

Idee und vereinzelt Subject in Hegels „Enzyklopädie“

Hans Friedrich Fulda (Heidelberg)

I.

Es ist ein historischer Gemeinplatz, daß in der Neuzeit immer wieder versucht worden ist, die Philosophie zu begründen im Rückgang auf das jeweilige erkennende Subjekt, welches jeder von uns ist. Der Versuch hatte seine Anziehungskraft durch mindestens sieben Erwartungen, die mit ihm verbunden waren. Er versprach

- Erkenntnis von etwas, das absolut *Eins* ist: ein Individuum, von dem man nur im striktesten Singular reden kann. Ein solches nämlich bin bereits ich, dieser menschliche Leib oder vereinzelt Organismus; und in noch strengerem Sinn schein ich, dieses einheitliche „Zentrum“ mannigfaltigen Fühlens, Empfindens, Erlebens, oder ich, dieses numerisch-identische Subjekt des Bewußtseins irgendwelcher Objekte, solch ein individuelles Einzelnes zu sein; oder gar ich, dieses „Selbst“ vieler geistiger Tätigkeiten, die ich mir zuspreche. Die Besinnung auf dieses Selbst schien
- zurückzuführen auf ein *unerschütterliches Fundament* der Gewißheit wahrer Überzeugungen, die ich habe, in einem nach Evidenzen forschenden Diskurs mit dem Skeptiker, dem angesichts der Feststellung ‚cogito, ergo sum‘ die Argumente ausgehen; darüber hinaus aber schien die Besinnung auch geeignet,
- *Gesetze* aufzudecken, unter denen das in der Suche nach solchen Überzeugungen betätigte Denken steht und die ein *Gegenstück* bilden zu den in den modernen Naturwissenschaften gefundenen Gesetzen räumlicher Bewegung von Körpern.

Der Versuch versprach ferner durch die genannten, berechtigt scheinenden Erwartungen,

- Erkenntnisgründe in mir freizulegen, die Garanten dafür sind, daß menschliche Wesen wie ich der Erkenntnis fähig, also nicht zum Skeptizismus verdammt sind;
- eine neuartige *Erste Philosophie* zu ermöglichen, deren Erkenntnischance derjenigen spezifisch neuzeitlicher Wissenschaften wie insbesondere der mathematischen Analysis und der Lehre von Körperbewegungen entspricht. – Im Verhältnis zu dieser Verheißung war die Alternative zweitrangig, ob die neue Erste Philosophie eine cartesianische Metaphysik sein sollte oder etwas davon Verschiedenes, wie z. B. eine „analysis of mind“, oder „theory of knowledge“ – erforscht mit den Mitteln des von John Locke inaugurierten new way of ideas – oder ein „semantic ascent“ im Zuge eines linguistic turn der altersschwach gewordenen Idee solcher Analyse.

Einerlei, ob man sich diesem oder jenem Weg verschrieb, allemal ging es darum, durch Erfüllung der genannten Erwartungen

- das *Dunkel aufzuhellen*, in dem wir vieles, das ist, sein soll oder getan werden soll, irgendwie schon wissen, ohne uns doch seiner in voller Klarheit und Deutlichkeit bewußt zu sein; und dadurch
- viele unserer bewußten Überzeugungen zu *revidieren* – insbesondere solche, mit denen etwas in der Religion, der Moral und der Metaphysik traditionellerweise gelehrt wird.

Es ging m. a. W. um *Aufklärung*.

Ein Gemeinplatz ist heutzutage auch, daß die philosophischen Versuche, diesen Erwartungen zu entsprechen, in ihren klassischen Ausprägungen um einen hohen Preis erkaufte waren; z. B. um den Preis einer *Zwei-Substanzen-Lehre*, die nicht nur uns Menschen, als cogitierende Dinge, von allen anderen Kreaturen trennt, sondern uns auch in uns selber zerreißt in eben je ein solches Ding und einen Modus der körperlichen Substanz; oder – wo die Substanzmetaphysik aufgegeben wurde – um den Preis einer doppelten prinzipiellen *Dualität im Realen*: der Dualität (1) desjenigen, das mir *unmittelbar* so, wie es ist, gegeben ist (und worin *ich* mir unmittelbar gegeben bin) im Unterschied zu demjenigen (an mir oder Anderem), zu dessen Erkenntnis ich nur *mittelbar* gelange; sowie (2) eines *Äußeren* und eines *Inneren* innerhalb des (angeblich) unmittelbar Gegebenen.

Natürlich kann man sich fragen und hat man sich während unseres Jahrhunderts zunehmend ungeduldig gefragt, wie groß eigentlich die Chancen sind, daß die genannten Erwartungen in Erfüllung gehen; und ob die Versuche, diese Chancen zu realisieren, angesichts des Risikos eines Scheiterns den erwähnten Preis rechtfertigen. Sollte man nicht beispielsweise das erkenntnistheoretische Modell einer Bewußtseinsanalyse bzw. analysis of mind zugunsten eines „Verständigungsmodells“ aufgeben und das Thema ‚Subjektivität‘ in einer sprachanalytisch oder anthropologisch aufgemöbelten Theorie der Intersubjektivität aufgehen oder gar verschwinden lassen? Jeder kennt solche Revisionsprogramme. Sie sind ja für die Philosophie unseres Jahrhunderts charakteristisch, und mehr oder weniger sind wir alle von ihnen infiziert.

Aber sind die Revisionen hinsichtlich der im neuzeitlichen Konzept philosophischer Aufklärung steckenden Erwartungen so grundlegend, wie sie sich zumeist geben? Ich muß gestehen, daß ich das nicht glauben kann. Auch die deskriptive Phänomenologie bis zu Heidegger bildet in dieser Hinsicht glaube ich keine Ausnahme. Vor allem aber scheinen mir die Revisionsunternehmen gegenüber fundamentalen Fragen, welche die neuzeitliche Philosophie aufgeworfen hat, hilfloser als die älteren, klassischen Repräsentanten dieser Philosophie. Verabschiedung von Problemen durch Reduktion des Aufklärungsinteresses ist ja nur eine Spielart von Hilflosigkeit. Darum finde ich auch die Beschäftigung mit Hegel nicht obsolet.

Allein, hat nicht gerade Hegel als einer der ersten das subjektivitätstheoretische Grundlegungsprogramm der neuzeitlichen Philosophie verworfen? Stellt Hegels Philosophie der Idee nicht sogar ein besonders drastisches Beispiel dafür dar, daß es gefährliche Folgen hat, wenn man das neuzeitliche Paradigma philosophischer Bemühung um Erkenntnis gewaltsam verwirft?

Mindestens drei Komplexe von Fragen an die Hegelsche Philosophie und die Hegelsche Philosophie des subjektiven Geistes insbesondere legen sich in diesem Zusammenhang nahe:

1. Hat Hegel das subjektivitätstheoretische Grundlegungsprogramm der neuzeitlichen Philosophie nicht zugunsten einer spinozistischen Alleinheitsphilosophie verworfen und ist er so nicht weit entfernt davon, die Erkenntnis des Endlichen und die Theorie endlicher, erkennender Wesen, wie wir sind, von den Dualitäten freizumachen, die im Hinblick auf eine Philosophie des Geistes das eigentlich Problematische an dem von Descartes eingeschlagenen Weg ausmachen? Ist Zeugnis genug dafür nicht bereits, daß Hegels Philosophie des Realen die *Welt aufspaltet* in Natur und Geist, so daß man innerhalb dieser Philosophie des Realen eine Theorie des Organischen nur der Natur zugeordnet findet, eine Theorie des menschlichen Leibes hingegen nur dem Geist? Hegel hat, wie es scheint, den Rückgang der Philosophie aufs vereinzelt erkennende Subjekt aufzugeben, ohne den Schaden des Dualismus im Bereich des Realen zu beheben.

2. Hegel betrachtet die absolute Idee als den einzigen Gegenstand und Inhalt der Philosophie (GW 12. 236). Die Philosophie soll dem spekulativ begreifenden Denken einen Zugang zu diesem Gegenstand ermöglichen und den Inhalt möglichen Wissens von diesem Gegenstand erschließen. Aber verlangt dieses spekulativ begreifende Denken, unscharf umrissen, wie es in Hegels Ausführungen bleibt, nicht einen so *selbstvergessenen* Umgang des Denkenden mit dem von ihm jeweils gewußten Gehalt seines Denkens, daß eigentlich keine Chance bleibt, Wahrheitsansprüche auszuweisen, die der Denkende mit seinen Behauptungen macht? Zum Ausweisen eines Wahrheitsanspruchs gehört doch, daß ich die Gründe angebe, die *mir* für dessen Verteidigung zur Verfügung stehen. Wie aber sollte so etwas geschehen können, wenn ich, der Denkende, mich bloß selbstvergessen einer „Begriffsbewegung“ in „objektiven Gedanken“ anvertraue und aufnehme oder dem nachdenke, was sich darin „an ihm selbst“ zeigt? Wie gar sollte die Ausweisung einem Skeptiker gegenüber erfolgen und erfolgreich sein können? Sind wir mit den Versprechungen der segensreichen Tätigkeit eines spekulativen Denkens nicht in einer ähnlichen Lage wie mit Husserls „transzendental-phänomenologischer Reduktion“? *Auf einen Schlag* soll sie mich den Einwänden des

Skeptikers entziehen und mir ein völlig neues Feld transzendentaler Erfahrung freilegen; aber in dieser Erfahrung kehrt dann doch alles zuvor Bekannte und zweifelhaft Gewordene – nur mit einem winzigen Vorbehalt versehen – wieder; und mit meiner Erwartung einer Kritik aller Inhalte dieser Erfahrung werde ich auf den Sankt-Nimmerleinstag vertröstet. Sind wir mit dem spekulativen Denken gar in einer ähnlichen Lage wie mit Heideggers Versicherung, Philosophie sei phänomenologisch, habe es also mit Phänomenen zu tun, das Phänomen aber sei das Sich-Zeigende – eine Begegnungsart von Gegenständen, die diesen zwar abgewonnen werden muß, aber bereits durch Auslegung abgewonnen werden kann? Oder gibt es für Hegel vielmehr eine innere Verbindung von skeptischer Argumentation und spekulativem Denken, so daß man nur diese Verbindung aufdecken muß, um zu sehen, wie die *Ausweisung* der Ergebnisse spekulativen Denkens zu erfolgen hat?

3. Wenn ich zum Zweck einer Grundlegung der Philosophie in einem evidentiellen, Evidenzen in mir berücksichtigenden Diskurs auf mich selbst zurückgehe und ausmache, was *mir* unerschütterlich gewiß ist, so mögen aus diesem Vorgehen in der Folge viele Probleme entstehen – aber in einem Punkt verspricht das Vorgehen einen gewaltigen Vorteil: Es macht keine prinzipielle Schwierigkeit, die numerische Identität zu behaupten, die ich für mich habe in den verschiedenen Auffassungsweisen meiner selbst, sowie als Subjekt zahlloser Einstellungen, Bewußtseinsweisen und geistiger Tätigkeiten. Ich werde sogar die spezifische *Perspektive* berücksichtigen können, in der mir, wenn überhaupt, alles zugänglich ist, das mich betrifft: die Perspektive des Sprechens in der ersten Person im Unterschied zur zweiten und dritten grammatischen Person. Wie aber will Hegel jener numerischen Identität Rechnung tragen und ausmachen, was zu mir, diesem numerisch Identischen, gehört und was nicht? Wie will er dies ausmachen, wenn er das philosophische Denken nicht auf die Einheit meiner selbst konzentriert, sondern auf die eine Idee, und wenn er dabei nicht nach Geist fragt, der ich, dieser, bin, sondern kurzerhand nach dem Geist? Wie gar will er der spezifischen Perspektive gerecht wer-

den, in der mir alles mir Zugängliche erscheint – der Perspektive des Sprechens in der ersten Person singularis? Wie aber könnte darauf verzichtet werden, wenn es im philosophischen Diskurs darum geht, das Dunkel aufzuhellen, indem das *Wahre* mir bewußt ist, was auch immer von mir unterschiedene Subjekte oder Autoritäten für wahr halten und als wahr gelten machen mögen?

Soweit die Fragen, die mich im Hinblick auf Hegels Geistphilosophie beschäftigen. Für den Umgang mit ihnen wäre mein Traum, sie so zu beantworten, daß einer, der bis dahin von der Wahrheit der Kantischen Philosophie überzeugt war, sich durch die Antwort überzeugen läßt, es gebe in Hegels Philosophie zumindest eine diskutabile Alternative zur Kantischen. Im Hinblick auf die ersten beiden der drei genannten Fragenkomplexe scheint es mir grundsätzlich möglich, diesen Traum zu verwirklichen. Weniger sicher fühle ich mich hinsichtlich des dritten. Was ich wirklich ausführen kann, bleibt allerdings hinsichtlich aller drei Fragenkomplexe vom Traumziel unerfreulich weit entfernt. Hoffentlich zeigt es wenigstens, wie ich mir den Weg dahin denke. Ich wende mich zuerst (II) den ersten beiden Fragenkomplexen zu und komme dann (III) zum dritten, schwierigsten.

II.

A. Hegel ein Cartesianer, was den Dualismus im endlichen Realen betrifft? Gewiß hat Hegel seine Philosophie des Realen, wie er sie auch nannte, in eine Philosophie der Natur und des Geistes gegliedert. Aber daraus auf einen Dualismus schließen zu wollen, der die *Welt* der endlichen Dinge in zwei fundamentale Realitätsklassen aufteilt und aus ihnen zusammenfügen möchte, wäre ein krasses Mißverständnis. Hegels Lehre von der absoluten Idee, auf deren Manifestationsprozeß die Unterscheidung von Natur und Geist zurückgeht, war u. a. darauf angelegt, die klassisch-neuzeitlichen Probleme einer auf dem Dualismus von *extensio* und *cogitatio* fußenden Geistphilosophie zu überwinden.

Descartes' Dualismus, um damit zu beginnen, beruhte auf der Unterscheidung zweier Regionen des erschaffenen, in der Welt vorfindlichen Seienden. Er war – projiziert auf die Disziplinen der späteren *metaphysica specialis* – eine Behauptung der *Kosmologie*, mit drastischen Folgen für die rationale Psychologie, sowie für eine von deren Ballast befreite, empirische Analyse des Geistes; vorausgegangen war dieser Unterscheidung bereits eine Aufteilung alles möglichen Seienden in die Klasse der unendlichen bzw. ungeschaffenen und die Klasse der geschaffenen, endlichen Dinge bzw. der Welt dieser. Auch die Vereinheitlichung dieser Entitätenmenge zu Spinozas Lehre von der einen Substanz verblieb im Rahmen dieses Modells einer metaphysischen Kosmologie, mit der bei Spinoza freilich die Theologie verschmolz. Die philosophische *Erkenntnis* innerhalb einer solchen Kosmologie bzw. rationalen Psychologie (der einen oder anderen – dualistischen oder monistischen – Variante) bedurfte Kantisch gesprochen eines *transzendenten* Vernunftgebrauchs. Nicht so bei Hegel. Hegels Ableitung und Entwicklung eines Begriffs der Natur und des Geistes verlangt ausschließlich einen *immanenten* Vernunftgebrauch, wenngleich einen, der im bloß regulativen Gebrauch von Vernunftideen nicht aufgeht. Vor allem aber führt die Hegelsche Natur- und Geistphilosophie mit der Unterscheidung von Natur und Geist nicht eo ipso zur Unterscheidung von Dingen, die in der Welt vorkommen, und schon gar nicht zur Unterscheidung endlicher Dinge. Vielmehr wird mit Hegels Unterscheidung von Natur und Geist die eine, prozessual zu denkende Idee (die wie mir scheint kein Seiendes und jedenfalls kein endliches Seiendes ist) *in sich* unterschieden im Hinblick auf ihre sich wandelnden *Elemente*, in denen sie Dasein hat, bzw. im Hinblick auf die Phasen ihres Prozesses. In der Beschreibung dieses Prozesses und des in ihm Begriffenen wird der Begriff einer Welt konsequent vermieden. Die Kantische Problematik einer *Antinomie* der Vernunft in ihrem kosmologischen Gebrauch sucht man daher hier mit Recht vergeblich. Welt ist die Natur, von der Hegel spricht, nur für denjenigen, der die Aufgabe einer Gegenstandserkenntnis dessen, was zur Natur oder zum Geist gehört, in naturalistischer Einstellung und damit in einer spezifischen Borniert-

heit angeht. Solche Borniertheit ist nicht Sache der Philosophie. Die Philosophie kann uns allenfalls zur Einsicht verhelfen, daß es möglich ist, Gegenstandserkenntnis in naturalistischer Einstellung zu suchen; sie wird uns aber auch davon überzeugen, daß dies nicht vernünftig ist und daß endliche geistige Individuen wie wir in einer theoretisch nicht überschaubaren *Pluralität* von Bezügen existieren – Bezügen zu verschiedenen Stufen organisierter Materie, deren System die Natur ausmacht, wie auch zu verschiedenen Formen in der Entwicklung des einen Geistes, dessen Subjekt nicht ich bin und auch nicht wir gemeinsam sind. Es ist illusorisch, von der Pluralität dieser Bezüge anzunehmen, daß sie sich zur „kosmischen“, wörtlich also: schmücken, unserem Harmoniebedürfnis entgegenkommenden Ordnung einer Welt zusammenfüge. Nur unser *Bewußtsein als solches* und der *sittliche* Geist entwerfen bzw. schaffen sich eine Welt und bereiten sich damit jene katastrophalen theorie-internen und praktischen Schicksale, über die uns die Geschichte der Wissenschaften und der Völker ins Bild setzen kann. Kurz: Was die *endlichen* Dinge angeht, ist Hegel gewiß kein Cartesianer, dem sich die Welt in ausgedehnte und cogitierende Dinge aufspaltet, aber auch zusammenfügt, oder der sich die Welt, wie sie für uns ist, aus zwei komplementären Klassen innerer und äußerer, unmittelbarer Gegebenheit des Realen rekonstruierbar denkt. Viel eher ist er ein *Perspektivist*, dem von einer *einzig ihre eigene* Einheit fassenden Vernunft aus die „Welt“, von der die metaphysische Kosmologie sprach, in ein pluralistisches Universum explodiert. Was die Welt angeht, leben wir unvermeidlicher-, ja: *vernünftigerweise* in einer theoretisch, also in den Einzelwissenschaften, nicht mehr zu vereinheitlichenden Vielfalt von *Deutungen*.

B. Inwiefern kann man dann sagen, die spekulative Logik der Idee sei darauf angelegt, mit dem Dualismus zusammenhängende, klassisch-neuzeitliche Probleme der Geistphilosophie zu überwinden? Um das zu sehen, sollten wir uns diese Probleme ohne sehr ins Detail zu gehen vor Augen stellen und dann fragen, wie Kant sich zu ihnen verhalten könnte – als derjenige, dessen kritische Einstellung zur neuzeitlichen Metaphysik am besten vor Scheinlösungen bewahrt. Dabei

zeigt sich: Der begriffliche Rahmen, in dem Kant sich zu den Dualismusproblemen der neuzeitlichen Metaphysik verhalten könnte, ist eben derjenige, den Hegel in seinem Begriff der *Idee des Erkennens* umreißt; und Hegels Versuch nachzuweisen, daß man über den Begriff dieser Idee zum Begriff der absoluten Idee fortgehen muß, ist auch ein Versuch, uns begrifflich zu machen, daß eine philosophische Geisttheorie nicht von der Idee des Erkennens aus entworfen werden sollte; daß sie hingegen – aus dem Begriff der absoluten Idee gewonnen – weder den Geist in seinem Verhältnis zu sich selbst noch ihn in seinem Verhältnis zur Natur dualistisch konzipiert. Hierzu nur einige Andeutungen:

1. Unter Voraussetzung der beiden einschlägigen, speziellen Metaphysiken – rationale Theologie und Psychologie – hätten wir zweierlei Geist zu denken: einen unendlichen und einen endlichen. Wie aber hätte unter diesen Umständen

a) ein einheitlicher, umfassender Begriff *des* Geistes auszusehen – ein Begriff von Geist *überhaupt*? Das ist schon deswegen schwer zu sagen, weil wir nichts über die Natur des unendlichen Geistes mit Erkenntnisanspruch ausmachen können. Aber wie dem sei –

b) den unendlichen Geist könnten wir uns nur *per analogiam* zu unserem endlichen Geist denken. Solche analogische Begriffsbildung ist allemal eine problematische Sache; sie ist es um so mehr, als kaum zu sehen ist, wie ein solcher unendlicher Geist – als praktischer Gesetzgeber – mit der sittlichen Autonomie endlicher praktischer Vernunft vereinbar sein soll; und was sein Verhältnis zur Natur betrifft – wie soll man ohne Willkür entscheiden, ob es angemessen ist, ihn als Schöpfer der Natur oder als *natura naturans* und *in* der Natur schaffend, also spinozistisch, zu denken?

2. Um also diese Probleme loszuwerden, liegt es nahe, sich auf eine *finitistische* Geisttheorie zu beschränken, die nur vom endlichen Geist handelt. Aber damit tun sich neue Entscheidungs- und Vereinheitlichungsprobleme auf, für deren Bewältigung man nun einen allgemeinen Geistbegriff oder einen Begriff des unendlichen Geistes nicht

mehr heranziehen kann. Z. B. ist endlicher Geist nicht nur sowohl theoretisch als auch praktisch – diese Eigenschaften mag man ohne Schwierigkeit kombinieren. Er ist auch zu denken *einerseits*, wie er als (theoretischer und praktischer) *in* der objektiven Welt des Erkennbaren vorkommt; und *andererseits*, wie er als Subjekt und Möglichkeitsbedingung von (theoretischer und praktischer) Erkenntnis in der objektiven Welt des Erkennbaren gerade nicht vorkommt, sondern der Erkenntnis von solchem Erkennbaren *vorausgesetzt* werden muß. Nun kann ich mich wohl in diese beiden unterscheiden – in ein Objekt, das ich (und als das ich mich) erkenne, und in das Subjekt dieser Erkenntnis. Aber wenn es darum geht, daß ich mich bzw. daß ich den endlichen Geist, der ich bin, in einem angemessenen Begriff erkenne, so kommt es darauf an zu begreifen, wie ich bzw. irgendein endlicher Geist in dieser extremen Dualität (eines Subjekts aller möglichen Erkenntnis und eines Objekts unter Erkanntem) Einer und mit mir eins sein kann. Wie soll eine finitistische Geisttheorie, die bestenfalls zur Hegelschen Idee des Erkennens gelangt, dieser Aufgabe gerecht werden?

3. Das Verhältnis des endlichen Geistes zur Natur ist damit noch gar nicht berührt. Aber natürlich schafft auch das, beim Versuch, es angemessen und ohne Paradoxien zu denken, Probleme. Die sogenannten Leib-Seele-Probleme sind unter ihnen nur eine besonders prominente Teilklasse. Ich verzichte hier darauf, das eine oder das andere von ihnen zu skizzieren, und frage mich gleich:

Wie könnte sich Kant oder ein Kantianer zu diesen Problemen verhalten? Wenn ich recht sehe, könnte er uns nur auffordern, schärfstens zu unterscheiden zwischen einerseits den zunächst erwähnten erkenntnistranszendenten Begriffen von Geist, von denen wir den einen oder anderen zwar bilden müssen, von denen wir aber keinen zur Bestimmung eines Gegenstandes in theoretischer Erkenntnis gebrauchen können; und andererseits den erkenntnisimmanenten Geistbegriffen. Das Mißliche ist nur, daß zu diesen erkenntnisimmanenten Begriffen nicht nur Begriffe eines Geistes als eines erkennba-

ren Objekts gehören, sondern auch Begriffe eines Geistes als des Subjekts von Erkenntnis der einen oder anderen Art. Sollen diese Begriffe nicht einfach unverbunden nebeneinanderstehen, so bleibt uns nur die Möglichkeit, sie in der Idee eines vernünftigen und von Vernunft angeleiteten Prozesses zu verbinden: zum Begriff eines unendlichen Progresses der theoretischen Erkenntnis und eines entsprechenden Progresses der praktischen Vernunft in Veränderung der Welt zum Guten. Sollen auch diese beiden Prozesse – wie die Vernunft es fordert – nicht einfach unverbunden und je für sich gedacht bleiben und doch von den erkenntnistranszendenten Geistbegriffen zunächst getrennt gehalten werden, wie auch andererseits von Hegels spekulativem Begriff der absoluten Idee, so bleibt nur Raum für den *unbestimmten* Gedanken, daß das, was aus beiden Prozessen hervorgeht – in der Welt und in unserer Erkenntnis von ihr bzw. in der Welt und in unserer Bestimmung zum Handeln aus praktischer Vernunft – also dasjenige, was geschieht, mehr und mehr mit demjenigen, was geschehen soll, zur Übereinstimmung kommt; aber dieser Adäquationsprozeß muß letztlich auch unsere erkenntnistranszendenten Begriffe von Geist umfassen, da unser Begriff praktischer Vernunft ebensowohl erkenntnistranszendent wie -immanente Charaktere enthält. Die Vernunftidee, in der er gedacht werden muß, ist so unbestimmt, daß man den Mund wohl nicht zu voll nimmt, wenn man behauptet, die angedeuteten Probleme der Begriffsbildung würden in ihr nicht beseitigt. Sie werden nur in ihr festgeschrieben.

Wie verhält sich Hegels Begriff der Idee des Erkennens und die Aufdeckung seiner (angeblichen) Dialektik hierzu? Hegel will, scheint mir, darin die Struktur der beiden Kantischen Prozeßbegriffe – des Prozesses der theoretisch erkennenden und der praktisch fortschreitenden Vernunft – herausarbeiten und zeigen, daß man bei diesen Begriffen und ihrer Unterscheidung nicht stehenbleiben kann, sondern von ihnen aus zum Begriff der absoluten Idee übergehen muß. Hegel kann aber auch argumentieren, daß der Begriff der Idee des Erkennens für Begriffe des Geistes just den Spielraum an Bildungsmöglichkeiten schafft, innerhalb dessen man sich die angedeuteten Probleme aufhals, ohne mit ihnen fertig werden zu können. Im

Hinblick auf die Aufgabe, einen die Vernunft in uns befriedigenden philosophischen Geistbegriff zu gewinnen, scheint mir das die entscheidende Lehre zu sein, die man aus der Dialektik im Begriff der Idee des Erkennens ziehen muß: Einzelwissenschaftliche Theorien mögen sich mit einer so groben Vorstrukturierung ihres Arbeitsfeldes begnügen, wenn sie sich auf den menschlichen Geist beziehen; für eine philosophische Theorie hingegen (sei's des Geistes, sei's der Natur) kann die Idee des Erkennens nicht derjenige „objektive Gedanke“ sein, aus dem oder in Orientierung an dem man die grundlegenden Begriffe (z. B. des Geistes) gewinnt. Im Hinblick auf den zu gewinnenden Begriff des Geistes ist eben dies die Pointe des nachfolgenden Gedankens, der absoluten Idee also: Daß wir von dem ange deuteten Problem befreit werden, indem wir nicht das notwendigerweise unbestimmt bleibende Ende eines ins Unendliche gehenden Prozesses zu denken versuchen, sondern in diesem Prozeß noch zugrundeliegendes, seine fundamentalen Unterscheidungen von sich abhängig machendes, nicht mehr endliches Denken. Da die Probleme in der Hauptsache solche cartesianischer Dualismen waren, kann man auch mit gutem Recht sagen, Hegels Fortgang von der Idee des Erkennens zur absoluten Idee sei darauf angelegt, sie zu überwinden.

Für den Geistbegriff ergibt sich aus dieser Perspektive vor allem, was der Geist für Hegel *nicht* ist: nicht ein höchstes Seiendes, das zur Welt in der Relation einer äußeren oder inneren Ursache steht; kein stoisches, die Welt und ihren Lauf durchwaltendes Prinzip; aber auch nicht vereinzelt, innerweltlich Seiendes oder gar nur eine irgendwie organisierte Gruppe von Eigenschaften seiner. Es ergibt sich aus dieser Perspektive aber auch ein Ansatz, die Frage, was unter Geist ganz im allgemeinen zu verstehen sei, *positiv* zu beantworten: Es muß sich jedenfalls um eine einzigartige Weise der einen Idee handeln, in einem besonderen Element Dasein zu haben und sich darzustellen, – eine Weise, die man nur über einen vom Begriff der absoluten Idee aus gewonnenen Begriff der Natur angemessen denken kann; nicht aber als etwas, das in der so gedachten Natur oder auf ihrer Basis und darum in äußerer Relation zu ihr existiert, sondern als etwas, in dessen Begriff derjenige der Natur im ganzen transzendiert ist wie in der späteren Phase eines Prozesses die frühere.

Muß man aber nicht sagen, bereits in der ersten Form der Entwicklung des in diesem rätselhaften Begriff gedachten Geistes, bereits im subjektiven Geist also, stelle sich die in der Idee des Erkennens zu denkende Dualität mit allen Folgen für den Begriff eines endlichen Geistes wieder her? Belehrt uns nicht bereits der erste Encyclopädie-Paragraph über den subjektiven Geist (§ 387), dieser endliche Geist sei der Geist als erkennend; und wenn auch gleich eingeschränkt wird, das Erkennen werde hier nicht aufgefaßt, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§ 223), sondern wie der konkrete Geist sich zum Erkennen (als logischer Idee) bestimmt, – wird ungeachtet dieser Konkretheit, worin immer sie bestehen mag, nicht bereits mit dem Ausdruck „Erkennen“ wieder jene Dualität von Erkenntnissubjekt und -objekt in einem auf Überwindung der Dualität angelegten Prozeß evoziert – und mit der Behauptung der Endlichkeit des Geistes jenes Verhältnis des Geistes zu einer ihm äußeren Natur, also all dasjenige, was im Arsenal der klassisch-neuzeitlichen Geistbegriffe die spezifischen Probleme schuf? Ich glaube nicht, denn den Begriff des Erkennens müssen wir uns nun durch den Begriff der absoluten Idee gerade darin verwandelt denken, daß sein Subjekt und Objekt nicht mehr Extreme gegeneinander sind; nur dadurch nämlich kann der subjektive Geist *der* Geist „in der Form der Beziehung auf sich selbst“ sein (§ 385); indem er aber dies ist und innerhalb seiner „ihm die *ideelle* Totalität der Idee“ ist, wird er auch in seiner Leiblichkeit und in seinem Verhältnis zu einer ihm äußeren Natur vor der Alternative bewahrt, *entweder* bloß ein *Epiphänomen* zu sein, *oder* in kausaler *Wechselwirkung* mit räumlichen Erscheinungen stehen zu müssen; *oder* eine Klasse von Erscheinungen *sui generis* zu sein, die in striktem *Parallelismus* zu den räumlichen Erscheinungen auftreten. Keine dieser klassischen Positionen der neuzeitlichen Geistphilosophie hat Hegel bezogen.

C. Wie aber steht es mit der *Ausweisbarkeit* der Ergebnisse spekulativen Denkens, in dessen Gang eine so angelegte Auffassung von endlichem, subjektivem Geist zustande gebracht werden soll? Bezüglich der Auskunft hierüber fühle ich mich am sichersten. Ich werde mich

daher zu diesem Punkt sehr kurz fassen, zumal er eine ganz allgemeine Frage an die Hegelsche Philosophie betrifft. In welcher Richtung man nach einer Antwort suchen muß, habe ich eingangs schon angedeutet: Man muß eine innere Verbindung von skeptischer Argumentation und spekulativem Denken aufspüren. Den entscheidenden Hinweis, daß dies der richtige Weg ist, die Begründbarkeit spekulativer Gedankenschritte nachzuweisen, gibt Hegel selbst, wenn er in der „Encyclopädie“ am Ende der Einleitung zur „Logik“ sagt (§ 79), das Logische habe der Form nach drei Seiten: die abstrakte oder verständige Seite, die dialektische oder negativ-vernünftige und die spekulative oder positiv-vernünftige. In den unmittelbar folgenden Paragraphen wird dann vom Verstand gesagt, er bleibe bei der festen Bestimmtheit und Unterschiedenheit der Bestimmtheit gegen andere Bestimmtheit stehen; das Dialektische mache, vom Verstand für sich abgesondert genommen, in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt, den Skeptizismus aus. Um zu sehen, welche Begründungsmöglichkeiten sich mit diesen drei Seiten oder Momenten des Logischen für das philosophische Denken verbinden, muß man sich nur die Frage beantworten, als was sich die Aufgabe der Philosophie, wie Hegel sie versteht, für den Verstand darstellt, wie der Skeptiker, welcher dem Verstand bei seinen Versuchen, diese Aufgabe zu lösen, mit den Ergebnissen solcher Versuche argumentativ umzugehen hat, und was das spekulative Denken, ohne sich den Widerspruch des Skeptikers zuziehen zu müssen, mit den Ergebnissen skeptischer Argumentation machen kann. Die Frage, denke ich, beantwortet sich folgendermaßen: Für den Verstand stellt sich das, was die Philosophie zu machen hat, als die Aufgabe dar, einen Begriff des Absoluten zu definieren. Nach seiten des Verstandes hat das Logische also zunächst den Charakter, daß ein Begriff als Kandidat für eine Definition des Absoluten zur Verfügung und Diskussion gestellt wird. Für den Verstand hat ein solcher Begriff seine Bestimmtheit durch seine Abgrenzung gegen andere Begriffe. Die gesuchte Definition hat das Aussehen einer Aussage, in welcher einem für bereits identifiziert oder festliegend gehaltenen Singulären der Definienskandidat zugesprochen wird. Die Tätigkeit des Skeptikers in bezug auf einen solchen Versuch wird sich

letztlich darauf zu richten haben, Äquipollenz-Attacken gegen die mit der Definition aufgestellte Behauptung zu führen: also Argumente vorzubringen, die zeigen, daß mindestens gleich gute Gründe gegen die Behauptung wie für sie sprechen. Aber dies ist erst der letzte Zug, den der Skeptiker im Diskurs mit dem denkenden Verstand machen wird. Ökonomischerweise hat seine Tätigkeit zunächst einmal darauf zu gehen zu prüfen, ob überhaupt die Minimalbedingungen einer wahrheitsanspruchsfähigen Aussage erfüllt sind: Insbesondere ob der als Definienskandidat zur Diskussion gestellte Begriff die nötige Bestimmtheit besitzt, um für eine auf Pro- und Kontra-Gründe hin überprüfbare Aussage zu taugen. Im ersten Moment eines Logisch-Reellen hat das verständige Denken daher die Bestimmtheit seiner Definienskandidaten plausibel zu machen. Es wird dies tun, indem es das im betreffenden Begriff zu Denkende (in den charakteristischen Hegelschen Das -- ist das ... - Sätzen) auf eine alternative Weise kennzeichnet, um den Definienskandidaten dadurch gegen andere Begriffe, insbesondere aber gegen sein oppositum abzugrenzen. Das skeptische Verfahren hat nun zu prüfen, ob damit die Minimalbedingung einer erfolgreichen Abgrenzung des Begriffs (in der Funktion eines Definiens) gegen sein oppositum erfüllt ist. Kommt die Skepsis zum Resultat, daß das nicht der Fall ist, und führt auch der am oppositum unternommene Versuch, das Abgrenzungsproblem zu bewältigen, zu keinem den Skeptiker befriedigenden Ergebnis, so stellt sich das spekulative Denken auf dieses Resultat ein, akzeptiert die skeptische Einstellung bezüglich der Leistungsfähigkeit der in die Diskussion gebrachten Begriffe und unternimmt einen Schritt, gegen den der Skeptiker nichts einwenden kann, solange er nicht vergißt, daß seine ἀγωγή auf erfolgreiche Äquipollenz-Attacken ausgeht und daß die ἐποχή erst ein Ergebnis des Erfolges im Diskurs mit dem Dogmatiker sein darf. Das spekulative Denken nämlich bildet oder findet zum zuvor diskutierten Begriffsgegensatz einen Nachfolgerbegriff, der möglichst viel von dessen Gehalt bewahrt und dem Verstand die Chance gibt, zu einem neuen Definienskandidaten zu gelangen. Als aus der rigorosen Kritik und Argumentation des Skeptikers hervorgegangen, kann man sagen, der Nachfol-

gerbegriff sei im Verhältnis zu den Begriffen, mit denen der Verstand hantierte, das Vernünftige. Solange er vom Verstand nicht als Definienskandidat in Anspruch genommen wird, sondern dem spekulativen Denken nur dazu dient, den Verstand auf einen neuen solchen Kandidaten hinzulenken, also das weitere Überprüfungsverfahren zu *systematisieren*, kann die Skepsis keine Einwände gegen die Arbeit mit einem solchen Begriff erheben. Im neuen Definienskandidaten hingegen beginnt der Diskurs mit dem Skeptiker von neuem. Auf diese Weise baut sich eine Begriffs-Systematik auf, von der man gewiß nicht sagen kann, sie verdanke sich schierer Willkür; im Gegenteil, man muß von ihr sagen, sie sei der Zustimmung der schärfsten Kritik abgewonnen, der man dogmatisches Denken überhaupt aussetzen kann: derjenigen des Skeptikers. Wenn der Aufbau dieser Systematik am Ende zu einem Begriff führt, gegen dessen Verwendung in einem spekulativen Denken der Skeptiker nicht mehr erfolgreich auftreten kann, so ist dieser Begriff und seine Verwendung in einem spekulativen Gedanken auf die bestmögliche Art ausgewiesen. Auf eine solche Ausweisung ist die Hegelsche Philosophie im ganzen und an erster Stelle die „Wissenschaft der Logik“ angelegt. Ich kann natürlich nun nicht die Frage diskutieren, wie sie ihr Ziel zu erreichen versucht und ob sie es erreicht oder nicht. Aber wie dem sei – man kann jedenfalls nicht sagen, die Forderung ans spekulative Denken, sich an das zu halten, was sich an ihm selbst zeigt, mache es widersinnig in dieser Philosophie nach Argumenten zu suchen, und verbiete es, Hegels Behauptungen einen diskutierbaren Anspruch auf ausgewiesene Wahrheit zuzubilligen.

III.

Wie aber verhält sich Hegels Geisttheorie und insbesondere die Philosophie des subjektiven Geistes zu den eingangs, unter 3. umrissenen *egologischen* Fragen? Prima vista wird man wohl sagen dürfen: Gerade die vom argumentativen Skeptizismus kontrollierte Begriffsbildungsstrategie, die auch Hegels Geistphilosophie befolgt, schafft

Raum und Anlaß für ein reiches Arsenal egologischer Begriffe. Wenn ich von vornherein darauf ausgehe aufzuklären, welche Einstellungen, Fähigkeiten, Leistungen, Eigenschaften usw. – kurz: welche *Formen* – ich mir zusprechen darf, so werde ich in der Gefahr stehen, mich selbst dabei unaufgehellet zu lassen, da ich mich in dieser Aufklärung ja als das allen Formen Zugrundeliegende setze; ich werde mich nicht auf die Aufklärung derjenigen Begriffe konzentrieren, in denen ich nicht diese oder jene mir zuzusprechende oder abzusprechende Formen denke, sondern Begriffsinhalte, die der einen oder anderen Gruppe von Formen zugeordnet, aber als egologische davon unterschieden sind. Ich meine Begriffe für denjenigen, der ich als „Träger“ oder Subjekt solcher Formen bin – in vielerlei Gestaltungen, Rollen oder Verkleidungen (*guises*), oder wie man es nennen mag. Ich werde, von mir ausgehend, m. a. W. die Neigung haben, mich als gegenüber allen anderen, die ich nicht bin, vereinzelt Subject vorauszusetzen und im übrigen zu denken, was diesem Subject zu-, sowie abzusprechen ist. Dafür aber genügt die Berücksichtigung von Formen der erwähnten Arten. Ich werde also wenig Aufhebens davon machen oder gar übersehen, daß ich, dieser, nicht nur Referent und Subjekt der Betätigung einer wiederholbaren indexikalischen Redeweise – also wohl in der Zeit dauerndes und in verschiedenen Gebrauchsfällen (*items*) dieser Redeweise identisches Subject, sowie identischer – ja mit dem Subject identischer – Referent bin; sondern daß ich als solcher Referent und solches Subject vielmehr auch in mannigfachen Weisen qualifiziert bin: *Ein* Ich und ein *so*-Ich oder *so*-Ich, je nachdem, in welcher Rolle oder Gestaltung eines Trägers subjektiver Formen ich mich befinde; und daß ich von allen – generisch bestimmten – Formen als meinen diese individuellen Gestaltungen unterscheiden sollte als zu mir *selbst* gehörige – als dasjenige, was mein Selbst ausmacht. Allenfalls wenn ich darauf aufmerksam werde, daß sowohl ein und derselbe Inhalt in verschiedenen zu mir gehörigen Formen auftreten kann als auch mit diesen Formen variieren kann, während etwas anderes, qualitativ bestimmtes in mir nicht variiert, werde ich zu Differenzierungen hinsichtlich dessen übergehen, der ich selbst bin, und aufzuklären versuchen, was mein Selbst ausmacht.

Anders im Fall einer Geistphilosophie, die wie diejenige Hegels gar nicht ich-zentriert beginnt. Wenn sie außer den Strukturen *des Geistes* überhaupt dasjenige thematisiert, was ich „Formen“ genannt habe, und darüber hinaus berücksichtigt, daß solche besonderen Formen Formen an logisch Singulärem, an vereinzelt Individuen sind, so wird sie – da ja nicht von vornherein auf ein einziges dieser Individuen, nämlich mich, fixiert – darauf ausgehen müssen, Gruppen solcher Formen je spezifische individuelle Gestaltungen irgendeines vereinzelt Individuums zuzuordnen – denn ein bestimmtes vereinzelt Individuum, das sich nur indexikalisch bezeichnen ließe, steht für die Zuordnung aller Formen im Zusammenhang der Begriffsbildungsstrategie nicht zur Verfügung. Auch eine Scheu vor der Vielfalt oder die Furcht, die Einheit meiner selbst könnte zerfallen, wenn nicht ein Begriff von Ich, sondern viele Begriffe von Ich und Selbst gebildet bzw. berücksichtigt werden, kann in diesem – dem Hegelschen – Fall der Analyse nicht in die Quere kommen. Insbesondere aber muß es beim Hegelschen Ansatz einer Geisttheorie als spezifische Aufgabe der Theoriebildung erscheinen, das vereinzelt Subjekt berechtigter Erkenntnisansprüche nicht in der Unbestimmtheit eines Referenten indexikalischer Referenz zu belassen oder diese Referenz zusätzlich allenfalls mit einigen sortalen Begriffen zu umkleiden, sondern vielmehr den möglichst präzisen Begriff eines solchen Subjekts zu entwickeln und gegen andere Begriffe vereinzelt geistiger Subjekte abzuheben. Dieser Aufgabe hat sich die „Encyclopädie“ mit der Lehre vom subjektiven Geist unterzogen; und wenn man den Grundrißcharakter dieser Schrift nicht für ein Versagen erklärt, darf man wohl auch sagen, daß sie für die Bewältigung der Aufgabe ganz Außerordentliches geleistet hat. Man muß dies jedenfalls sagen, wenn man Hegels Leistung in diesem Punkt mit derjenigen Kants vergleicht. Der Kantische Vergleichspunkt nämlich kann hier nicht die „Analytik“ der Kritik der reinen Vernunft und die Lehre vom Ich in der transzendentalen Deduktion sein; auch nicht die Bestimmung des Ich im Kontext der Kritik an den Paralogismen der rationalen Psychologie, sondern nur die Lehre von der Idee meiner selbst im Anhang zur „Transzendentalen Dialektik“. Denn wenn eine Enzyklopä-

die philosophischer Wissenschaften im Hegelschen Verständnis dieser Disziplin den Geist als erkennenden zum Thema macht und im Rahmen dieses Themas Begriffe von Subjekten seines Erkennens entwickelt, so geht es – Kantisch gesprochen – um Vernunftbegriffe solcher Subjekte; um Vernunftbegriffe, die regulative Funktion für die empirische Erkenntnis – in diesem Fall insbesondere: des Erkennens – übernehmen können.

Der eingangs erwähnte Traum, dem ich folge, würde vielleicht in Erfüllung gehen, wenn es uns gelänge, Hegels Lehre vom subjektiven Geist in diesem Kontext zu diskutieren. Dafür, daß Hegel Aussicht hat, in einer solchen Diskussion sehr gut abzuschneiden, spricht in meinen Augen mindestens dreierlei:

1. daß Hegel eine größere und durchsichtiger vernunftbezogen gegliederte Mannigfaltigkeit von epistemologischen Begriffen zum Thema macht;
2. daß er diese Begriffe nicht als Begriffe einer einfachen Substanz konzipiert; und insbesondere
3. daß er diese Begriffe nicht als Begriffe von mir selbst ableitet.

Denn, was das letztere betrifft, wenn man das andere ohne weiteres als Vorzug gelten läßt: Um die empirische Erkenntnis des Erkennens oder allgemeiner des Psychischen zu orientieren, bedarf es solcher Begriffe und mit Hilfe ihrer gebildeter, orientierender Aussagen; diese Begriffe dürfen sich nicht dadurch auszeichnen, Begriffe von mir oder Begriffe meiner Eigenheitssphäre zu sein, so wahr empirische Wissenschaft nicht meine ist und empirische Wissenschaft des Psychischen oder des Erkennens nicht Wissenschaft spezifisch meiner Psyche oder meines Erkennens.

Soweit so gut. Wie aber kann unter solchen, in der genannten Hinsicht durchaus löblichen Umständen eine Philosophie des Geistes noch ein Beitrag zu meiner Selbsterkenntnis sein? Oder vielmehr: Wie kann sie nicht nur ein Beitrag hierzu sein, den man Hegel vielleicht konzederen wird; sondern das Werk eben jener Selbsterkenntnis fortsetzen, welche sich die neuzeitliche Philosophie vom Rück-

gang aufs vereinzelte erkennende Subjekt, das ich bin, versprach? Hegel suggeriert gleich im ersten Paragraphen seiner Geistphilosophie (§ 377), diese sei im ganzen ein Versuch, dem delphischen γνῶθι σεαυτόν Folge zu leisten. Man kann Hegel auch zubilligen, daß er in der Tat einen ernsthaften Versuch macht, den Geist in der Philosophie sich selbst erkennen zu lassen; und es mag angehen zu sagen: Indem der Geist unter meiner, des Philosophierenden, tätiger Teilnahme sich selbst erkennt, leiste er damit auch einen Beitrag zu meiner Selbsterkenntnis, ja sogar einen, an dem ich Anteil habe. Der Beitrag klärt mich darüber auf, daß das „Wahrhafte an und für sich“ (§ 377) Geist ist und was es damit ist; und ich bin nicht unbeteiligt dabei, nicht als *Adressat* dieser Aufklärung und auch nicht als deren *Mitarbeiter*. Aber das Orakel fordert nicht den Geist auf, sich selbst zu erkennen, sondern mich, diesen – als wen oder was immer es mich dabei ansprechen mag. Es redet in der zweiten grammatischen Person zu mir; dieser Anrede habe ich mit der ersten grammatischen Person zu entsprechen, wenn die gebotene Selbsterkenntnis zustande kommen soll. Hegel leugnet denn auch vielleicht gar nicht, daß das delphische Orakel – „dies absolute Gebot“, wie er es nennt, – „an sich“ und „da, wo es geschichtlich ausgesprochen vorkommt“, auf Selbsterkenntnis des Individuums hinsichtlich „partikularen Fähigkeiten, Charakter, Neigung und Schwächen“ geht; er will den Sinn des Orakels nur nicht darauf beschränkt wissen. Auf jeden Fall leugnet er nicht, daß das Gebot die Bedeutung auch einer Erkenntnis „des Wahrhaften des Menschen“ habe, – also doch wohl die Bedeutung einer Selbsterkenntnis des Menschen, der ich bin. Wie aber kann die Hegelsche Geistphilosophie dem Gebot in jenem Sinn, auf den es angeblich nicht beschränkt ist, überhaupt entsprechen, wenn sie denjenigen, der an der Philosophie mitwirkt, in ihr, in ihrer Selbsterkenntnis und in ihrer *Darstellung* gar nicht „ich“ sagen läßt? Wie kann diese Geistphilosophie, ohne mich „ich“ sagen zu lassen, ausmachen, daß einige der erwähnten Formen oder alle auch *meine* Formen und daß die zugehörigen Subjektbegriffe allesamt oder teilweise – und wenn letzteres: zu welchen Teilen? – Begriffe von *mir selbst* sind? Wie kann sie ausmachen, daß sie ungeachtet ihrer Vielheit Begriffe

von einem numerisch Einen sind, und zwar einem, das gerade nicht der Geist ist, sondern ich, dieses individuelle Dasein, worin der Geist – als die absolute Idee, die er ist – in dem ihm eigentümlichen Element Dasein hat und sich darstellt; sowie anderes, von mir verschiedenes Dasein, für welches dasselbe gilt? Ich glaube nicht, daß man diese Fragen, die für Hegel offensichtlich keine hohe Dringlichkeit hatten, bagatellisieren darf. Denn die Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft des Hegelschen Abgehens vom subjektivitätsphilosophischen Grundzug der neuzeitlichen Philosophie hängt mit ihrer Beantwortung zusammen. Wie aber könnte eine Antwort aussehen, wenn es überhaupt eine gibt?

Ich habe mir, was diesen Punkt betrifft, früher aus der Verlegenheit zu helfen gesucht, indem ich mich an Hegels Deutung der Philosophie in den drei Vernunftschlüssen hielt, mit deren Exposition die „Encyclopädie“ abschließt. Diese Exposition sagt uns, unter welcher Form die Wissenschaft, zu der Hegel die Philosophie erheben möchte, vernünftigerweise erscheint; und sie behauptet im Hinblick auf den zweiten der drei Schlüsse, in denen das Logische, die Natur und der Geist zusammengeschlossen sind, die Wissenschaft erscheine als ein subjektives Erkennen (§ 576); also, möchte man folgern, auch als ein Erkennen, dessen Subjekt ein „subjektives“, philosophierendes Subjekt ist, wie ich es bin. In einem weiteren Interpretationsschritt mag man aufdecken, auf welcher subtilen Weise Hegel den in der Einleitung der „Encyclopädie“ aufgestellten Vorbegriff von Philosophie – über das Ende der „Logik“ bis zur abschließenden Ableitung, Exposition und Realisierung des Philosophiebegriffs abwandelt. Ich möchte nicht zurücknehmen, was ich hierzu andernorts gesagt habe. Aber die jetzt aufgeworfenen Fragen erfahren durch diesen Interpretationsversuch nicht den nötigen Aufschluß. Denn nun geht es gar nicht darum zu sagen, wie man das Hegelsche Unternehmen einer spekulativen Vernunftwissenschaft – rückblickend und es abschließend – berechtigtermaßen *deuten* darf und in welchen Kontexten die zu dieser Deutung berechtigenden Gründe zu suchen sind. Sondern es geht darum, wie man diese Vernunftwissenschaft *ausführen* und *in* der Ausführung *sich vergewissern* kann, daß ihre Weise zu erkennen

eine Selbsterkenntnis nicht nur des Geistes, sondern auch des endlichen Geistes ist, ja desjenigen Daseins seiner, das ich bin. Dazu wirft eine noch so subtile Interpretation des Paragraphen 576 und auch die Aufdeckung einer Begriffsbildungsstrategie, die hinter den im Verlauf der „Encyclopädie“ gemachten Aussagen zur Philosophie stehen mag, nicht das Erforderliche ab.

Vielleicht aber kann man einen Schritt weiterkommen, wenn man Hegels Verfahren als dasjenige eines möglichen Diskurses mit dem Skeptiker rekonstruiert. Dazu möchte ich nun abschließend ein paar Vermutungen äußern. Ich unterstelle,

1. daß auch in einer Philosophie wie der Hegelschen, in der „Encyclopädie“ umrissenen, ich als philosophierendes Subjekt vorkomme. Ich komme selbst dann darin vor, wenn ich in ihr nicht von mir rede, nicht „ich“ sage, sondern in demjenigen, was ich sage bzw. lese, systematisch von mir abzusehen habe. Ich komme vor als das philosophierende Subjekt mit meinem Verstand, meiner Skepsis und meinem spekulativen Denken.

2. Sofern ich in der angedeuteten Weise meinen Verstand, meine Skepsis, mein spekulatives Denken betätige, findet in einer solchen Philosophie auch Erkenntnis statt, und zwar nicht nur Erkenntnis, deren Subjekt die Philosophie ist, sondern Erkenntnis, die ich erlange und dann habe. Im ermöglichten Diskurs mit dem Skeptiker *darf* ich von einem gewissen Punkt der philosophischen Meditation an jedenfalls sagen:

Ich erkenne, daß ...

Diese beiden Unterstellungen sind trivial, wenn man mir das oben zum Ausweisungsverfahren Gesagte zugibt. Nicht so die nächste Unterstellung; aber auch sie ergibt sich, wie mir scheint, aus einer genaueren Untersuchung des Ausweisungsverfahrens, die ich hier nur aus Zeitgründen vernachlässige:

3. Wird der Gedanke der absoluten Idee erreicht und ausgeführt, so darf ich sagen:

Ich erkenne, daß ich bisher ein Verfahren betätigt und weiterhin zu betätigen habe, an dem das an und für sich Vernünftige dies ist, daß ...

– wenn in die Leerstelle des „daß“-Satzes ein Ausdruck für den Inhalt des „objektiven Gedankens“ eingesetzt wird, welcher die absolute Idee ist. Im Gedanken der absoluten Idee findet nämlich eine Identifikation mit dem bis dahin betätigten Verfahren statt, und zwar in einem Begriff, der nicht unabhängig von seinem Exemplifiziertsein ist; das macht es dem Skeptiker unmöglich, den spekulativen Gebrauch dieses Begriffs (*von* einem, das den Begriff exemplifiziert) mit einer erfolgreichen Äquipollenzattacke zu überziehen. Da ich nun sagen darf „ich erkenne, daß *ich* ...“, kann ich auch mit einiger Berechtigung sagen: Der Gedanke der Methode am Ende der „Logik“, der erscheint und existiert als ein Gedanke, den ich habe, ist ein Fall von philosophischer *Selbsterkenntnis*, und zwar wahrscheinlich der erste im Gang des Verfahrens der „Encyclopädie“. Subjekt dieser *Selbsterkenntnis* ist nicht *nur* die Philosophie, die hier einen ersten Begriff von sich selbst gewinnt und sich darin selbst erkennt; sondern wir haben hier auch einen Fall ermöglichter *Selbsterkenntnis* vor uns, deren Subjekt ich selbst bin.

Wenn diese Voraussetzungen zutreffen, gilt wohl auch generell: Den Ausdruck „*Selbsterkenntnis*“ in einem weiten Sinn genommen habe ich eine solche *Selbsterkenntnis* innerhalb der Hegelschen Philosophie und ihrer systematischen Entfaltung spätestens seit dem Ende der „Logik“. Von diesem Ende an bin ich qua philosophierendes Subjekt in demjenigen, was ich erkenne, *auch* bei mir selbst, und das nicht nur selbstvergessen, sondern auch *selbstbewußt*, wenn mein Begriff der Methode als des an und für sich Vernünftigen im von mir betätigten Verfahren ein Bewußtsein meiner selbst einschließt. Ich darf jedenfalls behaupten, ich sei nun selbstbewußt bei mir selbst, wenn wir eine weitere Voraussetzung machen, die mir zum Hegelschen Gedanken einer „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“

zu gehören scheint – als einer Enzyklopädie des in nicht-philosophischen Wissenschaften Vernünftigen, nicht bloß Positiven:

4. Sofern die absolute Idee einziger Gegenstand und Inhalt der Philosophie ist, hat vom Ende der „Logik“ an alles Weitere nach der Seite subjektiven Erkennens bzw. in einen soweit gerechtfertigten Ausdruck der ersten Person gebracht die Form:

Ich erkenne, daß ich gemäß dem (an und für sich Vernünftigen am) betätigten Verfahren, indem ich X denke, darin Y zu begreifen habe als Z

– wobei „X“, „Y“ und „Z“ Leerstellen für sprachliche Ausdrücke sind, von denen die „X“ ersetzenden die *Idee* in einem ihrer Elemente oder eine ihrer Bestimmungen, die „Y“ ersetzenden *Material* philosophischen Denkens, das die allgemeine Kenntnis und außerphilosophische Wissenschaften zum Begriffenwerden vorbereitet haben (vgl. §§ 11, 12), und die „Z“ ersetzenden den „*Begriff*“ bezeichnen, den die Philosophie aus diesem Material zu bilden hat.

Damit haben wir ein Verständnis des Hegelschen Vorgehens, das weiterhelfen kann, die gesuchte Erkenntnis meiner selbst in der Hegelschen Geistphilosophie zu entdecken. Nicht daß wir annehmen müssen, eine Selbsterkenntnis der Form „ich erkenne, daß ich ...“ – also dasjenige, was ich spätestens mit dem Ende der „Logik“ habe – sei auch schon das Gesuchte. Vielmehr dürfen wir unterstellen, daß die gesuchte Selbsterkenntnis die Form hat „ich erkenne mich in ...“ oder genauer die Form:

Ich erkenne, daß ich mich zu begreifen habe als

Diese Unterstellung werden wir gewiß machen, wenn wir die Meinung korrigieren, mein Erkennen, daß ich (z. B.) einen Schnupfen bekomme, sei bereits ein Fall von Selbsterkenntnis. Selbsterkenntnis, möchte man denken, liegt noch nicht allemal vor, wenn einer irgend etwas, das ihn betrifft, kennt, sondern erst dann, wenn er von etwas, das *wesentlich* zu ihm gehört, erkennt, daß dies so ist. Gerade auf solche Selbsterkenntnis aber komme ich nach dem in der vierten Vor-

aussetzung formulierten Schema, wenn ich in der Philosophie des Geistes mit meinem „verstandesgemäßen“ Begriff eines Ich (eines „Ich“, wie im verständigen Denken nur ich es für mich bin) zum Material der Bearbeitung durch skeptisches und spekulatives Denken werde. Das Ergebnis solcher Bearbeitung kann formuliert werden in einem Satz der umschriebenen Form. Zur Situation aber, in der skeptisches und spekulatives Denken dieses Ergebnis herbeiführen, kommt es in derselben Weise wie auch sonst. Es kommt dazu, wenn es in der Gedankenentwicklung angebracht ist, die entsprechende begriffliche Vorstellung in den philosophischen Diskurs aufzunehmen; hier also die Vorstellung bzw. Vorstellungen, die ein verständiges Denken vom Ich hat und die ich in meinem verständigen Denken von einem Ich wie meinem habe. Sofern die betreffende Vorstellung eine von einem Ich wie meinem ist, ist die Erkenntnis, daß ein solches Ich zu begreifen ist als ..., dann auch eine Selbsterkenntnis meiner in der umschriebenen Form. Denn wenn ich ein Ich wie meines zu begreifen habe als Z, so habe ich auch mich zu begreifen als Z. Die numerische Identität, die ich für mich in meinen verschiedenen Vorstellungen und vorstellungshaften Begriffen habe, glaubt Hegel dabei auf die durchs spekulative Denken berichtigten Ich-Begriffe ohne Bedenken ausdehnen zu können. So versteht sich am Ende, wie er guten Gewissens überzeugt sein konnte, die entscheidenden Versprechungen der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie mit seiner Umgestaltung ihrer Begründungsform nicht zu enttäuschen; ich meine die beiden Erwartungen, die ich oben an letzter Stelle angegeben habe. Daß Hegel es für verkehrt hielt, die Philosophie in der Manier Cartesianischer Meditationen auszuführen, und für überflüssig, den ihrem spekulativen Denken möglichen Diskurs mit dem Skeptiker expressiv verbis zu vollziehen, ist unter diesen Umständen beinahe nebensächlich.