist nichts anderes als die Auslegung des Geistes in der Zeit⁶⁷. Die Philosophie bedarf dieses konkretesten Mediums der Äußerlichkeit der Idee, weil sie selbst der Geist in seiner konkretesten Gestalt ist. Aber sofern ein Medium nicht identisch mit dem ist, was sich in ihm darstellt, muß sie auch von den Bestimmungen der Weltgeschichte unterschieden sein, nicht zuletzt hinsichtlich ihrer Geschichtlichkeit. Um die Struktur der Geschichte der Philosophie auf das Problem des Endes hin zu verdeutlichen, erörtern wir in den folgenden beiden Abschnitten ihr Verhältnis zur politischen Geschichte und ihre Stellung in der Geschichte des absoluten Geistes.

⁶⁵ W XVa, S. 150.

⁶⁶ W XVa, S. 37, 2.

⁶⁷ W N XVIIIa, S. 154.

b. Die Verwicklung der Geschichte der Philosophie
mit der Weltgeschichte und der Unterschied beider

I) Entwicklung der Philosophie und Fortschritt der Weltgeschichte

Im vorhergehenden Abschnitt kamen indirekt bereits die drei wesentlichen Aspekte des sittlichen Geistes zur Sprache. Denn die Momente, aus denen sich die Geschichte der Philosophie zusammensetzt, waren auf sie bezogen. Sie waren: Tradition⁶⁸, Entwicklungsgeschichte des Volksgeistes und allgemeine Weltgeschichte (§ 548), in der die beiden anderen enthalten sind. Welches sind die Bestimmungen ihrer Einheit mit und ihres Unterschiedes von der Geschichte der Philosophie? Die Einheit beider wurde oben bereits⁶⁹ als die Verwicklung der Philosophie mit der sittlichen Welt und ihrer Geschichte ausgesprochen. Die Philosophie kann ihrer Zeit nicht vorausseilen. Ihre Entwicklungsphasen sind stets gleichzeitig mit einem entsprechenden welthistorischen Augenblick. Denn sie haben mit den übrigen Seiten der Bildung eines Volkes dies gemeinsam, das Bewußtsein und Selbstbewußtsein seines eigentümlichen Prinzips zu sein. Ja, sie folgen ihnen innerhalb der Epoche sogar nach: denn das Bedürfnis der Philosophie entsteht erst, wenn die Bildung des Bewußtseins bis zur Entzweigung seiner mit den Inhalten, die seine Substanz ausmachen, fortgeschritten ist. In diesem näheren Sinn also hat die Philosophie die Bedingung ihrer Existenz in der Bildung.

Das bedeutet jedoch nicht, daß die Entwicklung der Philosophie durch ein anderes als ihren eigenen Inhalt bestimmt würde. Denn die Verwicklung der Philosophie, die diese als ein Abhängiges erscheinen läßt, ist an dem, womit sie verwickelt ist, seine Entsprechung zu ihr. Sofern der Gedanke in der Geschichte der Philosophie seiner eigenen Form noch entäußert ist, hat er die Äußerlichkeit an seinem Inhalt selbst. Der Weltgeist ist dem göttlichen Geist, der sich in der Philosophie denkt, gemäß⁷⁰; er ist „Abbild“, Erscheinung der Vernunft selbst, deren Geschichte die Philosophie darstellt. Also ist er das eigentlich Abhängige. Er ist noch endlicher Geist, der im absoluten seinen Grund

⁶⁸ WN XVIIIa, S. 162 ff.; W XVa, S. 13.

⁶⁹ S. 197.

⁷⁰ NW XVIIIa, S. 60.

hat. Seine Abhängigkeit drückt sich in einem Unterschied seiner Struktur der Geschichtlichkeit zu derjenigen der Philosophie aus, die im Hinblick auf das Problem des Abschlusses der Geschichte der Philosophie interessieren muß. Denn wir hatten oben die Frage offen gelassen, wie sich die Geschichte der Philosophie zu ihrem Ende verhält. Wir versuchen nun, uns einer Antwort anzunähern, indem wir das Verhältnis der Weltgeschichte zu ihrem Ziel mit in Betracht ziehen.

Alle Unterschiede zwischen der Struktur der Weltgeschichte und der Philosophiegeschichte reduzieren sich letztlich auf denjenigen zwischen dem objektiven und dem absoluten Geist. Die Weltgeschichte ist der objektive Geist in seiner konkretesten Wirklichkeit. Sie ist als sittlicher Geist wesentlich Tätigkeit, die sich auf einen Gegenstand richtet. Der Gegenstand aber, die sittliche Wirklichkeit, verhält sich gegenüber jener Tätigkeit nicht bloß leidend, sondern ist selber tätig. Beide sind ein und derselbe Inhalt; denn die sittliche Wirklichkeit, das Gute, ist kein endlicher Inhalt mehr, wie andererseits der gute Wille keinen endlichen Inhalt mehr hat. Darin ist die Weltgeschichte dem absoluten Geist außerordentlich ähnlich. Dem Gegenstand der Tätigkeit des Weltgeistes ist die Form eines gegen diese Anderen, bloß Natürlichen genommen. Er ist vom Geist gesetzte Welt, die Tat und das Werk des sittlichen Willens. Entsprechend ist auch der Inhalt des absoluten Geistes ein schlechthin von diesem gesetzter. Aber während im absoluten Geist dessen Anderes — die Natur und der endliche Geist — jeden Schein einer Selbständigkeit gegen ihn verliert, bleibt für die Tätigkeit des Weltgeistes deren Gegenstand zugleich auch ein Unabhängiges, unmittelbar Vorhandenes, vom Geist nicht Gesetztes, sondern nur Vorausgesetztes, d. h. ein solches, dessen Gesetztwerden dem Tätigsein des Weltgeistes vorherging⁷¹.

Um dieses Unterschiedes willen ist daher die abstrakte Struktur der Weltgeschichte diejenige der Zwecktätigkeit, die sich auf ein Material richtet, und der Mittel bedarf, um das Material dem Zweck entsprechend zu bilden. Tätigkeit und Mittel, Material und Zweck sind zweierlei. In der Philosophiegeschichte dagegen sind Material, Mittel, Tätigkeit und Zweck ein und dasselbe: der Gedanke, der sich nicht einmal — wie andere Weisen des absoluten Geistes — von seiner Be-

⁷¹ WG X, S. 37.

deutung unterscheiden läßt⁷². Während die Weltgeschichte daher eine Bewegung hat, die stets über sich hinausdrängt — einen Fortschritt —, ist die Philosophiegeschichte eine Bewegung, die doch in sich bleibt: Entwicklung. Deren Sichbestimmen ist absolute Bewegung, welche zugleich absolute Ruhe ist⁷³. Sehr schön veranschaulicht Hegel diesen Unterschied, indem er die Weltgeschichte vor allem als Schauspiel, die Philosophiegeschichte als Galerie von Bildern bezeichnet. Entsprechend nennt er auch die Weltgeschichte eine Stufenfolge von Prinzipien, die Philosophiegeschichte dagegen eine Reihenfolge von Gestalten.

Man kann auch sagen, die Weltgeschichte enthalte ein Streben⁷⁴, ihr Inhalt den Trieb zum Vollkommenen⁷⁵; nur darf man nicht meinen, Streben und Trieb seien hier Bestimmungen einzelner moralischer Subjekte. Noch weniger hat die Verwirklichung dieses Strebens den Charakter einer technischen Vervollkommnung. Die Individuen der Weltgeschichte sind nicht die einzelnen Menschen, sondern die Volksgeister; diese aber sind sowohl Tätigkeit als Gegenstand. Da das Sollen ebenso ein Moment der Tätigkeit wie ihres Gegenstandes ist, ist es hier weder technische noch moralische Kategorie. Das Gute soll nicht erst durch uns zustandekommen, sondern ist gegenwärtig und wirklich; es ist die sittliche Wirklichkeit selber. Aber diese ist in sich eine Bewegung auf ein Ziel zu, einen Endzweck, der sie über ihre jeweilige Bestimmtheit hinausführt. Von einem Ziel des absoluten Geistes zu sprechen, ist dagegen nur in uneigentlichem Sinne möglich⁷⁶, da die Bewegung seines Sicherfassens ein Prozeß ist, der in sich bleibt.

Weil die Zwecktätigkeit des Weltgeistes und ihr Gegenstand dem Inhalt nach identisch sind, liegt der Unterschied, der die Weltgeschichte charakterisiert, in beiden selbst. An der Tätigkeit ist es der des Mittels und des Zwecks; am Gegenstand derjenige der sittlichen Wirklichkeit selbst und der zufälligen, äußerlichen und unvernünftigen Momente, die sie in sich enthält. Der Zweck der Weltgeschichte ist das Bewußtsein und damit die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit. Seine Tätigkeit verwirklicht sich nicht unmittelbar, sondern vermittels der einseitigen, zufälligen und unvernünftigen Leidenschaften der Individuen. Es ist die List der Vernunft⁷⁷, sich nicht selbst in den

⁷² W XVa, S. 57.

⁷⁴ WN XVIIIa, S. 55, 2.

⁷⁶ W XVa, S. 111, 2.

⁷³ cf. § 554, W XVa, S. 110.

⁷⁵ loc. cit., S. 149.

⁷⁷ WN XVIIIa, S. 105; L II, S. 398.

Streit zu begeben, sondern sich unbeschädigt im Hintergrund zu halten und das Werkzeug sich verbrauchen zu lassen. Aber es ist für die Weltgeschichte charakteristisch, daß sie solcher List bedarf. Sie hat in dieser Hinsicht die Struktur äußerer Teleologie und ist darin wohl am weitesten von der Philosophiegeschichte entfernt, die ganz innere Zweckmäßigkeit ist. Eine Entsprechung haben die Mittel der Weltgeschichte allenfalls in den Meinungen der Philosophen; aber diese gehören nicht in die Geschichte der Philosophie. Die Philosophiegeschichte ist daher auch von dem Unterschied befreit, der das Material der Weltgeschichte kennzeichnet. Sie ist das „Innerste der Weltgeschichte“ und in ihrer Entwicklung nicht mit sich selbst entzweit. Die Weltgeschichte dagegen ist ein „Kampf des Geistes gegen sich selbst“⁷⁸. — Insofern der Wille der Individuen ein wesentlicher, substantieller ist, sind diese allerdings nicht Mittel, sondern Selbstzweck⁷⁹; insofern gehört ihr Wille zur Zwecktätigkeit der Weltgeschichte selbst. Die ganze Struktur der Weltgeschichte ist daher eine Komplexion von äußerer Zweckmäßigkeit und praktischer Idee⁸⁰.

Aus den angezeigten Strukturen ergeben sich die Unterschiede, die den Fortgang beider in der Zeit betreffen. Allgemein gilt: der Weltgeist fällt in die Zeit, die Zeit ist sein Schicksal⁸¹. Der absolute Geist dagegen, speziell der philosophische Gedanke, fällt nicht in die Zeit, sondern erscheint in ihr und bleibt darin über sie Herr. Er ist selbst die Macht der Zeit. Die Notwendigkeit des Fortgangs in der Geschichte der Philosophie ist daher durchaus die innere. Was ihr gegenüber der Notwendigkeit des Logischen noch fehlt, ist lediglich das Bewußtsein der Notwendigkeit des Fortgangs⁸². Aber es ist stets ihr eigener innerer Begriff, der forttreibt. In ihm ist sie daher jederzeit frei und über die Zeit erhaben. In jeder seiner Erscheinungen, den endlichen Gestalten der Philosophie, ist der Geist ganz, darum in keiner noch nicht oder schon vergangen. Seine Absolutheit, seine Freiheit gegenüber der Zeit, besteht gerade darin, sich als ein und dasselbe in einer Reihenfolge von Gestalten zu manifestieren und ihr

⁷⁸ WN XVIIIa, S. 151.

⁷⁹ WN XVIIIa, S. 106.

⁸⁰ L II, S. 477 ff.

⁸¹ cf. Michael B. Foster, Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie. Diss. Kiel 1930.

⁸² W XVIIIa, S. 33.

gestaltendes Prinzip zu sein. Vergangen sind die Gestalten daher nur, sofern sie auch der Weltgeschichte angehören.

Auf diese Weise löst sich die Antinomie, die im Gedanken einer Geschichte der Philosophie zu liegen schien. Die Philosophie hat es in Wahrheit nicht mit Vergangenen zu tun, wenn sie sich mit früheren Gestalten ihrer Geschichte befaßt; denn gerade das Besondere, Bestimmte an ihnen — nicht nur eine abstrakte Invariante — ist gegenwärtig: und dieses Gegenwärtige erscheint in der Reihe der Gestaltungen notwendig als ein Verschiedenes. Zur Auflösung der zweiten Antinomie führt der Begriff der Entwicklung, durch den die Geschichte der Philosophie bestimmt ist. Denn Entwicklung ist ein Fortgang, der inhaltliche Bedeutung hat, aber trotzdem kein Fortschritt im Sinn eines Aufspeicherns immer neuer Inhalte ist, wie er die endlichen Wissenschaften charakterisiert.

Die Philosophie der Weltgeschichte dagegen hat es wesentlich mit Vergangenen zu tun. Denn an der Weltgeschichte sind nicht nur die konkreten und sich im Äußerlichen, Zufälligen verlierenden Seiten ihrer Individualitäten, der Volksgeister, vergangen, sondern auch deren Prinzipien. Jedes von diesen, sofern es überhaupt zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangt ist, mußte sich gegen andere durchsetzen, sich seine weltgeschichtliche Anerkennung erringen und erfuhr dafür wieder von seiten eines anderen sein Schicksal. Hier sind also die Prinzipien, die sich nach dem e i n e n Prinzip der Weltgeschichte ordnen, selbst verschiedene, nicht nur ihre Gestaltung. Der Fortgangsmodus der Weltgeschichte ist daher wesentlich durch die Kategorie der V e r ä n d e r u n g bestimmt. Aber diese Veränderung ist zugleich modifiziert durch das Prinzip der Weltgeschichte, auf das hin sie ausgerichtet ist, und das in den einzelnen Prinzipien sich realisiert. Sie geht nicht wie die Veränderung in der Natur äußerlich an einem Substrat vor, sondern „berichtigt den Begriff“⁸³. Daher bringt die Weltgeschichte Neues zum Vorschein, während es in der Natur nichts Neues unter der Sonne gibt, wie auch andererseits die Geschichte der Philosophie, die Entwicklung ist, kein im eigentlichen Sinne Neues kennt. Den besonderen Charakter der Veränderung, der der Weltgeschichte eigentümlich ist, bezeichnet Hegel als Verjüngung, worin

⁸³ loc. cit., S. 153, 2.

eben dies das Wesen selbst betreffende Wiederneuwerden im Fortgang der Zeit und darüber hinaus das Aufbewahrtwerden des Älteren in der Erinnerung ausgedrückt ist. Die logische Bedeutung dieses Fortgangs ist die Verallgemeinerung. Der Weltgeist beginnt mit einem besonderen, durch die Natürlichkeit des Willens und der Umstände bestimmten Prinzip, das sich noch in äußerster Spannung zum Prinzip der Freiheit befindet, die seinen Endzweck ausmacht. Diesem nähert er die Anwendung des Prinzips allmählich an. Die Philosophie dagegen ist von Anfang an beim schlechthin Allgemeinen. Ihre Entwicklung hat den Charakter der Konkretion, des Sichbestimmens des Anfangs. Im Unterschied zur natürlichen Entwicklung ist dabei der Inhalt — das, was sich entwickelt — kein anderes als die Entwicklung. Der Gang derselben ist von ihrem Inhalt nicht verschieden. An der Weltgeschichte dagegen bezeichnet die Kategorie der Entwicklung nur einen formellen Aspekt, der von ihrem Zweck und Inhalt zu abstrahieren nötigt. Daher bestimmt hier auch nicht ihre Dialektik, die an sich die logische ist, sondern die Bewußtseinsdialektik den Fortgang, in der nur einerlei Form der Negation herrscht, weil es nicht bis zum abstrakten Gegensatz, sondern nur bis zum Unterschied der Prinzipien gegeneinander und gegen das eine Prinzip kommt. In der Philosophiegeschichte dagegen ist es die innere Dialektik der gestalteten Momente der Entwicklung, die weiterleitet. In dieser lösen nicht die Prinzipien einander selbst, sondern einander nur in der Herrschaft über die Gestaltung ab, indem das spätere das frühere zu einem untergeordneten Moment degradiert. Jenes hat daher dieses nicht wie eine besondere Seite an ihm — so ist es in der Weltgeschichte mit dem Weiterleben des Früheren im Späteren bestellt —, sondern positiv zu seinem wesentlichen Gegensatz oder Inhalt. Auf Grund der zuletzt berührten Alternative tritt die Negation in zweierlei Formen auf; als einseitige und bestimmte⁸⁴.

Die Gegenüberstellung von Welt- und Philosophiegeschichte kann den Eindruck erwecken, als seien beide nur wie Arten voneinander geschieden. Ihr spekulatives Verhältnis ist aber mindestens dies, daß einerseits die Weltgeschichte das Allgemeine gegenüber der Philosophiegeschichte, also diese eine ihrer besonderen Seiten darstellt. Denn

⁸⁴ Einseitige Negationen sind z. B. Stoizismus, Epikuräismus und Skeptizismus; bestimmte: Plato und Neuplatonismus.

die Philosophie gehört wie Religion, Wissenschaft und Kunst zum Material der Weltgeschichte⁸⁵. Sie macht dessen Innerstes aus und deshalb ist sie formell von ihr auch unterschieden. Die Form ihrer Tätigkeit enthält nicht den Unterschied von Tätigkeit und Mittel. Insofern aber ist andererseits wiederum gerade sie das Allgemeine, Bestimmende gegenüber der Weltgeschichte.

Indes ist zu fragen, ob die Philosophiegeschichte nicht doch der Form nach noch durch einen unaufgehobenen Bezug zur Weltgeschichte charakterisiert ist. Als Entwicklung zwar schien ihre Form ganz dem Inhalt immanent zu sein, und in der Tat konnten die Momente, durch welche ihr Fortgang näher bestimmt wurde, zeigen, daß diese Form dem Fortgang des Logischen jedenfalls ähnlicher sein muß als der Fortschritt der Weltgeschichte. Aber ob die Identität beider behauptet werden kann, ist doch zweifelhaft. Hegel hat zwar ausdrücklich gelehrt, „daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmung der Idee“⁸⁶. Wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein, dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung ausmacht, ihre Anwendung auf das Besondere und dergl. betrifft, behandle, so erhalte man die verschiedenen Stufen der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Aber er fügt sogleich hinzu, es unterscheide sich allerdings auch nach einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der Ordnung der Begriffe. Leider hat er nirgends zusammenhängend dargelegt, worin er den Unterschied

⁸⁵ WN XVIIIa, S. 110 ff. Daraus erklärt sich, warum die Philosophie der Weltgeschichte auch von Kunst, Religion und Philosophie handelt. Es braucht aus dieser Tatsache nicht gefolgert zu werden, daß Hegels Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte den letzten Teil des Systems bilden (cf. Michelet in WW I, S. XV); daß Kunst, Religion und Philosophie bereits in der Weltgeschichte vorhanden sind, hat seinen logischen Grund in der Idee des Guten, die bereits der bestimmte sich wissende Begriff und damit an sich die absolute Idee ist (L II 478), wengleich noch als Subjektives gegen eine vorausgesetzte äußerliche Wirklichkeit gerichtet. Aber aus dieser Differenz folgt dann auch, daß Kunst, Religion und Philosophie in der Realisierung dieser Sphäre nur als Gestaltungen des Willens unter anderen vorkommen und daher wesentlich Gegenstand eines äußerlich bearbeitenden Zugriffs sind. Sie gehen also in die Weltgeschichte nicht als sie selbst, sondern nur als Bildungsfiguren des objektiven Geistes ein. Eine ähnliche kategoriale Antizipation findet sich übrigens auch in der Sphäre der Teleologie (cf. L II 387).

⁸⁶ W XVa, S. 34.

gesehen wissen will. Um es zu entdecken, hätte man eine genaue Analyse der Ausführung seiner Geschichte der Philosophie vorzunehmen. Wir beschränken uns auf die Anmerkung einiger in die Augen springender Besonderheiten.

1) Bei der Behandlung Leukipps, dem Hegel die Kategorie des Fürsichseins zuordnet und den er auf Heraklit folgen läßt, dem die Kategorie des Werdens zugeordnet war, gibt Hegel selbst eine Erklärung, weshalb die Kategorie des Daseins ausfallen mußte. Diese gehöre der Sphäre der Erscheinung an und könne so nicht Prinzip der Philosophie werden⁸⁷. Die Entwicklung der Philosophie in der Geschichte müsse zwar der Entwicklung der logischen Philosophie entsprechen, aber es müsse in dieser Stellen geben, die in der Entwicklung der Geschichte wegfallen. Diesen Gesichtspunkt scheint Hegel tatsächlich so geltend gemacht zu haben, daß er jeweils die zweite Bestimmung einer logischen Sphäre von der Funktion, Prinzip eines Systems der Philosophie zu werden, ausschloß. So wird vom Nichts gesagt, daß es bei den Eleaten auf die Seite des Bewußtseins trete⁸⁸ — und anders als auf dieser Seite oder als Moment des Wesentlichen tritt es in der griechischen Philosophie nicht auf. Ferner folgt auf das Fürsichsein nicht die Quantität als Prinzip, sondern sogleich das Maß (Anaxagoras)⁸⁹; in der Abhandlung selbst tritt dann auch das Wesen erstaunlicherweise nicht ausdrücklich als Prinzip auf; sondern von Anaxagoras, der an sich schon das Allgemeine, den Nous, zum Prinzip machte, geht die Entwicklung zu den Sophisten, von denen gesagt wird, sie hätten auf der Suche nach einem bestimmten Inhalt für das bestimmende Allgemeine den Menschen als Maß gesetzt (Protagoras), bis dann schließlich Sokrates das Subjektive als an ihm selbst objektiv gefaßt habe. So scheint Sokrates der Begriff als Prinzip zugeordnet, Plato und Aristoteles dagegen die Idee. In seiner abschließenden Übersicht über die Hauptepochen der Geschichte der Philosophie ordnet Hegel dagegen Plato das Wesen, Aristoteles den Begriff und erst den Neuplatonikern die konkrete Idee zu⁹⁰. Es bedürfte einer genauen Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik, um zu entscheiden, ob diese Unstimmigkeiten sich aus der Entstehungszeit der einzelnen Textstücke erklären oder nicht. Aber wichtiger als die Frage, ob Hegel zu verschiedenen Auffas-

⁸⁷ WG XVIII, S. 384, 2.

⁸⁹ cf. loc. cit., S. 413, 2.

⁸⁸ loc. cit., S. 300.

⁹⁰ WG XIX, S. 686.

sungen von der Bedeutung einzelner logischer Formen für die Geschichte der Philosophie kam, dürfte die Frage sein, ob es für die als Prinzipien ausfallenden Formen eine Gesetzmäßigkeit geben soll, nach der sie an einer bestimmten Stelle der Entwicklung gleichwohl prinzipielle Bedeutung gewinnen. Andernfalls müßte man annehmen, daß sie als an und für sich gültige Formen erst bei Hegel zu ihrem Recht gekommen wären — eine Annahme, die sich mit Hegels grundsätzlicher Auffassung seiner Stellung in der Geschichte der Philosophie nicht gut vertragen würde. Auch lassen die Bemerkungen über das Ausfallen der Kategorie des Daseins und das auf die Seite des Bewußtseins Treten des Nichts etwas anderes vermuten. Denn Hegel sagt vom Dasein, es wäre, wollte man es zum Prinzip machen, das, was wir im Bewußtsein haben — die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseins. Dieser doppelte Hinweis auf das Bewußtsein legt die Erwägung nahe, ob die Kategorien der zweiten Sphäre nicht erst in der Philosophie der neuen Zeit, die allgemein durch das Prinzip der fürsichseienden Subjektivität gekennzeichnet ist, innerhalb desselben prinzipielle Unterschiede der Systeme markieren⁹¹. Es ist gewissermaßen der letzte, härteste Gegensatz, der allen in der Entwicklung der Idee liegenden Gegensätzen erst ihre Bestimmtheit verleiht. Damit wäre zugleich ein logischer Grund gefunden, der es Hegel erlaubte, die Geschichte der Philosophie in zwei Hauptepochen einzuteilen: die griechische und die germanische Philosophie. Denn das Hinzukommen eines neuen Prinzips allein, und sei es des letzten, macht die Philosophie in der germanischen Welt nicht zu einer von zwei philosophiegeschichtlichen Epochen. Ohne die in Erwägung gezogene Erklärung bliebe also nichts anderes übrig, als sich die Epocheneinteilung nicht philosophiegeschichtlich bestimmt zu denken. Mit Hilfe ihrer indes könnte man sich auch zurechtlegen, warum die Zugehörigkeit der Prinzipien zu logischen Formen oft unklar bleiben muß: solange nämlich die Gegensätze nicht durch den äußersten Gegensatz des Denkens und des Seins zu selbständiger Bedeutung gelangt sind — was für die griechische Philosophie nach Hegel allgemein gilt —, können auch die sie vermittelnden und ihr logisches Resultat darstellenden Formen nicht klar voneinander unterschieden werden, und es bleibt unentschieden,

⁹¹ cf. hierzu Hinrichs Rezension von Goeschels „Monismus des Gedankens“, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Berlin 1832, Bd. II, S. 77.

ob man das Prinzip Platos zum Beispiel den Reflexionsbestimmungen oder einer anderen Form zuordnen muß. Überhaupt ließe sich von daher rechtfertigen, daß Hegel in der Zuordnung der Philosophien zu den Formen seiner Logik oft undeutlich ist⁹².

2) Mit dem eben erörterten Problem hängt zusammen, daß sich die Prinzipien in der Geschichte der Philosophie oft nicht in ihrer einfachen Form ausgesprochen finden, sondern entweder nur unter einem einseitigen Gesichtspunkt — d. h. in Bestimmungen, die eigentlich in die Philosophie des Realen, nicht ins Logische fallen —, oder in Kategorien, die eigentlich einer entwickelteren logischen Stufe angehören und später auch so verstanden wurden, aber in ihrem Ursprung noch zu abstrakt gefaßt sind, um ihr wirklich zugerechnet werden zu können (z. B. der *Nous* des Anaxagoras).

3) Daß die Geschichte der Philosophie Antizipationen späterer und notwendiger Prinzipien in nichtspekulativer Form kennt (z. B. die Jonier und Empedokles), ist ein weiteres Moment, das die Eindeutigkeit der Zuordnung ihrer Stadien zum logischen Fortgang gefährdet.

4) Schließlich aber gibt es Philosophen, Philosophien und philosophiegeschichtliche Epochen, die keinen prinzipiellen Fortgang bringen, deren Notwendigkeit sich also logisch gar nicht reflektieren kann. Zum Beispiel ist das ganze Mittelalter für Hegel eine solche Periode.

Es scheint, daß Hegel die erwähnten Trübungen im Sichselbsterfassen, welches der Geist als Geschichte der Philosophie ist, in dem aufgehobenen Bezug der Philosophie zur Weltgeschichte begründet sah. Die Weltgeschichte ist ja das Medium, dessen der Gedanke zu seiner Vollendung bedarf. Als Medium aber hat sie eine gewisse Selbständigkeit, durch die der Gedanke zu einem formell bedingten wird. Nur der Bezug zur Weltgeschichte kann es rechtfertigen, daß Hegel in der Darstellung der Geschichte der Philosophie häufig und nicht nur beiläufig, sondern zur Begründung des Zusammenhangs auf welt- und religionsgeschichtliche Ereignisse zu sprechen kommt — wie es nicht anders zu erwarten ist, wenn es ganze Perioden der Philosophie gibt, die keinen prinzipiellen Fortschritt bringen und doch notwendig sind.

Sofern Hegels Logik selbst eine zeitliche Gestalt der Philosophie ist, andererseits jedoch von jenen Trübungen gereinigt zu sein Anspruch

⁹² cf. L II, S. 299.

macht, muß man annehmen, daß in Hegels Philosophie diese ihren Bezug zur Weltgeschichte, durch den sie noch ein vom endlichen Wissen Abhängiges bliebe, aufgehoben hat. Aus dieser Aufhebung müßte sich der Sinn, der dem Ende der Geschichte der Philosophie zukommt, näher bestimmen. Wir fragen daher jetzt nach der Bedeutung des Endzwecks der Weltgeschichte und des Schlusses der Geschichte der Philosophie.

II) Das Ende beider Weisen von Geschichte

Die Weltgeschichte stellt eine endliche Folge von Grundprinzipien dar, deren letztes, das Prinzip der sich wissenden Subjektivität, mit dem Eintritt des Christentums in die Welt zusammenfällt. Insofern ist bereits mit diesem die geschichtliche Versöhnung des Geistes in seiner Welt an sich vollbracht⁹³. Aber da sie absolute Versöhnung und doch nur an sich vollbracht ist, haftet ihrer Wirklichkeit noch der abstrakteste Gegensatz an: der eines weltlichen und geistlichen Reiches. Er verschwindet erst, wenn das Prinzip sich in Form des vernünftigen, freien Gedankens realisiert, denn nur in dieser Form kann der Zweck des Geistes an dem Weltlichen realisiert werden. Damit ist dann die Versöhnung auch für das einzelne Wirklichkeitsbewußtsein vollbracht: „Die Freiheit findet in der Wirklichkeit ihren Begriff und hat die Weltwirklichkeit zu einem objektiven System eines in sich organisch gewordenen Dieses ausgebildet“⁹⁴. Im vernünftigen, auf Recht und Gesetz gegründeten Staat der nachrevolutionären Epoche ist insofern das Ziel der Weltgeschichte erreicht. Das schließt jedoch nicht aus, daß „noch Arbeit vorhanden ist“, mit Bezug auf welche die Weltgeschichte auch weiterhin Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bleibt. So hat Hegel beispielsweise darauf verwiesen, daß die Kollision des Prinzips der bürgerlichen Freiheit mit dem des Staates „dieser Knoten, dieses Problem es ist, an dem die Geschichte steht und das sie in künftigen Zeiten zu lösen hat“⁹⁵. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß andere Völker als die bisherigen hierfür weltgeschichtliche Bedeutung bekommen werden⁹⁶. Aber da die Prinzipien, nach denen sich der weitere Fortgang vollzieht, noch nicht hervorgetreten sind, gehören

⁹³ WN XVIIIa, S. 254 ff.

⁹⁴ loc. cit., S. 256.

⁹⁵ Gph, S. 933; cf. W XII, S. 311.

⁹⁶ cf. oben S. 199; WN XVIIIa, S. 209.

diese Perspektiven „der empirischen Seite an“⁹⁷ und sind jetzt nicht Sache der philosophischen Wissenschaft.

Daß die Weltgeschichte ein Prozeß ad indefinitum ist, bedeutet jedoch im Unterschied zur natürlichen Entwicklung der Geschichte, von der anfangs die Rede war, weder, daß sie wie diese kein Ziel hätte, noch daß ihr Endzweck bloß wie nach der Geschichtsauffassung der Aufklärung im Unendlichen läge. Das erstere versteht sich aus dem Begriff der Weltgeschichte von selbst. Das letztere — die Einheit der Immanenz des Zwecks und der unendlichen Perfektibilität —, ebenfalls in der Idee der Weltgeschichte gelegen, ist von Hegel aufs bestimmteste ausgesprochen: „Dies Fortgehen, dieser Stufengang scheint ein Prozeß in die Unendlichkeit zu sein gemäß der Vorstellung der Perfektibilität, ein Prozeß, der ewig dem Ziele fernbleibt. Indessen, wenn auch bei dem Fortschritt zu einem neuen Prinzip der Inhalt des vorigen allgemeiner gefaßt wird, so ist doch soviel gewiß, daß auch die neue Gestalt wieder nur eine bestimmte ist. Ohnehin hat die Geschichte mit der Wirklichkeit zu tun, in der sich das Allgemeine als bestimmte Weise darstellt. Gegen den Gedanken, den Begriff kann keine beschränkte Gestalt sich festmachen. Gäbe es so etwas, was der Begriff nicht verdauen, nicht auflösen könnte, so läge dies freilich als die höchste Zerrissenheit, Unseligkeit da. Aber gäbe es so etwas, so wäre es nur der Gedanke selbst, wie er sich selbst faßt. Denn nur er ist das in sich Unbeschränkte, und alle Wirklichkeit ist in ihm bestimmt. Und so hörte die Zerrissenheit auf, und er wäre in sich befriedigt. Hier wäre der Endzweck der Welt. Die Vernunft erkennt das Wahre, an und für sich Seiende, das keine Beschränkung hat. Der Begriff des Geistes ist Rückkehr in sich selbst, sich zum Gegenstande zu machen; also ist das Fortschreiten kein Unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst“⁹⁸.

Hegel hat besonders in der Geschichtsphilosophie gegen die in der Aufklärung mißbrauchte Kategorie des unendlichen Progresses polemisiert. Man neigt daher meist dazu, diese Polemik wiederum als Anzeichen eines einseitigen Standpunktes zu nehmen. In den zitierten Sätzen ist indes fast auf jeder Zeile die Einheit beider Prinzipien —

⁹⁷ loc. cit., S. 257.

⁹⁸ WN XVIIIa, S. 180, 2.

der inneren und der äußeren Teleologie — ausgedrückt. Die Fiktion einer endgültig letzten Gestalt wird gerade so gewendet, daß dies die höchste Zerrissenheit wäre. Dann wird gesagt, daß das Fingierte nur der Gedanke, wie er sich selbst faßt, sein könnte. Aber diesen „gibt“ es als weltgeschichtliche Wirklichkeit nicht, mag er auch in der Geschichte auftreten.

Auch in der Endphase der Weltgeschichte, in der „die wahrhaftige Versöhnung objektiv geworden“⁹⁹ ist, weiß daher das sittliche Bewußtsein, daß seine Welt noch weiterer Umgestaltung bedarf und daß unbeschadet des jetzt zur Geltung gebrachten Grundprinzips an Stelle der einen, ihm untergeordneten aber noch nicht als solche erkennbaren Prinzipien andere treten müssen, die jenem angemessener sind. Mit Rücksicht auf diese weiß es sich auch weiterhin einer Notwendigkeit unterworfen, die es nicht zu durchschauen vermag.

Wäre die Philosophie nur eine Seite der weltlichen Wirklichkeit des Geistes, so könnte auch vom philosophischen Bewußtsein nicht mehr gelten als dies. Die historische Intention, der die Hegelsche Gestalt der Philosophie entstammt, hätte also selbst innerhalb des Systems keine Gewißheit darüber, daß sie sich niemals dem höheren Recht der Weltgeschichte wird beugen müssen. Nur wenn die Philosophie nicht durch die weltliche Bestimmtheit des Geistes definiert ist, obwohl sie sie an sich hat, ist es möglich, daß das philosophische Bewußtsein, ohne zu irren, sich als das wahre Wissen dessen weiß, was ist. Insofern es für sich auch ein Stück Welt ist, erscheinen ihm freilich die Philosophie, um die es sich bemüht, noch mannigfaltiger Verbesserung, die Gegenstände, die es erkennt, näherer Bestimmung und die Motive, die aus künftiger Umgestaltung der sittlichen Welt hervorgehen, der Berücksichtigung bedürftig. Aber wenn es in der Bestimmtheit der weltlichen Gestalt nicht aufgeht, und sich als den Gedanken weiß, der sich selbst faßt, könnte es trotzdem sein, daß die ihm zuteil gewordene Gestalt der Philosophie in allen Darstellungen, in denen sie jetzt und künftig ihre Existenz hat, ein und dieselbe bleiben wird. Die Bildung und politische Wirklichkeit der Zeit, die weiterhin Veränderungen, ja Antagonismen unterworfen sind, könnten dann die zur Wissenschaft gewordene Philosophie nicht mehr in sich entzweien.

⁹⁹ Rph § 360.

Erst dieser Nachweis wäre eine systemimmanente Rechtfertigung der Wissenschaft als solcher. Wenn der Wahrheitsanspruch der Logik in der Wirklichkeit seine Bewährung finden soll (Enc § 574), bedarf er daher einer geschichtlichen Begründung, die nicht mit der Philosophie der Weltgeschichte zusammenfällt. Die „Wissenschaft“, wie Hegel die Philosophie in der von ihm vorgetragenen Gestalt nennt, und die die Philosophie sein soll, die ihren eigenen Begriff erfährt (Enc § 573), muß als Abschluß einer eigenen Folge sich geschichtlich realisierender Prinzipien auftreten. Sie muß in der Logik Hegels ihr letztes Prinzip — die Methode, die das Gesetz der ganzen vorangehenden Bewegung ist — erreicht und begriffen haben. Zugleich ist die Methode das Prinzip des Logischen selbst. Indem die geschichtliche Entwicklung der Philosophie zu der diesem Prinzip gemäßen Darstellung des Logischen führt, die Darstellung des Logischen aber ihrerseits die Ordnung der geschichtlich aufeinander folgenden Prinzipien als notwendig begreift, bekommt der Abschluß der Philosophiegeschichte den spezifischen Sinn, daß der Geist nicht nur in seiner wirklichen Gegenwart mit sich versöhnt ist, sondern unmittelbar in dieser Versöhnung auch des seiner Vergangenheit immanenten Sinnes inne wird. Das Geschäft seiner Prinzipien, das die Philosophiegeschichte vorantrieb, ist in der Logik nicht nur abgeschlossen, sondern auch als Ganzes durchgeführt.

Aber auch dieser Abschluß braucht nicht zu bedeuten, daß die Philosophie als solche künftig keine Arbeit mehr vor sich hat. Denn oben blieb die Frage offen, ob es nicht auch für die Zwischenkategorien, von denen Hegel sagte, daß sie nicht Prinzipien philosophischer Systeme würden, ein Gesetz geben müsse, nach dem sie in der Geschichte der Philosophie einen wenigstens relativen Anspruch zu erheben hätten, für Prinzipien zu gelten. Es könnte sein, daß deren Geschäft nicht zuende wäre, sondern vielleicht eben erst recht anginge, wenn die Methode des Ganzen gefunden ist. Dadurch würde der Zusammenhang des Fortgangs welthistorischer Prinzipien, in denen sich die jeweilige Zeitbildung zusammenfaßt, und der Totalität des Systems der logischen Formen verständlich. Denn die nach dem Auftreten der Wissenschaft noch folgenden Bildungsprinzipien können den logischen Ort ihres reinen Inhalts vor der logischen Idee haben. Die in der Logik Hegels schon namhaft gemachten Formen sind nicht die einzigen, deren logische Expositionen man geben kann; wie schon die verschiedene

Ausführlichkeit der Logik in den verschiedenen Fassungen, die ihr Hegel gegeben hat, vermuten macht, läßt die Methode Hegels vielleicht eine Auflösung von Kategorien in weitere Sphären grundsätzlich in unbestimmtem Ausmaß zu. Darin wenigstens wäre die Logik noch vieler Fortschritte fähig. Es wären Verbesserungen, die durchaus nicht nur die Eleganz und Konsequenz der äußeren Darstellung, sondern die Bestimmtheit des Dargestellten selbst beträfen, aber ein höheres Prinzip, das den Kreis der versammelten Prinzipien sprengte, könnte nicht mehr gefunden werden. Hegels Philosophie könnte nicht so widerlegt werden, wie sich die früheren Systeme widerlegten¹⁰⁰. Es könnte nur noch k o r r i g i e r t werden. Aber was nicht widerlegt werden könnte, wäre eigentlich nichts Hegel Eigentümliches, sondern die ins Dasein getretene Wissenschaft; was an deren Darstellung Hegel eigentümlich zugehörte, würde in der Geschichte durch andere Eigentümlichkeiten abgelöst, wie seit eh und je die Gestalten des objektiven Geistes sich abgelöst haben. Von dieser bloßen Aufeinanderfolge der Seite der Gestaltung wäre zu unterscheiden der noch nötige und mögliche Fortgang der Wissenschaft, die eigentliche Arbeit, die in den Gestaltungen zu leisten wäre. Sie würde nun zur V e r v o l l k o m m n u n g des endgültig Erreichten. Der Fortgang wäre nicht mehr, wie vorher, die Entwicklung des begreifenden Sichselbsterfassens des absoluten Geistes. Das eine Prinzip, als dessen Entfaltung die Philosophie zu allen Zeiten ein und dieselbe, dessen Zusichkommen die Bewegung ihrer Geschichte war, wäre ins Dasein getreten. Die Wissenschaft bekäme daher in der Folge eine ähnliche Geschichte, wie sie die endlichen Wissenschaften, sofern sie ihren sicheren Gang gehen, schon längst besitzen.

III) Die Notwendigkeit einer dritten Weise der Geschichtlichkeit

Unabhängig von der Frage, ob auch am Schluß der Philosophiegeschichte noch prinzipiell bedeutsame Arbeit zu tun bleibt, wäre es verkehrt, den Beweis dieses Abschlusses bereits als vollständige Rechtfertigung für die Hegelsche Gestaltung der Philosophie gelten zu lassen. Denn wenn die einzig wahre Rechtfertigung dieser in dem Nachweis besteht, „daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der

¹⁰⁰ W XVa, S. 127 ff.

Zeit ist“¹⁰¹, kann sie sich nicht darauf beschränken, diese Gestaltung, die der Philosophie die Form der Wissenschaft zu verleihen versucht, als immanente Konsequenz einer prinzipiellen Entwicklung der Philosophie darzutun. Sie muß auch nachweisen, daß die Situation des Geistes, sofern er sich nicht in der Form der Philosophie begreift, es nunmehr erlaubt, das in seiner wahren Form herausgearbeitete letzte philosophische Prinzip zum System einer Wissenschaft auszubilden. Während die Philosophiegeschichte nur die Entwicklung der Prinzipien begriff, die Entfaltung derselben zum Ganzen einer Weltdeutung dagegen als ein Vergangenes betrachten mußte, weil sie einer vergangenen Bildung angehörte — einer vergangenen Weltverfassung des Geistes¹⁰² —, wäre nun darzutun, nicht nur daß im konkreten Charakter des abschließenden Prinzips die Möglichkeit zu einer den Geist endgültig befriedigenden Ausführung besteht, sondern daß auch der Bildung insgesamt das Bedürfnis zu einer solchen Ausführung innewohnt, welcher der fernere Wandel des weltlichen Geistes nicht mehr zum Schicksal werden kann.

Daß die Wissenschaft sich gegenüber der Geschichte ihres Werdens zu rechtfertigen habe, bedeutet also genau genommen zweierlei: den Nachweis einer abgeschlossenen Folge philosophischer Prinzipien und den Nachweis einer abgeschlossenen Reihe der Bedingungen, unter denen die Prinzipien zur Ausführung kamen. Die Wissenschaft erhebt den Anspruch, die sich selbst durchsichtige Bewegung der Wahrheit zu sein, die sich in der Bewegung ihres Werdens nur auf eine durch den inneren Bezug zur Weltgeschichte getrübe Weise manifestiert haben konnte, — einer Trübung, von der daher auch alle bisherigen Gestalten ihres Sicherfassens befallen sein mußten. Wenn die Trübung der Wahrheit in ihrer geschichtlichen Bewegung sich aus der Bezogenheit der Philosophie auf die Weltgeschichte ergibt, so muß sich die Bestimmtheit dieses Bezugs in die Philosophie aufheben, damit die Wahrheit in ihrer wahren Gestalt hervortreten kann. Das Prinzip, aus dem diese Gestalt hervortritt und in dem jene Aufhebung begriffen wird, ist dann ein Letztes; denn das Wissen in ihm ist durch keine äußerliche Bedingung mehr bestimmt. Es ist *absolutes Wissen*. Die Be-

¹⁰¹ Ph, S. 12.

¹⁰² cf. zu diesem Unterschied von Prinzip und Ausführung desselben oder seiner Anwendung auf die Welt W XVa 126, 137 ff.

stimmtheit des Bezugs kann sich nun nach Hegels Methode nur so aufheben, daß das Bezogene sich in seiner Bestimmtheit gegen die Wahrheit aufhebt. Das Bezogene war die geschichtliche Welt. Diese muß also zu einem Zustand fortgeschritten sein, der das Sichselbsterfassen des Geistes in der Philosophie nicht mehr zu einem äußerlich Bedingten macht. Die Weltgeschichte muß also auch insofern vollendet sein. „Eh daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen“¹⁰³. Aber diese Vollendung kann, wenn das vom Prinzip der Weltgeschichte Gesagte richtig war, nicht bedeuten, daß der Geist die Geschichte seines weltgeschichtlichen Gestaltens beenden würde und aufhören müßte, Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit zu sein. Die Weltgeschichte hat lediglich eine bestimmte Phase gewissermaßen als Kairos¹⁰⁴ der Wahrheit hervorzubringen¹⁰⁵. Indem in sie die Bedingung der Existenz der Philosophie gehört, hat sie eine Stufe zu erreichen, in der die Bildung den philosophischen Gedanken nicht mehr affiziert, sondern als Moment seiner Bestimmtheit in ihm aufgeht. Die Weltgeschichte hat also nochmals eine näher bestimmte Vollendung da, wo die Bildungsgeschichte, welche bloß Voraussetzung des Auftretens der Wissenschaft ist, zuende geht¹⁰⁶.

Der Nachweis, daß die Bildung in der Geschichte sich als eine das Sicherfassen des Begriffs aufschiebende Bedingung negiert, kann streng genommen nicht in der Philosophie der Weltgeschichte, die die Exposition des objektiven Geistes abschließt, geführt werden; denn hier ist die Weltgeschichte als Bedingung der Bewegung der Wahrheit noch gar nicht bestimmt. Tatsächlich findet er sich auch in der Ausführung der Philosophie der Weltgeschichte nicht. Jedoch auch in der Geschichte der Philosophie, wo man ihn suchen könnte, stellt Hegel lediglich die These auf, das absolute Wissen sei das Bedürfnis der allgemeinen Zeit und der Philosophie. Daß es dem Welt-

¹⁰³ Ph, S. 559, 1.

¹⁰⁴ Zu Hegels Erfahrung seiner Gegenwart cf. R. Kakuschke, loc. cit., § 6, II.

¹⁰⁵ cf. WN XVIIIa, 45, 48, 2.

¹⁰⁶ Die Frage, ob die Bildung sich also künftig aus dem Fortgang der Philosophie bestimmen muß, mag auf sich beruhen bleiben. Daß jedenfalls andere Seiten der sittlichen Welt auch nach dem Auftreten der Wissenschaft noch den Charakter des schicksalhaften Fortgangs haben, der die Weltgeschichte bisher auszeichnete, ist aus dem Vorhergehenden offenkundig.

geist jetzt gelungen sei, sich als absoluten Geist zu erfassen, wird deshalb nur in doxischer Modalität vorgetragen: es scheint so. Das Beweisziel allerdings wird deutlich angegeben: „Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtsein die Wirklichkeit erhalten, die es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt und da an ihrem Ziele zu sein scheint, wo dies absolute Selbstbewußtsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist“¹⁰⁷.

Wie steht es mit dem Beweis selbst? blieb Hegel ihn in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie nur schuldig, weil die „sinnige Geschichte“ ihren „Gegenstand nicht durchaus in seiner logischen Strenge fortleiten“¹⁰⁸ konnte oder weil es ihm an Zeit gebrach, ihn auszuführen, obwohl er sich im Besitz der Mittel zu seiner Ausführung wissen konnte? Oder gibt die Philosophiegeschichte, auch sofern sie Wissenschaft ist, gar kein methodisches Fundament für ihn ab? In diesem Falle wäre die doxische Modalität, in der Hegel spricht, von grundsätzlicher Bedeutung und eine andere Disziplin als die Geschichte der Philosophie hätte für den Nachweis aufzukommen, daß die Philosophie in der Logik Hegels den Schluß erreicht hat, an dem sie ihren eigenen Begriff erfaßt.

Was Hegel über das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie sagt, legt die Vermutung nahe, daß es gar nicht in seiner Absicht lag, allein durch die Geschichte der Philosophie seine Logik als die wahre Gestalt der Wahrheit zu bewähren. Denn er nennt als Resultat nur: 1. daß zu allen Zeiten nur Eine Philosophie gewesen ist; 2. daß die Folge der philosophischen Systeme keine zufällige ist; 3. daß die letzte Philosophie e i n e r Z e i t die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtsein des Geistes über sich gibt. Es könnte sein, daß Hegels Geschichte der Philosophie zwar den notwendigen F o r t g a n g, aber nicht die Notwendigkeit des Abgeschlossenens aufzuzeigen hat. So spricht Hegel hier wie auch in der Einlei-

¹⁰⁷ WG X, S. 690.

¹⁰⁸ W XVa, S. 146.

tion von seiner eigenen Philosophie nur als von der „jetzigen“¹⁰⁹; auch erörtert er in der Einleitung zwar den Anfang und den Fortgang, aber nicht den Abschluß der ganzen Bewegung¹¹⁰. Daß ein solcher sein muß, liegt zwar im Begriff dieser. Es ist mit der Behauptung, die Geschichte der Philosophie sei identisch mit dem System der Philosophie¹¹¹, gesetzt. Aber der Beweis dieser These vermag nicht die konkrete, von Hegel ausgeführte Gestalt der Philosophie zu rechtfertigen. Angenommen, er könnte nicht nur den Gang der Philosophie von der Antike zur Neuzeit als notwendig begreifen, sondern auch denjenigen der neuzeitlichen Philosophie, der dem Prinzip der sich wissenden Idee Geltung und angemessene Form verschafft, und er vermöchte sogar die Stufen der mit Jacobi und Kant beginnenden Ära der deutschen Philosophie abzuleiten, in der jene Grundidee der Einheit von Denken und Sein selbst zum Gegenstand gemacht und begriffen wird¹¹²; so bliebe er doch den entsprechenden, von der Bildung der Zeit her zu führenden Nachweis schuldig, daß das erreichte Wissen der wahren Form der Philosophie sich in allen die Bildungssituation kennzeichnenden Inhalten realisieren läßt. Denn wenngleich die Philosophiegeschichte einen inneren Bezug zur Weltgeschichte enthalten mag, so kann ihre Darstellung doch nicht zeigen, wie der Gedanke sich die Unmittelbarkeit der weltlichen und religiösen Bildung voraussetzt und sich aus ihr in sich selbst reflektiert. Nur eine philosophische Disziplin, die die allgemeine Geschichte der Bildung in e i n e m mit der Geschichte des Gedankens als ihres einfachen Innern zum Thema werden ließe, könnte die Wahrheit des Standpunktes der Logik erweisen. Daß es, um die Hegelsche Philosophie als Wissenschaft zu rechtfertigen, noch einer anderen Disziplin als der Welt- und Philosophiegeschichte bedarf, hat Hegel allerdings niemals eindeutig ausgesprochen. Aber er hat in den nicht streng wissenschaftlich verfahrenen Vorlesungen über Philosophiegeschichte oftmals zur Andeutung des Zusammenhangs verschiedener systematischer Intentionen auf bildungsgeschichtliche Sachverhalte verwiesen und andererseits dennoch bemerkt, daß das der Bildung überhaupt Angehörige eigentlich nicht in die Philoso-

¹⁰⁹ WG X, S. 690, 1; W XVa, S. 61, 2.

¹¹⁰ cf. im Unterschied dazu die Einleitung zur Phänomenologie; Ph, S. 68, 2 f.

¹¹¹ W XVa, S. 119, 1.

¹¹² WW XV, S. 535, 275.

phiegeschichte gehört¹¹³. Auch sagte er von den Gedankenbestimmungen, die die Geschichte der Philosophie behandelte, es sei weitere Erkenntnis, die nicht in die Geschichte der Philosophie gehört, daß sie die Wichtigkeit hatten, das Innerste der Weltgeschichte zu sein¹¹⁴. Vor allem aber deutet sich im Jenenser Aufsatz über Glauben und Wissen das Bewußtsein an, daß der Wahrheitsbeweis eines endgültigen philosophischen Standpunkts nur über den Nachweis einer vollständigen vorhergehenden Bildung zu erreichen ist. Der Aufsatz schließt mit dem Gedanken, daß die Metaphysik der Subjektivität in den behandelten Philosophien „den vollständigen Zyklus ihrer Formen . . . durchlaufen und also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu nehmen ist (nämlich das Absolutsetzen der einzelnen Dimensionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum System) vollständig dargestellt und damit das Bilden beendet“ habe. Hierin sei unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die Philosophie, aus dieser Bildung erstehend und die Absolutheit der Endlichkeit vernichtend, mit ihrem ganzen Reichtum sich als vollendete Erscheinung darstelle. Denn wie die Vollendung der schönen Kunst durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so sei auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die Vollständigkeit der Bildung bedingt, und diese sei durchlaufen¹¹⁵. — Aber der Aufsatz betrifft nur die deutsche Philosophie seit Kant. Er muß es dahingestellt sein lassen, ob deren Grundidee — die begriffene Einheit des Denkens und Seins — als ein letztes Prinzip in der Geschichte der Philosophie zu gelten habe oder nicht; und er kann sich andererseits auf den Bereich der philosophischen Bildung beschränken, obwohl er im Vergleich mit dem Verhältnis der schönen Kunst zum Handwerk gerade auf das Verhältnis der Philosophie zur vorphilosophischen Bildung deutet. Er spricht darum auch nur von einer äußeren Möglichkeit der wahren Philosophie. Er hat nicht streng wissenschaftlich die äußere Notwendigkeit aufzuzeigen, daß „die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist“¹¹⁶.

Die aus der Phänomenologie zitierte Stelle könnte dazu verleiten, in dieser die gesuchte Disziplin zu sehen. Dann dürfte man sie zwar noch nicht in ihrer erklärten Bedeutung, Einleitung sein zu kön-

¹¹³ W XVa, S. 155 ff.; WW XV, S. 510. ¹¹⁴ WW XV, S. 685.

¹¹⁵ WG I, S. 431 f.

¹¹⁶ Ph, S. 12, 2.

nen, nehmen; denn als solche wäre sie zugleich Rechtfertigung gegenüber dem unwissenschaftlichen Bewußtsein, von dem hier noch gar nicht die Rede ist. Aber was sie abgesehen davon ist, läßt sie doch in mancher Hinsicht für die Bewältigung der umrissenen Aufgabe geeignet erscheinen. Nach einer ihrer Definitionen ist sie, die „ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“¹¹⁷. Ihren Bewußtseinsgestalten liegen historische Gestalten der Bildung zugrunde, wenngleich diese erst auf einer zweiten Stufe zu „realen Geistern“, „Gestalten einer Welt“ werden¹¹⁸, wodurch sich die historische Struktur der Phänomenologie kompliziert. Diese Komplikation hängt mit ihrer einleitenden Funktion zusammen. Abgesehen davon ist sie gewissermaßen eine allgemeine Bildungsgeschichte des Geistes, die den Standpunkt des absoluten Wissens aus der Aufhebung eines zwischen dem sittlichen und dem religiösen Wissen bestehenden Gegensatzes hervorgehen läßt, — also wie oben erforderlich schien, die Wissenschaft als Resultat des Sichaufhebens der Äußerlichkeit einer in der nichtphilosophischen Bildung bestehenden Bedingung der Philosophie darstellt. Das absolute Wissen ist in der Phänomenologie die Vereinigung der zuerst auf seiten des sittlichen Geistes und dann in der Religion vollbrachten Versöhnung des Bewußtseins mit dem Selbstbewußtsein¹¹⁹. Die letzte Gestalt des sittlichen Geistes, die schöne Seele, besitzt zwar schon die einfache Einheit des Begriffs, aber es fehlt ihr darin der konkrete Inhalt, der die Wirklichkeit des absoluten Geistes ausmacht. Das religiöse Bewußtsein besitzt zwar den absoluten Inhalt, aber in der Form der Vorstellung. Als unmittelbares Wissen schaut es das absolute Wesen an und hebt die Unterscheidung seines Selbst von seinem Angeschauten auf¹²⁰, ist also das Sein des Absoluten selbst¹²¹. Aber da es den Unterschied zu seinem inhaltlichen Bewußtsein noch an ihm hat, ist es auch als Innerlichkeit noch entzweit; es findet in seinem Tun nicht dieselbe Gewißheit, die es in seinem Anschauen des Göttlichen hat. Es muß seine wirkliche Versöhnung in die ferne Zukunft verlegen, während die Versöhnung, die das andere Selbst (Christus) vollbrachte, als eine ferne Vergangenheit erscheint. Das Gegenwärtige, die Welt, hat ihre Verklärung noch zu er-

¹¹⁷ Ph, S. 67. 2; cf. HEnc, § 36 A.

¹¹⁹ Ph, S. 553.

¹²¹ cf. Ph, S. 13, 1.

¹¹⁸ Ph, S. 315, 2.

¹²⁰ Ph, S. 547, 1.

warten¹²². In der Wirklichkeit der Religion herrscht daher noch ein Gegensatz zwischen einer im Glauben gewissen Versöhnung und einer in der Berührung mit der Welt erfahrenen Entzweiung. Indem aber die schöne Seele handelt, gibt sie sich den Inhalt, der ihr fehlte; und indem das religiöse Bewußtsein denkt, macht es seinen Inhalt zum eigenen Tun des Selbst, das darum nicht mehr auf eine Verklärung der Welt durch ein fremdes Tun zu warten hat. Damit sind die Momente des absoluten Wissens beisammen¹²³: „Der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die Form des Selbst gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in der Realisierung in seinem Begriff bleibt.“

Die Phänomenologie versucht demnach, das absolute Wissen als ein notwendiges Resultat des modernen Protestantismus darzutun, indem sie zeigt, wie dessen Sittlichkeit und Religiosität voneinander getrennt sind und beide die Aufhebung ihrer Einseitigkeit in einem philosophischen Wissen fordern, das ebenso sittlich wie religiös ist „weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseins in seine reine Innerlichkeit . . ., noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, sondern *diese Bewegung des Selbsts*, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstand und Inhalte machte, als er diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt“¹²⁴.

Der Hinweis mag genügen, sichtbar zu machen, daß die Phänomenologie die Thematik enthält, die wir für den folgerichtigen Übergang von der Bewegung der Geschichte der Philosophie in deren Schluß benötigen, durch den die Wissenschaft in ihren Anfang zurückläuft (Enc § 573 f.). Aber er besagt nicht, daß die Phänomenologie die Vermittlung dieses Übergangs zu leisten hätte. An der Stelle des Vorworts, an der von der äußeren Notwendigkeit der Philosophie, Wissenschaft zu werden, die Rede ist, nennt Hegel die einzig wahre

¹²² Ph, S. 547 f.

¹²³ Zur historischen Situation cf. M. B. Foster, loc. cit., S. 106 ff.

¹²⁴ Ph, S. 561. Sofern die Sphäre des Sittlichen diejenige der endlichen Wissenschaften in sich enthält, läßt sich die Notwendigkeit der Philosophie auch als die der Versöhnung des Glaubens mit der weltlichen Intelligenz dartun. Das ist der in der Einleitung der Encyclopädie (§ 6 ff.) und zur Religionsgeschichte (W XII 22, 2) hervorgehobene Gesichtspunkt.

Rechtfertigung der Versuche zu zeigen, daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, im Konjunktiv. Es besteht also auch ein Unterschied zwischen der Phänomenologie und dem wissenschaftlichen Beweis der äußeren Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei. Wenn die postulierte Bildungsgeschichte als ein solcher verstanden werden darf, müßte ihre Struktur diesen Unterschied deutlich werden lassen. Sie ist genauer zu analysieren, wenn die Philosophie des absoluten Geistes als Ganzes überschaubar ist.

c. Die Geschichte der Philosophie innerhalb der Geschichte des absoluten Geistes überhaupt

Daß die Bildungsgeschichte und innerhalb dieser die Aufhebung des sie insbesondere in der Neuzeit durchziehenden Gegensatzes sittlicher und religiöser Bildung für den im § 573 behaupteten Übergang von der „Bewegung der Philosophie“, die wir als deren Geschichte deuten, in ihren Schluß, in dem sie ihren eigenen Begriff erfaßt, von entscheidender Bedeutung ist, muß nicht ausschließlich aus zeitlich soweit von der Encyclopädie entfernten Schriften wie dem Jenenser Aufsatz und der Phänomenologie und aus so zweifelhaft redigierten wie den Vorlesungen belegt werden. Es wird durch die kurze Exposition des Begriffs des absoluten Geistes in den beiden letzten Fassungen der Encyclopädie gestützt. Der § 555 sagt, das subjektive Bewußtsein des absoluten Geistes¹²⁵ sei in sich Prozeß. Dessen unmittelbare und bleibende Einheit sei der *G l a u b e* in dem „Zeugnis des Geistes“¹²⁶ als die *G e w i ß h e i t* von der objektiven Wahrheit. — Das subjektive Bewußtsein des absoluten Geistes ist Prozeß und damit ein Auseinandergehen in Unterschiede. Aber es ist *i n s i c h* Prozeß, also auch unmittelbare Einheit bleibend. Diese Einheit, das Innerste, in den Prozeß nicht Hineingerissene am subjektiven Bewußtsein des absoluten Geistes ist der Glaube, in dem sich der absolute Geist dadurch bezeugt, daß er die Gewißheit von der objektiven Wahrheit des Glaubens und

¹²⁵ nämlich die Religion, wie § 554 die Sphäre des absoluten Geistes im allgemeinen bezeichnete, betrachtet als vom Subjekt ausgehend und in demselben sich befindend (cf. W XII 68, 3), was sie ebenso sehr ist wie vom absoluten Geist ausgehend, in ihm bleibend und in ihn zurückkehrend.

¹²⁶ cf. W XII, S. 248, 3 ff.; XVa, S. 46, 2; 49, 1; 176, 3; W V, S. 477, 1.

des Geglauten zeugt. Die objektive Wahrheit faßt Unterschiede in sich. Der Glaube enthält daher zugleich die Einheit, in der sich der Prozeß vollzieht, u n d das Verhältnis der unterschiedenen Bestimmungen des Prozesses. Er ist selbst deren Prozeß und geht in der Andacht in sich zurück. — Weiter heißt es von ihm, er sei in der A n d a c h t (dies scheint ein weiteres Stadium des Prozesses oder ein anderer Prozeß zu sein), im impliziten oder expliziten Kultus in den Prozeß übergegangen, den „Gegensatz zur geistigen Befreiung“ aufzuheben. Durch diese Vermittlung werde jene erste Gewißheit b e w ä h r t und die konkrete Bestimmung derselben (die als unmittelbare eine gänzlich unbestimmte war) gewonnen: die Versöhnung und Wirklichkeit des Geistes. Was ist der Prozeß, von dem gesagt wird, er hebe den Gegensatz — offenbar seiner selbst — zur geistigen Befreiung auf? Was ist diese geistige Befreiung? Eine andere Stelle gibt hierüber vom Ende des Prozesses her Aufschluß. In einer langen Anmerkung zum § 552, der den Übergang darstellt zum „Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind“, sagt Hegel abschließend: Nur in dem Prinzip der christlichen Religion, im Prinzip des sein Wesen wissenden, des an s i c h absolut freien und in der Tätigkeit seines B e f r e i e n s seine Wirklichkeit habenden Geistes sei die Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen und daß die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen, imgleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt¹²⁷.

Danach ist die „Befreiung“ offenbar die geschichtliche Tätigkeit des sittlichen Geistes¹²⁸, insbesondere der christlichen Welt, deren Gegen-

¹²⁷ Die Anmerkung Hegels behandelt das Verhältnis von Staat und Religion; es ist interessant, daß sie in der zweiten Ausgabe der Encyclopädie noch unter § 563 stand. Die Korrektur entspricht dem Brauch Hegels, die beiläufige Erörterung der Verhältnisse früherer zu späteren Bestimmungen an die ersteren anzuschließen; aber nur in einer Anmerkung, da die wissenschaftliche Exposition eines Verhältnisses zu früheren Bestimmungen in die Entfaltung der späteren gehört. Da das Verhältnis von Religion und Staat von Hegel in der Encyclopädie nur desultorischer Weise angegeben wird, mußte es als Verhältnis des Staats zur Religion ans Ende der Philosophie des objektiven Geistes zu stehen kommen.

¹²⁸ § 549, S. 454, 3.

satz der weltlichen und geistlichen Sphäre die Jahrhunderte durchzieht und als Gegensatz des Wissens durch die Aufklärung auf die Spitze getrieben wird¹²⁹. In diesem Gegensatz steht die Philosophie auf der Seite des sittlichen Geistes, der Befreiung¹³⁰. Sie ist T a t der denkenden Vernunft¹³¹. Aber sie ist an sich auch die Versöhnung dieses Gegensatzes. Hegels eigenes Denken setzt mit der Bemühung um sie ein¹³². Es scheint, daß auch der systematische Zusammenschluß seiner Philosophie zu einem Ganzen um nichts anderes besorgt ist.

Der § 555 schließt die Exposition des abstrakten Begriffs des absoluten Geistes ab. Er bezieht sich daher vermutlich auf dessen ganze Sphäre und umreißt deren Bewegung. Wir interessieren uns daran zunächst nur für den Prozeß der Aufhebung des Gegensatzes zur geistigen Befreiung. Daß das Wissen des absoluten Geistes als Resultat der vorhergehenden Sphäre des objektiven Geistes noch eine unmittelbare Beziehung zu dieser hat, die sich zum Verhältnis und Gegensatz ausbilden muß, um sich aufheben zu können, leuchtet ein. Daß, solange das Verhältnis besteht, auch die Entwicklung des absoluten Geistes eine geschichtliche sein muß, ergibt sich daraus. Hier hätten wir also die systematische Antwort auf die oben offen gebliebene Frage, daß der Inhalt der Philosophie, der absolute Geist, notwendig ein geschichtlicher ist, wozu zunächst nur eine vorläufige Erklärung gegeben wurde. Auch für die Philosophie selbst als Moment des absoluten Geistes wird der systematische Grund sichtbar, aus dem ihre Bewegung noch einen Bezug zur Weltgeschichte hat. Zugleich erhellt noch deutlicher als zuvor, weshalb sich dieser Bezug aufheben muß: der absolute Geist als ganzer ist selbst die Bewegung dieses Sichaufhebens. Die „Bewährung“ der ersten Gewißheit des Glaubens (§ 555) findet ihr Ende in der Bewährung der logischen Idee als der alle Wirklichkeit in sich enthaltenden Allgemeinheit (§ 574). Darum konnte Hegel mit § 574 die Encyclopädie abschließen.

Mit der Entdeckung des Grundes für den Abschluß der Geschichte der Philosophie im Wesen des absoluten Geistes entstehen jedoch neue Probleme.

1) Wenn der Prozeß, welcher der absolute Geist ist, ein geschichtlicher ist, so läßt sich zwar sehr gut der Zusammenhang zwischen der

¹²⁹ cf. W V, S. 463 f.; Enc, § 38 A.

¹³⁰ cf. § 573; Ph, S. 573, 3.

¹³¹ § 549; W XVa, S. 11, 2 ff.; 91, 2.

¹³² cf. § 6.

Philosophie des objektiven und der des absoluten Geistes verstehen. Der absolute Geist hebt die Weltgeschichte, die die konkrete Wirklichkeit des endlichen Geistes ist, in sich auf, indem er sich selbst zur Geschichtlichkeit bestimmt und sich mit dieser seiner Realität, in der die Weltgeschichte zu ihrem Recht kommt, wieder zusammenschließt. Aber hatten wir nicht oben bei der Exposition des Begriffs der Philosophie zugrundegelegt, daß die Sphäre des absoluten Geistes sich nach dem Gesichtspunkt der Formen des *W i s s e n s*, in denen sich der absolute Geist Inhalt wird, also gewissermaßen „psychologisch“ in die drei „Reiche“ der Kunst, Religion und Philosophie einteilt? Wie kann diese Einteilung des absoluten Geistes, deren Momente doch offensichtlich nicht der Zeit nach aufeinanderfolgen, sich vertragen mit der Einteilung eines geschichtlichen Prozesses in seine Phasen, über die der absolute Geist zu sich selbst kommen soll? Es mag zwar für Hegel eine Entwicklung des Begriffs geben, deren Momente nicht den Sinn zeitlicher Folge haben, — ein „ewiges“ Hervorgehen seiner Bestimmungen aus der Einfachheit; und es mag auch die genetische Exposition geben, die Trendelenburg generell von Hegel fordert¹³³ — die Weltgeschichte jedenfalls, soll es eine Philosophie ihres Verlaufs geben können, muß ein solches Werden sein, das zugleich ein Reicherwerden seines Inhalts ist. Es mag auch sein, daß die zeitliche Entwicklung des Inhalts den Momenten der zeitlosen Realisierung des Begriffs noch eine zeitliche Stelle bestimmt, wie es nach der Phänomenologie die Religion im Verhältnis zu den geschichtlich qualifizierten Momenten des endlichen Geistes zu tun hat¹³⁴; aber wie eine geschichtliche Exposition auch ebenso eine psychologische, wie eine Entwicklung zeitlich aufeinanderfolgender Bestimmungen, die zusammen eine Sphäre bilden im selben Gang eine Sphäre von Bestimmungen entwickeln kann, die nicht im Verhältnis des zeitlichen Vor und Nach zueinander stehen, ist ein unerhörtes Rätsel. Gleichwohl ist dies offensichtlich Hegels Verfahren; denn er läßt auf die schöne Kunst, die ihre Vollendung in der klassischen

¹³³ Logische Untersuchungen, 3. Aufl., Leipzig 1870, S. 79 ff.

¹³⁴ Ph, S. 477; cf. W V, S. 462; § 552 A, 2. Ausg.; die geschichtliche Stellung und Bedeutung des objektiven Geistes (z. B. Moralität, bürgerliche Gesellschaft, Staat) ergibt und bestimmt sich also erst eigentlich in der Philosophie des absoluten Geistes. Von ihr aus ordnet sich das Zusammengeraten geschichtlicher und ungeschichtlicher Teile der Philosophie des objektiven Geistes.

Kunst der Antike hat (§ 561), nicht etwa die Religion überhaupt, sondern die wahrhafte, die „geoffenbarte Religion“ folgen und sagt ausdrücklich, daß jene ihre Zukunft in dieser habe (§ 563). Das Hervorgehen der Religion aus der Kunst hat also in der Darstellung, welche die Encyclopädie gibt, unmittelbar einen geschichtlichen Sinn. Die Frage, ob es mit der Philosophie im Verhältnis zur Religion ebenso sei, haben wir oben aufgeworfen und noch nicht beantwortet. Wenn es stimmt, daß der absolute Geist von Hegel in der Encyclopädie als ein absoluter geschichtlicher Prozeß dargestellt wird, der von der Kunst zur Religion und von dieser zur Philosophie geht, so müssen wir jetzt zu dem Schluß kommen, daß in § 572 ff. allerdings von der neueren Philosophie die Rede ist. Aber sofern Hegels Exposition zugleich die abstrakten Formen des Wissens des absoluten Geistes nennt, müssen wir auch einräumen, daß der Begriff der Philosophie überhaupt beiläufig mit angegeben wird.

2) Das Problem der Einheit geschichtlicher und die drei „Reiche“ exponierender Entfaltung der Sphäre des absoluten Geistes ist nicht das einzige. Denn es werden ja die Reiche des absoluten Geistes nicht nur nach der Form des Wissens unterschieden, sondern den Vorlesungen zufolge hat auch jedes von ihnen für sich eine Geschichte. So möchte man wissen, wie sich diese besonderen Geschichten des absoluten Geistes der allgemeinen Geschichte seiner einfügen. In unserem Zusammenhang muß insbesondere interessieren, wie die Geschichte der Philosophie in den geschichtlichen Prozeß des absoluten Geistes gehört. Hier also erhebt sich die Frage nach der Übereinstimmung der Systematik der Vorlesungen mit derjenigen der Encyclopädie. Denn in den Vorlesungen über die Kunst und Religion hat Hegel zuerst den Begriff derselben überhaupt angegeben, dann seine Realisierung in der Geschichte ausgeführt und zum Schluß im Falle der Religion die absolute Religion als das Resultat der Geschichte der Religion behandelt. In den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hat er den Begriff der Philosophie überhaupt eigentlich nicht, sondern gleich den Begriff der Geschichte der Philosophie exponiert; aber er hat ihn dessen Exposition doch zugrunde gelegt und dann die ganze Geschichte der Philosophie behandelt, während in der Encyclopädie nach unserer Ansicht unter dem Titel „Die Philosophie“ nur von der Geschichte der Philosophie der Neuzeit die Rede ist (§ 573). Es fragt sich daher,

ob nicht die Spezialgeschichten der drei Reiche des absoluten Geistes die Einheit der e i n e n absoluten Geschichte sprengen. Oben, anhand der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, mußte es so scheinen, als sei die allgemeine Bildungsgeschichte, als deren Resultat wir uns die Wissenschaft der Logik dachten, ans Ende der Geschichte der Philosophie anzuschließen. Nun scheint es, als sei die ganze Sphäre des absoluten Geistes e i n e allgemeine Bildungsgeschichte und als sei es nur so möglich, die Weltgeschichte im absoluten Geist aufzuheben.

Ein Versuch, die aufgezeigten Aporien zu bewältigen, wird im nächsten Abschnitt unternommen. Zuvor führen wir die verschiedenen Bestimmungen, die die Stellung der Geschichte der Philosophie in der Geschichte des absoluten Geistes betreffen, schematisch auf. Wir kümmern uns nicht darum, wie sie in der systematischen Einheit des absoluten Geistes etwa zusammenhängen möchten. Aber wir vermeiden es nach Möglichkeit, eine Seite der Gegensätze gegenüber der anderen zu vernachlässigen. Denn nimmt man Hegels Dispositionen überhaupt ernst, anstatt die spanischen Stiefel der Methode, in denen er den Geist sich bewegen läßt¹³⁵, bloß für Requisiten seiner Systemwut zu halten, so wird man sich in bezug auf die Philosophie des absoluten Geistes nicht mit der biedereren Ansicht begnügen können, daß in ihr Kunst, Religion und Philosophie behandelt werden. Die Tatsache, daß den zweiten Teil der Sphäre des absoluten Geistes nicht die Religion überhaupt, sondern die christliche Religion bildet, verlangt eine Deutung. Die hier versuchte ist, daß die Entwicklung der Sphäre des absoluten Geistes diesen als einen geschichtlichen Prozeß bestimmt. Sie deutet daher zugleich den Begriff des Prozesses, als welcher im § 555 der absolute Geist nach der Seite des subjektiven Bewußtseins angegeben wurde; und sie versucht, dadurch das Problem zu lösen, wie die Weltgeschichte im absoluten Geist als ganzem aufgehoben sein kann¹³⁶. Über den Endzweck der Geschichte des absoluten Geistes dürfte nach den

¹³⁵ Briefe I, S. 167.

¹³⁶ Daß dieses Problem nur lösbar ist, wenn die Entwicklung des absoluten Geistes e i n geschichtlicher Prozeß ist, könnte man an der Logik mehrfach belegen; z. B. an der von der äußeren Teleologie zur Idee und von der Idee des Guten zur absoluten Idee führenden Dialektik, die die eigentliche logische Grundlage des Fortgangs von der Weltgeschichte zum absoluten Wissen bilden; aber auch an der durch die ganze Sphäre des Schlusses sich hindurchziehenden Vermittlung desselben mit dem Begriffsurteil.

vorangehenden Untersuchungen zum Begriff der Philosophie und ihrer Geschichte kein Zweifel mehr sein: er muß in der Wissenschaft bestehen, und diese muß in der Logik Hegels erreicht sein, wenn anders sich deren Inhalt als absolut allgemeiner bewähren soll. Die Geschichte des absoluten Geistes hat also in der Wissenschaft ihr absolutes, endgültiges Ende, unbeschadet des Fortgangs der Geschichte der Welt und der Philosophie, unbeschadet auch, so wird man nun hinzusetzen können, des Fortgangs der Geschichte der Kunst und der Religionsgeschichte — wenigstens in dem eingeschränkten Sinne, in dem oben von ihr die Rede war¹³⁷. Die Geschichte des absoluten Geistes ist der unwiederholbare, in der Zeit beginnende und in der Weltgeschichte endigende Geschehensverlauf, der das Absolute zur Parousie seiner in der Wissenschaft und damit in seinen Ursprung zurückführt, indem er die geschichtlichen Momente des Absoluten in ein Stadium bringt, in dem ihr Fortgang der Sichselbstgleichheit seines Beisichseins im begreifenden Denken nichts mehr anhaben kann. Sie ist absolute Geschichte, insofern sie nicht nur Glied eines Verhältnisses, sei es zu ihrem eigenen Inhalt, sei es zu was auch immer, ist.

Was nun die Stellung der Geschichte der Philosophie innerhalb ihrer anbetrifft, so ist

a) diese vor allem dadurch merkwürdig, daß die Geschichte der Philosophie älter ist als die Bedeutung der Philosophie, Selbstbefriedigung des absoluten Geistes zu sein. Der absolute Geist geht in seinem Wissen, in dessen Entwicklung er sich zu einer angemessenen Selbstdarstellung bringt, von der klassischen Kunst zur christlichen Religion und von deren Wissensform zur neuzeitlichen Philosophie. Nur diese ist daher mehr als ein unentwickeltes Moment der absoluten Geschichte; nur sie ist eine Phase derselben. Die antike Philosophie ist zwar eine geschichtliche Voraussetzung der Philosophie der Neuzeit und gehört damit in die Geschichte des absoluten Geistes; aber sie ist nicht dieser selbst. Sie faßte den absoluten Inhalt nur in der Allgemeinheit des Gedankens¹³⁸. Daher konnte sie „sich ihrer Religion nur entgegengesetzt aufstellen, und die Einheit des Gedankens und die Substantialität der Idee sich gegen die Vielgötterei der Phantasie, die heitere und frivole Scherzhaftigkeit dieses Dichtens, nur feindlich verhalten“¹³⁹. Das ab-

¹³⁷ S. 195.

¹³⁸ cf. § 558, 2. Ausg.

¹³⁹ W V, S. 462; cf. WG XVII, S. 300, 2.

solute Geschäft zu übernehmen, blieb der Philosophie noch vorbehalten. Erst die wahre Religion konnte es ihr übertragen. Von hier aus versteht man, weshalb zwischen der alten und der neueren Philosophie eine philosophiegeschichtliche Periode liegen mußte (das Mittelalter), die eigentlich keinen prinzipiellen Fortschritt brachte, keine eigene Philosophie enthielt und doch als Periode der „Gärung“, der Vorbereitung der Philosophie auf ihre neue Funktion nötig war. Aus diesem Grunde gibt es eigentlich nur zwei Philosophien¹⁴⁰, aber drei Perioden der Philosophiegeschichte.

b) Was die Philosophie generell ist, ist sie als besondere Gestalt des Wissens des absoluten Geistes. Als solche hat sie auch eine besondere Geschichte. Aber nur deren letzte Periode ist zugleich eine Phase der absoluten Geschichte. In allen Perioden macht sie das **I n n e r s t e** der **W e l t g e s c h i c h t e** aus. Die Philosophie hat mit den übrigen Formen der Bildung die Funktion, jeden besonderen Volkgeist zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit zu bringen und damit über sich selbst hinaus zu treiben¹⁴¹. Sie ist ein Moment der geistigen Befreiung. Später als die übrigen Gestaltungen des Geistes tritt sie erst auf, wo die Befriedigung im Leben der Völker sich nicht mehr findet¹⁴².

c) Ins Stadium ihrer Vollendung tritt sie erst da, wo sie aufhört, gegen die Religion gerichtet zu sein: im Neuplatonismus und in der neuesten deutschen Philosophie¹⁴³.

d) Wo die Religion, mit der sie sich versöhnt, die absolute ist, da ist sie in ihrer Vollendung selbst absolutes Wissen.

C. Elemente einer Ausführung des encyclopädischen Grundrisses

a. Die absolute Geschichte

Die eigentümliche Schwierigkeit, die die Theorie des absoluten Geistes macht, liegt in dessen konkreter Natur. Auf sie hat Hegel schon zu Beginn der Philosophie des Geistes hingewiesen (§ 380). Sie besteht darin, daß die besonderen Stufen der Entwicklung des Begriffs des

¹⁴⁰ W XVa, S. 237 ff., 251, 3.

¹⁴¹ WN XVIIIa, S. 177, 2 f.; Enc. § 552; W XVa, S. 149 f.

¹⁴² z. B. W XVa, S. 151.

¹⁴³ W XVa, S. 67.

Geistes nicht wie die Bestimmungen der Natur als besondere Existenzen vorkommen. Die Besonderungen des Begriffs des Geistes sind nur als Momente an den höheren Entwicklungsstufen, so daß sich das Höhere schon am Niedrigeren empirisch vorhanden zeigt. Aber während das Hereinscheinen des in der Entwicklung Späteren ins Frühere, das vor allem den endlichen Geist kennzeichnet, an diesem immerhin noch eine einigermaßen eindeutige Ordnung der Momente sichtbar sein läßt, da deren endlicher Inhalt sie auf andere verweist, wird es in der Sphäre des absoluten Geistes schwer, überhaupt noch die Notwendigkeit und das Gesetz eines Fortgangs zu entdecken. Die Freiheit des Inhalts scheint jeder seiner Gestalten gleiche Würde zu erteilen.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß Hegel seine Darstellung des absoluten Geistes in allen drei Ausgaben der Encyclopädie verschieden abgefaßt hat. Das Auffallendste an den Modifikationen, die er vornahm, ist eine Tendenz zur fortschreitenden Verselbständigung der Kunst. So war der die Kunst behandelnde Abschnitt in der ersten Fassung noch betitelt: „Religion der Kunst“¹⁴⁴. Er exponierte zunächst die Bestimmung der Kunst überhaupt, wies dann darauf hin, daß ihre Form noch endlich, der Inhalt darum nur ein beschränkter Volksgeist sei, und umriß zuletzt den Kultus der schönen Kunst, um daran die Notwendigkeit des Fortgangs zu der geoffenbarten Religion aufzuzeigen. Die zweite Fassung nennt denselben Abschnitt bereits nur noch „Die Kunst“, aber sie sagt andererseits doch noch deutlich, daß die Religion ebenso im Rücken der schönen Kunst liegt wie in deren Zukunft (§ 561 f.). Es ist also noch offenkundig, daß auch im Abschnitt über die schöne Kunst von Religion die Rede ist. In der dritten Fassung dagegen ist an die Stelle der Hinweise auf die Geschichte der Religion die Erwähnung der drei geschichtlichen Formen des Kunstschönen getreten. Dadurch wirkt der Fortgang von der Kunst zur christlichen Religion besonders verblüffend. Die zweite Fassung ließ wenigstens noch keinen Zweifel daran, daß die Entwicklung des absoluten Geistes bis zur Kunst implizit auch eine der bestimmten Religionen — der Naturreligion und der Kunstreligion — war. In der dritten dagegen kann es scheinen, als solle eigentlich im ersten Teil der Philosophie des absoluten Geistes nur von Kunst gehandelt werden.

¹⁴⁴ cf. Ph, S. 490.

Man darf diese Varianten nicht überschätzen; denn auch in der letzten Fassung wird nicht verschwiegen, daß die „weitere Entwicklung“ des Begriffs der Kunst zum Kultus der Religion der schönen Kunst fortschreiten müßte (§ 557). Es wird nur immer unerklärlicher, wie die Ausführung einer solchen Entwicklung die systematische Einheit der ganzen Sphäre wahren könnte.

Erst die Hegel-Literatur hat die Verselbständigung der Philosophie der Kunst auf die Spitze getrieben, indem sie einfach Hegels Vorlesungen über die Aesthetik, über die Philosophie der Religion und die Geschichte der Philosophie hintereinanderstellte und diese Reihenfolge für eine verbindliche Systematik des absoluten Geistes ausgab. Daß bei einer derartigen Schematisierung die Darstellung der Encyclopädie ganz unverständlich wird, ist leicht zu sehen. Vor allem muß nun der für die Dialektik und den Sprachgebrauch Hegels ungewöhnliche Umstand, daß die ganze Sphäre des absoluten Geistes den Namen „Religion“ (§ 554) von ihrem zweiten Teil hat, zu einem sinnlosen Zufall erklärt werden; zu einer Sache der Willkür der Terminologie. Zu einer gleichen Willkür wird es, daß Hegel vor der absoluten Religion nicht die Geschichte der bestimmten Religion unter dem allgemeinen Titel „Religion“ behandelt. Und was schließlich die Philosophie anlangt, so wird nun das krasse Ergebnis unvermeidlich, daß sie über die Religion als Ganzes gestellt erscheint, — ein Ergebnis, dessen man sich angesichts der vorgefaßten Meinung von Hegels hybrider Selbsteinschätzung nicht anders versehen hatte.

In einer aus den Vorlesungen zusammengestellten Schematik muß die Einheit des absoluten Geistes zerbrechen, der Hegel so kunstvolle und tief sinnige Fassung gegeben hat. Denn wenschon man es sich denken kann, daß die Aesthetik, die im System der einzelnen Künste endigt, das Wissen der bestimmten Religion überhaupt zum begrifflichen Resultat hat; und weiter die absolute Religion übergeht zum Denken in der Form des Denkens, der Philosophie überhaupt, so wäre es doch unerfindlich, wie in einer solchen Exposition zugleich die absolute Geschichte, die über die Spezialgeschichten der Kunst, Religion und Philosophie hinwegschreitet, zur Darstellung kommen sollte. Die Vorlesungen, unmittelbar zum Vorbild für eine Ausführung des Grundrisses genommen, leiten also irre. Andererseits wird man sich auch ungern dazu verstehen, die Vorlesungen nur als eine didaktische Modifi-

kation des Systems anzusehen. Wenn ihre Methode im wesentlichen immanent sein soll, so müssen sie wenigstens einen Teil der Sphäre des absoluten Geistes ausfüllen, der jedoch in der gedrunghenen Fassung der Encyclopädie nicht zur selbständigen Erscheinung kommt.

Der im folgenden unternommene Versuch, die Richtlinien einer Ausführung des encyclopädischen Grundrisses anzugeben, will den erwähnten Gesichtspunkten Rechnung tragen. Er will sagen 1.) was es damit auf sich hat, daß Hegel in der Encyclopädie nicht zuerst Religion, Kunst und Philosophie überhaupt, sondern gleich die griechische Kunst, die christliche Religion und die neuzeitliche Philosophie als die Teile der Sphäre des absoluten Geistes behandelt hat, und jene nur in diesen; 2.) wie sich die besonderen Geschichten der Reiche des absoluten Geistes in dessen absolute Geschichte einfügen; 3.) was es bedeutet, daß das zweite Glied der Sphäre der ganzen Sphäre den Namen gibt.

Nimmt man den dritten Punkt ernst, so kann er wohl nur bedeuten, daß die Religion sowohl die ganze Sphäre umfaßt als auch innerhalb derselben das Gegenglied zur Kunst bildet. Diese Auffassung wurde bereits oben geäußert. Nur mit Hilfe ihrer war die Darstellung des Begriffs der Philosophie als der Einheit von Kunst und Religion möglich. Die Religion ist die Totalität der Wirklichkeit des absoluten Geistes. Das bedeutet, daß die Exposition des Begriffs der Religion und des Begriffs des absoluten Geistes in gewisser Hinsicht in eins fallen. Hegels Vorlesungen zum Begriff der Religion sind ihrem wesentlichen Gehalte nach als Ausführung der §§ 553-55 zu nehmen. Sie machen deutlich, daß die Religion sich in sich ein Verhältnis zur Kunst und Philosophie wie auch zur sittlichen Welt, zum Staat gibt, ihnen also auch gegenübertritt¹⁴⁵. Wenn die Selbstbestimmung der Religion gegenüber der Kunst und Philosophie, in der sie sich als ein Besonderes setzt, zum Begriff der Religion gehört, so gehört in diese im Begriff verbleibende Realisation auch der Begriff der Kunst und der Philosophie überhaupt. Die Religion hat sozusagen eine theoretische und eine praktische Seite. Nach der praktischen Seite, als Kult, ist sie Totalität, zu der auch Kunst und Philosophie gehören. Das wurde in bezug auf die Kunst oben schon dargetan. In bezug auf die Philosophie kann man daran erinnern, daß Hegel die Philosophie einen „fortwäh-

¹⁴⁵ W XII, S. 279 f.

renden Kultus“ nennt¹⁴⁶. Nach der theoretischen Seite ist sie eine besondere Form des Wissens der Wahrheit: diejenige ihrer Vorstellung. Aber beide sind eigentlich nicht selbständige Seiten; denn innerhalb des Verhältnisses, das die Religion sich zur übrigen geistigen Kultur gibt und das ein praktisches ist, gibt sie sich als eine besondere Form des Wissens. Wenn diese Auffassung richtig ist, so gehört die Ableitung der Begriffe der Kunst und Philosophie überhaupt in die Bestimmung des Begriffs des absoluten Geistes, die noch keine geschichtliche Bedeutung hat, und die oben angezeigte Aporie ist behoben. Hinsichtlich ihrer ist dann nur noch die Frage, was Hegel zu seiner eigentümlichen Darstellung veranlaßt.

Das Verhältnis der Religion zum Staat ist nicht ganz derselben Art wie das eben erörterte. In ihm ist die Religion nicht theoretisch verschieden. Der theoretischen Form ihres Wissens nach ist sie dem sittlichen Wissen sogar eng verwandt. Der Unterschied ist einer in der praktischen Weise des Wissens, über den in abstrakto oben schon Andeutungen gemacht wurden¹⁴⁷. Gerade nach der Seite, nach der die Religion Totalität ist, ist sie vom sittlichen Geist unterschieden. In diesem ist ein Mangel an Innerlichkeit, der es ermöglicht, daß Religion und Staat sich entzweien. Aber der Gegensatz gehört bereits in die geschichtliche Realisierung des absoluten Geistes: in das Verhältnis einer bestimmten Religion zu einem bestimmten Staat¹⁴⁸.

Daß eine Ausführung der Lehre des absoluten Geistes dreierlei Weisen der Realisierung des Begriffs des absoluten Geistes, die sich in der dritten Weise vereinigen, zu unterscheiden hätte, kann noch durch eine andere Instanz beglaubigt werden. Nach § 553 ist die Realität, die der Begriff des Geistes als der absolute Geist hat, Gestalt. Deren Begriff hat seine Bestimmung in der Naturphilosophie. So ist schon das Unorganische Gestalt, wenn es als Produkt immanenter Formtätigkeit gefaßt werden muß, z. B. der Kristall. Was ihn auszeichnet, ist seine Regelmäßigkeit im ganzen, so daß die Teile zusammen eine Form, eine „totale Individualität“ ausmachen, die als anschauliche Ganzheit erfaßt wird (§ 310). Mehr noch sind die organischen Gebilde Gestalt. Zum Beispiel ist die Pflanze, deren Organisation Hegel in erster Linie vor Augen hat, wenn er in der Philosophie des absoluten Geistes von

¹⁴⁶ W XII, S. 236, 3.

¹⁴⁷ S. 204, 226.

¹⁴⁸ W XII, S. 303, 2; 305 ff.

Gestalten spricht, eine solche Individualität, die sich in einen objektiven Organismus entwickelt, in Teile gegliedert erscheint, aber so, daß an jedem Teil das Ganze zur Erscheinung kommt. Der wesentliche Teil einer Pflanze (Blatt, Wurzel etc.) ist auch die ganze Pflanze (§ 343 ff.)¹⁴⁹. Die Ausbildung der Teile der Gestalt ist ihr Gestaltungsprozeß. Die Gestalt ist jedoch nicht nur ein Verhältnis in sich, sondern hat auch ein Verhältnis zu ihrer Außerlichkeit. Im Verhältnis zu ihrer unorganischen Natur ist sie in den Assimilationsprozeß hineingezogen. Dieser macht ihr eigenes Außersichkommen aus, aus dem sie sich im Gattungsprozeß wiederherstellt.

Entsprechende Bestimmungen gelten nun auch für den absoluten Geist als Gestalt¹⁵⁰. Der Geist ist zwar von der Natur grundsätzlich dadurch unterschieden, daß er seine Realität in sich selbst hat (§ 553), während die Natur in ihrer Realisierung zu einem anderen übergeht. Dies muß sich am Charakter der Gestalt zeigen. Die Gestalt, die der absolute Geist ist, ist diejenige Realisierung des Begriffs der an sich freien Intelligenz (§ 481), die dessen w ü r d i g ist (§ 553), und darum als solche selber frei. Die Bestimmungen, zu denen sie fortgeht, sind nicht nur ihre Teile oder abhängigen Glieder, sondern ebenfalls freie Totalitäten, „Reiche“ des absoluten Geistes: Kunst, Religion und Philosophie¹⁵¹. In ihrem Gestaltungsprozeß setzt sich die Religion als besondere Form des Wissens der Kunst gegenüber und integriert sich aus ihr wieder zur Totalität¹⁵². Für die weitere Entwicklung ergibt sich daraus, daß die Religion historisch sowohl „im Rücken der schönen Kunst als vorwärts derselben in der Zunkunft“ liegen muß (§ 561, 2. Ausg.). Daß die Integration von Kunst und Religion in dieser noch einen äußerlichen Charakter hat, haben wir oben gezeigt. In ihrer

¹⁴⁹ Der Unterschied zur lebendigen Gestalt (§ 353 ff.) ist dann der, daß an dieser die Teile vom Ganzen nicht trennbar sind, da das Ganze sich in einem Zentrum zusammengefaßt hat. Er braucht hier nicht zu interessieren.

¹⁵⁰ § 555, der das subjektive Bewußtsein des absoluten Geistes als Prozeß bestimmt, kann für einen äußerst konzentrierten Ausdruck des Folgenden gelten.

¹⁵¹ Darum ist es nötig, daß der Kunst eine „absolute Stellung“ gegeben wird (W Xa 151, 2). Es rechtfertigt sich hieraus auch, daß wir an der organischen und nicht an der lebendigen Gestalt angeknüpft haben.

¹⁵² W XII, S. 283, 4; 284, 3; Xa, S. 153, 3 f. Sie setzt sich als Form des Wissens, weil der absolute Geist die Substanz als geistige ist, als Urteil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Darum ist für die Entwicklung des absoluten Geistes der Gesichtspunkt der Adäquation entscheidend.

freien Form ist sie die Philosophie. Die Philosophie erhebt den absoluten Inhalt in die Form des Gedankens, die ihr eigentümlich ist. Darum ist sie ebenso wie die Kunst eine autonome Gestalt. Aufgrund ihrer Autonomie kann, ja muß sie auch in Gegensatz zur Religion kommen. Ihre Vollendung besteht jedoch darin, daß dieser Gegensatz in ihr aufgehoben ist. Dann ist sie „ein fortwährender Kultus“, wirkliche Religion¹⁵³. Ist die Philosophie Wissenschaft, so kann allenfalls noch die Religion ein Verhältnis zu ihr haben, nicht mehr umgekehrt. Die Aufhebung auch dieses Gegensatzes von seiten der Wissenschaft ist die Einleitung.

Wie die Entfaltung des absoluten Geistes in die drei Reiche der Kunst, Religion und Philosophie dem Gestaltungsprozeß des Organischen entspricht, so entspricht dem Verhältnis der Religion zum Staat der Assimilationsprozeß. Aber wie jene ist auch dieses durch einen charakteristischen Unterschied ausgezeichnet. Der Staat, allgemein die sittliche Welt, ist zwar als die Erscheinung des absoluten Geistes in gewisser Hinsicht dessen Äußerlichkeit. Aber da der absolute Geist nicht mehr bloß Leben ist, nicht Subjektivität gegenüber einer Objektivität, ist er dem Staat gegenüber kein fremder Zweck, der sich der Äußerlichkeit bemächtigt und zugleich in diese hinausgerissen würde; sondern die sittliche Welt ist von ihm frei entlassen¹⁵⁴.

Gleichwohl ist es dieses Verhältnis, auf Grund dessen der absolute Geist noch ein dritter Prozeß ist, der dem Gattungsprozeß entspricht. Denn durch die Entlassung seiner in die natürlich-sittliche Welt, macht er sich zu einer weltgeschichtlich datierten Aufeinanderfolge konkreter Gestalten seines Wissens, in deren jeder er eine eigentümliche Adäquation seiner mit sich selbst hat und die daher die historischen Vollendungen der im ersten Prozeß nur abstrakt gesetzten Reiche der Kunst, Religion und Philosophie sind. Der Zweck der Aufeinanderfolge ist die vollkommene Adäquation seiner selbst im Wissen von sich. Er kann nur da erreicht sein, wo das Verhältnis des absoluten Geistes zur frei entlassenen Welt wieder aufgehoben ist. Dieser Prozeß, in dem sich der absolute Geist in der Welt hervorbringt, ist es, was wir die absolute Geschichte genannt haben. Sie ist von allen Gattungsprozessen dadurch unterschieden, daß sie nicht in einem a n d e r e n Indi-

¹⁵³ W XII, S. 236, 3; 237, 2.

¹⁵⁴ WG X, S. 41, 1.

viduum als dem des Anfangs in sich zurückläuft, sondern in ein und demselben absoluten Einem. Darin spricht es sich am konkretesten aus, was es heißt, daß der Begriff des Geistes seine Realität im Geiste hat. Ebenso geht jedoch die absolute Geschichte auch von einem zum anderen: sie geht durch alle Weisen der Adäquation des Geistes mit sich, die er in der Vollendung der Formen seines Wissens hat, hindurch. So vollendet der Geist sich zuerst als schöne Kunst in der griechischen Welt, dann als geoffenbarte Religion und zuletzt in der neuzeitlichen Philosophie. Das eigentlich ist es, was Hegel als die Sphäre des absoluten Geistes unter den Titeln „Kunst“ — „geoffenbarte Religion“ — „Philosophie“ darstellt. Da er aber die beiden anderen Prozesse, die im dritten aufgehoben sind, nicht für sich dargestellt hat, muß er deren Momente im Konkreteren exponieren, was die Darstellung so verwirrend macht. Ihre Durchsichtigkeit gewinnt sie erst, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Selbstbefriedigung des absoluten Geistes in den notwendigen Formen seines Wissens von sich betrachtet. So löst sich das Rätsel der Kontamination von „psychologischer“ und historischer Exposition des absoluten Geistes. Das Wissen des absoluten Geistes ist für die Aufgabe und den Fortgang seiner absoluten Geschichte bestimmend. Daraus, daß Hegel alles Gewicht auf diese legt, erklärt es sich, weshalb er in seinem Grundriß die Wirklichkeit der Religion so sehr vernachlässigt. Aber Hegels Kunst, seine Gedanken auf die wesentlichen Unterschiede zu bringen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es die geschichtliche Versöhnung von Wissen und Wirklichkeit ist, auf die es ankommt. Es darf auch nicht zu der Meinung verleiten, die Wirklichkeit der Religion sei in der vollendeten Philosophie im selben Sinne aufgehoben wie das Wissen der Religion. Dieses wird zu einem untergeordneten Moment im absoluten Wissen, jene dagegen wird zugleich die Philosophie; Philosophie und Wirklichkeit der Religion werden einander äquivalent. Daher gehört die christliche Religion im Verhältnis zur Wissenschaft nicht der Vergangenheit an, sondern bleibt eine notwendige Gestaltung des Wissens sowohl wie der Wirklichkeit des absoluten Geistes.

Ein anders geartetes, aber ähnlich kompliziertes Verhältnis zweier Weisen, in denen sich der absolute Geist vollenden muß, stellt sich in der Kunstreligion her. Diese ist Vollendung des absoluten Geistes nur als Kunst, nicht als religiöse Wirklichkeit (§ 559). Daraus ergibt

sich für die Kunst, daß sie einmal der Vergangenheit des absoluten Geistes angehören muß, weil ihre Vollendung vor der Vollendung der Religion liegt und mit dieser zu bestehen aufhört, da mit ihr das Bedürfnis des Geistes höher ist, als sich in der Kunst auf vollendete Weise befriedigen kann. Daß die Kunst noch steigen und sich auf technische Weise vervollkommen möge, ist damit nicht ausgeschlossen. Sie hört nur auf, das höchste Bedürfnis des absoluten Geistes zu sein, und kommt da, wo sie dieses befriedigen will, zu einer unbefriedigenden Darstellung desselben (in der romantischen Kunstform¹⁵⁵). Für die Religion ergibt sich, daß die klassische Kunst ihr den Inhalt bestimmt, weil sie die höchste Form ist, in welcher „das Volk die Götter sich vorstellte und sich ein Bewußtsein von der Wahrheit gab“. So sind „die Dichter und Künstler den Griechen die Schöpfer ihrer Götter geworden, d. h. die Künstler haben der Nation die bestimmte Vorstellung von Tun, Leben, Wirken des Göttlichen, also den bestimmten Inhalt der Religion gegeben. Und zwar nicht in der Art, daß diese Vorstellungen und Lehren bereits vor der Poesie in abstrakter Weise des Bewußtseins als allgemeine religiöse Gesetze und Bestimmungen des Denkens vorhanden gewesen und von den Künstlern sodann erst in Bilder eingekleidet und mit dem Schmuck der Dichtung äußerlich umgeben wären“¹⁵⁶. Das Wissen in der Religion wird also in einer bestimmten Phase ihrer Geschichte zu einem Moment der Kunst, und die Kunst erhält für die Zeit ihrer Vollendung eine absolute Stellung, in der sich ihr Wesen, ein eigenes, von der Religion als solcher unterschiedenes Moment der begrifflichen Entfaltung des absoluten Geistes zu sein, voll zur Erscheinung bringen kann¹⁵⁷.

Unser Versuch, die Richtlinien einer Ausführung des encyclopädischen Grundrisses anzugeben, löste bis jetzt nur die erste der beiden oben¹⁵⁸ exponierten Fragen. Wie sich die besonderen Geschichten der einzelnen Bereiche des absoluten Geistes mit ihren Resultaten in die

¹⁵⁵ W Xa, S. 153; 112; WG XII, S. 404.

¹⁵⁶ W Xa, S. 151, 2 f.

¹⁵⁷ Es bedeutet einen Fortschritt in der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition, wenn Hegel den Abschnitt, den er in der Heidelberger Encyclopädie noch „Religion der Kunst“ betitelte, ab 1827 einfach „die Kunst“ nannte. Die absolute Geschichte geht nicht von der Kunstreligion zur Philosophie, sondern von der klassischen Kunst zur neuzeitlichen Philosophie.

¹⁵⁸ S. 227 ff.

absolute Geschichte einfügen, blieb dunkel. Es wurde auch nicht gesagt, woraus sich ihre Notwendigkeit und ihr Begriff ergeben sollen. Es konnte bisher nicht gesagt werden, denn die erste Realisierung des Begriffs des absoluten Geistes verblieb innerhalb desselben; sie bestimmte ihn nur zu den Reichen der Kunst, Religion und Philosophie überhaupt. Die zweite Realisierung entwickelte ihn zur Gestalt in der konkreten sittlichen Welt; die dritte faßte beide zusammen, indem sie die drei Reiche sich nacheinander zu Welten entwickeln ließ, in deren spezifischem Wissen der absolute Geist jedesmal eine eigentümliche Vollendung erfuhr. Wir nannten diesen Prozeß die absolute Geschichte. Sie setzte sich selbst ihr Ende in der Philosophie der Neuzeit, als welche der absolute Geist dazu kam, sich in seiner wahren Form zu erfassen. Es mag daher der Zweifel naheliegen, ob ein Fortgang darüber hinaus noch notwendig, ob eine weitere Entfaltung der Philosophie des absoluten Geistes noch möglich ist. Ist die absolute Geschichte nicht schlechthin durch sie bestimmt? Wie sollte die Philosophie, wenn sie einmal an ihrem Ende angelangt ist, noch darüber hinausgehen können? Oder wie sollte sie zu etwas anderem fortgehen können als zum System der Wissenschaft selbst? Läßt man sich durch derartige Zweifel in eine bestimmte Überzeugung von der Ausführbarkeit des Hegelschen Grundrisses treiben, so scheint es nur die sein zu können, daß die Geschichte und das System jeder der einzelnen Wissensformen des absoluten Geistes in dem von uns unter den Titel der absoluten Geschichte gestellten Zusammenhang ihre Stelle finden müssen. Man kann für diese Auffassung sogar geltend machen, daß ja Hegel selbst (in der dritten Auflage) am Ende des Abschnitts über die Kunst auf den geschichtlichen Unterschied der klassischen Kunstform zu der symbolischen und der romantischen zu sprechen kommt; und daß er wenigstens in den ersten beiden Auflagen der Encyclopädie die Geschichte der Religion schon in die Exposition der Kunst einfließt. Und was die Geschichte der Philosophie betrifft: hatten wir oben nicht selbst einen von den später aufgeworfenen Fragen noch unbeschweren Versuch unternommen, sie im § 573 zu entdecken? Inzwischen wurde jedoch darauf hingewiesen, daß die Abhandlung selbständiger Disziplinen wie Kunst, Religion und Philosophie im Zusammenhang der Darstellung der absoluten Geschichte deren Einheit sprengen müßte. Zudem müßte sie die Geschichte der Kunst auf eine Vor- und eine

Nachgeschichte der klassischen Kunst, deren Exposition beiden vorausginge, reduzieren. Für die Nachgeschichte fehlte sogar das Prinzip, das sie zu einer solchen macht (die christliche Religion). In bezug auf die Geschichte der Religion hat sich Hegel mit der dritten Auflage der Encyclopädie selbst korrigiert. Sollte man nun etwa annehmen, daß sie an die Darstellung der christlichen Religion anzuheften wäre? Daß sie also nur eine Art Anhang zu ihr bilden würde, wie die Darstellung der Geschichte der Philosophie in den philosophischen Lehrbüchern des 18. Jahrhunderts? Damit wäre Hegels Gedanke der absoluten Geschichte gründlich desavouiert. In bezug auf die Philosophie schließlich haben wir gesehen, daß sie in dem von uns interpretierten Abschnitt streng genommen nur als die neuzeitliche Philosophie auftritt. Die Befreiung, als welche sie in § 573 bezeichnet wird, kann also nicht die ganze Geschichte der Philosophie sein, es sei denn, daß Hegels Exposition auch hier eine Inkorrektur aufweist, die mit den in Bezug auf Kunst und Religion genannten Mängeln zusammenhängt.

Hegels Hinweise auf die historisch verschiedenen Kunstformen und Religionen erscheinen als seiner Darstellung eigentlich fremde Elemente, deren Erwähnung ebenso zu erklären ist wie oben die Einflechtung von Kunst, Religion und Philosophie überhaupt in den Prozeß der Gestalten ihrer Vollendung. Weil der Grundriß des absoluten Geistes nur die eine seiner logischen Sphären verzeichnete, mußte er die in die anderen Sphären fallenden Bestimmungen wenigstens andeuten. Will man die Hoffnung nicht aufgeben, daß der Grundriß sich irgendwie weiter ausführen läßt, so muß man daher einzusehen versuchen, weshalb er mit dem von uns absolute Geschichte genannten Teil nicht zu Ende sein kann. Daß der Fortgang zunächst kein geschichtlicher mehr ist, ist freilich klar. Insofern wird er also innerhalb des Zusammenhangs der absoluten Geschichte verbleiben müssen. Aber es könnte doch sein, daß sich aus der besonderen Struktur, die die absolute Geschichte besitzt, an ihrem Ende die Notwendigkeit einer weiteren Differenzierung ergibt; daß sie sich also als *nur* absolut und nicht wirklich erweist. Inwiefern es in der Tat so ist und welche Perspektiven sich daraus ergeben, ist nun anzudeuten, soweit es ohne wirkliche Ausführung des Grundrisses möglich ist.

b. Die Notwendigkeit weiterer Entwicklung

Die absolute Geschichte ist nicht schlechthin durch sich bestimmt. Der absolute Geist ist in ihr zwar Rückkehr in sich, aber nur so, daß er in *v e r s c h i e d e n e* Gestalten seiner Vollendung zerfiel. Diese Gestalten als die Individuen genommen, deren Generationsprozeß er gleichsam darstellt — um im Begriffszusammenhang zu bleiben, mittels dessen oben die Realisierung des absoluten Geistes erläutert wurde —, so gilt von ihm *mutatis mutandis*, was vom Gattungsprozeß des Lebens gilt: Individuum und Gattung sind nicht vollständig vermittelt. Der Fortgang macht sich so, daß die Individuen für sich Gattung werden, die Gattung sich in ihnen individuiert und ihre Substantialität verliert. Abstrakter könnte man dieselbe Entwicklung auch als die des Begriffs zum Urteil fassen. Das Resultat der absoluten Geschichte ist die Vereinigung der beiden unterschiedenen Gestalten der Vollendung des absoluten Geistes in einer dritten, der Philosophie der Neuzeit¹⁵⁹. In ihr steht also das Individuum nicht mehr wie anfangs der Gattung gegenüber. Zugleich aber ist sie selbst eine besondere Gestalt. Das Resultat, daß das Individuum für sich selbst Gattung geworden ist, muß sich darum an einem *a n d e r e n* Individuum zeigen als an ihr. Aber der Geist hat im Unterschied zum Leben seine Realität im *G e i s t e*. Was sich dort als ein Fortgang zu einer höheren Sphäre darstellte — als Fortgang zum Geist, als welcher das lebendige Individuum allein für sich selbst Gattung sein konnte —, das stellt sich hier als Rückgang in den Anfang der Sphäre dar. Der Fortgang ist nurmehr Zuwachs an Realität desselben Subjekts, und das andere Individuum, an dem sich das Resultat darstellt, ist wieder das erste¹⁶⁰ der absoluten Geschichte: die Kunst; aber nicht sie als vollendete, sondern als eine Bewegung zu ihrer Vollendung hin. Die Kunst ist die erste der Gestalten, die jede für sich selbst die absolute Geschichte sind. Die absolute Geschichte zerfällt in eine Pluralität von Vollendungsgeschichten. Damit modifiziert sich ihre Struktur auf eine der Fortbestimmung ihrer Substrate entsprechende Weise. Das Allgemeine der vollendeten Gestalten wird

¹⁵⁹ cf. Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen 1921/24, Bd. II, Schluß.

¹⁶⁰ Das Zurückkommen zum selben Einzelnen ist es, was die Philosophie des absoluten Geistes vor anderen Teilen der Realphilosophie auszeichnet und die Exposition so schwer macht.

zu einem bloß Gemeinsamen, das nur noch ein Residuum der absoluten Geschichte in den einzelnen Reichen ist: die Tatsache, daß sie alle eine geschichtliche Vollendung haben. Aber in jedem der drei Reiche stellt sich der Vollendungsprozeß anders dar. Der wesentliche Unterschied in bezug auf Kunst und Religion wurde schon erwähnt¹⁶¹. Die Bestimmung der Bezogenheit auf die absolute Religion, die der Kunst in der absoluten Geschichte zugewachsen ist, macht deren eigene Geschichte zu einer über die Vollendung hinausführenden Entwicklung. Damit hängt zusammen, daß die Geschichte der Kunst — als Geschichte einer gewesenen Gestalt der Selbstbefriedigung des absoluten Geistes — ihre Aufhebung nicht in der „absoluten Kunst“, sondern im System der einzelnen Künste hat. Vom Pantheon der Künste aus, in dem sich das vereinzeln Gestalten derselben zusammenfaßt, ergibt sich dann der Übergang zur Geschichte der Religion, deren Ende im Christentum mit der Vollendung der Realisierung ihres Begriffs zusammenfällt.

Hegel hat sich zum inhaltlichen Zusammenhang seiner besonderen Philosophien des absoluten Geistes nirgends systematisch geäußert. Indes ist auch so zu sehen, daß es sich mit dem Ende der Geschichte der Philosophie anders verhalten muß als mit dem Ende der Geschichte der Kunst und auch anders als mit dem Ende der Geschichte der Religion. Die Geschichte der Philosophie endet zwar im Stadium der Vollendung — darin ist sie generell von der Geschichte der Kunst unterschieden und mit der Geschichte der Religion identisch; aber ihr Vollendungsstadium — die Philosophie der Neuzeit — ist in sich wiederum eine Bewegung, die erst dann einen Abschluß hat, wenn die Philosophie ihren eigenen Begriff erfaßt (§ 573) — darin ist die Geschichte der Philosophie von der Geschichte der Religion unterschieden; denn die „Geschichte“ der christlichen Religion gehört nicht derart zur Geschichte der Religion als solcher, wie die Geschichte der Philosophie der Neuzeit zur Geschichte der Philosophie gehört. Die Geschichte der christlichen Religion ist nur eine ihres Verhältnisses zur Welt, in der sie sich durchzusetzen hat — keine des geoffenbarten Inhalts selbst. Das im Gegensatz des subjektiven Erkennens und des Objekts für sich seiende Denken ist dagegen in ihm selbst noch ein geschichtliches Zu-

¹⁶¹ S. 239 f.

sich-kommen. Die Geschichte der Neuzeit ist daher keine „absolute Philosophie“. Aber auch das Ende der Geschichte der Philosophie ist keine solche — so ist allen landläufigen Hegelauffassungen gegenüber zu betonen. Die Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft ist nicht selbst die „Probe“ auf die Wahrheit des Hegelschen Systems. Ihr Ende, in dem sie terminiert, ist zwar — für Hegel — Hegels Philosophie, die sich für die Wissenschaft, das heißt die Philosophie, die ihren eigenen Begriff erfaßt hat, hält. Zum erstenmal wird so Hegels Philosophie ihr eigener Inhalt. Aber die Form, in der sie es wird, läßt die Rückkehr nicht zu einem endgültigen Zusammenschluß des absoluten Geistes mit sich selbst werden. Das, womit der Geist in Hegels Philosophie, soweit sie Inhalt seiner Geschichte der Philosophie ist, sich zusammenschließt, ist nur der „Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen“¹⁶²; und nur indem es diese Philosophie ist, die ihre Geschichte erfaßt, ist hiermit „diese Geschichte der Philosophie beschlossen“ (ebenda). Was der Begriff der absoluten Geschichte unbestimmt ließ, indem er die neuzeitliche Philosophie nur allgemein als eine zum Sicherfassen ihres Begriffs führende Bewegung darstellte (§ 573): ob die Philosophie in der Form, die Hegel ihr gegeben hat, das Sicherfassen ihres Begriffs sei — das ließ auch die dritte Stufe seiner Realisierung noch offen.

Wir haben diese Auffassung, mit der unsere Untersuchung des Begriffs der Philosophie zum Ausgang zurückkehrt, oben schon am Text der Philosophiegeschichte Hegels zu belegen und aus dem weltgeschichtlichen Bezug der Geschichte der Philosophie, dessen Selbstaufhebung in der Philosophiegeschichte nicht thematisch wird, zu erklären versucht. Jetzt läßt sich auch ihr systematischer Grund im Ganzen des absoluten Geistes angeben. Wir stellen zu diesem Zweck unseren Entwurf der Ausführung des encyclopädischen Grundrisses nochmals dar.

Das erste ist der absolute Geist als Gestalt überhaupt, die ein abstrakter Gestaltungsprozeß innerhalb ihrer selbst ist. Indem sie sich in die autonomen Gestalten der Kunst, Religion und Philosophie überhaupt entfaltet, macht sie sich zur Totalität, die Einzelheit und damit ausschließend gegen die von ihr frei entlassene sittliche Welt ist. Das

¹⁶² WG XIX, S. 690.

zweite ist daher die Reflexion des absoluten Geistes in die Welt. Sie ist einerseits *F o r m i e r u n g* der Wirklichkeit durch den absoluten Geist. Sie macht für die „subjektive Seite“ (§ 557) des absoluten Geistes — für mich, den besonderen, und für die Gemeinde als mit Besonderheit behaftete Intersubjektivität — die sittliche Welt der Versöhnung entsprechend, die an und für sich im absoluten Geist vollbracht ist. Andererseits *b i l d e t* sich der absolute Geist an dieser Aufgabe. Indem er die Wirklichkeit in sich verarbeitet, hebt er die Unmittelbarkeit seiner Gestalt auf, schließt sie in der Gestaltung der äußeren Wirklichkeit mit sich selbst zusammen und wird konkret Allgemeines, *G a t t u n g*. Deren Prozeß ist das dritte. Er ist die Einheit des Gestaltungs- und des Bildungsprozesses: die Selbstproduktion des Wissens des absoluten Geistes von sich selbst, die (nach den Momenten des abstrakten Gestaltungsprozesses) die Totalität seiner Gestalten entfaltet (nach den Momenten des Bildungsprozesses) in aufeinanderfolgenden, geschichtlich datierten Zeiten, in denen sich sein Wissen zu einer der jeweiligen Form eigenen *V o l l e n d u n g* konkretisiert und mit der Wirklichkeit versöhnt. Die Stufen dieses Prozesses bilden daher die vollendeten Reiche des absoluten Geistes: die schöne Kunst der Antike, die christliche Religion und die neuzeitliche Philosophie. Aber da erst der *g a n z e* Prozeß der absoluten Geschichte die Einbildung des Geistes in die Wirklichkeit und Konkretisierung seiner ist; da die abstrakten Gestalten der Kunst, Religion und Philosophie überhaupt sich *u n m i t t e l b a r* zu ihrer Vollendung fortbestimmt haben, ist ihre geschichtliche Realität selbst noch eine abstrakte. Erst wenn die Vermittlung des absoluten Geistes mit der sittlichen Welt vollständig ist, kann sich der Begriff der Gestalten überhaupt zu einer vollständigen Allgemeinheit bestimmen; und erst wenn die absolute Geschichte ihren *B e g r i f f* entwickelt hat, kann die Allgemeinheit der Gestalten sich auch historisch entfalten.

Der Fortgang von der absoluten Geschichte zu den einzelnen Regionen des absoluten Geistes ist *n o t w e n d i g*; denn die *e i n z e l n e n* Selbstbefriedigungen des absoluten Geistes sind in ihr mit seiner *a l l g e m e i n e n* Selbstvollendung noch nicht ausgeglichen. Das Resultat der absoluten Geschichte: die Vereinigung ihrer Allgemeinheit mit ihrer Einzelheit — zeigt sich daher an einem anderen Einzelnen als demjenigen, in dem sie resultiert; nämlich wieder an der Gestalt,

die ihre Unmittelbarkeit ausmachte: der Kunst. Damit ist die konkrete Allgemeinheit der absoluten Geschichte zerfallen. Sie ist nur noch als die abstrakte *Gemeinsamkeit* der einzelnen Gestalten, die selbst wiederum abstrakte *Regionen* sind: als deren Notwendigkeit, sich geschichtlich zu vollenden. Jede Region bekommt nun ihre eigene Geschichte, in der sich ihre Einzelheit mit ihrer Allgemeinheit ausgleicht. Mit dem Zerfall der absoluten Geschichte zerfällt aber zugleich die ihr Residuum ausmachende Allgemeinheit der einzelnen Region in eine der *Geschichte* und eine des *Systems* der Region. Der Adäquationsprozeß innerhalb dieser ist daher zugleich einer zwischen Geschichte und System. Beide besonderen Prozesse sind wiederum Stufen eines allgemeinen, der von Spezialgebiet zu Spezialgebiet und wieder zur absoluten Geschichte zurückführt. In jedem Spezialgebiet ist das Verhältnis des Allgemeinen zu sich selbst — der Geschichte zum System — und zum einzelnen — der bestimmten Gestaltung überhaupt — ein anderes, in jedem nächstfolgenden ein Ausgeglicheneres.

So sind in der *Kunst* Geschichte und System noch derart einander äußerlich, daß sie nicht einmal in ihrer Vollendung zusammenfallen. Keine einzelne Kunstform verwirklicht das ganze System der Künste, und jede ist durch die geschichtliche Allgemeinheit nur unmittelbar bestimmt: als die symbolische oder klassische, die beide in eine andere *übergehen* und in sich vermittelte darum ebensowenig sind, wie die letzte, die ihren Unterschied gegenüber der ersten nicht aus der zweiten, sondern aus einem der Kunst Fremden, dem reicheren Gehalt der Idee hat. Die Geschichte ist also hier gleichsam noch ein natürlicher Prozeß, der über die Vollendung wie die Frucht über die Blüte hinausführt. In der *Religion* dagegen ist Geschichte nicht bloß Veränderung, sondern ein *Fortschritt* zu Neuem, der ans Ende gelangt und in ihm seinen Begriff vollständig realisiert. Dies macht die strukturelle Verwandtschaft der Geschichte der Religion mit der Weltgeschichte aus, die es ermöglicht, daß der Staat sich aus der Religion entwickelt¹⁶³ und diese den zeitlichen Teilen des objektiven Geistes ihre geschichtliche Stelle bestimmt. In der *absoluten* Religion fallen Einzelheit und System ähnlich wie Gattung und Individuum

¹⁶³ W V, S. 462.

zusammen¹⁶⁴. Im ganzen aber herrscht noch eine Differenz zwischen Einzellnem und Allgemeinem, die sich auch an der absoluten Religion als Notwendigkeit einer ihr eigenen Geschichte wieder zeigen muß. Vom Verhältnis des Systems und der Geschichte der Philosophie war oben ausführlich die Rede. Beide sind an sich identisch, aber die Geschichte der Philosophie enthält Trübungen des Logischen, die in der besonderen welthistorischen Beschaffenheit der Systeme begründet sind; und im besonderen eine durch die geschichtliche Bedeutung des Prinzips der christlichen Welt motivierte Modifikation. Ebenso ist ihre Geschichte auch mit der einzelnen Gestaltung an sich ausgeglichen; denn es ist ein und dieselbe Philosophie, die sich in ihren verschiedenen Gestaltungen manifestiert; und diese sind nicht wie die Formen der Kunst bloß an der e gegeneinander, sondern in ihren Prinzipien Entwicklung eines Identischen, das in sich bleibt. Aber ebenso ist die Geschichte mit der Gestaltung in ihrer besonderen Beschaffenheit auch unausgeglichen. Denn dasjenige, was ein und dasselbe in allen Gestaltungen ist, bestimmt die Gestaltungen nicht unmittelbar vollständig aus sich. Ihr Fortgang ist daher zwar schon immanen t notwendig, aber die Notwendigkeit realisiert sich in Systemen nur durch den Bezug auf ein anderes, das zufällig ist. Darum ist die einzelne Gestalt auch vom System noch unterschieden¹⁶⁵.

Diese Bestimmungen — in ihrer subjektiven Bedeutung genommen — zeigen zur Genüge, daß die Philosophiegeschichte Hegels den Beweis der Wahrheit seiner Ausführung der Philosophie nicht enthalten kann. Denn diese wird zwar als Resultat der vorausgehenden philosophischen Systeme ihr Inhalt, erscheint somit als immanent notwendig. Aber sie erscheint gerade als eine vom System noch unterschiedene Gestalt, die Reihe der geistigen Gestaltungen daher nur „für jetzt“ beschließend. Sollte Hegels Philosophie trotzdem eine absolute Stellung einnehmen, so hat sie diese jedenfalls nicht kraft ihrer philosophiegeschichtlichen Bestimmtheit. Sie macht zwar am Ende der Phi-

¹⁶⁴ cf. L II, S. 290 ff.

¹⁶⁵ Darin, daß die Geschichte der Philosophie ihr Ende nicht in sich selbst hat, ist sie mit der Kunst verwandt, die ihr Ende in der christlichen Religion hat. Aber während diese es in ihr setzt, ist das Ende der Geschichte der Philosophie in ihr unbestimmt. — Eine genauere Analyse als die hier angestellte könnte vielleicht die Struktur der Philosophiegeschichte als die Einheit derjenigen der Kunst und der Religion erweisen.

losophiegeschichte sich als dasjenige thematisch, das allen bisherigen Inhalt entwickelte. Aber ob sie in ihrer Entwicklung unwiderlegbare Wahrheit hatte, bleibt offen; insbesondere die partielle Nichtidentität der Philosophiegeschichte und der logischen Exposition muß in dieser Hinsicht Zweifel erwecken. Denn ebensogut wie aus den oben angegebenen Gründen kann sie sich auch aus ihrer Mangelhaftigkeit ergeben haben. Wenn wir mit Hegel die Wahrheit seines Standpunktes beweisen wollen, müssen wir daher begreifen, daß noch eine andere philosophische Disziplin notwendig ist¹⁶⁶. Die Frage, die nun zu beantworten ist, entspricht also ganz der am Ende der absoluten Geschichte gestellten: warum ist über das Ende der Geschichte der Philosophie hinaus ein Fortgang des Gedankens nötig? Warum ist das Ende der Geschichte der Philosophie nicht schlechthin durch sich bestimmt?¹⁶⁷ Um diese Frage zu beantworten, haben wir die Bedeutung des Resultats der bisher dargestellten Bewegung zu fassen.

Am Ende des allgemeinen Adäquationsprozesses, der von Spezialgebiet zu Spezialgebiet führte, also in der Geschichte der Philosophie, blieb insofern eine Differenz zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen als das Prinzip der Philosophie und seine Gestaltung noch unterschieden waren. Als ein Prinzipiengefüge schloß sich daher die Geschichte der Philosophie ab. Aber ihre Gestaltung, als welche die

¹⁶⁶ Eigentlich ist hier nicht so sehr nach einer bestimmten philosophischen Disziplin zu suchen, sondern nach der Notwendigkeit des inhaltlichen Fortgangs der Realisierung des absoluten Geistes. Die Bezugnahme auf uns, bzw. „Hegels Standpunkt“ macht von einem Begriff Gebrauch, der systematisch noch nicht abgeleitet ist; denn das „Wir“ ist das der Wissenschaft im subjektiven Sinn. Systematisch abgeleitet ist Hegels Philosophie als ein notwendiger Versuch, das mit Schelling unbewältigt gebliebene Problem der Methode derjenigen Gestalt der Philosophie, die die sich wissende Idee zum Prinzip und Thema hat, zu bewältigen. Daß dieser Versuch es ist, der allen bisherigen Inhalt denkt, ist nun zwar gewiß. Aber auf das, was der Versuch ist, zu reflektieren, wenn man wissen will, was Wahrheit ist, geht jetzt ebensowenig an wie vorher. Es kann sein, daß der Fortgang von der Philosophie Hegels wieder weit ab geht zu ganz anderen Inhalten. Diese sind zwar dann wie alles Bisherige von nun ab als Inhalt, sind Gedanken im eigentlichen Sinn; aber ihre Wahrheit und Beglaubigung haben sie nicht daraus, sondern aus dem objektiven Zusammenhang des Begriffs. Erst wenn dieser die Philosophie Hegels als die Wissenschaft zum Resultat haben sollte, könnte sich der subjektive Vollzug des Inhalts als Wahrheitsgrund erweisen.

¹⁶⁷ Daß der Fortgang der Zeit, die Veränderung der Tradition etc. das Ende nicht zu einem durch Anderes Bestimmten machen, bedarf keines Hinweises mehr. Derartige Vorstellungen unterschreiten den Begriff der Geschichte der Philosophie.

Prinzipien der Wissenschaft in der Geschichte der Philosophie allein existieren, machte den Abschluß problematisch. Was die bestimmte Beschaffenheit der Gestaltung ausmacht, und diese mit dem Prinzip verbindet, ist als Verbindendes noch nicht gesetzt. Daher schließt der Ausgleichungsprozeß innerhalb der Geschichte der Philosophie mit einer unbestimmten Identität der Einzelheit und Allgemeinheit, ihrer Indifferenz. Dem Prinzip nach ist zwar Hegels Philosophie dadurch, daß alle besonderen Prinzipien sich zur konkreten Allgemeinheit aufgehoben haben, die mit der Allgemeinheit ausgeglichene Einzelheit. Aber diese ist als solche noch nicht an ihrer bestimmten Beschaffenheit gesetzt. Damit ist die Notwendigkeit des Fortgangs unvermeidlich. Die Allgemeinheit, welche Indifferenz der Unterschiedenen ist, muß sich die Einzelheit, sofern sie von ihr unterschieden ist, als bestimmte, zufällige Beschaffenheit voraussetzen und aus ihr die Identität mit sich herstellen. Was die bestimmte Beschaffenheit der geschichtlichen Gestaltungen der Philosophie ausmacht, wurde oben gesagt: die Weltgeschichte, der nun die Religionsgeschichte immanent geworden ist¹⁶⁸. Diese muß sich selbst als das Sollen der Wissenschaft, als das Element erweisen, das die Wissenschaft zu seinem Resultat hat. Das begriffliche Resultat der Geschichte der Philosophie ist daher die wirkliche Geschichte¹⁶⁹; aber sie ist nicht mehr bloß Weltgeschichte — daß Hegel sie auch so benannte, hat zu vielem Mißverständnis Anlaß gegeben¹⁷⁰ — sondern die in ihr sich durchsetzende, sie in sich aufhebende Bewegung des Werdens der Wissenschaft, durch deren begriffene Organisation diese ihre Vollendung und Durchsichtigkeit allererst erhält¹⁷¹. Sie ist die Arbeit des Geistes, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, in welcher allein er als Weltgeist sich vollendet. Diese Geschichte ist wiederum absolut; sie ist die reale absolute Geschichte. In ihrer Selbstadäquation entsprechen sich System und Geschichte, denn sie ist selbst nichts anderes als die geschichtliche Bewegung, die sich zur Entsprechung mit dem System der

¹⁶⁸ Wir verzichten darauf, die Vermittlung von Welt- und Religionsgeschichte näher zu erörtern, da es die Darstellung zu sehr komplizieren müßte.

¹⁶⁹ Ph, S. 559, 2.

¹⁷⁰ cf. die unten zitierte Stelle Ph, S. 26, 3, an der Hegel in der zweiten Auflage statt „Weltgeist“ „selbstbewußter Geist“ geschrieben hat.

¹⁷¹ Ph, S. 24, 3; 564.

Wissenschaft bringt; Einzelnes und Allgemeines, denn jede Gestalt in ihr ist negative Einheit, die sich im Prozeß aufhebt; ihr Allgemeines aber ist selbst Subjekt, Einzelnes: das „allgemeine Individuum“, der „selbstbewußte Geist“¹⁷² in seiner Bildung zur Wissenschaft. Sie ist daher mit Recht *B i l d u n g s g e s c h i c h t e* zu nennen.

c. Die Struktur der postulierten Bildungsgeschichte

Der Terminus „Bildungsgeschichte“, der in Anlehnung an Hegels Sprachgebrauch für die Disziplin gewählt wurde, welche die erweiterte Disposition des absoluten Geistes notwendig macht, besagt nicht nur, daß ihr Gegenstand die Geschichte der Bildung des Geistes zur Wissenschaft ist. Damit würde sie nur im allgemeinen und ihrem Zweck nach bezeichnet. Der Geist, der sich noch nicht im wissenschaftlichen Wissen erfaßt, hat sich noch zu bilden. In der Tätigkeit, die er als solcher ist, besitzt er sich nicht. Er ist sich noch ein Fremdes, das er sich anzueignen, ein Stoff, den er gefügig zu machen, unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen hat; aber dieses Fremde, Ungefüge ist er selbst. Seine Arbeit an sich ist daher kein zweckmäßiges Tun. Sein Zweck, das wissenschaftliche Wissen, ist erst ein Inneres, sein Werden daher zugleich äußere Notwendigkeit, in der sich das Innere erst als „Bildungstrieb“ äußert. Die Einheit beider Modi des Werdens ist das Sich-Bilden des absoluten Geistes.

Aber Hegel gebraucht das Wort „Bildung“ mit Bezug auf den allgemeinen Geist auch in einer bestimmteren Bedeutung, die mit der angegebenen zusammenhängt. Er spricht davon, daß die Bildung in den „allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten *g e i s t i g e n M ä c h t e*, welche das Bewußtsein und das Leben regieren“, bestehe¹⁷³. Die Bildung, die das Sichbilden des absoluten Geistes erzeugt, ist also zunächst gerade nicht die Wissenschaft, sondern der Inbegriff aller inhaltlich oder formell endlichen Weisen des Geistes, wie Sitte, Gewohnheit, Recht, Moralität, Staatsverfassung, endliche Wissenschaften, Künste, Religion. Der Zusammenhang dieser „Gestaltungen“ ergibt die äußere Notwendigkeit für das Werden des absoluten Geistes. Die Geschichte seiner Bildung zur

¹⁷² Ph, S. 26, 3; 559, 1.

¹⁷³ W XVa, S. 41.

Wissenschaft muß daher den wesentlichen Inhalt der Weltgeschichte in sich aufnehmen.

Es könnte insofern scheinen, als führe die Erweiterung der Disposition des absoluten Geistes zu der anfangs¹⁷⁴ abgewiesenen Behauptung Michelets zurück, nach welcher die Philosophie der Weltgeschichte die letzte Disziplin im System darstellt. Die Bildungsgeschichte soll jedenfalls auf die Philosophiegeschichte folgen, wenn auch nicht gerade als letzte Wissenschaft, und sie soll den allgemeinen Geist in seinem ganzen Umfang, in dem er sowohl objektiver als absoluter ist, enthalten. Man muß Michelets Ansicht tatsächlich insofern Gerechtigkeit widerfahren lassen, als sie besagt, daß die Geschichte der Philosophie nicht der letzte und nicht der letzte geschichtliche Teil der Wissenschaft ist. Die Geschichte der Philosophie hat noch eine Einseitigkeit an sich, die es ihr nicht erlaubt, die Wissenschaft hinreichend zu begründen. Aber Michelets Versuch, die allgemeine Weltgeschichte in die leere Stelle einzusetzen, ist dennoch problematisch, sowohl was Struktur als auch was Anfang und Ende der Geschichte angeht, deren Resultat die Wissenschaft als die Wahrheit ist. Wohl gehören zur logischen Struktur der Bildungsgeschichte ohne Zweifel die allgemeinsten Charaktere der Weltgeschichte; denn das allgemeine Individuum, das sich zum wissenschaftlich philosophischen Erkennen befreit, das Subjekt der Bildungsgeschichte also, befindet sich in einem Verhältnis zu seiner Substanz, solange es sich nicht selbst erfaßt. Es hat daher Bewußtseinscharakter. Sein geschichtlicher Fortgang muß die Bewußtseinsdialektik sein, welche oben das logische Wesen der Weltgeschichte abgab. Aber es ist dadurch nicht hinreichend bestimmt. Was es zum Wissen des absoluten Geistes macht, ist erst die Reflexion des Bewußtseins der Substanz, deren Selbstbewußtsein. Nur innerhalb dieser ist es auch deren Bewußtsein und ein Verhältnis zu diesem. Kunst, Religion und Philosophie sind nicht mehr nur Material des freien Geistes wie in der Weltgeschichte, sondern das Tätige selbst. Sie sind näher auch nicht mehr als besondere Formen des Wissens des absoluten Geistes wesentlich, sondern als das eine wissende Subjekt, welches sich in der Geschichte seiner Bildung, in der sich die Unmittelbarkeit seines bewußten und selbstbewußten Inhalts vermittelt und die Abhängig-

¹⁷⁴ S. 177.

keit des Inhalts seines Bewußtseins von dem seines Selbstbewußtseins sich aufhebt, zum begreifenden Denken zu machen hat. Was sie Besonderes an sich haben, läßt sie selbst noch in ein Verhältnis zur Substanz und damit auf die Seite des Bewußtseins treten. In dieser Hinsicht sind auch sie Bildungsgestalten und vom einfachen Selbstbewußtsein des absoluten Geistes unterschieden. Das Bewußtsein umfaßt daher jetzt allen Inhalt des sittlichen sowohl als des absoluten Geistes, sofern er nicht in selbstischer Form, nicht in einfacher Einheit mit dem Wissen, sondern noch ein diesem Gegebenes ist. Sein Selbstbewußtsein dagegen umfaßt denselben, sofern er mit der Form identisch geworden ist. Die Bildungsgeschichte ist die Ausgleichung beider gegeneinander.

Diese Struktur wird von Hegel am Ende der Phänomenologie¹⁷⁵ selbst umrissen, wo er sich über das *D a s e i n* der Wissenschaft und seine Bedingungen äußert. Als der Geist, der weiß, was er ist, als Wissenschaft, existiere der Begriff, so heißt es da, „früher nicht und sonst nirgend als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen, und auf diese Weise sein *S e l b s t b e w u ß t s e i n* mit seinem Bewußtsein auszugleichen“. Der an und für sich seiende Geist, in seinen Momenten unterschieden, sei *f ü r s i c h s e i e n d e s* Wissen, das *B e g r e i f e n* überhaupt, das als solches die *S u b s t a n z* noch nicht erreicht habe und nicht an sich selbst absolutes Wissen sei. In der Wirklichkeit sei die „wissende Substanz“ — das Bewußtsein des absoluten Geistes — früher da als die „Form oder Begriffsgestalt derselben“. Das Erkennen der absoluten Wirklichkeit¹⁷⁶, das Hegel näher bestimmt als das „geistige Bewußtsein, dem, was *a n s i c h* ist, nur insofern ist, als es *S e i n f ü r* das *S e l b s t* und *S e i n* des *S e l b s t e s* oder Begriff ist“, habe aus diesem Grunde zuerst nur einen armen Gegenstand, gegen welchen die Substanz und deren Bewußtsein reicher sei. „Die Offenbarkeit, die sie in diesem hat, ist in der Tat Verborgenheit, denn sie ist das noch *s e l b s t l o s e S e i n*, und offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst. Zuerst gehören dem *S e l b s t b e w u ß t s e i n* daher von der Substanz nur die *a b s t r a k t e n M o m e n t e* an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Be-

¹⁷⁵ Ph, S. 557 f.

¹⁷⁶ cf. Ph, S. 19, 1.

wußtsein entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und — indem dieses negative Verhalten zur Gegenständlichkeit ebenso sehr positiv, Setzen ist —, sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtsein zugleich wieder hergestellt hat.¹⁷⁷

Daß Hegel in diesen und den darauffolgenden Sätzen die Struktur der Bildungsgeschichte formuliert, ist aus dem Zusammenhang des absoluten Geistes zu ersehen. Die bisherigen Realisierungen der absoluten Geschichte haben den vollständigen Zyklus der Formen, in denen der absolute Geist sein Wissen hat, durchlaufen. Ist eine weitere notwendig, wie die Struktur der Philosophiegeschichte ergab, so kann sie auf keine der besonderen Formen mehr eingeschränkt, keine Spezialgeschichte mehr sein. Ihr Wissen hat nun die ganz allgemeine Bedeutung, zu der es in der Form des Denkens gekommen ist. Ebenso ist das Subjekt dieses Wissens wieder der Geist in seiner Allgemeinheit, in welcher er das Subjekt der absoluten Geschichte war. Sein Inhalt aber ist nun in einer Konkretion, die bisher nur der Inhalt der Weltgeschichte besaß. Insofern das Wissen mit Bezug auf ihn nicht mehr speziell ästhetisches oder religiöses oder philosophisches ist, ist es daher wieder ganz unbestimmt Wissen ü b e r h a u p t, Bewußtsein im allgemeinen, das jedoch als eines des absoluten Geistes zugleich Selbstbewußtsein ist. Daß dieses in sich noch ein Verhältnis zu sich als Bewußtsein hat, ergibt sich aus seinem Begriff. Die nähere Bedeutung dieses Ergebnisses bestimmt sich aus der Folge der Adäquationsprozesse, welche die Spezialdisziplinen bildeten. Sie enthielten eine unaufgehobene Differenz sowohl zwischen ihren einzelnen Gestaltungen und deren Geschichte als auch zwischen Geschichte und System. Beide waren in der Geschichte der Philosophie an sich schon aufgehoben; denn die philosophischen Prinzipien, die in der Geschichte der Philosophie nacheinander auftraten, sind gegen ihre Entwicklung nicht mehr verschieden und ihre geschichtliche Folge ist eins mit dem System. Dafür aber war die Differenz in das einzelne philosophische Wissen selbst eingedrungen. Jede geschichtliche Philosophie war durch den Unterschied ihres Prinzips und ihrer Gestalt gezeichnet. In der Bildungsgeschichte, welche die Vermittlung beider zur Wissenschaft ist, hebt sich die Differenz auch für die einzelne Gestaltung selbst auf¹⁷⁷. Jede ist ebensowohl

¹⁷⁷ Im Unterschied zur Philosophiegeschichte kann die Bildungsgeschichte daher

dies, sich geschichtlich zu einer höheren Gestalt der Bildung des absoluten Geistes über sich hinauszuschicken, als auch dies, sich dem Begriffe nach zu einem einfachen Wissen, das darum Selbstbewußtsein ist, zusammenzunehmen¹⁷⁸. In letzter Hinsicht ist daher jede ein Verhältnis des Selbstbewußtseins zu sich als Bewußtsein; denn die Bewegung der Mannigfaltigkeit zur Einfachheit ist im absoluten Geist ebenso als vom Subjekt ausgehend zu betrachten. Der Unterschied, der an der Geschichte der Philosophie zum ersten Male hervortrat, macht nun das Wesen des Wissens selbst aus. Dieses bestimmt sich zu ihm und hebt ihn damit auf, während er der Philosophiegeschichte unaufhebbar zugrundelag. Nach der geschichtlichen Seite ist die gedoppelte Bewegung der Bildung die Verallgemeinerung¹⁷⁹ dessen, was in der Form der Gegenständlichkeit, die Konkretisierung dessen, was in der Form des Selbst gewußt wird. Denn der Fortschritt des Bewußtseins besteht in der Analyse des Konkreten und der Subsumtion seiner unter abstrahierte Merkmale. Das Selbst dagegen entwickelt sich, indem es sich bestimmt. Als sich Bestimmendes ist es Erkennen¹⁸⁰. Die Differenz beider Bewegungen, deren Adäquation die Bildung des absoluten Geistes ausmacht, hebt sich auf, wenn einerseits das Wissen in der Form der Gegenständlichkeit allgemein und abstrakt genug geworden ist, um ohne Verlust seines Inhalts in die Form des Selbst übergehen zu können, und andererseits das Selbst sich zum Inhalt entäußert, ohne darin seine Form zu verlieren. Dann kann der weitere Fortgang des Bewußtseins und seiner Wirklichkeit — der Fortgang der Weltgeschichte — das Erkennen der logischen Formen, die ihr Innerstes ausmachen und das Selbst in der Form des Selbst sind, nicht mehr affizieren.

Weit schwieriger als die Struktur der Bildungsgeschichte ist ihr Anfang, Verlauf und Abschluß im allgemeinen anzugeben. Die Phänomenologie läßt an der herangezogenen Stelle den dort als „wirkliche Geschichte“¹⁸¹ bezeichneten Prozeß mit der christlichen Urgemeinde beginnen. Sie geht also nur bis in den Inhalt der Religion zurück. „Der Inhalt der Religion spricht früher in der Zeit als die Wis-

der Systematik der logischen Idee ganz entsprechen; denn sie ist wesentlich Bewußtseinsgeschichte, enthält also das Moment der Negation von Anfang an.

¹⁷⁸ cf. in abstracto, oben S. 181 f.

¹⁷⁹ WN XVIIIa, S. 64, 179.

¹⁸⁰ s. o. S. 185 f.

¹⁸¹ Ph, S. 559.

senschaft es aus, was der Geist ist“. Dieser Anfang dürfte sich mit Rücksicht auf die Momente nahegelegt haben, aus denen Hegel das absolute Wissen darstellte¹⁸². Daß er uneingeschränkt als der Anfang der Bildungsgeschichte verstanden werden muß, ist schon aus dem Grunde nicht anzunehmen, weil die Reihe der Bildungsgestalten, die der Phänomenologie in den Teilen A bis C und in Teil BB zugrundeliegen, in der griechischen Welt beginnt. Andererseits enthält diese es jedoch noch nicht, daß der absolute Geist in das Bewußtsein eintritt (§ 557, 564). Dem Anfang der Bildung im religiösen Geiste muß also nichtsdestoweniger eine besondere Bedeutung zukommen. Daß erst in der geoffenbarten Religion der absolute Geist sich Inhalt wird, hinderte indes Hegel nicht, seine Selbstvollendung in der klassischen Kunst beginnen zu lassen. Auch in dieser ist er in sich zurückgekehrt, also Selbstbewußtsein. Es liegt daher nahe, den Anfang der Bildungsgeschichte in die griechische Welt zu setzen, zumal in ihr erst die Freiheit des sittlichen Selbstbewußtseins aufgeht und die Philosophie, das Erkennen der Substanz in der Form des Gedankens, entsteht. Schließlich ist es nur so möglich, die Bildungsgeschichte als realisierte absolute Geschichte, die sie ihrer systematischen Stelle nach sein muß, zu deuten.

Der Verlauf der Bildungsgeschichte müßte die merkwürdige Tatsache reflektieren, daß der absolute Geist sich den Anfang seiner Vollendung gewissermaßen vorwegnimmt. Die Schwierigkeit, ihn aus den vorliegenden Äußerungen Hegels zu extrapolieren, besteht darin, daß er die autonomen Reiche des absoluten Geistes nicht mehr auseinanderhält, sondern sie einander integriert, während Hegel ausführlicher nur jedes für sich behandelt hat; auch gehören ihre Momente nur zum Teil auf die Seite des Selbstbewußtseins des absoluten Geistes, zum Teil aber auch auf die Seite seines Bewußtseins und daher mit dem weltlichen Geist zusammen. So gilt z. B. vom griechischen Geist für Hegel ohne Zweifel, daß er zunächst in der Kunst sein Selbstbewußtsein hat; diese ist die ihm spezifische Form. Sofern es nun aber gerade nicht mehr um eine spezifische zu tun ist, ist zu berücksichtigen, daß die fabulierende Weise solcher Selbstbefriedigung an und für sich unbefriedigend und deshalb dem Bewußtsein der Substanz zugehörig ist.

¹⁸² cf. S. 224.

Die Philosophie, die sich ihr entgegensetzt aufstellt¹⁸³, macht daher an sich die Form des Denkens gegen sie geltend, doch vermag sie sie andererseits nur als selbstvergessene Einheit zu fassen. Vielleicht ist es gerade diese Spannung, die das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes von seiner Gebundenheit an die sinnliche Äußerlichkeit losreißt und ihn über seine Vorstufe hinaustreibt. An der Philosophie stellt sie sich als der Übergang von der poetischen Gestalt der Philosophie, der hier ihr epochales Recht wird, zur prosaischen dar.

Die zweite und dritte Epoche ließe sich aus dem Material, das Phänomenologie, Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte bieten, in ihren Grundzügen leichter angeben. Da es hier jedoch nicht auf die Darstellung der Bildungsgeschichte ankommt und eine nochmals verkürzte Wiedergabe des Abrisses der „wirklichen Geschichte“ sinnlos wäre, ist darauf zu verzichten.

Vom E n d e der Bildungsgeschichte ist mit Sicherheit zu behaupten, daß es im Unterschied zu Michelets Weltgeschichte nicht g e s c h i c h t l i c h über sich hinausweist. Die Bildungsgeschichte wäre sonst keine des absoluten Geistes, welcher Selbstvollendung und daher auch als geschichtliche Entfaltung Rückkehr in sich ist. Ihr Resultat ist die Wissenschaft, mit deren Auftreten der absolute Geist aufhört, sich geschichtlich zur Erkenntnis seiner selbst zu bringen, ohne daß deswegen die Geschichte aufhören müßte. Es könnte jedoch sein, daß jenes A u f t r e t e n selbst noch ein geschichtlicher Prozeß ist, der erst abgeschlossen sein muß, ehe die Wissenschaft aufhören kann, durch die Geschichte ihres Werdens äußerlich bedingt zu sein. Vielleicht ergibt sich von hier aus die Möglichkeit, Hegels Phänomenologiefassung aus dem Jahre 1807 als bildungsgeschichtlich notwendige Vorstufe der Wissenschaft zu deuten¹⁸⁴.

Zur Erläuterung der Einteilung des absoluten Geistes wurden zunächst Begriffe aus der Sphäre des Organischen benützt. Es wurde jedoch beiläufig auch bemerkt, daß der Fortgang von der absoluten Geschichte zu den speziellen Regionen ebenso als der vom Begriff zum Urteil gefaßt werden könne. Die Bedeutung, die dem Verhältnis vom Einzelnen zum Allgemeinen zukam, konnte diese Annahme bestätigen. In der Tat ist die g a n z e Einteilung des absoluten Geistes, die

¹⁸³ W V, S. 462.

¹⁸⁴ cf. Ph, S. 578 c.

hier versucht wurde, eine Konkretisierung der logischen Sphäre der Subjektivität. Um uns nicht dem Vorwurf auszusetzen, den absoluten Geist in ein vorgegebenes Schema zu zwingen, haben wir sie als solche zu entwerfen vermieden. Vielleicht kann aber der Entwurf an Plausibilität gewinnen und die Vollständigkeit seiner Gliederung sichtbar werden, wenn man ihm ein Schema jener Korrespondenz nachträglich beigibt.

Ihren systematischen Grund hat die Übereinstimmung im Zusammenhang des Logischen mit der Wirklichkeit. Er kann formal so angegeben werden, daß man sagt, im absoluten Geist erfasse sich die absolute Idee, während sich auf früheren Stufen des Geistes frühere Formen der Idee realisieren — im objektiven Geist z. B. die Idee des Guten. Die absolute Idee ist in die Subjektivität zurückgeführt. Sie ist der sich wissende Begriff. Daß sie als logische nicht die Grundlage für die verschiedenen Sphären des absoluten Geistes, sondern nur diejenige für die Wissenschaft zu enthalten scheint — was Rosenkranz veranlaßte, die Grundlage für die Aesthetik in der Idee des Lebens zu suchen —, erklärt sich aus einer Bemerkung, die Hegel zur Idee des Erkennens macht¹⁸⁵. Wie der subjektive Geist seine logische Grundlage im theoretischen Erkennen hat, wengleich die logische Idee des theoretischen Geistes den Geist nicht mehr als einen mit der unmittelbaren Bestimmtheit und dem Stoff der Vorstellung verwickelten faßt¹⁸⁶, sondern eigentlich gleich den vollendeten theoretischen Geist, das Denken der endlichen Wissenschaften präformiert, zu dem im realen Teil der Philosophie sich der subjektive Geist erst durch die Stufen der Seele, des Bewußtseins, der Anschauung, Vorstellung und des unmittelbaren Denkens hinzuarbeiten hat, so gilt auch von der absoluten Idee, daß sie als logische sogleich die Methode der Wissenschaft, die absolute Form beinhaltet, während sie sich im absoluten Geist erst dahin bestimmen muß. Nichtsdestoweniger ist die absolute Idee als logische das Fundament des ganzen absoluten Geistes. Es für Teile desselben anderswo suchen zu wollen, bringt die bestimmende Funktion der Idee für das Reale bereits unter äußerlichen Gesichtspunkten in heillose Verwirrung. Eine sinnvolle Symmetrie dagegen ergibt sich für den absoluten Geist ebenso wie für den endlichen, wenn man den

¹⁸⁵ L II, S. 435, 2.

¹⁸⁶ L II, S. 437, 3.

von Hegel gelegentlich des letzteren geltend gemachten Gesichtspunkt auf den ersteren überträgt. Die absolute Idee, die sich entläßt, muß auch als absolute erst durch eine Reihe von Stufen hindurchgehen, ehe sie zu ihrer reinen Form zurückkehrt, ebenso wie die Idee erst über die anorganische Natur wieder zur Idee des Lebens kommt. Die Stufen dieses Weges müssen durch den logischen Begriff der Sphäre selbst bestimmt sein. Nun ist die absolute Idee im allgemeinen der sich wissende Begriff¹⁸⁷. Daher bestimmt die Logik des subjektiven Begriffs den Rhythmus ihrer Entfaltung im absoluten Geist.

Einteilung des absoluten Geistes:

I. Der Begriff des absoluten Geistes

- 1) der allgemeine Begriff: der absolute Geist als Gestaltungsprozeß in den drei Gestalten der Kunst, Religion und Philosophie überhaupt. Dieses Allgemeine (die Religion) ist in sich Besonders (die Religion gegen die Kunst) und Einzelnes, die Einheit der Besonderen (die Philosophie).
- 2) der besondere Begriff: der absolute Geist im Verhältnis zur sittlichen Welt. Das Besondere ist das Allgemeine selbst, das als Besonderes die Wirklichkeit der Religion ist, in der die Unterschiede der Gestalten unwesentlich werden. Es ist das in seine Äußerlichkeit getretene Allgemeine als Unterschied und Beziehung auf ein Anderes; der Assimilationsprozeß.
- 3) das Einzelne: die absolute Geschichte ist die Einheit des Gestaltungs- und Assimilationsprozesses, — das Allgemeine, das in seiner Besonderung, in den sich den objektiven Geist assimilierenden Gestalten seiner Adäquation, mit sich zusammengeht. Sie ist die Rückkehr des absoluten Geistes in sich selbst und zugleich sein Zerfall in fürsichseiende Einzelne.

II. Das Urteil des absoluten Geistes

- 1) Das Urteil des Daseins: die Kunst. Das Allgemeine ist dem Einzelnen inhärierende Qualität, der Fortgang von Qualität zu Qualität ein Übergehen.
- 2) Das Urteil der Reflexion: die Religion. Das Allgemeine ist Reflexionsbestimmung; der Fortgang berichtigt den Begriff.

¹⁸⁷ L II, S. 486, 1.

- 3) Das Urteil der *Notwendigkeit*: die Philosophie. Das Allgemeine ist Gattung, der Fortgang Entwicklung.
- 4) Das Urteil des *Begriffs*: Die Bildungsgeschichte. Das Allgemeine ist der Begriff, der seine zufällige Beschaffenheit in sich aufgehoben hat. Der Fortgang ist das sich zur Entscheidung Bringen der äußerlichen Existenz.

III. Der *Schluß* des absoluten Geistes: die Wissenschaft

- 1) Der Schluß des *Daseins*: § 575
- 2) Der Schluß der *Reflexion*: § 576
- 3) Der Schluß der *Notwendigkeit*: § 577.

Diese Einteilung rückt das von Hegel im encyclopädischen Grundriß Behandelte nicht aus dem Zentrum: die dritte Bestimmung der ersten Sphäre und die ganze dritte Sphäre. Die ersten beiden Bestimmungen der ersten Sphäre sind in der dritten enthalten, also eigentlich nicht hinzugefügt, sondern nur als notwendig vorangehende Stufen sichtbar gemacht. Die zweite Sphäre ist die aus dem Material der Vorlesungen ergänzte Realisierung des Hegelschen Entwurfs. Von ihr hat Hegel nur ganz wenig in die Encyclopädie übernommen. Es wurde gezeigt, daß das Übernommene den von Hegel ausgeführten Zusammenhang verwirrt und daß Hegel das meiste davon in der letzten Fassung ausgeschieden hat. Die ebenfalls nicht hergehörigen drei Kunstformen, die er statt dessen aufnahm, erscheinen demgegenüber deutlich als nur angeheftet.

In Bezug auf den Begriff der Philosophie, dessen Untersuchung das ganze Kapitel galt, hat sich gezeigt, daß er sich nur ausführen läßt, wenn man die ganze Sphäre des absoluten Geistes weiter entfaltet. Er ist nicht nur ein Teil dieser, sondern aufs kunstvollste mit den anderen Gestalten verflochten. Der Begriff der Philosophie überhaupt, Region und Geschichte der Philosophie und die Geschichte des Werdens der Wissenschaft gehören streng genommen nicht in die von Hegel gegebene Exposition; aber sie bilden notwendige Teile ihrer Ausführung, die der von Hegel entwickelten Sphäre ihre hervorragende Bedeutung läßt. Daß die zweite Sphäre vier Glieder hat, weil sie eine des Urteils ist, hat es so außerordentlich erschwert, die Stelle der phänomenologischen Geschichtsthematik in der Philosophie des absoluten Geistes zu finden.

Resultat und Folgerungen für den Einleitungsbegriff

1) Im vorangehenden Kapitel wurde nicht das Einleitungsproblem als solches, sondern die systematische Möglichkeit einer Geschichte des Bewußtseins erörtert. Dabei ergab sich, daß Hegels Systematik des absoluten Geistes tatsächlich Motive enthält, die in Richtung einer solchen weisen, aber weder in der Encyclopädie noch sonst irgendwo zur Entfaltung kamen. Die Herstellung eines systematischen geschichtlichen Fundaments für die Einleitung hätte daher mit einer gewissen Korrektur der Hegelschen Systemkonzeption einherzugehen. Es sollte gezeigt werden, daß diese Korrektur die Systemform nicht zerbricht, sondern ihre Konsequenz vollkommener machen würde. — Was Hegels Auffassung von Geschichte im allgemeinen anlangt, so hatte die Rekonstruktion des letzten Teils der Encyclopädie beiläufig ein Ergebnis, das der gewöhnlichen Hegelinterpretation widerspricht und daher besonders herauszuheben ist: Hegels Systematik kennt nicht die Möglichkeit einer Universalgeschichte, wenn man unter einer solchen eine alle Zeiten und Gestaltungsregionen umfassende Entwicklung des menschlichen Geistes versteht. Eine solche Disziplin kann Hegel allenfalls in Form einer „äußerlichen Geschichte“ denken, die nicht Wissenschaft ist und die die unterschiedenen wissenschaftlichen Strukturen gleichzeitiger geistiger Notwendigkeiten in einer erzählenden Darstellung zusammenbringt. Für die Wissenschaft dagegen gibt es nur die differenten Modi der Geschichtlichkeit, deren Entwicklungsphasen auf eine Weise, die noch näher zu untersuchen wäre, eine Gleichzeitigkeit miteinander eingehen, und somit die Korrelativität ihrer Zeitmomente erzeugen, ohne deswegen ihre Strukturverschiedenheit gegeneinander in Einem historischen Ganzen so aufzugeben, wie z. B. die verschiedenen logischen Formen in der Methode, die ihrer aller Form ist, sich aufheben. Während das „Logische“ allen logischen Inhalt als Eines faßt, kann es eigentlich nur einen abstrakten Sinn von Geschichte überhaupt und näher bestimmte differente Modi von Geschichtlichkeit geben, — die konkrete Einheit dieser dagegen ist nicht diejenige des Begriffs; denn auch die Bildungsgeschichte ist nicht diese Einheit, sondern nur besondere, die Strukturmomente der anderen allerdings am weitesten integrierende Realisierung einer Geschichtlichkeitsstruktur. An der Stelle jener konkreten Einheit steht das wissenschaftliche System in

seiner sowohl subjektiven, „unser“ Erkennen betreffenden, als auch absoluten, die Selbstvollendung des Geistes meinenden Bedeutung.

2) Ebenfalls eine beiläufige Folge des im vorstehenden Kapitel erreichten Ergebnisses ist, daß die Geschichte der Philosophie nicht als Einleitung fungieren kann. Denn selbst in ihrer empirischen, die systematische Notwendigkeit nur andeutenden Form ist sie eine Darstellung des Werdens der Wissenschaft, die sich weder dem naiven noch dem philosophisch vorgebildeten unwissenschaftlichen Bewußtsein mitteilen kann. Sie öffnet sich nicht einmal zu einer Verständigung mit dem philosophischen Wissen, das sie interpretiert und kritisiert. Denn ihre Interpretation ist nur dem verständlich, der die Methode des absoluten Wissens bereits in Besitz genommen hat. Sie muß das Interpretierte grundsätzlich anders verstehen, als dieses sich selbst verstand. Sie muß es nicht nur anerkennen und zugleich kritisieren und zu diesem Zweck jedesmal den Unterschied machen zwischen seiner Idee, die vernünftig ist, und deren Ausführung, die der Kritik verfällt; sondern sie kann mit dieser Unterscheidung und der Kritik, die sie daran knüpft, nicht einmal hoffen, dem Kritisierten verständlich zu werden; denn beide ergeben sich nur aus der dem Interpretierten unfaßbaren Idee der Wissenschaft, die sie der Interpretation zugrundelegt, um sich darin wiederzufinden¹⁸⁸.

Hegel hat sich über sein Prinzip der philosophischen Kritik, von welchem das Prinzip der Interpretation nicht verschieden ist, im selben Jahr, in dem seine Kant-Kritik erschien¹⁸⁹, Rechenschaft gegeben¹⁹⁰. Sein Grundgedanke ist, daß philosophische Kritik möglich ist, insofern es nicht verschiedene Philosophien geben kann, sowenig es verschiedene Vernunftnen gibt; sondern nur eine, deren Idee den Maßstab der Kritik abgeben muß. Philosophische Kritik setzt also die Idee der Philosophie als gesetzt voraus und kann dann die historischen Gestalten der Philosophie, die alle mit dem Anspruch, die wahre Gestalt zu sein, auftreten, nach der immanenten Idee beurteilen, indem sie die Art und den Grad, in dem die Philosophie in ihnen klar hervortritt, und den Umfang, in dem sie sich zum wissenschaftlichen System ausbildet, deut-

¹⁸⁸ cf. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, S. 195 f.

¹⁸⁹ *Glauben und Wissen*, 1802.

¹⁹⁰ *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, 1802.

lich macht. Sie vollzieht sich, indem sie die Unvollkommenheit einer jeden historischen Gestalt aus der in ihr vorschwebenden Idee beweist.

Die Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, die Hegel später gehalten hat, stellen die Ausführung dieses Gedankens dar. Sie verhalten sich nur aufnehmend, um die schon gesetzte Idee der Philosophie in ihren historischen Gestaltungen zu finden; und die Notwendigkeit ihres Hervorgehens auseinander machen sie nur bemerklich, indem sie die aufgenommenen auf das Gefundene hin interpretieren und als unvollkommene Realisierung desselben kritisieren.

Daß eine solche Geschichte der Philosophie eigentlich ebensowenig wie alle anderen Teile der Realphilosophie als Einleitung dienen kann, hat Hegel selbst ausgesprochen¹⁹¹. Wo der Begriff der Wissenschaft nicht erfaßt ist, kann sie nur eine vorläufige Kenntnis von ihr vermitteln. Hegel unterschied sich darin von Schelling, welcher nach Rosenkranz¹⁹² die Geschichte der Philosophie zur Einleitung empfahl. Daß sie auch noch nicht die Wissenschaft als erwiesene Wahrheit zum Resultat haben kann, ergibt sich aus der ihr zugrundeliegenden Differenz von Idee und Gestalt. Erst wenn sich diese Differenz als an der Gestalt selbst sich aufhebende gezeigt hätte, könnte Hegels Philosophie als die „wahre Gestalt der Wahrheit“¹⁹³ hervorgehen. Wo die Gestalt jedoch nur aufgenommen, und die Idee in ihr gefunden wird, kehrt zwar das Finden der als gesetzt vorausgesetzten Idee in der Gestalt der Philosophie Hegels zu sich zurück; aber das Aufnehmen und sein Inhalt bleiben unmittelbar wie mit Bezug auf alle anderen Gestalten.

3) In Bezug auf das Problem der Einleitung hat die bisherige Untersuchung also noch keine Antwort gebracht. Unter den erörterten Disziplinen fand sich zwar eine, die als Beweis der Wahrheit des Standpunkts der Hegelschen Philosophie und Darstellung der äußeren Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, zu gelten hat: die Bildungsgeschichte. Aber es war von Anfang an klar, daß diese Disziplin an ihr selbst keine Einleitung sein kann, weil sie die Übereinstimmung der Gestalt der Philosophie Hegels und des Begriffs der Philosophie nicht für ein unwissenschaftliches Bewußtsein überzeugend machen muß. Es ist leicht zu sehen, daß sie nicht mit der einleitenden Phänomenologie zusammenfallen kann. Denn wengleich den Stufen der

¹⁹¹ W XVa, S. 14, 3.

¹⁹² Hegels Leben, Berlin 1844, S. 205.

¹⁹³ Ph, S. 12, 3.

Phänomenologie historische Gestalten der Bildung zugrundeliegen, so sind diese doch zunächst nur abstrakte; Gestalten nur des Bewußtseins, nicht Gestalten einer Welt¹⁹⁴; und auch wo sie schließlich in einer neuen geschichtlichen Reihe als solche auftreten, fehlt ihnen noch ihr Zentrum, der seiner als Geist bewußte Geist, in dessen abermaligem geschichtlichem Gang sie sich dann erst alle vereinigen¹⁹⁵. Die Bildungsgeschichte dagegen ist eine und von Anfang an die ganze. Wohl aber stellt sie eine systematische Grundlage der Phänomenologie dar; denn sie läßt erst erkennen, was es heißt, daß die Phänomenologie den „selbstbewußten Geist in seiner Bildung“ betrachtet. Um von ihr aus die Disposition der Phänomenologie zu durchschauen, bedürfte man nur noch eines Grundes dafür, daß der Geist sich nach den Momenten des Bewußtseins in Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft analysiert und sich in seinem weltlichen Dasein seinem religiösen Selbstbewußtsein gegenüberstellt. Die bildungsgeschichtliche Thematik der Phänomenologie hat jedenfalls hier ihren Ort. Darum könnte es auch sein, daß die bisherige Untersuchung für das Einleitungsproblem nicht unergiebig war. Einige Desiderate sind nun immerhin erfüllt: Die erreichte Wissenschaft des Werdens der Wissenschaft ist Rechtfertigung der Wissenschaft gegenüber ihrer Genese *i n e i n s* mit derjenigen gegenüber ihrer „Problemsituation“, die jetzt in Hegels Sprache als die Bildung der Zeit zu bezeichnen ist. Wenn es sich erweisen ließe, daß dieselbe Disziplin auch in einer Form auftreten kann und muß, in der sie die anderen Bildungsstandpunkte von deren Unwahrheit überzeugt, so wären Notwendigkeit und Begriff der Einleitung legitim. Aber allein eine Methodenanalyse der Phänomenologie wäre imstande, diese Legitimität zu bestreiten oder zu erweisen. Ohne eine solche kann es hier nur darum zu tun sein, den bildungsgeschichtlichen Charakter des „unwissenschaftlichen Bewußtseins“, das sich der Einleitung unterzieht, zu verdeutlichen.

4) Wenn sich der spekulative Begriff der Einleitung erst am Ende der Wissenschaft ergibt, an dem diese sich als historisches Resultat ableitet, verfügt die Einleitungswissenschaft über Mittel, die es gestatten das unwissenschaftliche Bewußtsein und seine Ansprüche an die Wissenschaft in historischer Bestimmtheit zu berücksichtigen. Die geschicht-

¹⁹⁴ Ph, S. 315, 2.

¹⁹⁵ Ph, S. 474 ff.

liche Situation, die das Ganze der mit der Wissenschaft gleichzeitigen Entwicklungsstufe des selbstbewußten Geistes ausmacht, bestimmt auch das unwissenschaftliche Bewußtsein inhaltlich, wengleich dieses sein Bestimmtheit nicht eigens erfaßt und im vagen Horizont seiner Vorstellungen eine spezifische Weise seines Vollzuges zu besitzen meint. Sie macht die „unorganische Natur“ des unwissenschaftlichen Bewußtseins aus¹⁹⁶, seine geistige Substanz, in deren Assimilation die Bildung zur Wissenschaft besteht. Für die Phänomenologie ist das unwissenschaftliche Bewußtsein daher in einem konkreten und bestimmten Sinn natürliches Bewußtsein. Es ist auf unmittelbare, natürliche Weise durch seinen Inhalt determiniert und hat den natürlichen Geist zu seinem Gegenstand¹⁹⁷.

Indem das natürliche Bewußtsein seine unorganische Natur an ihm selbst hat, ist es ferner — noch ehe es sich zu ihr als einer solchen verhält — ein lebendiges Ganzes, eine konkrete Gestalt, — so wie das lebendige, in der unmittelbaren Einheit seiner mit dem Unorganischen existierende Individuum ein gegliederter Organismus ist¹⁹⁸; und ebenso sind die Teile dieser Gestalt, die einzelnen Weisen des natürlichen Bewußtseins Gestalten, individuelle Ganzheiten, in denen sich die Momente des Geistes, der seine Substanz ausmacht, in der Form der Gegenständlichkeit auslegen¹⁹⁹.

Die Natürlichkeit des Bewußtseins ist eine historische, da die Substanz des Individuums selbst historischer Geist ist. Als Substanz des Individuums ist sie übrigens auf sein Wissen noch bezogen. Das Individuum steht im Verhältnis zu ihr, in welchem sie ihm als das Andere seiner erscheint. Das macht sein Wissen von ihr zum Bewußtsein im genauen terminologischen Sinn. Die Einleitung ist daher „wissenschaftliche Geschichte des Bewußtseins“²⁰⁰.

Aber sie ist dies auf eine eigentümliche Weise, die sie von ihrem systematischen Fundament, der Bildungsgeschichte unterscheidet. Die Bildungsgeschichte stellt die Momente, aus denen sich die Wissenschaft

¹⁹⁶ cf. Ph, S. 271; 225, 2.

¹⁹⁷ cf. Enc, § 385 Zus., § 387, Zus.; W XVa, S. 61; 92, 222.

¹⁹⁸ Zum Begriff der Gestalt cf. Enc, §§ 310, 343, 346, 352 f.; Ph, S. 137 f.

¹⁹⁹ cf. Ph, 32; 75, 1; 177, 1. Der für die Phänomenologie grundlegende Begriff der Gestalt ist ein deutlicher Beleg für die Verankerung ihrer Thematik in der Philosophie des absoluten Geistes; s. o. S. 236.

²⁰⁰ HEnc, § 36 A; cf. Ph, S. 31, 3.

organisiert, in der Gestalt genetischer, ihre Äußerlichkeit selbst aufgehender Voraussetzungen des Auftretens der Wissenschaft auf. Die Einleitung rechtfertigt dieses Auftreten gegenüber dem mit der Wissenschaft *gleichzeitigen*, aber sich zu ihr nicht verstehenden Bewußtsein, indem sie „auf der Stufe, auf der der selbstbewußte Geist gegenwärtig steht“ (Ph, S. 13), dieselben Momente, die in Gestalt überlieferter Bildungsfiguren der Wissenschaft zueigen geworden sind, dem natürlichen Bewußtsein vermittelt und es so zum Wissen seiner Substanz, damit aber auch die Substanz zu ihrem Selbstbewußtsein bringt²⁰¹. Sie betrachtet den allgemeinen selbstbewußten Geist in seiner Bildung, aber so, wie diese sich in einem mit der auftretenden Wissenschaft gleichzeitigen Bewußtsein abzeichnet; als ein „nachgeholtes Durchwandern durch notwendige Bildungsstufen“²⁰². Was diese Bildung von der des allgemeinen selbstbewußten Geistes selbst unterscheidet, ist, daß sie schon im zeitgeschichtlichen Horizont der Wissenschaft geschieht. Die Einleitung verständigt das natürliche Bewußtsein nicht historisch über die genetischen Voraussetzungen der Wissenschaft — dieser historischen Verständigung ist nur die Wissenschaft selbst fähig —, sondern gewissermaßen *gegenwärtig*, d. h. in derjenigen zeitlichen Erscheinungsform, die das Wissen der Gegenwart hat — sei es wissenschaftlich oder nicht. Die Wissenschaft nimmt als Einleitung dem unwissenschaftlichen Bewußtsein die Arbeit der Übersetzung ab, die die genetischen Voraussetzungen der Wissenschaft aus vergangenen zu präsenten macht. Im übrigen aber sind Zweck und Struktur der Einleitung im allgemeinen dieselben wie in der Bildungsgeschichte. Was die wirkliche Geschichte an sich selbst vollzog und die wissenschaftliche Organisation derselben begriff, das hat die Einleitung für das unwissenschaftliche Bewußtsein nachzuvollziehen, da dieses an ihm selbst nicht imstande ist zu begreifen, was es an sich ist. Das *Ziel* ist daher wie in der Bildungsgeschichte die Vermittlung des absoluten Anfangs der Wissenschaft. Die Einleitung hat nicht nur mit der Idee der Wissenschaft vertraut und mit ihren Forderungen bekannt zu machen — diesen Dienst könnte eine bloße Propädeutik besser versehen —; sondern sie hat vor allen Dingen das unwissenschaftliche Bewußtsein zur Verzweiflung an sich selbst, zum Ablassen von seinen

²⁰¹ cf. Ph, S. 26 f.

²⁰² W XVa, S. 73.

Selbstverständlichkeiten zu bringen und ihr eigenes Element, in welchem sie das unwissenschaftliche Bewußtsein von seiner Unwahrheit überzeugt, sich selbst in die Wissenschaft aufheben zu lassen, so daß beide sachlich keine Voraussetzungen des Anfangs der Wissenschaft mehr darstellen. Voraussetzungen und Forderungen von seiten der Wissenschaft bestehen nur gegenüber solchen des unwissenschaftlichen Bewußtseins; läßt dieses von den seinen ab, so hört auch die Wissenschaft auf, eine Forderung zu machen. Sie ist dann nur der Anfang des wissenschaftlichen Wissens selbst — sein einfacher Inhalt und die Erscheinung, die er unbeschadet seiner Wissenschaftlichkeit an sich hat²⁰³.

Sofern der Übergang zum in der Form des Begriffs begreifenden Denken für das unwissenschaftliche Bewußtsein verständlich wird, ist seine Forderung an die Wissenschaft erfüllt. Er wird es, wenn die Gestalt des absoluten Wissens, mit der die Phänomenologie endet, als historisches Resultat für den nicht-hegelschen Standpunkt sichtbar wird; wenn die Philosophie Hegels hervorgeht als *dieses* Wissen, das zugleich die Probleme der Philosophie und ihrer zeitgeschichtlichen Motivation löst und darum als *die* Wahrheit angesehen werden muß. Zugleich ist dann auch die Forderung, die die Wissenschaft in der Einleitung an sich selbst richtet, erfüllt: wenn die wahre Gestalt der Wahrheit, das absolute Wissen, als eine auch für einen nicht-hegelschen Standpunkt unvermeidliche Konsequenz sichtbar wird, nimmt sich das subjektive Erkennen (Enc § 575), als welches die Wissenschaft nach dem Schluß der Reflexion erscheint²⁰⁴, in den Prozeß der sich offenbarenden Idee zurück. Denn dann „hätte“ sie „sich in der Form einer Gestalt des Bewußtseins schon selbst ergeben“²⁰⁵. Daß der sich in Geistesgestalt wissende Geist gerade in Hegels Philosophie aufge-

²⁰³ Es ist insofern nicht im Sinne Hegels zu sagen, daß die Wissenschaft mit einem Postulat beginne (J. E. Erdmann, Grundriß der Logik und Metaphysik, § 23 f.). Sie *verlangt* eigentlich nicht, daß nur gedacht werde; denn ihr Anfang hat gar keine Beziehung auf die Wissenschaft als solche, sondern nur auf das Subjekt, das sich entschließen will zu philosophieren. Diese Beziehung aber hebt sich in der Einleitung auf. Im Entschluß, den die Einleitung vermittelt, ist das Wissen kein dem Inhalt Äußerliches mehr; es schließt sich zum Inhalt auf. So bin Ich, dieser, im absoluten Wissen zwar enthalten, aber als verschwindendes, auf sich verzichtendes, zufälliges Moment. Daher bedarf die Wissenschaft keiner Forderung mehr gegen mich.

²⁰⁴ s. u. S. 292 f.

²⁰⁵ cf. Ph, S. 556, 1.

treten ist, bekommt den Charakter absoluter Zufälligkeit, der diesem Faktum gebührt.

Der Weg, auf dem der Anfang der Wissenschaft vermittelt wird, hat auch in der Einleitung den Charakter der Versöhnung des Bewußtseins der Substanz mit ihrem Selbstbewußtsein, zu dem sich schließlich das besondere Selbst des unwissenschaftlichen Bewußtseins erhebt. Aber diese Erhebung findet bereits im Horizont der geschichtlich vollbrachten Versöhnung statt. Der Inhalt ist bereits Eigentum der Substanz; „es ist nicht mehr das Dasein in die Form des Ansichseins, sondern nur das — weder mehr bloß ursprüngliche, noch in das Dasein versenkte — vielmehr bereits erinnerte Ansich in die Form des Fürsichseins umzukehren“²⁰⁶.

Für die Einleitung als Ganzes bedeutet das, daß sie auf die „Zeit der Abfassung bezüglich“ sein muß²⁰⁷; für ihre einzelnen Stufen, daß sie die Voraussetzungen der Wissenschaft dem unwissenschaftlichen Bewußtsein zwar einerseits in einer ihm vertrauten Sprache und Denkweise vermitteln, andererseits aber auch auf Gestalten der Geschichte des allgemeinen selbstbewußten Geistes verweisen müssen, in denen sie sich bereits konkretisiert haben.

So liegen in der Phänomenologie den Gestalten des Bewußtseins²⁰⁸ Philosopheme, Verhaltensformen, wissenschaftliche Theoreme und religiöse Traditionen zugrunde — und zwar in derjenigen Aufeinanderfolge, die sie in der Geschichte des Geistes haben²⁰⁹. Die Dialektik des Bewußtseins (= A.) gibt, wie Purpus nachgewiesen hat, gleichsam die „im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte“²¹⁰ der griechischen Philosophie bis zu Aristoteles. Mit dem Selbstbewußtsein tritt die römische Welt in die Bildungsgeschichte des Bewußtseins ein. So reflektiert die Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins den römischen Dualismus zwischen Plebs und Aristokratie²¹¹. Die folgenden Gestalten geben ihre Herkunft aus der römischen Welt schon durch den Namen zu erkennen und diejenige des unglücklichen Bewußt-

²⁰⁶ Ph, S. 28.

²⁰⁷ Daß das für die Phänomenologie von 1807 zutrifft, hat Hegel 1831 von ihr selbst notiert (Ph 578): Der philosophische Horizont, in dem sie steht, ist der der Herrschaft des abstrakten Absoluten (cf. Ph 19, 2 f.).

²⁰⁸ im engeren Sinn, cf. Ph, S. 315, 2. ²⁰⁹ cf. Ph, S. 467 f.

²¹⁰ Ph, S. 27.

²¹¹ cf. Gph, S. 667 ff.; 694 ff.; Ph, S. 343.

seins markiert den in die römische Welt fallenden Übergang zum Christentum und die Bildung des Mittelalters, wie sich im Kapitel über die offenbare Religion²¹² und in zahllosen Andeutungen des Abschnitts selbst zeigt²¹³.

Daß diese Gestalten die Thematik des Selbstbewußtseins enthalten müssen, ergibt sich auch mit Rücksicht auf die gleichzeitige Philosophie, von der Hegel sagt, daß in ihr als nacharistotelischer die reine Beziehung des Selbstbewußtseins auf sich das Prinzip sei²¹⁴. Mit der Vernunft (= C.) schließlich tritt die Neuzeit in den Gesichtskreis des natürlichen Bewußtseins²¹⁵.

Da die in jenen Gestalten verborgenen Philosopheme für das natürliche Bewußtsein nicht ihr historisches Aussehen behalten können, liegt es nahe, sie in Formen zu vergegenwärtigen, die — wenngleich selbst historisch — dem Verständnis näher sind. So werden genetische Voraussetzungen der Wissenschaft, die in die griechische Philosophie gehören, in Begriffen der neueren Philosophie, Plato und Aristoteles in Spinoza, den englischen Empiristen und Leibniz transparent²¹⁶, wie wiederum diese nur in einer dem natürlichen Bewußtsein gemäßen Form erscheinen. Möglich ist eine derartige Durchdringung des zeitlich Auseinanderliegenden ungeachtet der Behauptung Hegels, daß die Gestalten des Bewußtseins in der Zeit auseinandertreten²¹⁷, weil die Gestalten Gestaltungen *a b s t r a k t e r* Momente des Geistes sind, nach denen dieser sich analysiert²¹⁸. Denn als Gestaltungen abstrakter Momente sind sie selbst noch *b e g r e n z t e*; Gestalten nur des Bewußtseins, nicht Gestalten einer Welt. Als begrenzte aber sind sie durch ihr Anderes bestimmt. Daraus erklärt sich ganz allgemein, daß sich in der Phänomenologie die historischen Perspektiven ineinanderschieben.

²¹² Ph, S. 525, 533.

²¹³ Die Gestalten der Bildungsgeschichte müssen nicht genau dieselbe Einteilung haben wie die ihnen entsprechenden Reiche der Weltgeschichte. Damit erledigt sich der Einwand Hayms (Hegel und seine Zeit, 2. Aufl. 1927, S. 238), die Verbindung des „transzendentalen“ und des historischen Beweises der Wissenschaft führe zur Konfusion der Historie. Nur wenn man, Michelet folgend, die Philosophie der Weltgeschichte zur letzten Disziplin des Systems erhebt, muß die bildungsgeschichtliche Ordnung der Gestalten des Geistes befremden.

²¹⁴ WG X, S. 425, 2; cf. S. 417.

²¹⁵ cf. z. B. WG XIX, S. 270, 3 f. und Ph, S. 185 ff.

²¹⁶ cf. das Kapitel über Kraft und Verstand.

²¹⁷ Ph, S. 477.

²¹⁸ Ph, S. 314.

Eine Untersuchung der Phänomenologie hätte unter anderem auch zu zeigen, daß der Zusammenhang der Gestalten des Bewußtseins jeweils beim Übergang zu einem neuen Moment der Analyse des Geistes besonders brüchig sein muß und doch nicht ganz zu bestehen aufhören darf, wenn die Phänomenologie Einleitung sein soll.

Die Doppelnatur des unwissenschaftlichen Bewußtseins, naives sowohl als bereits philosophisches Wissen sein zu können, bringt eine weitere Komplikation in den Gedanken der Einleitung. Wenn nämlich die Vermittlung der genetischen Voraussetzungen der Wissenschaft, die zugleich die Verständigung des natürlichen Bewußtseins über seine Substanz ist, auf eine „zeitgemäße“, unhistorische Weise zu geschehen hat, um Einleitung zu sein, so ist anzunehmen, daß sie die Ansprüche des naiven und die des philosophischen Bewußtseins, das entweder in einer historischen Philosophie einheimisch zu sein meint oder in einer gegenwärtigen Philosophie, gegen welche die Wissenschaft auftritt, zuhause ist, nicht in einem und demselben Verfahren befriedigen kann. Denn das historisch gebildete Bewußtsein des Philosophen wird durch die Verweisungsbezüge, die die Gestalten des Bewußtseins, in denen sich das naive Wissen über sich selbst verständigt, auf philosophiegeschichtliche Inhalte haben, nicht von der Unwahrheit dieser überzeugt. Hegels Kritik des kategorischen Imperativs als einer zur Ableitung der Unverletzlichkeit des Eigentums dienenden Dijudikationsregel z. B.²¹⁹ kann einen Kantianer nicht überzeugen. Vollends das sich in einer gegenwärtigen Philosophie verstehende Bewußtsein wird weder durch Argumente, die für das naive, noch durch solche, die für das historisch philosophierende Bewußtsein Überzeugungskraft haben, zur Einsicht in seine Unwahrheit gebracht werden können.

Es ist daher von der Einleitung zu fordern, daß sie das unwissenschaftliche Bewußtsein auf eine Stufe bringt, auf der die Philosopheme, die zuerst verhüllt auftreten, so, wie sie ein philosophierendes Individuum im Zeitpunkt der Einleitung sich zueigen machen kann, erscheinen. Mit anderen Worten: die abstrakten Gestalten des Bewußtseins müssen in konkrete übergehen; aber nicht nur in konkrete Gestalten des Geistes in seiner Welt²²⁰ wie in der Phänomenologie, sondern vor allem auch in konkrete Gestalten der Philosophie als bil-

²¹⁹ Ph, S. 306 ff.

²²⁰ Ph, S. 314.

dungsgeschichtlicher Bewußtseinsweise. Die Philosophiegeschichte muß also erneut Thema werden; aber nun so, daß sie für das in ihr ohne die Voraussetzung der Wissenschaft sich orientierende — das historische Bewußtsein — verständlich dargestellt, d. h. aufgefaßt und kritisiert wird.

Indem sie schließlich zu den mit der Einleitung gleichzeitigen Gestalten des Philosophierens fortgeht, wird die Rechtfertigung gegenüber dem Einzuleitenden zugleich zu einer solchen gegenüber der Problemsituation, in der die Wissenschaft steht und deren Auflösung sie zu sein beansprucht. Die Verständigung des Einzuleitenden über seine Substanz wird zur Überwindung der Substantialität des Wissens, für die es noch Probleme gibt; die Bildung des Individuums identifiziert sich mit der Selbstreflexion des allgemeinen Geistes²²¹. Damit hört die Infragestellung der Wissenschaft gegenüber und von seiten ihrer geschichtlichen Situation für das unwissenschaftliche Bewußtsein auf. Indem die Wissenschaft das unwissenschaftliche Bewußtsein über sich verständigt, verständigt sie sich mit ihrer Problemsituation und hebt den historischen Schein, als sei sie nur eine weitere Gestalt von Philosophie, ein neuer Beitrag zu ihrer Problematik, auf.

²²¹ Ph, S. 27.

2. KAPITEL

DIE WISSENSCHAFT UND DER GRUND DER NOTWENDIGKEIT DER EINLEITUNG

Vorbemerkung zum Fortgang der Untersuchung

Hegel hat auch nach 1812 noch Formulierungen gebraucht, die die Notwendigkeit einer einleitenden Phänomenologie aussprechen oder auf sie schließen lassen. Sie wurden oben diskutiert und mit scheinbar entgegengesetzten in Übereinstimmung gebracht. Da sie jedoch nicht im systematischen Kontext der Encyclopädie stehen, blieb offen, ob sie bloße Behauptungen bleiben müssen. Sie sind deshalb noch auf ihre Verbindung mit der hegelischen Systematik zu prüfen. Zu diesem Zweck werden nun die letzten Paragraphen der Encyclopädie interpretiert. Denn sie bestimmen den Anfang der Wissenschaft in derjenigen Bedeutung, in der die der Logik vorangehende Erörterung ihn als Resultat der Phänomenologie bezeichnet. Es soll gezeigt werden, daß die eine der beiden Erscheinungen, die der Wissenschaft vom Anfang her notwendig anhaften und die sich erst im Ende als Manifestationen ihres Begriffs bestimmen, eine systematische Beglaubigung erforderlich macht, durch die die Beziehung vermittelt wird, die der Anfang zwar nicht auf die Wissenschaft als solche, aber auf das Subjekt hat, das sich entschließen will zu philosophieren. Der Interpretation des Hegelischen Textes halber ist dabei von der im letzten Kapitel vorgenommenen Erweiterung der Encyclopädie abzusehen.

Der beabsichtigte Nachweis ist mit Schwierigkeiten behaftet, die es unmöglich machen, ihn ohne weitere Vorbereitung durchzuführen. Denn im Unterschied zu dem am Ende der Phänomenologie umrissenen System der Wissenschaft ist in der Encyclopädie die „Wissenschaft des erscheinenden Wissens“ (Ph 564) nicht mehr nötig, um den

begreifenden Gedanken mit sich selbst zusammenzuschließen. Der Verzicht auf diese Notwendigkeit der Phänomenologie entspricht der oben¹ angezeigten Systemkorrektur. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Hegel die Phänomenologie am Ende der Encyclopädie unerwähnt ließ. Wenn die Phänomenologie trotzdem in der Funktion einer Einleitung auftreten muß, so jedenfalls ohne die Rückkehr der Wissenschaft in ihren Anfang davon abhängig zu machen. Aber die Wissenschaft wird in der Encyclopädie nur unter diesem Gesichtspunkt Thema. Andererseits kann erst, wenn die Wissenschaft sich selbst abgeleitet hat, mit systematischem Anspruch behauptet werden, daß die Phänomenologie zur Rechtfertigung notwendig sei. Soll die Phänomenologie trotzdem notwendig sein, so muß es eine Ausführung der Selbstbegründungsthematik geben, die auf die Notwendigkeit der systemexternen Rechtfertigung zu folgern gestattet, ohne diese Folgerung als Moment oder Bedingung dafür zu bestimmen, daß die Wissenschaft sich in ihrem Ende mit ihrem Anfang zusammenschließt. Die Schwierigkeit kompliziert sich mit Rücksicht auf den Begriff der Rechtfertigung, der System und Einleitung verbindet. Denn eine Rechtfertigung sein oder einer solchen bedürftig sein kann die Wissenschaft innerhalb oder außerhalb ihres Systems nur als *subjektives Erkennen*. Nun hat Hegel dieses zwar im Zusammenhang der letzten Encyclopädieparagrafen thematisiert. Aber die Weise in der er es tat, ist nicht leicht vereinbar mit der behaupteten Kreisstruktur der Wissenschaft: Die Rückkehr der Wissenschaft in ihren Anfang scheint bereits vollzogen, ehe die Wissenschaft als subjektives Erkennen angesprochen ist. Da laut Ankündigung (Enc § 17) die Ableitung des Standpunktes, mit dem die Wissenschaft einsetzt, *letztes* Resultat sein soll, fragt sich, weshalb überhaupt noch eine Entwicklung über die in § 574 angesprochene Rückkehr in den Anfang der Wissenschaft hinaus nötig ist. Man muß also die Notwendigkeit einer solchen weiteren Entwicklung eingesehen haben, ehe man die systematische Notwendigkeit der Phänomenologie überzeugend behaupten kann. Daher ist zunächst § 574 zu interpretieren und mit den anschließenden Paragrafen in Verbindung zu bringen.

¹ S. 110 ff.

A. Die Rückkehr der Wissenschaft in ihren Anfang

a. Die Wissenschaft, so behauptet Hegel, sei *in ihren Anfang zurückgegangen*, indem sie die absolute Idee erfaßt habe. Indes, bildete den Anfang der Wissenschaft nicht das „reine Sein“? Wie kommt die absolute Idee an den Anfang der Wissenschaft? Diese Frage ist für Hegel bereits durch das Ende der Logik entschieden. Dort ergab sich, daß das Sein, womit der Anfang gemacht wird, und das an ihm, wie es den Anfang macht, noch verborgene und nur faktisch betätigte Übergehen im Anfang eine indifferente Einheit bilden, die das Sein als ein Unmittelbares erscheinen läßt, während es sich am Ende des dadurch unvermeidlichen Fortgangs, der nun als die ihm eigene Form gesetzt wird, als durch die Methode vermittelt erweist. Die Indifferenz des durch die absolute Idee vorausgesetzten Seins und seines an ihm nicht gesetzten Übergehens war gerade die Weise seines Vermitteltseins und dieses die Unmittelbarkeit der Idee. Bereits die Logik ergab also, daß die Idee „absolut Erstes“ in der Methode ist (Enc § 242). Sie ergab ferner, daß die Idee ihren Inhaltsbestimmungen von und zu denen das Übergehen fortging, nicht äußerlich ist, sondern sich in ihnen als mit sich selbst zusammenschließt. Indem die Philosophie diese Idee erfaßt, geht sie daher wohl in ihren Anfang, aber nicht in das Sein als das Unmittelbare, sondern in das „Logische“ zurück: in den Inhalt als „System“ der Bestimmungen, deren Bewegung zur Ruhe gekommen ist und die mit ihrer Form vereinigt sind (Enc § 237). Und indem sie das Logische erfaßt, ist dies ihr Resultat, „daß es *aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte*“, fortgegangen ist. Denn es war das abschließende Moment der Methode, daß die doppelte Bestimmtheit des Anfangs, in der dasjenige als Unmittelbares erschien, womit der Anfang gemacht wurde, aufgehoben ist, so daß einerseits die Erscheinung jener affirmativen Unmittelbarkeit zum Schein geworden ist, der verschwindet, andererseits der Begriff, in den sich das Selbstbestimmen der Idee urteilend vorausgesetzt hatte, welcher aber im Anfang nur an sich war, realisiert und für sich ist.

b. I) Aber die Wissenschaft ist nicht nur überhaupt in ihren Anfang zurückgegangen, sondern „*auf diese Weise*“, daß das Logische die Be-

deutung hat, die im konkreten Inhalt als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit zu sein; also derart, daß die Wahrheit in ihrer wahren Form (Enc § 571) nur insofern erkannt ist, als zugleich die Natur, der endliche Geist und die endlichen Formen, in denen der absolute Geist sich weiß, in ihrem Unterschied davon als unwahr anerkannt wurden (Enc § 83 Zusatz). Das Logische ist darum nicht überhaupt Resultat, sondern „*Resultat als das Geistige*“; als Geist, aber dem Resultatcharakter des „Logischen“ entsprechend nicht so sehr als die Tätigkeitsweise oder Form, die der Geist ist, sondern als Subjekt²; und nicht bloß als Subjekt überhaupt, sondern als das der Bewährung der Idee einzig standhaltende Wirkliche³, dessen Allgemeinheit zugleich konkret ist, — die würdigste Gestalt (Enc § 553), in der der Begriff des absoluten Geistes (Enc § 482) Wirklichkeit besitzt.

II) Wenn das Logische derart Resultat ist, so kann auch das Verschwinden seiner Erscheinung nicht bloß den angegebenen logischen Charakter haben. Sie ist wirklich „Erhebung“ — ein Terminus, den Hegel nur gebraucht, wo er davon spricht, daß der endliche Geist über sich hinausgehe, sei's zu Gott⁴ oder zum Wissen seiner weltlichen Wesentlichkeit (Enc § 552). Das Formelle der Erhebung entspricht zwar der Methode, denn es enthält den logischen Charakter einer Vermittlung, die ebensowohl Aufheben der Vermittlung, Korrektion des Scheins ist, als sei das Unbedingte abhängig (Enc § 50 A). Aber der Ausdruck enthält auch, daß der Fortgang nicht nur im Denken stattfindet, wie es an sich und im Fortgang seiner reinen Formen keiner Selbstbegrenzung mehr bedürftig ist, sondern in der subjektiven Intelligenz, die Denken zwar *ist*, aber im Hinausgehen über Anschauung und Vorstellung erst zu Gedanken kommen muß, die es dann „hat“ oder „begreift“ (Enc § 465 mit Zusatz). Das Logische, das sich „erhebt“, ist also nicht nur „als Resultat“ das Geistige, sondern es erhebt sich auch als Geist: Dann muß auch das Ziel der Erhebung konkreter sein, als in der logischen Idee angegeben ist. Das Logische erhebt sich

III) „in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element“.

1) „*in sein reines Prinzip*“: Man könnte zunächst meinen, das besage

² cf. Enc, § 20 über Denken und Denkendes.

³ cf. Ph, S. 24: „das Geistige allein ist das Wirkliche“.

⁴ Enc, § 50 A; § 62; S. 183; § 552 A.

nur, daß das Logische zur Einheit mit der Methode als seiner immanenten Form gebracht wird. Aber das ist bereits am Ende der Logik geschehen, wo Hegel andererseits von der Methode nicht als dem Prinzip sprach⁵. Dagegen faßt die Begriffslogik die einfache Bestimmtheit des besonderen Begriffs im Gegensatz zu dessen Ausbreitung in die Arten als Prinzip, das den Anfang und das Wesen seiner Entwicklung und Realisation enthält⁶. Es liegt nahe, diese Bedeutung auf unseren Fall zu applizieren. Indem das Logische, das als solches bereits Einheit mit seiner Form ist, nun Resultat ist, nachdem es sich nicht nur innerhalb seiner, sondern innerhalb der Welt bewährt hat, hat es sich nicht mehr nur in das einfache Fürsichsein der Idee (Enc § 243) erhoben, sondern in diese als einfache Begriffsbestimmtheit, welche zur Totalität des besonderen Begriffs entfaltet ist — zur Welt, welche so „in ein von dem Resultat als von dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird“⁷. Mit dieser Deutung stimmt überein, daß die „Einleitung“ zur Logik diese von der Phänomenologie aus als die Wissenschaft des reinen Denkens bestimmt, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe⁸; denn darin wird als das Prinzip jener Wissenschaft nicht nur ein reines Denken in seiner logischen Bedeutung angesprochen, sondern ein aus der Bewährung des Logischen im Wissen des Realen hervorgegangenes Wissen. Beide Bewährungen — die in der Phänomenologie und die im System vorgenommene — müssen sich freilich auch unterscheiden. Ihr Resultat ist daher im einen Falle auch nur die Erhebung in das *Prinzip* des reinen Wissens, im anderen Falle dagegen diejenige in das *reine* Prinzip, das von aller dem Anfang der Wissenschaft anhaftenden Erscheinung gereinigt ist⁹. In diesem Unterschied also scheint die ganze Differenz zu liegen, die zwischen der in ihrem Anfang seienden und der in ihren Anfang zurückgegangenen Wissenschaft unbeschadet der Möglichkeit des Rückgangs in den Anfang bestehen muß.

⁵ Nur einmal gebrauchte er diesen Ausdruck beiläufig (L II 491) in Unterscheidung der absoluten Methode vom endlichen Erkennen, aber dort gerade als Verhalten der Methode zu einem Gegenstande, dessen immanentes Prinzip die Methode genannt wird.

⁶ L II, S. 246, 1; 248, 2; 250, 1.

⁷ L I, S. 56, 1.

⁸ L I, S. 42, 2.

⁹ Auch nach der Phänomenologie erscheint der Geist als Wissenschaft noch, wenngleich so, wie er in seinem Wesen ist.

2) „*als sein Element*“: Hegel gebraucht den Ausdruck Element generell, um ein solches zu bezeichnen, das sowohl elementaren, substantiellen, als auch medialen Charakter hat, also Element des Bestehens eines anderen ist¹⁰. Es ist besondere oder allgemeine Bestimmtheit (Enc §§ 15, 19), in der sich der Inhalt darstellt (Enc § 566). Indem sich das Logische bewährt hat, ist es nicht nur ein einfaches Prinzip, sondern auch die Form, in der die anerkannte Wirklichkeit enthalten ist, — widerstandsloses Medium der Ausbreitung des vom Prinzip Abhängigen, aber diesem gegenüber als „das Geistige“ substantiell. Indem es ferner im *konkreten* Inhalte, in *aller* Wirklichkeit bewährt ist, ist es schlechthin *allgemeines* Medium, *Denken* (Enc §§ 19, 467 A). Auch dieser Deutung entspricht wieder die „Einleitung“ zur Logik, die das bereits als Prinzip bezeichnete reine Wissen auch das „Element des frei, für sich seienden Denkens“ nennt¹¹. Beide können mit demselben Namen benannt werden; denn das Logische hat sich in sein Prinzip *als* in sein Element erhoben. Das Prinzip ist mithin nichts, was in der Realisierung verlassen würde, sondern selbst als die mediale Einheit, in der sich die ganze Entwicklung des Begriffs hielt.

3) „*zugleich*“ damit, daß sich das Logische in sein reines Prinzip erhoben hat, hat es sich in es als sein Element erhoben. Es bedurfte keines besonderen Grundes, um zu sichern, daß es in seinem Prinzip auch das Medium seiner Ausbreitung besitzt. Denn beides geschah in ein und demselben Begründungsgang. Indem die sich denkende Idee als das Geistige sich in ihr Prinzip erhebt, kommt sie zu sich als dem sich seinen Gegenstand selbst erzeugenden und gebenden Denken (Enc § 17); so ist sie sich als erzeugend Prinzip, als gebend zugleich Element. Auch hierfür dient die „Einleitung“ zur Logik als Bestätigung. Dort¹² wird ausdrücklich gesagt, daß die lebendige Einheit des subjektiv für sich Seienden und des Objektiven, die das reine Wissen ist, „das logische Prinzip zugleich als Element“ ausmacht, so daß die Entwicklung „nur in n e r h a l b dieses Elements vor sich geht“.

Da die Einheit von Begriff und Sein den Anfang der Wissenschaft der Logik ausmachte — also das, was den Anfang machte, nicht dasjenige, womit dieser gemacht werden mußte —, ist die Wissenschaft

¹⁰ cf. z. B. Ph, S. 124, 2.

¹² L I, 43.

¹¹ L I, 53, 2.

damit in der Tat in ihren Anfang zurückgegangen. Da der Beginn der Logik in der Bedeutung jener Einheit auch als Resultat der Phänomenologie behauptet wurde, ist damit im System auch der Punkt erreicht, in dem Einleitung und System zusammenlaufen. Um zu sehen, ob dieses äußere Zusammentreffen der Resultate beider eine innere Notwendigkeit besitzt, bedarf es einer genaueren Analyse der „Erscheinung“.

c. Worin bestand die *Erscheinung*, aus der sich das Logische erhoben hat? Hegel hat sich dazu in den folgenden Paragraphen geäußert; aber er behandelt in ihnen sogleich zwei Erscheinungen und den Prozeß ihrer Aufhebung in miteinander verbundenen Schlüssen. Um den Zusammenhang zwischen § 574 und den auf ihn folgenden Paragraphen zu verstehen, muß man jedoch zuvor wissen, wie es von der aufgehobenen Erscheinung aus überhaupt zu zwei Erscheinungen kommt. Dazu ist ein Verständnis des Allgemeinen der von Hegel bezeichneten Erscheinungen notwendig. Es ist deshalb zunächst die Bedeutung der aufgehobenen Erscheinung aus dem Zusammenhang des § 574 zu interpretieren.

1) Ihrem logischen Charakter nach bestand die Erscheinung darin, daß der Anfang ein Unmittelbares war. Es wurde angedeutet, wie diese Erscheinung als solche gesetzt und aufgehoben wird. Während das erste Moment der Methode den Anfang in einer doppelten Bedeutung setzt —als das, als was er erscheint, und als was er in der Idee ist — verkehren sich die zunächst selbständig einander gegenüberstehenden Bestimmungen der Unmittelbarkeit und des Gesetzseins ineinander, so daß die Erscheinung der Unmittelbarkeit zu einem unselbständigen Schein am Begriffe herabsinkt. Indem der Begriff sich endlich mit sich selbst zusammenschließt, ist er die Idee, für welche „dies Ende nur das *Verschwinden des Scheins* ist, als ob der Anfang ein Unmittelbares und sie ein Resultat wäre“ (Enc § 242). Am Ende sind also nicht nur die beiden Bedeutungen des Anfangs, sondern auch Anfang und Ende ineinander verkehrt. Damit deutet sich bereits das Prinzip des Fortgangs an.

Aber der konkrete Sinn der Erhebung und ihres Resultats lassen erwarten, daß auch ihrem Ausgangspunkt nähere Bedeutung zukommt. Als solcher ergab sich das reine Wissen, das ebenso wie das Resultat Prinzip zugleich als Element ist und sich nur durch die ihm als Prin-

zip mangelnde Reinheit vom Resultat unterscheidet¹³. Worin besteht die Unreinheit? Dem sich im subjektiven Denken vollziehenden Charakter der Erhebung und den vorausgehenden Formen des absoluten Geistes entsprechend ist anzunehmen, daß es noch Anschauungs- und Vorstellungsmomente an sich hat. Dementsprechend redet auch die zweite Fassung der Encyclopädie, die mit § 574 abschließt, statt von der Erscheinung von der *Anschauung* und *Vorstellung*. Aber dies ist nicht mißzuverstehen. Im Unterschied zur Erhebung i n s reine Wissen geht diejenige i m reinen Wissen nicht von irgendwelchem, nicht von besonderem Inhalt aus, sondern von der konkreten Anschauung und Vorstellung. Diese beiden haben daher nicht die abstrakte Bedeutung, in der die Encyclopädie die Tätigkeitsweisen des Geistes als solchen ohne den Inhalt abhandelt, der sich empirisch vorgegeben findet. Sie bilden ferner bereits Erscheinungen am frei für sich seienden Denken, das ihr Subjekt ausmacht, — sind also nicht unabhängig vom Gedanken als solchem, sondern das, als was a n ihm die Wissenschaft erscheint. Sie sind Weisen, in denen der absolute Gehalt des reinen Wissens zugleich mit dem reinen Gedanken, aber neben ihm gegenwärtig ist. Sie sind daher auch nicht Funktionen eines gegenständlichen Bewußtseins, sondern ebenso wie die abstrakten Tätigkeitsweisen „über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstände . . . erhoben“ (Enc § 440 A); wenn man will also „intellektual“. Die Struktur der konkreten Anschauung, deren Inhalt der an sich absolute Geist ist, dürfte nach dem, was sich an der Kunst ergeben hat, darin bestehen, daß sie als Wissen des Absoluten einerseits in ein Angeschautes — ein Werk, das den Inhalt selbst wieder unmittelbar in eine Mannigfaltigkeit zersplittert — und in das anschauende Subjekt zerfällt, andererseits die Einheit beider, deren Erzeugung das Subjekt ist, als eine unmittelbare und einfache anschaut (Enc §§ 556 f., 572). Aber ihr Erzeugnis ist im Unterschied zur Kunst keines, dessen Material ein natürlicher Stoff wäre, sondern der Gedanke, da das Erzeugen nur im Element des selbstbewußten Denkens stattfindet. Die Momente der konkreten Vorstellung treten, wie oben gezeigt¹⁴, einzeln in Gegensatz gegen die der Anschauung. Wo diese den Inhalt zersplittert, ver-

¹³ Es ist als Wissen rein, d. h. vom Gegensatz des Bewußtseins befreit; aber nicht als Prinzip, nicht von der Erscheinung befreit.

¹⁴ S. 182.

mittelt ihn jene, wengleich auf eine äußerliche Weise; wo sie ihn hervorbringt, nimmt die Vorstellung ihn auf, wie er vorhanden ist; und ist darin auf sich selbst bezogen, während die Anschauung sich als Subjekt vergißt. In der Vorstellung weiß das Subjekt sich also gerade als im Inhalt sich selbst hervorbringend. Aber dieser erscheint ihr nicht als Einfaches, sondern als Menge selbständiger und verschiedener Totalitäten, die sie verbindet. Als ihr Beziehen ist sie erkennend im eigentlichen Sinne¹⁵. Wie im Falle der Anschauung ist der Inhalt jedoch jetzt nicht mehr mit sinnlichen Bestimmungen vermischt, sondern die Denkbestimmung als solche; die logische Form als je bestimmte (cf. Enc § 20 A).

II) Während eine Analyse des Verfahrens, das Hegel in seiner Logik und in den anderen Teilen der Wissenschaft als einer solchen geübt hat, aufzuzeigen hätte, welche Darstellungsmomente unter diese Begriffe der Anschauung und Vorstellung im einzelnen gehören, mögen für die Interpretation des Encyclopädie-Schlusses einige Hinweise genügen. So hat Hegel im Zusammenhang der Polemik gegen den Anfang mit Ich zugegeben, daß die intellektuelle Anschauung *a n s i c h* oder *i n n e r l i c h* vorhanden sei, wengleich von ihr *i m D e n k e n* erst das bloße Sein *d a i s t*¹⁶. Da dasjenige, was erst innerlich ist, auch bloß äußerlich sein muß, ist daraus zu folgern, daß die intellektuelle Anschauung zunächst als Erscheinung *a m D e n k e n* auftritt. In der Tat wäre ja ohne einen intuitiven Charakter des reinen Denkens nicht verständlich, wie die verschiedenen Bestimmungen, in denen dieses sich bewegt, zusammengehalten werden. „Mit Recht hat man daher . . . namentlich auch in der Philosophie . . . darauf gedrungen, daß aus der Anschauung der Sache gesprochen werde. Nur wenn die Anschauung der Substanz des Gegenstandes dem Denken fest zugrundeliegt, kann man, — ohne daß man aus dem Wesen heraustritt — zur Betrachtung des in jener Substanz wurzelnden, in der Abtrennung von derselben aber zu leerem Stroh werdenden Besonderen fortschreiten.“ Aber dieses Fortschreiten ist notwendig. „Die vollendete Erkenntnis gehört nur dem reinen Denken der begreifenden Vernunft an, und nur derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung; bei ihm bildet die An-

¹⁵ L II, S. 439 ff.; cf. W XII, S. 50, 2.

¹⁶ L I, S. 62 f.

schauung bloß die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntnis sich wieder zusammendrängt“ (Enc § 449 Zus.). Am Ende wird also die zunächst nur äußerlich am Denken, bzw. innerlich vorhandene Anschauung zu einem Moment der Erkenntnis selbst.

Auch was die Vorstellung anbetrifft, hat Hegel die Forderung anerkannt, daß das „Herübergehen überhaupt von der Vorstellung zum Begriffe und von dem Begriffe zur Vorstellung, — ein Herüber- und Hinübergehen, das in der wissenschaftlichen Meditation vorhanden ist, . . . auch in der wissenschaftlichen Darstellung allenthalben ausgesprochen werde“¹⁷. Nur dies ist — nach der Vorrede der Phänomenologie — „das wirkliche Spekulative“¹⁸. Deshalb konnte sich Hegel auch leicht über den Gebrauch beruhigen, den der Anfang der Logik von Reflexionsbestimmungen macht, die als solche noch nicht abgeleitet sind. „Das spekulative Denken schlägt sich eben mit derlei Dingen herum, es braucht sie, wie man das Brot braucht, um es zu verzehren“¹⁹. Sie gehören nicht dem logischen Inhalt, sondern der Wissenschaft desselben an, und zwar, speziell als mit Vorstellung behafteter; denn der Geist als vorstellend ist auf der Stufe der Reflexion²⁰. Die besondere Weise ihres Gebrauchs, durch die sie zu konkreten werden, ist dabei im allgemeinen dieselbe mit derjenigen, die auch die religiösen Vorstellungen in stand setzt, den absoluten Inhalt zu fassen²¹: sie werden so verbunden, daß sie sich gegenseitig widersprechen und via negationis auf dasjenige deuten, was im reinen Denken als solchen „da“ ist.

III) Die konkrete Anschauung und Vorstellung des Inhalts der Wissenschaft machen zusammen die Erscheinung aus. Inwiefern kann dann von zwei Erscheinungen die Rede sein, die sich als Prozeß der subjektiven Tätigkeit der Idee und als Prozeß der objektiven Tätigkeit derselben unterscheiden und aufheben? Auch diese Frage läßt sich mit Rücksicht auf die Erhebung beantworten, die im reinen Wissen stattfindet. Denn das reine Wissen ist die lebendige Einheit, in der der „Gegensatz des Bewußtseins von einem subjektiv für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden . . .

¹⁷ WG XX, S. 302.

¹⁸ Ph, S. 53.

¹⁹ Briefe, I, S. 408.

²⁰ L II, S. 242.

²¹ cf. z. B. W XIV, 3, S. 58.

gewußt wird“²². Indem aber dieses Wissen am Anfang noch gänzlich abstrakt ist — „die reine Identität des Wissens mit sich“ (HEnc § 12) — gehören die unterschiedenen Seiten der Erscheinung an und treten als solche auseinander — denn „Erscheinung“ bezeichnet einen zu selbständigem Bestehen gekommenen Formunterschied, der als solcher sonst nur Schein wäre²³. Dies gilt sowohl für die Anschauung als auch für die Vorstellung. Beide sind eine bloß abstrakte, formelle Einheit des Subjektiven und Objektiven, in deren Seiten daher ihre Konkretion zerfällt. Unbeschadet der Befreiung vom Gegensatz des Bewußtseins ist also die Wissenschaft in ihrem Anfang nicht nur als solche unterschieden von ihrem Inhalt, der der Gedanke ist, insofern er ebenso die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensowohl der reine Gedanke ist²⁴, sondern auch ihre Erscheinung ist noch getrennt in eine objektive, an der Bewegung des Begriffs hervortretende und eine subjektive, auf sie als sichwissenden Geist deutende²⁵. Wenn daher von Erscheinung weiterhin die Rede sein muß, so hat sie diese getrennten Seiten zu thematisieren. Dabei mag sich auch ergeben, daß an der objektiven Erscheinung die Struktur der Anschauung, an der subjektiven dagegen diejenige der Vorstellung überwiegt, insofern die Anschauung selbstvergessen, die Vorstellung

²² L I, S. 42.

²³ L II, S. 101.

²⁴ L I, S. 30.

²⁵ Hegels Lehre von den drei Schlüssen des Systems verdiente eine eingehendere Darstellung. Solange die Auseinandersetzung mit der Logik um einen geeigneten Zugang zu deren Standpunkt verlegen ist, könnte sie verhindern, daß die Übereinstimmung von Gedanke und Sache, deren Erkenntnis man vor der Logik gewonnen haben muß, wenn man in ihr etwas begreifen will, allzu plan genommen wird. Dies nämlich ist die Gefahr, in die der Mangel einer Einleitung das nachvollziehende Denken bringt — einerlei ob es diesem um eine historische Aneignung oder eine Kritik Hegels zu tun ist. Ist man ihr zum Opfer gefallen, so muß die Erscheinungsseite des Logischen das Verständnis der Logik auf jeder Stufe neu irritieren. Entweder hält man sich an die Versicherung, daß der Gedanke die Sache sei, ohne Hegel ein Recht zuzubilligen, zwischen dem Gesetzten und dem, was bloß für uns ist (L I 96), zu unterscheiden; oder man geht den verschiedenen Modifikationen dieses Unterschiedes nach und gibt ihnen zuliebe die behauptete Identität von Gedanke und Sache preis. In beiden Fällen muß einem die Dialektik grober Erschleichungen verdächtig werden. Erst eine Analyse der Logik, die auf das Moment der Erscheinung im Begriff der Dialektik Bedacht nimmt, könnte zu einem anderen Urteil kommen. Da der Zugang zur Philosophie Hegels sich nicht auf eine vorhandene Einleitung stützen kann, ist also der absolute Schluß wesentlicher Bestandteil einer Logik-Interpretation.

dagegen subjektbezogen ist. Aber weshalb bedarf es überhaupt noch weiterer Bestimmung der Erscheinung, wenn die Wissenschaft bereits in ihren Anfang zurückgegangen ist?

B. Die Verwandlung der Erscheinung in Manifestation

a. Zur Diskussion der drei Schlüsse

Wenn die obige Deutung des § 574 zutrifft, so bestimmen die drei Schlüsse lediglich den Erscheinungscharakter des Logischen in den bereits abgehandelten Teilen der Wissenschaft näher. Auch sie erweisen die Logik als konkret allgemeine und damit letzte Wissenschaft. Alle Versuche, in den drei Schlüssen die Andeutung eigenständiger philosophischer Disziplinen zu sehen — ausgeführter oder unausgeführter —, sind dann zu verwerfen. Sie kommen unvermeidlich in Konflikt mit der Ableitung des Logischen als des Resultats, die bereits im § 574 gegeben wird, und mit der vielfachen Versicherung Hegels, die Logik sei wie die erste so die letzte Wissenschaft. Auch führen sie zu der Absurdität verschiedener, die einzelnen philosophischen Disziplinen und ihre Inhalte gegeneinander verschränkender Darstellungen derselben Gegenstände. Denn wenn man die drei Schlüsse, ihre ausdrückliche Charakterisierung als Erscheinungen des Logischen übersehend, für inhaltliche Ausführungen der Wissenschaft nehmen wollte, so käme man dazu, die Encyclopädie als die nur den ersten Schluß ausmachende Exposition der Wissenschaft zu betrachten. Die anderen beiden Schlüsse enthielten dann eigenständige Darstellungen des ganzen Inhalts der Wissenschaft, in denen sich die Reihenfolge ihrer Glieder jeweils um eine Phase verschieben würde. Die Logik wäre am Ende die Wissenschaft zwischen der Philosophie des Geistes als erster und der Natur als letzter Disziplin. Wie sich daraus der wissenschaftliche Anfang, der nach Hegel ausdrücklich der logische ist, rechtfertigen sollte, ist nicht auszudenken. Er wäre willkürlich, — wie er von all denen verstanden wurde, die Hegel eine Pluralität möglicher Anfänge zu insinuieren versuchten. Willkürlich wäre dann aber auch der Fortgang vom Ende der Logik, das in den Anfang zurückläuft, zu den anderen Disziplinen; und unnötig damit alle Anstrengung, die die Kritik an Hegels

Übergang von der absoluten Idee zur Natur bisher gekostet hat. Im Widerspruch zu allem, was Hegels einleitende Bemerkungen über die Notwendigkeit der Wissenschaft, ein Ganzes zu sein und als solches dargestellt zu werden (Enc § 14 ff.), besagen, wiese die Encyclopädie an ihrem Ende über sich hinaus. Dann wäre zwar der Grund für den Wegfall der drei Schlüsse leicht darin zu vermuten, daß sie den Rahmen der Encyclopädie überschreiten. Daß Hegel sie in die dritte Fassung wieder aufnahm, hätte man etwa als Zeichen der Resignation zu nehmen, die Wissenschaft in ihrem dreifachen Umfang jemals noch zu entwerfen. Ähnlich hat Rosenkranz²⁶ das der zweiten und dritten Ausgabe beigegebene Aristoteles-Zitat als Symbol einer von Hegel un- ausgeführten Wissenschaft — der Logik als spekulativer Theologie — verstanden. Aber es war bei ihm immerhin noch die Logik, deren andere Ausführung er gefordert glaubte. G. Lasson²⁷ dagegen und J. van der Meulen²⁸ haben sich durch ihre Deutung des ersten Schlusses als des Schlusses der Encyclopädie verführen lassen, für die beiden anderen eine Wissenschaft außerhalb der Encyclopädie zu suchen. In bezug auf den zweiten Schluß sind sie übereinstimmend zur Ansicht gekommen, er sei in der Phänomenologie ausgeführt. Vom dritten meinte Lasson, seine Ausführung sei in den verschiedenen Vorlesungen Hegels angelegt, während v. d. Meulen sie vermutlich für unmöglich hält.

Diese Ansicht ist bei Lasson nicht näher begründet. V. d. Meulens Begründung aber spricht eher gegen als für ihn. Um plausibel zu machen, daß der zweite Schluß derjenige der Wissenschaft vom *e r s c h e i n e n d e n* Wissen ist, muß er Hegels Formulierung, die Wissenschaft erscheine als subjektives Erkennen, anders betonen als Hegel selbst ausdrücklich verlangt. So setzt er nicht „erkennen“ sondern „erscheint“ kursiv (Enc § 576). Damit ist gerade dasjenige Moment betont, worin sich der zweite Schluß vom ersten nicht unterscheidet; denn auch dieser ist einer der Erscheinung des Logischen. Hegel hätte in § 575 auch sagen können, die Wissenschaft erscheine als Notwendigkeit der Bewegung des Inhalts, oder — wenn er nicht so genau gewesen wäre, die Erscheinung im allgemeinen (Enc § 574) von derselben als Besonderung auch zu unterscheiden — sie erscheine als bloßes Zusehen. Es ist klar, daß die Wissenschaft in der ersten Einseitigkeit, in der

²⁶ Wissenschaft der logischen Idee, Königsberg 1858, Bd. I, S. 41.

²⁷ Kantstudien Bd. 36, 1931, S. 267 f. ²⁸ Hegel, Hamburg 1958, S. 339 ff.

sie ganz inhaltlich zu nehmen ist, auch die subjektive Seite reflektiert²⁹, wenn anders die Erscheinung des Logischen den Schluß ausmacht. Ebenso falsch ist es, von der Phänomenologie zu sagen, die Wissenschaft erscheine in ihr vor anderen Disziplinen als ein subjektives Erkennen, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg sei, sich dieselbe hervorzubringen; denn sie hat diesen Zweck nicht mehr als irgend eine andere. Ganz dasselbe sagt Hegel auch von der Naturphilosophie³⁰. Als Weg der Erfahrung des Bewußtseins und der Überwindung desselben — also in inhaltlicher Bedeutung genommen — stellt die Phänomenologie kein subjektives Erkennen dar, dessen Zweck die Freiheit sein könnte, sondern einen „Weg der Verzweiflung“³¹. Die Bestimmung, sich die Freiheit zum Zweck zu setzen, kommt erst dem Geist als solchem, nicht dem Bewußtsein zu. Diesem gilt der Gegenstand als sein Anderes; es kann sich daher nicht zur Aufgabe machen, seine Freiheit in ihm hervorzubringen. Die Freiheit des Selbstbewußtseins und der Vernunft bleibt abstrakt. Die „Geschichte der Bildung des Bewußtseins“ schließlich wäre eine frostige Metapher, wenn das Subjekt dieser Bildung sich sein Ziel selbst setzen und danach handeln könnte.

Der Versuch, die Phänomenologie und die Vorlesungen in den beiden letzten Schlüssen unterzubringen, müßte sich zu der Konsequenz verstehen, daß die „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ gar nicht ist, was ihr Titel sagt. Sie wäre weder der „Umfang eines Ganzen“³², noch behandelte sie die philosophischen Wissenschaften als solche. Die Gliederung der Wissenschaft in ihre Teile würde in ihr gar nicht Thema und die Teile würden nicht als besondere Wissenschaften bestimmt. — Im Gegensatz dazu wird hier behauptet, daß der Gedanke einer zur Encyclopädie hinzutretenden Ausführung der beiden letzten Schlüsse verkehrt ist und daß der einzige Stoff der Vorlesungen, der in den Bereich der Erscheinung des Logischen am Ende der Wissenschaft gehört, die *m e t h o d o l o g i s c h e n* Erwägungen Hegels über die philosophischen Disziplinen, die er behandelt, sein dürfen³³. Sie stellen den einzigen Inhalt dar, der weder in der Logik noch anderswo in der Realphilosophie seine Erledigung finden kann, da die

²⁹ cf. Ph, S. 561, 2 — 562, 1.

³¹ Ph, S. 67.

³³ z. B. W XII, S. 1—76.

³⁰ WG IX, S. 721, 2.

³² Enc, Vorrede 1. Ausg.; cf. § 14 ff.

Realphilosophie sich bis zum Schluß nur mit der Sache und nicht mit dem wissenschaftlichen Wissen derselben, sofern es auch von ihr unterschieden und spekulativ identisch mit ihr ist, befaßt. Hierin findet es seine Begründung, daß oben der subjektive Gesichtspunkt der Einteilung des absoluten Geistes zurückgedrängt wurde.

Ebenso wie die Philosophie am Ende ihrer Geschichte sieht auch die Wissenschaft an ihrem Ende nur auf ihr Wissen zurück (§ 573) und bestimmt, was sie gewesen ist. Es geht also in ihren letzten Bestimmungen nur um den angemessenen Begriff des Bisherigen, nicht aber um eine neue Gestaltung der Wissenschaft, die sich erst in kryptischen Wendungen auszusprechen vermag. Nur so ist es zu erklären, weshalb die Elemente jener Bestimmungen bereits in Zusätzen und Anmerkungen der Encyclopädie antizipiert werden.

Hegels Formulierung der letzten Paragraphen der Encyclopädie könnte so schematisch zu sein scheinen, daß man sich fragen müßte, ob er sich selbst bestimmte Vorstellungen über die Bedeutung der drei Schlüsse für das Ganze seiner Philosophie gemacht hat. Enthält nicht das Ende der großen Logik die einzige konkretere Ausführung der Methode der Wissenschaft? Diese Ansicht hätte zu bedenken, daß nicht allein die Phänomenologie einen konkreteren Begriff des absoluten Wissens entwirft, als er in der Encyclopädie vor § 574 abgeleitet sein kann, sondern daß auch das Ende der Logik Bemerkungen zur Methode enthält, die streng genommen nicht in sie als erste Wissenschaft gehören³⁴. Auch andere Stellen der Logik und andere Schriften Hegels zeigen, daß dieser wesentlich konkretere Vorstellungen von seiner Philosophie hatte, als ihm im Zusammenhang der wissenschaftlichen Exposition jemals auszuführen gelang. Insbesondere die einleitenden Ausführungen zur Philosophie der einzelnen Gebiete (Natur, subj. Geist, Geschichte, Religion, Kunst, Philosophiegeschichte) überschreiten das Maß zufälliger Glossen und dokumentieren klar ein Bewußtsein von der Methode der besonderen philosophischen Wissenschaften und von der Art und Weise, wie sie mit ihrem Sachgebiet zusammengehören.

³⁴ z. B. L II, S. 503.

b. Notwendigkeit und Sinn der weiteren Entwicklung

Hegel scheint zeitweise selbst bezweifelt zu haben, daß sich die Entwicklung noch über den in § 574 erreichten Gedanken hinausführen läßt. In der zweiten Fassung der Encyclopädie unterschlug er die drei Schlüsse des Systems, die schon die Heidelberger Encyclopädie enthalten hatte. Zugleich formulierte er § 574 so um, daß darin nicht von Erscheinung die Rede war, — vermutlich deshalb, weil dieser Begriff ihm unlöslich mit den Schlüssen verbunden schien, die er nicht mehr auf die perfekte Erhebung ins reine Prinzip der Wissenschaft folgen lassen wollte und vielleicht nun einer näheren Ausführung des der Sache nach *v o r* dem in § 574 erreichten Resultat zu stehen Kommenden zudachte. In der dritten Fassung entschied er sich dann wieder für die Ansicht von 1817, aber nun hob er ausdrücklich hervor, es sei „dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet“. Entscheidend für das Verhältnis des Fortgangs ist also, was „dieses Erscheinen“ besagt.

I) Das „*Erscheinen*“ wird in der Logik nicht ausdrücklich als Terminus im Unterschied zu Erscheinung eingeführt und definiert. Gleichwohl gebraucht Hegel es in einem vom Begriff der Erscheinung unterschiedenen Sinn. So wird in der Phänomenologie das unwahre Wissen, das an sich die Negation seiner selbst, seine Selbstaufhebung in die Wissenschaft ist, das Erscheinen derselben genannt. Dieses drückt also die doppelte Bewegung des Durchsichtigwerdens der Erscheinung und des zur Erscheinung Kommens desjenigen aus, dessen Erscheinen die Erscheinung ist. Noch deutlicher wird an der einzigen Stelle der Erscheinungslogik, an der Hegel den Ausdruck „Erscheinen“ gebraucht, dieses als die Reflexion der Erscheinungstotalität in ihr Anderes verstanden, — in ihren Grund, aus dem sie hervorgeht, und dessen Erscheinen, sie ist. Die Reflexion der Erscheinung in ihren Grund ist aber, wie dort gezeigt wird, zugleich die Reflexion des Grundes, der an sich Reflexion in sich ist, in sein Anderes, die Erscheinung. Der Unterschied beider — der sich aufhebenden Erscheinung und des Grundes, in den sie zurückgeht — hebt sich also auf, indem der Grund selber als Erscheinen gesetzt wird, aus dem die Bestimmtheiten der Erscheinung hervorgehen. Dies auf unseren Fall angewandt bedeutet, daß das reine Prinzip, welches zugleich Element ist, sich nun als Hervor-

gehen der Erscheinung darstellen muß, in welchem sich der in dieser zuvor nur enthaltene Unterschied als wesentliches Verhältnis zweier sich auflösender Erscheinungen näher bestimmt.

Die angestellte Erwägung ist nur überzeugend, wenn sich zeigen läßt, daß sie der Behauptung, die Wissenschaft sei bereits in ihren Anfang zurückgegangen, nicht widerspricht. Das „Erscheinen“ muß ein Moment der Rückkehr sein, ohne das diese nicht abgeschlossen wäre. Das ist nach dem über die Momente der Methode Ausgeführten nicht unwahrscheinlich. Die Wissenschaft, die insofern in den Anfang zurückging, als sie dessen reines Prinzip und seine Erscheinung bestimmte, bestimmt beide zunächst gegeneinander, — in der Differenz von Anfang und Ende. Diese Differenz hatte sich aufzuheben und hob sich unmittelbar auf, indem die Erscheinung in ein vom Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wurde. Aber das Prinzip, indem es sich in die Erscheinung reflektierte, wurde damit selber zum Erscheinen: zum konkreten reinen Wissen als Einem mit sich identischen Wesen, dessen in die Erscheinung auseinandertretende Realität jedoch zugleich noch in der Differenz steht zwischen demjenigen, was da erscheint, und seiner Erscheinung³⁵. Da in der Sphäre des Wesens jede reflektierte Bestimmung auch selbständig, jedes Gesetzte auch noch ein Vorausgesetztes ist, bleibt im Erscheinen, welches das Prinzip nun ist, die Erscheinung auch noch unmittelbar seiend für es. Als Erscheinen ist das Logische also nicht absolut, sondern es reflektiert sich in eine seiende und eine reflektierte Unmittelbarkeit, die beide selbständig gegeneinander sind, aber jede nur in der Beziehung auf die andere: die an sich, objektiv seiende Idee und die subjektive Tätigkeit der Idee. Erst indem sich beide ineinander verkehren — die objektive Erscheinung sich in die subjektive, die subjektive in die objektive reflektiert, tritt ihr Substanzielles, die Idee der Philosophie als ihre absolute Einheit hervor. So bestimmt das Logische seine Erscheinungen als Manifestationen seiner und ist in seiner Äußerlichkeit es selbst³⁶. Daß die Erscheinung auch ein Unmittelbares, seinem Erscheinen Vorausgesetztes sei, ist dann nurmehr ein Schein, der im Absoluten verschwindet. Nun erst ist das Prinzip abgeleitet als ein solches, das auch im Anfang kein Reflexionsverhältnis zu seiner Erscheinung hat, und daher im Fort-

³⁵ Zum Formellen cf. Enc. § 414.

³⁶ cf. L II, S. 164, 170.

gang ebenso in sich bleibt, als es zu sich kommt. Damit ist die Rückkehr der Wissenschaft in ihren Anfang abgeschlossen.

II) Aber die genannten Erscheinungen sind nicht einfach Glieder des wesentlichen Verhältnisses als solchen; denn sie sind Erscheinungen der *Idee*, die sich aus dem voraussetzenden *Urteilen* ergeben. Die Form ihrer Vermittlung ist deshalb auch nicht einfach die der Wesenssphäre, die Reflexion, sondern diejenige des Schlusses, und zwar sowohl in der Verkehrung, der sie gegeneinander unterliegen, als auch in ihrer Vereinigung zum „Absolut-Allgemeinen“. Die ganze Bewegung der Aufhebung der Erscheinungen zu Manifestationen macht daher drei Schlüsse aus, in denen sich die Idee mit sich selbst zusammenschließt — einen Schluß von drei Schlüssen also. Aber es sind Schlüsse *in* der Idee, in der die Unterschiede sich nicht ausschließend gesetzt sind, sondern so, daß sie nur in diesem Sichzusammenschließen des einen mit dem anderen sind³⁷. Die Mitte trennt daher die Extreme nicht „zu Extremen endlicher Abstraktion, noch sich von ihnen zu einem Selbständigen, das als anderes nur andere zusammenschlüsse“ (Enc § 575). Da es die Idee ist, die sich zusammenschließt, sind die Schlußterme die Idee selbst als das Logische und die unterschiedenen Elemente oder Bestimmtheiten, in denen es erscheint: Natur und Geist (Enc § 18, § 243). Was sich als jene Erscheinungen gegeneinander verkehrt, also die Verhältnisse der Systemglieder zueinander. Dadurch kommt es zu jener nachträglichen Verschränkung der Gegenstände der verschiedenen in der Encyclopädie abgehandelten Disziplinen, die in der Encyclopädie selbst realisiert zu finden den oben kritisierten Interpreten so aussichtslos erschienen sein mag, daß sie selbständige Expositionen für sie forderten. Aber Hegels Encyclopädie konnte sich mit sich selbst, konnte ihr Ende mit ihrem Anfang nur zusammenschließen, wenn mit dem einen objektiven Gang, der ihre erste Erscheinung ausmacht, sich zugleich die anderen Schlußverhältnisse realisierten. Ob sie diesem Anspruch tatsächlich gerecht zu werden vermag oder gar gerecht wurde, ist freilich eine andere, die richtige Interpretation allemal voraussetzende Frage.

Im System der Schlüsse werden nicht nur die das Erscheinen der Idee ausmachenden Verhältnisse der Schlußterme gegeneinander ver-

³⁷ cf. W XIV, 3, S. 78.

kehrt, sondern auch die Bedeutungen der Terme so konkretisiert, daß die Schlußmitten zu den ganzen Bewegungen werden, die sich vereinigen und in denen die Terme vollständig ineinander kontinuierieren, so daß sie zugleich Ein ruhendes Ganzes ausmachen. Im Formellen hält sich dieser Fortgang an die der Figuren und Formen der spekulativen Schlußlogik. Inhaltlich wird er jedoch nur durchsichtig, wenn man auf die jeweilige Bedeutung achtet, die die Terme auf seinen verschiedenen Stufen bekommen.

Der erste Schluß ist einer des Daseins in der Idee. Das Logische hat die Funktion eines unmittelbaren und einzelnen Subjekts, dem die Natur als abstrakte Qualität inhäriert, durch die es mit dem Geist als anderer abstrakter Allgemeinheit, die zugleich subsumierend ist, verbunden wird. Der Fortgang von einem Term zum anderen hat um der Unmittelbarkeit derselben willen „die äußerliche Form des Übergehens“, in dem die sich ganz inhaltlich reflektierende Wissenschaft die Notwendigkeit ausmacht³⁸. Die Aufeinanderfolge der Inhalte ist daher dieselbe mit der im Dasein der Wissenschaft stattfindenden: ein einsinniges Werden des absoluten Inhalts. Zugleich ist diese erste Erscheinung ein Schluß der ersten Figur. Denn das Logische — an und für sich das Allgemeine — erscheint als Einzelnes, die Natur, das Besondere, hat die Stellung des Vermittelnden, der Geist — eigentlich das Einzelne — ist vermittelt als das Allgemeine. Die Bedeutung des Logischen ist hier weder die objektive des Seienden noch die subjektive des wissenden Gedankens, sondern die Indifferenz beider, ihre unwirkliche Substanz, — dasjenige, was theologisch als „Weisheit Gottes“ bezeichnet wird: daß die Natur einen an und für sich seienden Begriff voraus hat, der nicht sie als das Element des Andersseins ist³⁹. Die Natur ist das Anderssein der Idee oder die natürliche Welt, — dasjenige, was in der zweiten Sphäre der absoluten Religion die „elementarische und konkrete Natur“ ausmachte (Enc § 568). Der Geist ist der endliche, durch die Natur fundierte, der aber als solcher den Begriff, welcher die immanente Form des Logischen ausmacht, in der Wissenschaft zur Existenz bringt, so daß er darin allgemein ist und

³⁸ Durch die hervorgetretene Einheit des Inhalts mit der Notwendigkeit seines Fortgangs unterscheidet sich der erste Schluß der Wissenschaft von einem endlichen Daseinsschluß. Als Übereinstimmung beider ist er „in der Idee“.

³⁹ cf. W XIV, 3, S. 88.

wenigstens in diesem „einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist“ (Enc § 575).

Das Hervorgehen des Geistes aus der Natur darf darum nicht nur so gefaßt werden, als ob diese das Unmittelbare, Erste, der Geist dagegen das Gewordene wäre. Durch den Zusammenschluß des Begriffs mit sich erweist sich der Geist als Resultat seines Setzens. So geht der erste Schluß zum zweiten fort, der die Form eines Reflexionsschlusses der zweiten Figur hat⁴⁰, in dem das im ersten zur Reflexionsallgemeinheit gewordene Einzelne — der Geist — die Mitte ausmacht, die das jetzt als Allgemeines erscheinende Besondere — die Natur — voraussetzt und mit dem als das Besondere erscheinenden Logischen zusammenschließt. Die Bedeutung der Mitte ist nun diejenige des subjektiven Erkennens, als welches die Wissenschaft sich in § 575 ergab: die in einzelnen lebendigen Subjekten vollzogene wissenschaftliche Tätigkeit. Als Erscheinung der Wissenschaft ist dieses Erkennen kein endliches, insofern die Idee in der Form des Denkens seinen alleinigen Inhalt bildet. Es ist begreifendes Erkennen, und da es sich als Resultat des ersten Schlusses ergab, nicht mehr bloß eine Weise der theoretischen Intelligenz, sondern in Einheit mit der praktischen: freier Geist, der als unmittelbare Einzelheit zu seiner allgemeinen Bestimmung — der Freiheit — gereinigt ist (Enc § 481); und zwar nicht nur im sittlichen Handeln, sondern auch im an ihm selbst praktischen Wissen des absolut Wahren. Aber es ist sich noch endlich, insofern es die Natur voraussetzt. Es hat die Freiheit, die seine allgemeine Bestimmung, seinen Zweck ausmacht, dadurch zu setzen, daß es sich selbst in Übereinstimmung mit der Natur der Sache und die daseiende Welt der begreifenden Gedanken in Übereinstimmung mit sich bringt. Die Natur, in Beziehung auf welche dies zu geschehen hat, ist als Vorausgesetztes nicht mehr bloß das Anderssein der Idee. Sie reflektiert den Geist und schließt dessen eigene Natürlichkeit ein⁴¹. Sie ist nun die ganze, dem Subjekt der Wissenschaft gegenüber tretende seiende Welt, von der das Erkennen voraussetzt, daß sie diesem gemäß, d. h. an sich mit dem Geist versöhnt ist⁴², so daß sie im wissenschaftlichen Erkennen theore-

⁴⁰ Hegel vertauscht mit Bewußtsein die zweite und dritte Figur des Aristoteles, cf. WG XX, S. 256.

⁴¹ cf. die erste Phase des 3. Schlusses der absoluten Religion und W XIV, 3, S. 90.

⁴² W XIV, 3, S. 136; 139, 159.

tisch und praktisch nur noch als das gesetzt werden muß, was sie an sich ist: das Logische. Dieses ist nun nicht mehr bloß weltlose Form, sondern zunächst dasjenige, mithilfe dessen die im Erkennen vorausgesetzte Welt unterworfen wird und dem das Erkennen sich unterwirft: die Methode als Art und Weise des Erkennens.

Wenngleich schon anfangs an sich frei, ist die Wissenschaft als dieses Erkennen noch nicht frei für sich. Ihr Standpunkt erscheint als ein solcher; als etwas, auf das man sich stellen kann oder auch nicht, und das mit Rücksicht auf das Setzen, das die Wissenschaft ist, eine bloße Voraussetzung darstellt. Mag sie auch gegenüber allen übrigen Tätigkeiten der Intelligenz eine schlechthin ausgezeichnete Stellung einnehmen, weil sie nicht für ein Bewußtsein fungiert, sondern in ihrem absoluten Inhalt die Identität mit sich zu besitzen weiß: daß sie damit nicht ebenso wie jene Tätigkeiten, deren Vorurteile sie durch Einnehmen jenes Standpunktes unmittelbar beiseitegesetzt hat, einem Vorurteil unterliegt, hat sich erst zu beweisen, indem sie sich ausführt, um zum Begriffe ihres Begriffs und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen (Enc § 17). Erst wenn sie in ihrer Ausführung schlechthin bei sich ist, weiß sie sich und ist sie für sich von jeglicher Voraussetzung frei. Dies ist nicht nur ihr einziges Ziel, sondern auch ihr Tun. Das subjektive Erkennen ist selbst der Weg, sich die Freiheit hervorzubringen (Enc § 576). Er verläuft als ein Zweckvolles im Gegensinn zu der die Bewegung des ersten Schlusses ausmachenden, in Form des Übergehens stattfindenden Vermittlung des Begriffs. Während dieser sich dort subjektiv wurde und eine einsinnige Folge darstellt, wird das subjektive Erkennen im zweiten Schluß objektiv und stellt eine in sich zurücklaufende Reihe, einen Rückgang in seinen Grund dar. Es schließt die Natur im Logischen und dieses in der erkannten Natur mit sich selbst zusammen und hört auf, das Logische als Mittel und Norm zu handhaben und zu reflektieren, indem es sich zur durchgängig vom Logischen durchdrungenen Subjektivität entäußert, die nur das Logische selbst in seiner Besonderung ist.

Damit ist der dritte Schluß hergestellt, der durch seine Terme die vorhergegangenen in der Bedeutung, in der sich ihre Bewegungen ergeben haben, zusammenschließt. Er ist ein Schluß der Notwendigkeit, dessen Mitte schlechthin solche zu Extremen hat, die als Begriffsmomente sind, und die selbst Gattung ist, konkret Allgemeines, das in den

Extremen die Reflexion seiner Bestimmtheit in sich ist. Die Extreme haben an der Mitte ihre Identität, so wie diese an ihnen ihren Inhalt⁴³. Das *Logische* als das Allgemeine, das es an und für sich ist, macht nun die Mitte aus. Es ist nicht mehr „bloß Logisches“, sondern hat die Bedeutung, alle Realität und zugleich ihr konkretes Wissen zu sein. Es ist „sich wissende Vernunft“. Die beiden Erscheinungen, die es in den Extremen besitzt, sind nur Manifestationen seiner als des konkret Allgemeinen, und das Sichertheil, das es als Idee ist, bestimmt sie als solche. Der *Geist*, nach dem Resultat des zweiten Schlusses als das Besondere erscheinend, stellt an ihm selbst das Allgemeine wieder her und ist so Einzelheit, die mit ihrer logischen Natur ausgeglichen ist: das frei für sich seiende Denken, dessen Anfang nicht mehr als ein Willkürliches, eine Voraussetzung Machendes erscheint, da es die Voraussetzung der Idee als der Mitte selber ist. Daher braucht nicht „depreziert zu werden, daß man ihn nur provisorisch und hypothetisch gelten lassen möge“, obwohl die Methode „in einer zeitlichen Entwicklung es nicht antizipieren kann, daß der Anfang schon als solcher ein Abgeleitetes sei“⁴⁴. Als Manifestation der sich wissenden Vernunft stellt der Fortgang des Erkennens eine Folge zunehmend vollkommenerer Modi desselben dar, deren Unterschiede aber in der Idee nicht wie im Absoluten zusammengeschüttet werden. Er ist nun nur noch eine weitere und intensivere Bestimmung des Anfangs, der darin nicht verschwindet, sondern bereits das Ganze ist⁴⁵. Die Idee produziert sich in ihm, kehrt in sich zurück und ist schon in jeder seiner Bestimmungsphasen in sich zurückgekehrt. Was vorher als Weg des subjektiven Erkennens erschien, seine Freiheit hervorzubringen, ist nun Weg der Freiheit, des Absolut-Allgemeinen selbst, den dieses sich bereitet, begeht und jeweils begangen hat; und zwar nicht nur als subjektive Tätigkeit, sondern ebenso als das objektiv Wirkliche, das die Wissenschaft als Erkennen ist. Denn die *Natur* erscheint nun als das Einzelne, das sich durch die vorhergegangene Vermittlung mit dem Logischen unmittelbar zu dem Besonderen analysiert, das sie eigentlich ist. Sie hat nicht mehr die Bedeutung einer bloß seienden, sondern diejenige der den absoluten Geist verwirklichenden Welt, in deren Prozeß die Wissenschaft selbst hineingehört⁴⁶. Sie ist das Ganze, das

⁴³ cf. L II, S. 343.

⁴⁵ cf. L I, S. 56.

⁴⁴ L II, S. 503.

⁴⁶ WG IX, S. 49.

die erste Erscheinung ausmachte, als die der subjektiven Tätigkeit entgegengesetzte objektive Wirklichkeit der Idee. Auch in diesem Prozeß produziert sich die Idee, aber ohne daß er ihr noch ein Vorausgesetztes wäre: Er ist für sie dasjenige, was theologisch als Schöpfung vorgestellt wird⁴⁷. Zugleich kehrt sie darin in sich zurück und ist auf seinen verschiedenen Stufen in sich zurückgekehrt: als konkrete Natur, Denken, Sittlichkeit usw. Indem sie Natur und Geist zusammenschließt, vereinigt sie die Bewegungen beider in ihr, so daß „die Natur der Sache, der Begriff es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensowohl die Tätigkeit des Erkennens ist“; und dies nicht nur in der Wissenschaft als einem vom Subjekt ausgehenden Erkennen, sondern so, daß „die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt“ (Enc § 577).

III) Die drei Schlüsse haben darum nicht nur die zunächst (Enc § 575) thematische Bedeutung, die Rückkehr der Wissenschaft in ihren Anfang so zu bestimmen, daß dieser Sein und doch bereits das Absolut-Allgemeine ist, sondern haben auch einen inhaltlichen Sinn im Zusammenhang der Realisierung des Geistes. Durch sie verleiht sich der Geist überhaupt in der Wissenschaft adäquate Wirklichkeit. Denn die drei unterschiedenen Formen des Sichoffenbarens, die dem Geist seinem Begriff nach zukommen (Enc § 384; cf. Zus.) sind das „Werden der Natur“, — welches nach § 575 die erste Erscheinung der Idee ausmacht; das Voraussetzen und Setzen der Natur als seiner Welt, — als welches § 576 die zweite Erscheinung bestimmte; und das „Offenbaren im Begriffe“, in dem die Natur als durch den unendlichen Geist bestehend begriffen wird: nach § 577 die Idee selbst, deren Sichertheil den Prozeß der subjektiven Tätigkeit der Idee und denjenigen der an sich, objektiv seienden Idee als ihre Manifestationen bestimmt, so daß in der Wirklichkeit dieses Offenbarens alle drei Formen zusammengeschlossen sind.

Ebenfalls durch die drei Schlüsse erweist sich die Wissenschaft als Wirklichkeit dessen, was der absolute Geist seinem Begriffe nach ist: „ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; und zwar Rückkehr „ebenso als vom Subjekt ausgehend und in demselben sich befindend, als objektiv von dem absoluten

⁴⁷ cf. z. B. WG X, S. 37; L I, S. 56.

Geist ausgehend“ (Enc § 554). Während nämlich die absolute Religion durch die Form des Vorstellens den absoluten Inhalt trennt in die selbständigen Schlußsphären erstens eines ewig *in sich* seienden dreieinigen Gottes, zweitens einer im Kausalitätsverhältnis zu ihm stehenden und sich zum Bösen verselbständigenden *Erscheinungswelt* und drittens einer darin stattfindenden, ebenfalls im Kausalitätsverhältnis stehenden zuerst an sich seienden, *von Gott ausgehenden Rückkehr*, auf die dann eine *vom Subjekt ausgehende* Entäußerung folgte, durch die schließlich allererst das *wirkliche Zurückgekehrtsein* des Geistes zustandekam, faßt die Wissenschaft durch den Begriff das Insichsein, Insichzurückkehren und Zurückgekehrtsein und zwar sowohl vom Subjekt als auch vom Geist aus in *Einem*, indem sie das Logische als Prinzip, sein Erscheinen und dessen Aufgehobensein auf jeder Stufe als ein- und denselben Prozeß vollzieht, welcher zugleich die beiden gegensinnigen Bewegungen des objektiven Begriffs und des subjektiven Erkennens in der bewegungslos ruhenden Idee vereinigt. Die Erscheinung ist daher nicht ein zweiter Prozeß, getrennt von demjenigen Gottes in sich, und die drei Schlüsse zerfallen nicht in einen des in sich seienden Gottes, einen der erscheinenden Welt und einen des in der Welt erscheinenden Gottes. Die dem Anfang der Wissenschaft anhaftende und sich erst in ihrem Ende auflösende Erscheinung ist kein unvermeidlicher Mangel, den die Wissenschaft infolge ihrer Herkunft aus den endlichen Wissensformen des absoluten Geistes nicht loswerden kann; sondern dieser endliche, sich der objektiven Vermittlung nach aus jenen mangelhaften Erscheinungen herschreibende Zug an ihr macht in der Einheit mit dem Logischen gerade die Absolutheit, Wahrheit und Freiheit der Wissenschaft aus. Wohl ist die Wissenschaft ebenso wie der absolute Geist im Ganzen noch ein Vollendungsprozeß des Wissens. Aber ein Wissen des absoluten Inhalts, das nicht auch dessen unreines Gewußtsein, — wenn man will: dessen Nichtwissen — wäre, wäre kein absolutes Wissen. Könnte es nicht sein, daß die Wissenschaft, indem sie am Ende nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch die Vernunft dieses Nichtwissens erfaßt, sich instand setzt, sich als System zu transzendieren?

C. Die Wissenschaft in ihrer Beziehung auf das philosophierende Subjekt

a. Im Zyklus der Schlüsse definiert die Wissenschaft sich und insbesondere ihren Anfang, in den sie dadurch zurückkehrt, ohne eine Einleitung zur Bedingung ihrer Rückkehr zu machen. Sie schließt mit der Einsicht in die Absolutheit und Voraussetzungslosigkeit ihres Anfangs und mit der Einsicht in die anfängliche Gewißheit beider. So ergibt sich, daß der Anfang „weder etwas Willkürliches und nur einstweilen Angenommenes, noch ein als willkürlich Erscheinendes und nur bittweise Vorausgesetztes“ ist⁴⁸. Insofern die Wissenschaft auch Moment der objektiven Rückkehr des absoluten Geistes in sich ist, muß ihr Anfang Resultat der Aufhebung aller vorausgehenden Vermittlung sein, wenn beide Manifestationen in der Idee vereinigt sein sollen. Die Entwicklung des Geistes, aus der sie herkommt, muß *abgeschlossen* sein, damit das erkennende Subjekt sich entschließen kann, das Denken als solches zu betrachten⁴⁹ und das reine Denken zum begreifenden Erkennen (Enc § 465 Zus.) aufzuschließen⁵⁰. Da das einzelne erkennende Subjekt in seiner Beschaffenheit nur ein Modus des absoluten Geistes ist, mag es auch sein, daß für uns zwischen dem Abschluß jener Entwicklung und dem Beginn des reinen konkreten Denkens ein Kontingenzspielraum liegt, der es gestattet, an Vorstellungen und Raisonnements zur „einfachen Darlegung dessen, was zunächst nur zu diesem selbst allereinfachsten, dem logischen Anfang gehört“⁵¹, anzuknüpfen, und so den Entschluß, der ein schlechthin innerlicher ist, äußerlich zu indizieren. Da die Wirklichkeit der Wissenschaft als eine im Anfang mit Erscheinung behaftete abgeleitet wird, mag schließlich dieses Darstellungsverfahren sogar seine Legitimation finden. Man wird jedenfalls nicht weniger als dies postulieren müssen, wenn vom Anfang gelten und erwiesen werden soll, daß er keine Beziehung auf die Wissenschaft als solche hat (Enc § 17). Denn darunter ist doch wohl zu verstehen, daß im Anfang nicht mehr und nicht weniger enthalten ist als im Ende erkannt. Aber mit dieser Forderung kann es dann auch

⁴⁸ L I, S. 57.

⁴⁹ L I, S. 54.

⁵⁰ cf. außerdem zum Begriff des Entschlusses L II, S. 93; WN XII, § 12f; WG III, §§ 8, 13; HEnc, § 36; Enc, §§ 17, 78.

⁵¹ L I, S. 54.

sein Bewenden haben. Ihre Erfüllung reicht aus, um die Wissenschaft als solche mit sich zusammenzuschließen. Einer einleitenden Phänomenologie bedarf es dazu nicht mehr. Bedürfte es ihrer, so wäre die Absolutheit des Anfangs preisgegeben. Daher kann die Rückkehr des Logischen in sich nicht mehr den phänomenologischen Anfang zum Resultat haben⁵². Denn sonst würde das Logische selbst über seine sich schließende Explikation hinausweisen, wäre also nicht absolut. — Dies als konsequente Interpretation der Hegelschen Intentionen unterstellt, ist nun die Frage, ob die Encyclopädie eine Möglichkeit enthält, an die Stelle der früheren systematischen Begründung der Notwendigkeit einer einleitenden Phänomenologie eine andere zu setzen, die dem Zusammenschluß der Wissenschaft als solcher nicht Abbruch tut; und ob sich dadurch die die Notwendigkeit der Phänomenologie implizierenden Behauptungen, an denen Hegel festgehalten hat, dem System integrieren lassen.

b. Hegel hat die Darstellung des erscheinenden Wissens zunächst damit begründet, daß die erst auftretende Wissenschaft selbst eine Erscheinung darstellt, da ihr Auftreten noch nicht ihr Ausgeführtsein ist⁵³. Nun, da die Ausführung abgeschlossen ist, hat sich gezeigt, daß die Erscheinung, die ihrem Anfang anhaftet, sich in ihr auflöst. Es könnte daher der Eindruck entstehen, als erledige sich das, was die Phänomenologie erforderlich machen sollte, in der Wissenschaft von selbst. Vor allem erweist sich ja, daß die assertorische Gewißheit, mit der das reine Denken begann, berechtigt war. Aber damit wäre ein unwahres Wissen nicht zufriedengestellt⁵⁴. Die erwähnte Stelle trägt diesem Gesichtspunkt Rechnung; denn sie redet genau besehen gar nicht von der Erscheinung, die der Wissenschaft deshalb anhaftet, weil sie Resultat der objektiven Entwicklung des Geistes ist, oder weil die Idee sich in ihr selbst voraussetzt; auch nicht von der Erscheinung, die die Wissenschaft ist, da die Idee als das Absolut-Allgemeine sich urteilt; sondern von derjenigen, die sie ist, weil sie neben unwahrem Wissen auftritt. Denn dieses versichert ebensogut seine Wahrheit wie die Wissenschaft die ihre. So viel wie ein Versichern würde es für das unwahre Wissen auch sein, wenn die Wissenschaft sich bloß für sich selbst ihre Wahrheit bewiese. Es ist daher eigentlich nicht die Unausgeführtheit

⁵² s. o. S. 100.

⁵³ Ph, S. 66.

⁵⁴ s. o. S. 47 f.

der Wissenschaft, die die Darstellung des erscheinenden Wissens notwendig macht, sondern der unbedingte Wahrheitsanspruch, der jedem Wissen innewohnt und erfordert, daß es in ihm selbst seiner Unwahrheit überführt wird. Die Wissenschaft hat für ein unwahres Wissen den Anschein, nur eine Erscheinung zu sein. Sie muß sich davon befreien und kann es nur, indem sie sich gegen ihn wendet.

Noch deutlicher und unabhängig von der historischen Reflexion auf das unvollkommene Stadium, in dem sich die Wissenschaft als erst auftretende befindet, findet sich diese Argumentation an einer Stelle der Vorrede, die noch zu den der Korrektur von 1831 unterzogenen gehört⁵⁵. Das Individuum hat das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter zu ihrem Standpunkt reiche, weil es in jeder Gestalt seines Wissens absolute Selbständigkeit zu besitzen weiß. Weil die Wissenschaft für es die Form der Unwirklichkeit hat, muß sie das Element seines Wissens mit ihr vereinigen. Dementsprechend macht auch die Logik polemisch gegen Fichte und Schelling geltend⁵⁶, daß die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wissens *u n m i t t e l b a r* gefordert ein subjektives *P o s t u l a t* sei; und daß der Begriff der Wissenschaft keiner anderen Rechtfertigung fähig sei als nur der in der Phänomenologie dargestellten Hervorbringung durch das Bewußtsein⁵⁷. Denn von Rechtfertigung kann eigentlich nur dort die Rede sein, wo Forderungen erhoben, Rechte geltend gemacht und bestritten werden; wo die einzelne Subjektivität für sich selbst das Allgemeine ist, aber das Recht der anderen Subjektivität, Ansprüche geltend zu machen, grundsätzlich anerkennt und im Verhältnis zu dieser die Möglichkeit einräumt, sich zu irren oder schuldig zu sein. Sie setzt die Selbstunterscheidung des Wissens in dasjenige Element, worin das Wissen seine eigene unbedingte Gewißheit hat, und in das Verhältnis gegen anderes Wissen voraus und unterwirft in diesem Verhältnis das eigene Wissen der Bedingung, sich der Wahrheit seiner Gewißheit nicht versichert zu halten, solange es das andere Wissen nicht ihrer vergewissern konnte. In der Rechtfertigung entäußert sich das Wissen seines ihm eigenen Elementes. Wenn das reine Wissen die Forderung billigt, auch für einen anderen Standpunkt als seinen eigenen überzeugend zu sein, muß es sich selbst und damit das System trans-

⁵⁵ Ph, S. 25.

⁵⁶ L I, S. 61.

⁵⁷ L I, S. 29.

zendieren, da das ganze System nur die Selbstexplikation seiner als des Elements ist. Es muß sich der Form des Begriffs entäußern und sich eine systemexterne Beglaubigung verschaffen. Aber ob es diese Forderung billigt, hat es in ihm selbst zu entdecken.

c. Am Ende des Systems ist das wissenschaftliche Wissen dazu genötigt und — wenn das Ende hält, was es verspricht — auch in der Lage. Denn nun weiß es sich als Erkennen, das die sich erzeugende und genießende Freiheit des Absoluten selber ist und weiß sich zugleich als Abschluß des Prozesses der objektiv seienden Idee. Als dessen Moment existiert es im Subjekt, das sich entschlossen hat, das Denken als solches zu betrachten; und existiert *n e b e n* anderen Formen des Wissens, die zum selben Subjekt gehören. Dadurch hat sein Anfang eine Beziehung auf das sich zum Philosophieren entschließende Subjekt. In ihr ist es endlich wie dieses; eine Weise des Wissens unter anderen. Am Ende aber *h a t* es diese Beziehung nicht nur, sondern *w e i ß* sie auch und weiß sie in der sich selbst produzierenden Idee *a u f g e h o b e n*. Es hat die von ihm unterschiedenen Formen des Wissens, auf die es bezogen ist, als notwendige Weisen erkannt, in denen die Idee in sich zurückgekehrt ist. Damit hat es sie auch *a n e r k a n n t* (Enc § 573) als Weisen, in denen die Idee ihre Absolutheit hat; — anerkannt, obwohl es sie zugleich als Weisen weiß, in denen sich noch unterscheidet, was der Geist ist, und was in sein Wissen fällt. Als Weisen, in denen die Idee ihre Absolutheit hat, erheben sie alle für sich Anspruch auf die eine Wahrheit. Und das Anerkennen muß ihren ihnen selbst nicht durchsichtigen Wahrheitsansprüchen Gerechtigkeit widerfahren lassen, obwohl es weiß, daß sein eigenes Wissen im Lichte dieser Ansprüche als unwahr erscheint; daß vor allem sein Anfang ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen Wissenschaften zu beginnen scheint (Enc § 17). Es weiß also die Notwendigkeit jenes Scheins, aus dem die Einleitung zur Phänomenologie die Darstellung des erscheinenden Wissens begründet. Es weiß aber auch, daß es sich gegenüber jenen Ansprüchen und diesem Schein nicht auf sein höheres Recht und seine höhere Wahrheit berufen kann, obwohl es beide nachweislich besitzt. Denn es muß das Recht jener anerkennen, ihr unwahres Wissen für das Wahre zu halten. Gerade seine absolute Einsicht, seine vollkommen ihrer selbst versicherte, allen Inhalt begreifende Gewißheit macht es ihm unmöglich, sich über die im endlichen Subjekt stattfindenden

de Kollision der Wahrheitsansprüche hinwegzusetzen. Einen Anspruch anerkennen, ohne den entgegengesetzten preiszugeben, heißt, dem Wissen, das ihn erhebt, die Grenze seiner Gültigkeit einsichtig machen. Dazu genügt es nicht, ihn zu bestimmen als das, was er an und für sich ist. Es bedarf dazu des Eingehens auf das *a l s w a s*, und auf die Weise, *i n d e r* er gewußt wird. Also muß das absolute Wissen um seiner Absolutheit willen sich zum relativen erniedrigen, um auch in diesem schlechthin durch sich bestimmt zu sein. Indem es sich ein schlechthin freies Verhältnis zu jenen Formen gegeben hat; indem es die sich wissende Vernunft nicht nur ist, sondern auch sich als solche weiß, entläßt es die in ihm aufgehobenen Unterschiede neben ihm existierender Wissensformen frei zu selbständiger Geltung. Es entäußert sich seines eigenen Elements — des Begriffs —, um dieses aus den Elementen jener wiederherzustellen. — Diese Rechtfertigung gegenüber den unwahren Gestalten des Wissens, auf die die Wissenschaft im philosophierenden Subjekt bezogen ist, wird eine einleitende Phänomenologie des Geistes sein, weil sie den Geist nicht als das betrachtet, was er an und für sich ist, sondern im Medium dessen, als was er unterschieden davon sich weiß: dem Bewußtsein; und weil sie dieses mit der ihm immanenten Notwendigkeit wieder dahin zurückbringt, den Geist zu wissen, wie er an und für sich ist⁵⁸. Ihre Möglichkeit ist am Ende des Systems gesichert, wenn es stimmt, daß der Begriff die absolute Macht gerade darum ist, „daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt selbständiger Verschiedenheit, äußerlicher Notwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann“⁵⁹.

⁵⁸ cf. W XII, 1, S. 184, 171 ff.

⁵⁹ L II, S. 248.

LITERATURVERZEICHNIS

Teil I enthält Textausgaben der Werke Hegels, Teil II die übrige Literatur, auf die in der Arbeit ausdrücklich oder implizit Bezug genommen wird.

I

- G. W. F. Hegel, System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg 1807
- Wissenschaft der Logik. Erster Band. Nürnberg 1812
- Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1832 ff.
- Sämtliche Werke, ed. G. Lasson (J. Hoffmeister). Leipzig 1907 ff.
- Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, ed. H. Glockner. Stuttgart 1927 ff.
- Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe, ed. J. Hoffmeister. Hamburg 1952 ff.
- Briefe von und an Hegel. 4 Bde. Hamburg 1952 ff.
- Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister. Stuttgart 1936
- Logik und Metaphysik. Hothos Nachschrift der Vorlesung von 1823 (unveröffentlicht).

II

- Th. W. Adorno*, Aspekte der Hegelschen Philosophie. Frankfurt 1957
- W. Albrecht*, Hegels Gottesbeweis. Berlin 1958
- C. F. Bachmann*, Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie. Leipzig 1833
- J. B. Baillie*, The origin and significance of Hegels Logic. London 1901
- Ch. G. Bardili*, Grundriß der ersten Logik. Stuttgart 1800
- W. Bauchert*, Begriff und Gestalt bei Hegel. Diss. Kiel 1940
- Fr. E. Beneke*, De veris philosophiae initiis. Berlin 1820
- E. Bloch*, Subjekt-Objekt. Berlin 1951
- Fr. Brunstädt*, Vorrede des Herausgebers der Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig 1907

- Fr. Brunstädt*, Untersuchung zu Hegels Geschichtstheorie. 1909
- H. M. Chalybäus*, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie I, 1837
- Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden 1837
- Phänomenologische Blätter. Kiel 1841
- Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre. Leipzig 1846
- Prinzip und Anfang der Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik NF XXVI, 1855
- E. Coreth*, Das dialektische Sein in Hegels Logik. Wien 1952
- W. Cramer*, Das Absolute und das Kontingente. Frankfurt/M. 1959
- Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus. Kantstudien Bd 52, 1960/61
- B. Croce*, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Deutsch v. K. Büchler. Heidelberg 1909
- W. Dilthey*, Gesammelte Schriften Bd IV. Leipzig/Berlin 1921
- J. E. Erdmann*, Grundriß der Logik und Metaphysik. Neue Ausgabe. Leiden 1901
- Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. 7 Bände. ed. Glockner. Stuttgart 1931
- L. Feuerbach*, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Sämtliche Werke Bd. II. Leipzig 1846
- I. H. Fichte*, Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Heidelberg 1832
- Grundzüge zum System der Philosophie. 3 Bde. Heidelberg 1833
- Über das Verhältnis der Erkenntnislehre zur Metaphysik. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie I, 1837
- Über das Verhältnis des Form- und Realprinzips. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie II, 1838
- Neue Systeme und alte Schule. Ebda.
- Über das Prinzip der philosophischen Methode mit Bezug auf die Erkenntnislehre. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie IV, 1839
- Zu Hegels Charakteristik. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie XII, 1844
- J. G. Fichte*, Ausgewählte Werke, ed. Medicus. Leipzig 1901 ff.
- K. Fischer*, Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 Bde. Heidelberg 1911
- System der Logik und Metaphysik. Heidelberg 1909³
- K. Ph. Fischer*, Grundriß der Metaphysik. Stuttgart 1834

- K. Ph. Fischer*, Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems. Erlangen 1845
- Grundzüge des Systems der Philosophie. Erlangen 1848
- J. N. Findlay*, Hegel. A re-examination. London 1958
- J. Flügge*, Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung. Hamburg 1953
- M. B. Foster*, Die Geschichte als Schicksal des Geistes in Hegels Philosophie. Kiel 1930
- G. A. Gabler*, Lehrbuch der philosophischen Propädeutik. Erste Abteilung. Kritik des Bewußtseins. Erlangen 1827
- Die Hegelsche Philosophie. Berlin 1843
- Der Gedanke, Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. ed. Michelet. Berlin 1861 ff.
- H. Glockner*, Der Begriff in Hegels Philosophie. Tübingen 1924
- Hegel. 2 Bde. Stuttgart 1928/40
- C. Fr. Göschel*, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen . . . Berlin 1829
- Der Monismus des Gedankens. Naumburg 1832
- M. Groll*, On the beginning of Philosophy according to Hegel. IYYUN vol. 9, 1958
- G. Günther*, Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. Leipzig 1933
- H. Hadlich*, Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Halle 1906
- Th. Haering*, Hegel. Sein Wollen und sein Werk. 2 Bde. Leipzig 1929
- Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes. Verhandlungen des dritten Hegelkongresses. Tübingen 1934
- A. Hartmann*, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. Berlin 1937
- E. v. Hartmann*, Über die dialektische Methode. Bad Sachsa 1910²
- Über die notwendige Umbildung der Hegelschen Philosophie. Berlin 1870
- N. Hartmann*, Hegel. Berlin 1929
- Hegel und das Problem der Realdialektik. Blätter für deutsche Philosophie IX, 1935/6
- R. Haym*, Hegel und seine Zeit. Leipzig 1927²
- M. Heidegger*, Holzwege. Frankfurt/M. 1950
- Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik. In: Identität und Differenz. Pfullingen 1957
- B. Heimann*, System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig 1927
- D. Henrich*, Hegels Theorie über den Zufall. Kantstudien Bd. 50, 1958/9
- Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition. Philosophische Rundschau VI, 1958

- D. Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen 1960
 — Anfang und Methode der Logik.
 Hegel-Studien, Beiheft 1. Bonn 1964
- H. F. W. Hinrichs*, Grundlinien der Philosophie der Logik. Halle 1826
 — Die Genesis des Wissens. Heidelberg 1835
 — Rezensionen in den Berliner Jahrbüchern von Göschels „Monismus“ (II, 1832); Bachmanns „Hegels System“ (1834); Fichtes „Gegensatz, Wendepunkt“ (1833); Fichtes „Grundzügen“ (1835)
- J. Hoffmeister*, Einleitung des Herausgebers der Phänomenologie des Geistes. 1952⁶
- E. Husserl*, Gesammelte Werke Bd. VI. Haag 1954
- J. Hyppolite*, Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Paris 1946
 — Logique et Existence. Paris 1953
- Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Berlin 1827 ff.
- R. Kakuschke*, Geschichtlichkeit und Christentum in Hegels Phänomenologie. Diss. Bonn 1955
- I. Kant*, Logik, ed. Jäsche. Band IX der Akademieausgabe. Berlin 1923
- J. Klein*, Das logische und das geschichtliche Element in Hegels Philosophie. Diss. Marburg 1924
- J. Koch*, Die Beziehung von Vernunft und Wirklichkeit in der Philosophie Hegels. Diss. Erlangen 1950
- A. Kojève*, Introduction à la lecture de Hegel. Paris 1947
- K. Ch. F. Krause*, Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft. Leipzig 1829
- R. Kroner*, Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Tübingen 1921/4
 — Rede zur Eröffnung des zweiten internationalen Hegelkongresses. Verhandlungen desselben. Tübingen 1932
- V. M. Kuiper*, Hegels Denken. Die Erhebung zum spekulativen Standpunkt. Roma 1931
- F. Lassalle*, Die Hegelsche und die Rosenkranzsche Logik. Der Gedanke II, 1861
- A. Lasson*, Über den Zufall. 1918
- G. Lasson*, Einleitung zur Jubiläumsausgabe der Phänomenologie des Geistes. Leipzig 1907
 — Hegel und die Gegenwart. Kantstudien Bd. 36, 1931
- K. Leese*, Die Geschichtsphilosophie Hegels. Berlin 1922
- Th. Litt*, Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg 1953
- K. Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart 1953³
- G. Lukács*, Der junge Hegel. Berlin 1954

- H. Marcuse*, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt/M. 1932
- J. v. d. Meulen*, Hegel. Die gebrochene Mitte. Hamburg 1958
- C. L. Michelet*, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland. Zweiter Teil. Berlin 1838
- C. L. Michelet*, Anthropologie und Psychologie. Berlin 1840
- Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Leipzig 1870
- Das System der Philosophie als exakter Wissenschaft. 5 Bde. Berlin 1876—81
- und *G. H. Haring*, Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels. Leipzig 1888
- W. Moog*, Hegel und die Hegelsche Schule. München 1930
- R. G. Mure*, A study of Hegels logic. Oxford 1959
- F. Nicolin*, Hegels Bildungstheorie. Bonn 1955
- A. Phalén*, Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Upsala 1912
- O. Pöggeler*, Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes. Hegelstudien I, Bonn 1961
- W. Purpus*, Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel. Berlin 1908
- E. v. Hartmanns Kritik der dialektischen Methode Hegels. Ansbach 1911
- K. L. Reinhold*, Beiträge zur leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Heft 1—6, Hamburg 1801-3
- J. Ritter*, Hegel und die französische Revolution. Köln 1957
- K. Rosenkranz*, Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems. Königsberg 1840
- Hegels Leben. Berlin 1844
- Die Modifikationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens. Leipzig 1846
- System der Wissenschaft. Königsberg 1850
- Meine Reform der Hegelschen Philosophie. Königsberg 1852
- Wissenschaft der logischen Idee. 2 Bde. Königsberg 1858
- Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym. Berlin 1858
- Psychologie oder Wissenschaft vom subjektiven Geist. Königsberg 1863
- Epilogomena zur Wissenschaft der logischen Idee. Königsberg 1862
- Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Leipzig 1870
- M. Rubinstein*, Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. Halle 1906
- J. Schaller*, Die Philosophie unserer Zeit. Leipzig 1837
- F. W. J. Schelling*, Zur Geschichte der neueren Philosophie. Sämtliche Werke Bd. X. Stuttgart 1861
- A. Schmid*, Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik. Regensburg 1858

- G. Schmidt*, Hegel in Nürnberg. Tübingen 1960
- H. Schmitz*, Hegel als Denker der Individualität. Meisenheim 1957
- Der Gestaltbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes und seine geistesgeschichtliche Bedeutung. Gestaltprobleme der Dichtung, ed. Alewyn. Bonn 1957
- R. E. Schulz*, Interpretationen zu Hegels Logik. Diss. Heidelberg 1954
- J. Schwarz*, Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt 1938
- H. Seeberger*, Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit. Stuttgart 1961
- W. T. Stace*, The Philosophy of Hegel. London 1955
- A. Trendelenburg*, Logische Untersuchungen. Leipzig 1870³
- H. Ulrici*, Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie. Halle 1841
- Das Grundprinzip der Philosophie I. Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie. Leipzig 1845
- S. Vanni Rovighi*, La concezione hegeliana della storia. Milano 1942
- W. Wallace*, Prolegomena to the study of Hegels Phaenomenology and especially of Hegels Logic. Oxford 1894²
- Ch. H. Weisse*, Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft. Leipzig 1829
- Über das Verhältnis des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegels Abscheiden. Leipzig 1831
- Grundzüge der Metaphysik. Hamburg 1835
- Über die Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie I, 1837
- Über den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie II, 1838
- Über die philosophische Bedeutung des logischen Grundsatzes der Identität. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie IV, 1839
- J. U. Wirth*, Der Anfang der Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. NF XXV, 1854
- Über den ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. NF XXV, 1854
- Noch ein Wort über den Anfang und ersten Fortgang der Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. NF XXVII, 1855
- Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Tübingen 1837 ff.
Später: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.
- E. Zeller*, Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Heidelberg 1862

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

- Briefe = Briefe von und an Hegel, ed. Hoffmeister. Hamburg 1952 ff.
- Dokumente = Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. Hoffmeister. Stuttgart 1936
- Enc = Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Berlin 1827/30. ed. Hoffmeister, Leipzig 1949
- Gph = Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. Lasson. Leipzig 1917
- HEnc = Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Heidelberg 1817. ed. Glockner. Stuttgart 1956
- Hotho-Ms = Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik von 1823
- JL = Jenenser Logik, ed. Lasson. Leipzig 1923
- JR = Jenenser Realphilosophie, ed. Hoffmeister. Leipzig 1931/2
- L¹ I = Wissenschaft der Logik. Erster Band. Nürnberg 1812
- L = Wissenschaft der Logik, ed. Lasson. Leipzig 1948
- N = Nürnberger Schriften 1808-16, ed. Hoffmeister. Leipzig 1938
- Ph = Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister. Hamburg 1952
- Rph = Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Glockner. Stuttgart 1952 und ed. Hoffmeister. Hamburg 1954
- W = Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe. Alte Band-Nr.
- WN = Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe, Neue Band-Nr.
- WG = Sämtliche Werke, ed. Glockner
- WW = Sämtliche Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein der Freunde des Verewigten.
- Zs = Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Tübingen 1837 ff.

REGISTER

- Absolutes Wissen 10, 63, 65, 75, 89 f., 99, 117, 129, 136—138, 151—158, 167, 171, 218, 223 f., 230, 232, 253, 262, 267, 301
- Albrecht 2
- Anaxagoras 210, 212
- Andacht 181 f., 184 f., 226
- Anschauung 181, 280—283
- Ansichsein 145—155
- Anundfürsichsein 146—155
- Aristoteles 210, 268 f., 292
- Aufklärung 183, 214, 227
- Bachmann 63
- Baillie 74 f., 77 f.
- Begreifen 153—158, 253
- Begriff 139, 144, 257—259, 301
- Bewährung 276
- Bewußtsein 4—13, 23 f., 27—53, 59—63, 66 f., 70—75, 85, 90, 93 f., 97 f., 99—101, 106—109, 111—113, 115—127, 132—135, 140—142, 145—158, 160, 162—170, 185, 196, 225, 252—255, 280, 301
- , neuzeitliches 50
- , unmittelbares 93 f., 100, 142
- , unwissenschaftliches 18 f., 30—32, 37, 41, 46 f., 49, 51—53, 60, 66, 70—72, 79 f., 82, 84, 86, 92, 96, 99 f., 104, 113, 116, 120—122, 162—170, 264—271
- Bildung 81, 158, 160, 162, 215, 222, 246, 251, 255, 266
- Chalybäus 21, 67, 69, 72 f.
- Christus 223
- Croce 2, 78
- Denken 184 f., 196 f., 276—278, 280—282, 294, 297
- „Einleitung“ 17 f., 31, 44, 53
- Einleitung passim
- als Bewußtseinswissenschaft 38—41, 49—52
- als Destruktion von Voraussetzungen 49, 122
- als Erzeugung d. Begriffs d. Wissenschaft 23 f., 31, 46, 53 f., 112—114, 161
- als Rechtfertigung 5, 9—12, 19—21, 26, 30—32, 42—53, 74, 80, 169 f., 264
- als Rechtfertigung im Horizont der Gegenwart 266, 268—271
- als Systemanfang 69—73

- Einleitung, Begriff der 29, 46, 53, 56,
 61, 63 f., 124, 147, 264
 — im Verhältnis zur Psychologie 61,
 64 f., 68 f., 72, 122, 170 f.
 —, Notwendigkeit der 3 f., 10, 12 f.,
 19, 22, 26 f., 30, 42, 44—46, 52 f.,
 58, 60, 64, 75, 79 f., 82, 84, 96 f.,
 264
 —, Überflüssigkeit der 26, 28, 41—49
 —, Unmöglichkeit der 4 f., 8, 21 f., 53
 f., 68, 82, 84 f.
 —, Wirklichkeit der 23
 —, Wissenschaftlichkeit der 6—13,
 17 f., 24 f., 27—29, 38—41, 108,
 110, 167—170
 Eleaten 210
 Element 278
 —, d. Begriffs 79, 91, 99, 301
 —, d. Bewußtseins 97 f., 101
 —, d. Denkens 92
 —, d. Wissenschaft 81, 83, 96—98,
 105, 114, 299
 —, gegenständliches 95
 Empedokles 212
 Empiristen 269
 Entlassung 92, 165 f., 238, 245, 301
 Entschluß 26, 41—46, 53, 113, 169 f.,
 297
 Entsprechung logischer Momente u.
 phänomenolog. Gestalten 95, 130,
 140—145, 162 f.
 Entwicklung 205, 208
 — Hegels 25, 52, 55, 57, 66—68, 73—
 76, 84 f., 87, 113, 210, 233
 Epikuräismus 208
 Erdmann 58, 60, 61 f., 73, 77, 96, 178,
 267
 Erfahrung 100, 164 f.
 Erhebung 9, 12, 20, 49, 61, 66, 81, 94,
 189, 193, 217, 225, 276—282, 288
 Erinnerung 90, 100, 121, 158, 164, 208
 Erkennen 94 f., 145, 185, 189 f., 253,
 255, 295, 297, 300
 —, subjektives 274, 285, 292 f.
 Erkenntnistheorie 4 f., 8—11, 20 f.,
 29, 32 f., 68, 70—72
 Erscheinen 288 f.
 Erscheinung 107, 130—133, 141, 148 f.,
 159 f., 206, 267, 273, 275—277,
 279—284, 285—298
 —, d. Absoluten 87 f.
 Evidenz 39, 165—170
 Feuerbach 7
 Fichte, I. H. 7, 21, 25, 34, 63, 67—70,
 73, 77 f.
 Fichte, J. G. 39, 51, 102, 167, 299
 Fischer, K. Ph. 21, 22, 66—69, 78
 Fischer, K. 58, 73, 126, 158, 178
 Fortschritt 205, 208, 214 f., 247
 Foster 206, 224
 Fürsichsein 145—155
 Gabler 6 f., 58—60, 62, 64, 66, 77 f.,
 108, 116
 Gattung 198 f., 238 f., 243, 246
 Gedanke 183, 185, 280
 Geist 94—101, 104, 123, 127 f., 130—
 139, 146—160, 162, 181, 276, 284,
 286, 290—296
 —, absoluter 196, 203—206, 225—227,
 232—260, 280, 287, 295—297
 —, —, Bewußtsein des 225 f., 239,
 252—255
 —, —, Wirklichkeit des 235, 239
 —, —, Vollendung des 219, 238—241,
 243 f., 246 f., 250, 296
 Geistige, das 95, 191, 276, 278

- Geltung 10, 42
- Geschichte 9, 11, 13, 23 f., 27, 29, 44 f.,
73, 90 f., 93 f., 100—104, 106, 111,
130, 135, 154, 156—158, 160, 162
f., 168 f., 176—179, 185—189,
192, 194—271
- , absolute 229—246, 250
- , begriffene 91, 94, 103
- d. Bewußtseins 23 f., 27, 39 f., 111,
115, 154, 158, 160, 176, 252—255,
264—271
- d. Bildung 61, 219, 221—225, 230,
250—257, 260 f., 263—266, 286
- —, Notwendigkeit der 249 f.
- d. Kunst 229—231, 241—244, 247
- d. Philosophie 40, 50—53, 69, 71,
94, 176—179, 188 f., 191—232,
241 f., 244—250, 271
- —, Anfang der 201
- —, Antinomie der 194 f., 207
- —, Ende der 215—217, 220 f., 227,
244 f., 248—250, 287
- —, Hauptepochen der 211 f., 232
- —, keine Einleitung 262 f.
- —, Notwendigkeit der 196—202,
225—227, 243 f.
- —, Notwendigkeit des Fortgangs
der 206, 247
- —, Verhältnis zum Logischen
209—213
- —, Verhältnis zur Geschichte des
absoluten Geistes 229—232, 243 f.,
246 f.
- —, Verhältnis zur Weltgeschichte
203—219
- d. Religion 195, 229—232, 237,
241 f., 244, 247 f.
- d. Welt s. Weltgeschichte
- , politische 201 f.
- , wirkliche 89 f., 157, 250, 255
- Gestalt 47, 98, 130, 140—142, 150,
163, 223, 236 f., 245, 248, 254 f.,
262 f., 264 f., 276
- Glockner 2, 25, 75 f., 78
- Göschel 169, 211
- Haering 1 f., 21 f., 24, 60, 76, 78, 81—
89, 116 f., 122, 127, 129 f., 145
- Hadlich 126 f.
- Haym 73 f., 269
- Hegel-Schule 5—8, 58—67, 80, 96,
105, 116, 176
- Heidegger 1 f., 21, 91
- Henrich 2, 167, 262
- Heraklit 210
- Hermeneutik 168
- Hinrichs 6, 24, 63—66, 78, 108, 110,
194, 211
- Hoffmeister 60, 81, 116 f., 129
- Husserl 2 f., 21, 43, 93
- Ich=Ich 138 f., 152, 196
- Ideal 181, 185
- Idee 105 f., 181, 190 f., 258 f., 275,
290—295
- Identitätssystem 75
- Intersubjektivität 198 f.
- Jacobi 221
- Jenenser Geistphilosophie 93—96,
100, 102, 129 f., 141, 145
- Jonier 212
- Kakuschke 129, 165, 219
- Kant 51, 221 f., 262
- Kategorie 117—120, 142, 148

- Koch 117—122
 Krause 67
 Kritik 262 f.
 Kroner 75, 127, 181, 243
 Kunst 115, 123 f., 178—187, 190, 222,
 228—231, 233—242, 251, 256 f.,
 259
- Lasso, G. 76, 78, 109, 127, 285
 Leben 94 f., 145, 198—200
 Lebensphilosophie 200
 Leibniz 269
 Leukipp 210
 List der Vernunft 205 f.
 Logik 3—5, 91—96, 100, 119 f., 122,
 130, 140—145, 162, 166, 177, 216,
 258, 261, 275
 Logik-Interpretation 3, 283
 Logische, das 3, 92, 117, 141, 216,
 275—278, 284, 286, 289—294,
 296—298
 Lukács 127
- Manifestation 294 f., 297
 Marxismus 11
 Methode 60, 64, 68, 180, 216 f., 261,
 275—277, 279, 286 f., 289, 293
 Meulen, van der 76, 78, 109, 127, 158,
 285
 Michelet, 6, 58, 60, 66 f., 77 f., 177,
 209, 252, 257, 269
 Modalität 45, 167
- Nationalphilosophie 201 f.
 Natorp 2
 Natur 90 f., 93, 95, 102, 226, 237, 276,
 284, 287, 290—295
 Neuhegelianismus 75 f., 116
- Neuplatoniker 210
 Neuplatonismus 50, 183, 208, 232
 Nichtwissen 10, 296
 Notwendigkeit 9, 20 f., 45 f.
- Phänomenologie passim
 —, Ableitung der 90—93, 97 f., 100—
 104, 114
 —, Abschluß der 89—94, 99 f., 116—
 122, 131, 151—158
 — als Betrachtung der Bildung des
 Weltgeistes 61, 79, 157, 264
 — als Einleitung 1—13, 22—25, 28 f.,
 33—35, 38—41, 46, 52 f., 55—171,
 263 f.
 — als Entwicklung 108, 110
 — als Erhebung des Geistes 52, 61
 — als erster Teil des Systems 8 f., 12
 f., 18, 23, 34, 52, 56 f., 62, 67—
 69, 73—75, 82, 88—105, 160 f.
 — als historischer Übergang zum Sy-
 stem 67 f., 105, 160 f., 257
 — als Ontologie des Bewußtseins 2
 — als Propädeutik 2, 7, 35, 43, 53,
 57—62, 66, 79—84, 159—161
 — als Schluß der Reflexion in der
 Idee 76, 109 f., 160, 285 f.
 — als Skeptizismus 28, 33, 39, 51 f.
 — als systematisches Ganzes 3, 53, 76,
 123, 129 f., 140—160
 — als Voraus der Wissenschaft 53,
 78, 110, 113, 161
 — als Vorwissenschaft 1, 6, 46, 66
 — als Werden des Mediums 97 f., 101,
 114, 161
 — als Wissenschaft der Erfahrung des
 Bewußtseins 33, 67, 74, 106, 129 f.,
 134, 142

- Phänomenologie als Wissenschaft des erscheinenden Wissens 91, 147 f., 273
- als Wissenschaft des subjektiven Geistes 6 f., 27, 60, 66, 74, 76, 106—109, 147 f., 160
- , Anfang der 70 f., 92, 99, 103
- , Einteilung der 24, 54, 59, 95 f., 124—160
- , Entstehungsgeschichte der 2, 76 f., 82, 84 f., 88, 116, 129—140, 159
- , Inhaltsverzeichnis der 141—145, 146—151, 155
- , Mediatisierung der 74, 76, 106—109
- , Methode der 9, 12, 24, 38 f., 51, 53 f., 74, 90, 98, 101, 106, 114, 120 f., 123, 132, 134, 137, 142, 147, 154, 159 f., 162—171, 175
- , nicht aufs Formelle des Bewußtseins beschränkt 6, 9—13, 24, 27, 29, 35, 38—40, 45, 47 f., 52, 56, 115—124, 160
- , Notwendigkeit der 90, 96 f., 175, 273 f., 298—301
- , Umdeutung der 23, 52, 105—115, 160
- , Umfang der 40, 54, 56, 59 f., 82, 115—171
- , Verhältnis zum System 5—13, 23—25, 33 f., 46, 52 f., 56—69, 73—115, 160 f., 274
- , Zurücknahme der 22, 28
- Phalen 168
- Philosophie 93, 176—194, 228—232, 234—242
- , der Neuzeit 185 f., 229, 239, 241, 243—246 f.
- Plato 208, 210, 212, 269
- Pöggeler 1, 85, 116, 129—137, 140, 147, 191
- Postulat 49, 69, 86 f., 299
- Praxis 9—11, 161 f.
- Prinzip 276—278, 289
- Propädeutik 69, 159, 266
- Protagoras 210
- Psychologie 65, 69, 181, 228
- Purpus 268
- Rechtfertigung 19—21, 26, 30—32, 42—53, 58, 69, 80, 83, 108, 117, 119—122, 124, 160 f., 169, 216—225, 264, 274, 299 ff.
- , als nachträgliche Verständigung 53, 169 f.
- Reines Wissen 46, 49, 277—279
- Reinhold 29, 57, 84—88
- Religion 10 f., 19 f., 30, 33, 35, 40, 47, 68, 93, 106, 115, 122—124, 127 f., 135, 137 f., 145, 149—158, 178—190, 223—242, 251, 255 f., 259, 291 f., 296
- Rickert 2
- Rosenkranz 6, 58, 60—63, 77, 84, 108, 116, 126, 158 f., 170, 178, 199, 258, 263, 285
- Rückläufige Begründung 86, 293
- Schelling 7 f., 21, 67 f., 75, 86 f., 90, 102, 249, 263, 299
- Schicksal 206 f.
- Schleiermacher 67
- Schluß 230, 290—293
- , absoluter 62, 106, 115, 260, 267, 284—296
- Schmid 73, 84
- Schmidt 25
- Schmitz 3, 128
- Schöne Seele 97, 153, 157, 223 f.

- Schulz 92
 Sein 142, 145, 275, 295
 Seinfüranderes 145—155
 Selbständiges Verhältnis 139, 142 f.
 Selbstbewußtsein 129, 131, 133—135,
 137—139, 143 f., 146, 149—156,
 185 f., 252—255
 Sittlichkeit 40, 48, 106, 115, 119,
 122—124, 135—139, 144 f., 149,
 155, 157, 196, 203, 223 f., 226—
 228, 235 f., 238, 246, 253, 259
 Skepsis 9 f., 13, 46, 69, 72, 86, 164,
 168
 Skeptizismus 18, 25—29, 30—53, 84,
 113, 121 f., 133
 — als aufnehmend 36 f.
 — als überflüssig 26, 28, 37, 41—52
 — als Wissenschaft 25, 28, 36 f.
 —, antiker 50, 52, 208
 —, neuzeitlicher 51
 Sokrates 210
 Sophisten 210
 Spätidealismus 67—73
 Spinoza 269
 Sprache 200 f.
 Streben 199, 205
 Stoizismus 208
 System 218, 247, 260 f., 275
 —, Anfangslosigkeit des 2, 63, 111
 Systemabschluß 4, 8, 10—13, 62 f., 91
 f., 94, 103, 114, 177 f., 190 f., 193,
 218, 220, 273—284, 288—296,
 297 f., 300
 Systemanfang 2—5, 8—12, 21, 42—
 44, 47—50, 53, 61—63, 67, 69—
 77, 81, 87, 94, 96 f., 103, 105,
 110—114, 267, 273, 275, 277—
 279, 294 f., 297 f.
 —, absoluter 23, 27, 48, 67, 75 f.,
 111—113, 266, 297 f.
 — als nichts Willkürliches 44, 46, 110,
 294, 297
 —, Beliebigkeit des 2, 62 f., 75, 112
 —, doppelter 58, 61 f., 74 f., 105
 — fürs Subjekt 8, 68, 273, 299
 — mit Ich 49, 112, 281
 —, logischer 3, 8, 44, 46, 58, 63, 66,
 69, 71, 73, 94, 100, 105, 117, 169
 f., 275, 278 f., 294 f.
 —, objektiver 6, 62
 —, subjektiver 6, 8, 62
 —, Voraussetzungslosigkeit des 30—
 34, 42—52, 64, 104, 113, 267, 297
 Systemgliederung 62, 67, 69, 74, 89—
 105, 114, 284—287, 290—295
 Teleologie 206, 215, 230
 Trendelenburg 228
 Ulrici 21 f., 67—69, 77 f.
 Unendliches Urteil 128 f.
 Universalgeschichte 261
 Verhältnis 139, 184
 Vernunft 61, 116—122, 126, 135—
 139, 144, 147 f.
 Vorläufiges Philosophieren 20 f., 29,
 32, 34, 57, 84—87
 Vorstellung 182, 280—283
 Weisse, 7, 21, 25, 34, 67—73, 77 f.
 Weltgeist 203—206, 250
 Weltgeschichte 11, 93, 102 f., 177, 179,
 192 f., 197—199, 202—222, 227 f.,
 230—232, 249 f., 252, 255
 —, Ende der 213—215

- Wesen 142 f., 145
Wirth 67, 69, 72 f.
Wissen des Absoluten 88, 90, 226, 296
Wissenschaft 89—92, 96, 137 f., 191,
216, 238, 253, 260, 273—301
—, Begründung der 84 f.
—, Notwendigkeit der 9, 19—21,
31—33, 42, 44—46, 53, 94, 99
—, Verständlichkeit der 7, 33, 43 f.,
53, 68, 79, 81, 85, 165—170
Wissenschaften 195, 207, 217
Wissenschaftslehre 51, 75, 167
Yxkull, von 199
Zocher 117