

Dieter Schönecker

Kein Sein, keine Unmittelbarkeit. Hegel über die Vernunft der sinnlichen Gewißheit

“Hegel is one of the most lionized
and most vilified philosophers of history,
at the same time that it is widely believed
that no one really knows
what he was talking about.”

Robert Pippin

I analyze the first dialectical movement of “sense certainty” in Hegel’s Phenomenology of Spirit (§§ 95-96). The main results are: 1. Sense certainty (SG) maintains that its object is absolutely individual (the nominalist thesis of being and individuality). Hegel refutes this thesis for all three variants of SG. 2. In the reconstruction of the testing of relevant truth claims, three different meanings of ‘now’ are to be distinguished: (i) now_I = ‘now’ as an indexical expression; (ii) now_S = ‘now’ in a categorical use: the ‘now itself’; (iii) now_D = ‘now’ in an individuating use, as in ‘now is the night’. Assertion (1), ‘now is the night,’ is to be translated as ‘the sensibly present, absolutely individual being in time is night’ (1); assertion (4), ‘now is noon,’ as ‘the sensibly present, absolutely individual being in time is noon’ (4*). In (1*) and (4*), SG1 identifies now_D as night and also as noon; since these are identity statements, this yields a contradiction. Here Hegel is using, without justification, a concept of being according to which whatever is (a being) is constant. 3. Hegel is not concerned primarily with proving that there is no immediate (merely sensory, nonconceptual) knowledge. Instead, in SG1 the issue is the immediacy (individuality) of the object itself.*

Hegels Werk hat das eigenartige Schicksal, zugleich außerordentlich einflußreich *und* völlig unverstanden oder zumindest radikal divergierend interpretiert worden zu sein.¹ Nun ist es zwar nicht unüblich, daß Philosophen unterschiedlich interpretiert werden. Bei Hegel grenzt die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Interpretationen allerdings ans Absurde: Vermutlich wurden ihm alle möglichen Positionen zwischen absolutem Idealismus und spekulativer Metaphysik auf der einen sowie Relativismus und Historizismus auf der anderen Seite zugeschrieben.² Dafür scheint es zwei Gründe zu geben: Entweder Hegels Texte und damit seine Philosophie sind einfach nicht sinn-

¹ Vgl. entsprechende Äußerungen bei Henrich, 1971, S. 132; Horstmann, 1984, S. 39; Pippin, 1989, S. 3 ff.

² Vgl. z. B. auf der einen Seite Hösle, 1988, auf der anderen Forster, 1998.

voll rekonstruierbar, so daß es letztlich keine Möglichkeit gibt, die verschiedenen Lesarten zu falsifizieren oder zu bestätigen; oder sie sind rekonstruierbar, aber niemandem ist dies bisher gelungen. Ich neige eher zu einer dritten Erklärung: Wir wissen nicht, ob Hegels Texte und damit seine Philosophie sinnvoll rekonstruierbar sind, weil es bisher noch keine methodisch hinreichenden Anstrengungen gegeben hat, eine solche Rekonstruktion zu realisieren. Die Rezeption der Hegelschen Philosophie leidet nämlich, wie ich meine, an *Textvergessenheit*.³ Darunter verstehe ich das einfache, aber elementare und zutiefst verstörende Phänomen, das selbst diejenigen, die sich ausdrücklich und erklärtermaßen in der Absicht auf einen Autor oder Text beziehen, ihn zu interpretieren, es versäumen, den Text wirklich in all seinen Details zu analysieren und rekonstruieren. Es gibt mehrere Gründe für dieses Phänomen; einer besteht darin, zwischen der Tätigkeit, die Philosophie eines Autors zu verstehen, und der Tätigkeit, diese Philosophie zu kritisieren oder fortzuentwickeln, nicht genau zu unterscheiden. Was Henrich schon 1971 schrieb, gilt also auch heute noch: „Wer Hegel verstehen will, ist noch immer mit sich allein. Er wird keinen Kommentar finden, der beim Lesen hilft, statt es zu ersetzen. [...] Wir wissen, daß wir immer noch nicht sagen können, was eigentlich vorgeht in Hegels Denken [...] An seiner Bedeutung zweifelt niemand. Seine Diagnose steht aus“ (Henrich, 1971, S. 7).

Viele von Hegels Vorreden und Einleitungen und auch viele seiner Vorlesungen sind zumindest in ihrer Grundtendenz einigermaßen verstehbar. Sobald man aber die tatsächliche Durchführung seines Programms zu verstehen sucht, treten extreme Schwierigkeiten auf; ich zumindest räume ein, die allermeisten Passagen etwa der *Phänomenologie des Geistes* (PhG) bisher nicht in einer zugleich textnahen und logisch-argumentativ nachvollziehbaren Weise rekonstruieren zu können. Wegen dieser Dunkelheit ist auch völlig unklar, worin die dialektische Methode Hegels überhaupt besteht (und gerade sie ist es ja, die zumindest Hegels ‚Konzept der Rationalität‘ bestimmt). Die Frage, was Dialektik sei, so schreibt Henrich (1976, S. 208 f.), sei „bisher ohne Antwort geblieben“; es sei nicht einmal gelungen, „auf Verlangen einzelne Hegelsche Argumentketten oder auch nur eine einzige Seite Hegelschen Textes überzeugend zu rekonstruieren“ (ebd.).⁴ Wohl wahr. Nun tritt das Bestreben Hegels, die dialektische Methode anzuwenden, gerade in der PhG besonders deutlich zu Tage. In der Einleitung skizziert er in den Absätzen 81-85 die indirekte „*Methode der Ausführung*“ (63,32; ¶ 81), die er eindeutig

³ Da ich an anderer Stelle (Schönecker, 2001) bereits ausführlicher darüber geschrieben habe, kann ich mich hier auf einige kurze Hinweise beschränken.

⁴ Vgl. auch Wolfgang Wieland, der im Kontext seiner eigenen Interpretation der ‚Sinnlichen Gewißheit‘ meinte, „die Hegelliteratur [sei] sehr arm an Detailinterpretationen von Textstücken, in denen der Interpret Satz für Satz und Wort für Wort dem Gedanken folgt“ (Wieland, 1973, S. 67 f.). Das Unverständnis geht so weit, daß noch bis zum

als „*dialektische* Bewegung“ (66,22; ¶ 86) identifiziert, in der das ganze Wesen der Dialektik und damit auch die ganze Bewegung der PhG bestehe; mit Bezug auf die erste Form sinnlicher Gewißheit heißt es dann ja auch, man müsse ihre „Dialektik“ (71,5; ¶ 95) verstehen. Mit dieser ersten dialektischen Bewegung oder genauer: mit der ersten Bewegung innerhalb dieser ersten grundsätzlichen Bewegung der erscheinenden Vernunft möchte ich mich beschäftigen. Ich beginne mit einer kurzen Darstellung der Struktur und des argumentativen Aufbaus des Kapitels über die „Sinnliche Gewißheit“ (1), um dann den ersten Typ sinnlicher Gewißheit genauer zu analysieren (2). Abschließend komme ich noch einmal auf die methodischen Probleme der Hegelinterpretation zurück (3).

1. Struktur und argumentativer Aufbau des Kapitels über die „Sinnliche Gewißheit“

1.1 Oberflächengliederung und Selbstpositionierung der sinnlichen Gewißheit

Oberflächengliederung

Hegel beginnt mit einer methodischen Einleitung (69-71,2; ¶¶ 90-94), die im wesentlichen drei Aufgaben erfüllt: Erstens begründet Hegel, warum der Anfang der Phänomenologie mit der sinnlichen Gewißheit (SG) gemacht werden muß (¶ 90).⁵ Zweitens werden Wesen und Gegenstand von SG beschrieben, und zwar so, wie SG *sich und ihr Wissen selbst* versteht (bes. 69,21-70,5 und 70,25-34). Das ist wichtig, weil Hegel, drittens, in Anknüpfung an seine dialektische Begründungstheorie aus der Einleitung SG zur Veränderung ihrer Position durch Anlegung von Kriterien bringen möchte, die sie selbst vorgibt (bes. 69,6-9; 70,21-25; 70,35-71,2).⁶

Die Oberflächengliederung ergibt sich daraus, daß SG eine ‚dialektische Bewegung‘ durchläuft, innerhalb derer sie ihre Position zweimal ändert und

heutigen Tage die Dialektik als Ablauf von These, Antithese und Synthese verstanden wird (vgl. z. B. Singers Beschreibung der Dialektik [1995, S. 342]). Wie auch immer aber die Dialektik zu verstehen ist – mit diesem Primitivschema läßt sich vermutlich keine einzige dialektische Bewegung der PhG nachvollziehen. Tatsächlich findet man bei Hegel (anders als bei Fichte und Schelling) nicht eine einzige Stelle, in der die Begriffe ‚Thesis‘, ‚Antithesis‘ und ‚Synthesis‘ in der behaupteten Weise verwendet würden. Dieses Schema geht in Wahrheit auf den Hegelinterpreten Heinrich Moritz Chalybäus zurück; vgl. Mueller, 1958, und Wood, 1990, S. 3 f.

⁵ Mit „SG“ kürze ich (ohne Artikel zu gebrauchen) die ‚Sinnliche Gewißheit‘ als eine bestimmte Position ab, unabhängig von den dann auftauchenden drei Typen dieser ‚Sinnlichen Gewißheit‘; diese Typen wiederum werden mit „SG1“, „SG2“ und „SG3“ abgekürzt.

schließlich aufgibt. SG beginnt mit der Position, daß ihr Wesen die Unmittelbarkeit des Gegenstandes ist (SG1). Da dieser Gegenstand räumlich und zeitlich auftreten kann, wird die gleiche Argumentation zweimal durchgeführt (am ‚Jetzt‘ und am ‚Hier‘); dies geschieht in den ¶¶ 95-99 (71,3-72,24). Für SG2 ist nicht mehr die Unmittelbarkeit des Gegenstandes wesentlich, sondern das unmittelbare Ich (Wissen, Meinen) ist jetzt die Wahrheit von SG (¶¶ 100-102; 72,25-73,33). Auch diese zweite Variante erweist sich als unhaltbar. So kommt es zur dritten Variante (SG3), für die die Einheit von Ich und Gegenstand im Akt des Zeigens das Wesen ist; aber auch diese Position erweist sich als unwahr (¶¶ 103-108; 73,34-76,13). Hegel schließt mit einigen rekapitulierenden Überlegungen zu dieser „Dialektik der sinnlichen Gewißheit“ (76,14), an deren Ende der Übergang zur Wahrnehmung steht (¶¶ 109-110; 76,14-78,26).⁷

-
- ⁶ Auf die ‚Einleitung‘ und die darin skizzierte „*Methode der Ausführung*“ (63,32; ¶ 81) kann ich aus Platzgründen nicht näher eingehen; auch sie ist außerordentlich schwierig und, wie fast alle schwierigen Texte Hegels, nicht bzw. nur mit einer einzigen Ausnahme genauer kommentiert (vgl. Graeser 1988; allerdings fehlt es auch bei Graesers hilfreichen Kommentar an tiefergehenden Analysen). Ohnehin würde ich den umgekehrten Weg vorschlagen: Reden wir besser nicht allgemein über Hegels Dialektik – das geschieht allzu oft – und reden wir also auch besser nicht zuerst über die ‚Einleitung‘, sondern versuchen wir statt dessen, wenigstens eine wirkliche dialektische Bewegung zu verstehen. Soviel allerdings dürfte klar sein, daß die wichtigste Frage aus der ‚Einleitung‘ die nach dem *Maßstabsproblem* ist: Anhand welcher Maßstäbe kann die Wissenschaft die Wahrheitsansprüche des erscheinenden Wissens prüfen – also etwa auch den Wahrheitsanspruch der sinnlichen Gewißheit –, wenn diese Maßstäbe selbst noch gar nicht begründet sind? Hegels Antwort scheint zu lauten: Indem man die Maßstäbe von Wahrheit, die das erscheinende Wissen vorgibt, auf sich selbst anwendet; er schlägt offenkundig ein indirektes Beweisverfahren vor. Man sieht sofort, daß auch diese Frage oder Varianten davon im Kern aller Konzepte von Rationalität stehen und stehen müssen.
- ⁷ Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Hegels Ausführungen über die von ihm sogenannte megarische Schule bzw. über Stilpo innerhalb seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* im Lichte des Kapitels über Sinnliche Gewißheit zu lesen sind – oder eben umgekehrt. Auch die Methode spielt darin eine Rolle. Die Eristiker, zu den Hegel Stilpo rechnet, hätten, so Hegel, „eine sehr gebildete Dialektik“ (VGP2, S. 167) gehabt. Diese Methode interpretiert Hegel ganz im Sinne seiner indirekten Methode der Einleitung zur PhG; sie bestehe formal darin, „das Bewußtsein an Bestimmungen festzuhalten, die es zugibt, und es so in Widerspruch mit etwas anderem zu bringen, was auch von ihm zugestanden wird“ (VGP2, S. 168). Inhaltlich gehe diese Dialektik „besonders dahin, das Besondere aufzulösen und das Allgemeine daraus hervorzuheben und immer auf das Allgemeine hinzuweisen“ (ebd.). Die „Hauptsache [Stilpos] in seinen Beispielen ist aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Besondere geltend gemacht zu haben“ (*Werke*, Bd. 18, S. 535). Das ist auch die ‚Hauptsache‘ Hegels. – Ich zitiere hier wie im folgenden sowohl nach der Ausgabe VGP2 (S. 166-170) und *Werke* (Bd. 18, S. 534-537). Die beiden Ausgaben stimmen nur zum Teil überein (wo sie übereinstimmen, zitiere ich nach VGP2).

Selbstpositionierungen der sinnlichen Gewißheit

Obwohl diese Gliederung wohl unbestreitbar ist, ist sie weit davon entfernt, in der Forschungsliteratur angemessene Berücksichtigung zu finden. Wenn die sinnliche Gewißheit wirklich in drei verschiedenen Typen auftritt (SG1, SG2, SG3), dann muß man bei aller Gemeinsamkeit, die diese Typen haben mögen, diese Unterschiede auch ernst nehmen.

Daß dies oft nicht geschieht, daran ist Hegel selbst nicht unschuldig. Aufgrund der indirekten ‚Methode der Ausführung‘ spielt der Unterschied zwischen dem, was die Phänomenologie über ihren Gegenstand (die sinnliche Gewißheit) und was dieser selbst über sich denkt, eine große Rolle. Daher ist in den ersten fünf Absätzen stets davon die Rede, wie die sinnliche Gewißheit sich selbst versteht – und wie ‚wir‘ sie in dieser Selbstpositionierung ‚auffassen‘ –, und wie ‚wir‘, die Phänomenologen, sie in der Reflexion ‚begreifen‘. Schon im ersten Absatz (90) reflektiert Hegel dieses methodische Vorgehen, wenn er fordert, die Phänomenologie habe sich ‚ebenso unmittelbar oder *aufnehmend* zu verhalten‘ wie die SG. Entsprechend heißt es, die sinnliche Gewißheit ‚*erscheint*‘ (69,12; 69,16), ‚*gibt sich*‘ oder etwas als etwas ‚*aus*‘ (69,19; 70,37; 71,16), ‚*sagt* von dem, was *sie* weiß, nur dies *aus* [...]‘ (69,21), und ‚*sagt* etwas als *ihre* Wahrheit *aus*‘ (70,7). Dagegen die Phänomenologen: Sie ‚*sehen zu*‘ (70,8), ‚*finden*‘ (70,11; vgl. 70,23) etwas an der sinnlichen Gewißheit, ‚*reflektieren*‘ auch über sie (70,15), haben aber zunächst jedenfalls ‚*nicht* über sie zu *reflektieren*‘ (70,39), sondern eben ‚von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten‘. So ist etwa der Unterschied zwischen Gegenstand und Ich einer, den ‚nicht wir *machen*, sondern *an der sinnlichen Gewißheit selbst finden*; und in der Form, wie er *an ihr ist*, nicht wie *wir* ihn so eben *bestimmten*, ist er *aufzunehmen*‘ (70,21). Und schließlich folgt aus all diesen Überlegungen ja auch der Übergang zur ersten dialektischen Bewegung: Die sinnliche Gewißheit ‚*ist also selbst zu fragen* [...]‘ (71,3). Auf der einen Seite geht es also um die sinnliche Gewißheit, die *sich darbietet*, die *erscheint*, *sich* als etwas *ausgibt*, die etwas *weiß*, etwas *aussagt*, an der etwas ohne Reflexion *gefunden* und *aufgenommen* wird; auf der anderen Seite geht es um die Phänomenologie, die *begreift*, Unterschiede *macht* und *bestimmt*, *reflektiert*. Offenkundig geht es also auf der einen Seite um so etwas wie das Selbstverständnis der sinnlichen Gewißheit; auf der anderen Seite geht es um die Reflexion über dieses Selbstverständnis, die aber letztlich nichts anderes ist und sein darf als diejenige Erfahrung, in welche die sinnliche Gewißheit selbst hineingerät und die der Phänomenologe nur reflektiert, also wiedergibt.

Auch das ist im Prinzip wohl unbestritten. Aber es ist wichtig zu beachten, daß die einleitende Selbstcharakterisierung von SG in ¶ 91 (69,19-70,5) *allgemein* von SG handelt. In dieser stilisierten Selbstcharakterisierung – ‚stilisiert‘ deswegen, weil sie natürlich von Hegel selbst stammt – wird gerade davon abstrahiert, daß SG tatsächlich in drei verschiedenen Typen auftritt; es

ist also keineswegs so, als beschriebe Hegel darin SG, wie sie sich dann in den ¶¶ 95 ff. entwickelt. Das kann man sofort daran erkennen, daß in dieser allgemeinen Eigenpositionierung nicht nur vom Gegenstand (Sache), sondern auch vom Ich gesagt wird, er bzw. es sei *unvermittelt* (bes. 69,32-33), wohingegen das Ich in ¶ 93 (70,27-30) als *vermittelt* beschrieben wird. Ein eklatanter Widerspruch besteht hier nur dann nicht, wenn man die Selbstpositionierung in ¶ 93 versteht als Selbstpositionierung von SG1 (um die es dann im Anschluß ja auch direkt geht), die Selbstpositionierung in ¶ 91 dagegen, wie gesagt, als allgemeine Selbstbeschreibung von SG. Die Interpretation des Textes leidet darunter, daß Hegel zumindest in den ersten vier Absätzen (90-93) allgemein SG charakterisiert, diese Charakterisierungen sich aber auf SG1, SG2 und SG3 *verteilen*. Das gilt es zu berücksichtigen.⁸

1.2 Tiefengliederung: Der argumentative Aufbau

Der falsche Ansatz: Keine Kritik am unmittelbaren Wissen

Schon im ersten Satz wird SG als „*unmittelbares Wissen*“ (69,5; ¶ 90, m. H.) charakterisiert. Zugleich wird dieses Wissen als „*Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden*“ (ebd.) identifiziert, so daß man meinen könnte, das Wissen würde nur ‚unmittelbar‘ genannt, weil ihr Gegenstand die Unmittelbarkeit ist. Aber im zweiten Satz heißt es dann, die Phänomenologen hätten sich hinsichtlich der SG „*ebenso* unmittelbar oder aufnehmend zu *verhalten*“ (69,6, m. H., Hegels Hervorhebung getilgt). Da sich das ‚ebenso‘ auf SG und ihr Verhalten bezieht (und nicht etwa auf die Unmittelbarkeit des Seins), ist es also SG, die sich ‚unmittelbar oder aufnehmend verhält‘, und das heißt „*also*“ (69,7,

⁸ Eine weitere Verständnisschwierigkeit resultiert daraus, daß nicht immer eindeutig erkennbar ist, wer gerade spricht – ist es Hegel oder ist es SG in stilisierter Selbstpositionierung? Hegel benutzt sehr oft das ‚wir‘, meint damit aber oft auch nicht ‚uns‘, als Phänomenologen, sondern SG. Vgl. 69,6: „Wir haben uns ebenso [...]“; 69,13-14: „[...] wenn wir im Raume [...] als wenn wir uns ein Stück [...]“; 70,8: „[...] wenn wir zusehen [...]“; 70,11: „[...] vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit [...]“; 70,15: „Reflektieren wir über diesen Unterschied [...]“; 70,22-23-24: „[...] machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit [...] wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn soeben bestimmten [...]“; 70,39: „Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflektieren [...]“; 71,4: „Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt [...]“; 71,7: „antworten wir also zum Beispiel [...]“; 71,10-11-12-13: „Wir schreiben diese Wahrheit auf [...] daß wir sie aufbewahren [...] Sehen wir jetzt [...] so werden wir sagen müssen [...]“; 71,31: „nennen wir ein Allgemeines [...]“; in ¶ 97 insgesamt 10 bzw. 11 mal („*unsere*“); 72,19: „[...] was wir unter dem Sein meinen [...]“; 72,22: „[...] *unsere* Meinung [...]“; 72,25: „Vergleichen wir das Verhältnis [...]“; 72,38: „[...] was *uns* die Erfahrung [...]“; 73,2: „[...] das wir meinen [...]“; 73,40: „Wir kommen hierdurch dahin [...]“ (d. h. wir setzen SG3); in ¶ 105: 11 mal ‚wir‘ und ‚uns‘; 75,3-5: „[...] und wir sehen [...] es *uns* gezeigt wird“; 75,10: „Wir sehen also in diesem Aufzeigen [...]“.

m. H.), sie ‚verändert nichts an dem, was sich ihr darbietet und hält von dem Auffassen das Begreifen ab‘ (vgl. 69,7-9). Am Ende der Selbstcharakterisierung von SG (69,21-70,5) heißt es dann entsprechend, die sinnliche Gewißheit sei „als Beziehung *unmittelbare* reine Beziehung“ (70,3; Hegels Hervorhebung z.T. getilgt).

Trotz einiger Unterschiede in der Interpretation gehört es zu den Gemeinplätzen der (vor allem ‚analytischen‘) Forschungsliteratur, daß Hegel im ersten Kapitel der PhG vor allem die Auffassung kritisiere, es gebe *unmittelbares, nichtvermitteltes Wissen*. Ein solches Wissen, das ‚vom Auffassen das Begreifen abhält‘, würde demnach ein Wissen sein, das direkt, ohne Vermittlung durch Begriffe und ohne Rückgriff auf kontextuelles, soziales, historisches und sprachlich vermitteltes Wissen Gegenstände erfaßt.

In diesem Sinne schreibt z. B. Solomon, 1983, S. 324: „Sense-certainty is the view that knowledge is ‚immediate‘ – that is, *un-mediated* by concepts“. Diese Position wolle Hegel kritisieren: „The point of Hegel’s attack is to establish once and for all at the very beginning the importance of thought and language even to basic perception. Nothing is simply ‚given‘, according to Hegel“. – Ähnlich Pippin, 1989, S. 117: Es sei Hegels „clear intention [...] to demonstrate that even such a minimal apprehension presupposes, for its own possibility, a good deal more Notionality than is admitted by any proponent of sense certainty“. – Oder Pinkard, 1994, S. 23: „This immediate (non-inferential) knowledge [...] would be an example of something that we know without having to know anything else“. Es sei aber Hegels Ziel in der gesamten PhG, zu zeigen, „that all claims to knowledge are best understood as historically situated forms of social practice (S. 20); SG dagegen „makes a claim to being a form of knowledge that is independent of social practice“ (S. 23); und „the upshot of sense-certainty is that there is no cognitively significant immediate awareness of objects of any kind and therefore no immediate knowledge in the sense that ‚sense-certainty‘ originally claimed“ (S. 27). – Oder Graeser, 1998, S. 33: „Die Wissensauffassung, die Hegel zu Beginn des Bewußtseinskapitels charakterisiert, ist dadurch bestimmt, daß das erkennende Subjekt meint, unmittelbaren Zugang zur Realität zu haben. Die Prüfung dieses Anspruchs ergibt jedoch, daß das erkennende Subjekt beim Versuch der Identifizierung seiner Gegenstände selbst auf allgemeine Termini angewiesen ist und daß die Gegenstände dem erkennenden Subjekt mithin durch Begriffe vermittelt sind“. – Oder Forster, 1998, z. B. S. 212: „Hegel makes fundamentally the same objection [wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*, D.S.] in the Sense-Certainty section. He argues that any attempt to *meinen*, to mean by oneself, through signifying particulars by pure acts of ostension – acts of ostension free of mediation by ‚universals‘, or general concepts – is bound to fail because such acts would inevitably remain indefinite as to reference between any numbers of particulars“. – Oder Westphal, 1998, S. 70: „Im Kapitel ‚sinnliche Gewißheit‘ macht Hegel eine Kantische Hauptthese geltend, daß Anschauungen ohne Begriffe blind sind, und er widerlegt die mutmaßliche Möglichkeit begriffsfreier Erkenntnis“ (für die Westphal genau wie Solomon stellvertretend Russells Theorie der ‚knowledge by acquaintance‘ nennt). In seinem früheren Buch zur PhG hat Westphal entsprechend geschrieben, daß „the form of consciousness called ‚sense-certainty‘ finds that it is utterly unable to account for its ability to designate the particulars it knows without admitting the use of conceptions, and so must rescind its principle of intuitive

knowledge“ (Westphal, 1989, S. 109). – Oder auch jüngst wieder Heidemann, 2002, S. 46: Hegel analysiere „die erkenntnistheoretische Grundfrage nach der Möglichkeit unmittelbaren, von aller begrifflichen Zutat unabhängigen sinnlichen Wissens“. – Vgl. ähnlich Inwood 1983, S. 14 und S. 387 f.; Siep, 2000, S. 84; Taylor, ²1993, S. 197 ff.; Westphal, ³1998, S. 61, bes. S. 69; vermutlich nicht ohne Einfluß für diese Interpretation war Wilfried Sellars, für den Hegel der „große Feind der Unmittelbarkeit“ (1999, S. 3) war. Die immer wieder vorgebrachte These (jüngst etwa besonders nachdrücklich von Falke [1996, S. 71 ff.]), daß Hegel sich im Kapitel über die sinnliche Gewißheit vor allem kritisch auf Friedrich Heinrich Jacobi und dessen Theorie unmittelbaren Wissens beziehe, ist unhaltbar bzw. unklar (Falke verweist besonders auf eine Passage aus der VII. *Beilage der Spinozabriefe* Jacobis von 1789, in der z. B. auch die Formulierung ‚Es ist‘ auftaucht; vgl. Jacobi 1998, S. 260 ff.; ‚es ist‘ findet sich auf S. 261). Das ‚es ist‘ (wie überhaupt die Rede vom unmittelbaren Wissen) bezieht sich eindeutig auf Gott, nicht auf sinnliche gegebene Gegenstände. Unterstützt wurde diese Interpretation sicher auch durch Hegels wiederholten Bezug auf Jacobi und vor allem durch seine exponierte Kritik am ‚unmittelbaren Wissen‘ in der *Enzyklopädie* (§§ 61 ff.). Aber auch dort ist das Wissen vornehmlich das vermeintliche unvermittelte Wissen von Gott (wenn auch an anderer Stelle von äußeren Gegenständen die Rede ist [§§ 64 und 76]). Wie auch immer, der historische Verweis auf Jacobi muß jedenfalls dadurch verifiziert werden, daß er bei der Interpretation der ‚Sinnlichen Gewißheit‘ tatsächlich hilft und durch sie belegt werden kann; und dieser Beweis ist bisher nicht erbracht worden, da man den Text nicht Satz für Satz durchgeht. Ähnliches gilt für andere, immer wieder vorgeschlagene angebliche historischen Bezüge (z. B. Protagoras, Gorgias, Schulze, Krug, Kant).⁹ – Auf die Rolle der Sprache in Hegels Überlegung kann ich hier nicht eingehen; sie wird jedenfalls überschätzt. (Wenn man nicht sagen kann, was man meint, wie kann man es dann überhaupt meinen? Außerdem verzichtet SG3 ausdrücklich auf die Sprache).

Ich möchte u.a. (aber nicht hauptsächlich) zeigen, daß diese These – Hegel gehe es um den Nachweis, es gebe kein unmittelbares Gegebenes – zumindest irreführend ist. Denn zumindest bei SG1 geht es gar nicht (direkt) um die Unmittelbarkeit des Wissens, sondern um die Unmittelbarkeit des Gegenstandes selbst. Hegel will demonstrieren, daß der *Gegenstand* von SG kein Einzelnes ist, sondern ein Allgemeines.

Die Hauptaussage der Sinnlichen Gewißheit

Die allgemeine Selbstpositionierung von SG beginnt mit folgendem Hinweis: „Sie“ – also SG – „sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus“ (69,21), nämlich: „es ist“ (69,21; § 91). Das ist eine bemerkenswerte Formulierung. Denn Hegel schreibt ja nicht etwa: ‚Die sinnliche Gewißheit weiß folgendes‘, oder: ‚Das Wissen der sinnlichen Gewißheit besteht in folgendem‘, oder

⁹ Von allen oben genannten Autoren bietet *kein einziger* eine detaillierte Analyse der §§ 95-96, geschweige den des ganzen Kapitels an. Deshalb und aus Platzgründen verzichte ich hier auf eine weitere Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Allein der Beitrag von Kettner, 1990, ist um Textnähe bemüht; ihm verdanke ich viel.

ähnliches. Vielmehr referiert Hegel, was SG ‚von dem, was sie weiß, aussagt‘. Mit dem, was SG weiß, ist der „konkrete Inhalt“ (69,10) einer sinnlichen Gewißheit gemeint.¹⁰ In diesem Sinne bezieht sich Hegel schon im nächsten Absatz auf „[e]ine *wirkliche* sinnliche Gewißheit“ (§ 92; 70,9; m. H.), also etwa auf die Gewißheit einer Nacht, eines Tags, eines Mittags, eines Baums usw. ‚Von‘ dem, also *über* das, ‚was sie weiß‘ – also *mit Bezug* auf den Gegenstand einer sinnlichen Gewißheit, etwa die Nacht –, macht SG also eine Aussage (‚sagt aus‘).¹¹

Die grundsätzliche Aussage von SG über das, was sie weiß, lautet also: ‚es ist‘. Hegel expliziert dies weiter: „und ihre Wahrheit enthält allein das *Sein* der Sache“ (69,21); und dann: „[...] die Sache *ist*; und sie *ist*, nur weil sie *ist*; sie *ist*, dies ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses *reine Sein* oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre *Wahrheit* aus“ (69,35). Wie schon im ersten Absatz (§ 90; 69,5) wird dieses reine Sein mit dem Unmittelbaren identifiziert. Das, was ist, ist also ein Unmittelbares. Die Unmittelbarkeit ist dabei zweifach, insofern der Gegenstand von SG (also der Gegenstand im engeren Sinne bei SG1, oder das Ich bei SG2) aus Sicht von SG weder intravermittelt noch intervermittelt ist. Er ist nicht *intravermittelt*, insofern er in sich nicht durch verschiedene, einander abgrenzende Eigenschaften bestimmt ist (wie später der Gegenstand der Wahrnehmung): „weder Ich, noch die Sache hat darin [in SG] die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittlung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten“ (69,32; § 91; vgl. 71,22 und 75,27). Und er ist nicht *intervermittelt*, insofern aus der Sicht von SG selbst ihre beiden jeweiligen Momente nicht durch einander vermittelt sind.¹²

Der Gegenstand von SG *ist* also, und er ist *unvermittelt*. Es ist nun für das Verständnis von SG außerordentlich wichtig, daß der seiende, unvermittelte Gegenstand in seiner Unvermitteltheit als der oder das „*Einzelne*“ (70,4; § 91) verstanden wird,¹³ und zwar als das *absolut* Einzelne (77,27; 78,4); wer

¹⁰ Es geht also nicht darum, daß SG *weniger* sagte, als sie weiß. Das ‚nur‘ qualifiziert allein das Ausmaß dessen, was sie aussagt. SG ist eben eine ‚abstrakte‘ und ‚arme‘ Wahrheit (69,20), weil sie ‚nur‘ sagt: ‚es ist‘.

¹¹ Entsprechend heißt es am Ende des Kapitels, daß SG ‚von etwas weiter nichts sagt‘ (78,7; § 110) (als eben die Äußerlichkeit, Einzelheit usw.).

¹² Indirekt wird diese behauptete Unmittelbarkeit als fehlende Intervermittlung dort besonders deutlich, wo der Phänomenologe in der Reflexion die gegenteilige Behauptung aufstellt: „[...] so ergibt sich, daß weder das Eine noch das Andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich durch Ich“ (§ 92, 70,16). Von dem Unterschied zwischen ‚vermittelt‘ und ‚unvermittelt‘ wird dann gesagt (§ 93), daß SG1 ihn zwar auch treffe, aber *anders*; für sie ist allein der Gegenstand unvermittelt, Ich vermittelt.

¹³ Vgl. 70,5; 73,2; 73,23; 77,27; 78,4; vgl. auch im Wahrnehmungskapitel § 113 (80,13).

‚dieses Hier‘ oder ‚dieses Jetzt‘ sagt (und jedenfalls meint), der sagt (und meint jedenfalls) damit ein absolut Einzelnes.¹⁴ Die sinnliche Gewißheit versteht das, was sie als das Wahre begreift (den Gegenstand von SG1, das Ich von SG2, das Ganze von SG3) „als *wirkliche*, absolut *einzelne*, ganz *persönliche*, *individuelle* Dinge, deren jedes seines absolutgleichen nicht mehr hat“ (77,27); das ist es, was sie ‚von‘ den Gegenständen sagt. Man muß also SG als *nominalistische* Position verstehen: Seiendes ist für sie nur jeweils und ausschließlich individuell Seiendes, das nicht unter allgemeine Kategorien fällt.¹⁵ Was ist, ist absolut Einzelnes, das ‚*seines absolutgleichen nicht mehr hat*‘. In dieser Einzelheit nennt Hegel den Gegenstand der SG auch „unmittelbares *Einfaches*“ (75,20, m. H.); zusammenfassend heißt es daher in der Selbstpositionierung von SG1: „Es ist in ihr [also in SG1] eines als das *einfache unmittelbare Seiende* gesetzt“ (70,25, m. H.).¹⁶ Es geht Hegel bei seiner Kritik

¹⁴ Vgl. 73,22: „Indem ich sage, dieses Hier, Itzt *oder* ein einzelnes [...]“ (m. H., Hegels Hervorhebung getilgt).

¹⁵ Da es sich um *sinnliche* Gewißheit handelt, würde SG wohl auch die Existenz abstrakter Gegenstände leugnen (die ja nicht notwendigerweise mit allgemeinen Gegenständen zusammenfallen); aber darüber erfährt man nichts. – In seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Philosophie des Mittelalters, VGP4, S. 40 ff.) geht Hegel kurz auf den sogenannten Universalienstreit ein (den er als Unterschied zwischen Realismus und Nominalismus versteht). Er macht dann folgende sehr interessante Bemerkung: „Bei uns heute hat der Ausdruck ‚Realismus‘ den ganz entgegengesetzten Sinn, nämlich, ob die sinnlichen Dinge, wie sie in ihrer unmittelbaren Existenz sind, etwas Wahrhaftes, Substantielles seien, so daß ihnen eigentliches Sein zugeschrieben werden kann, und der Idealismus steht dem entgegen, abstrakt als die Vorstellung, daß das Sinnliche, wie es sich unmittelbar in seiner Einzelheit denn Sinnen zeige, nicht ein Wahrhaftes sei“ (VGP4, S. 41); in *Werke* heißt es: „[...] hier im ganz entgegengesetzten Sinne gegen das, was heutigentags Realismus heißt. Dieser Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie sie unmittelbar sind, eine wirkliche Existenz haben; und der Idealismus steht dem entgegen“ (Bd. 19, S. 572). Es fällt nicht schwer, hierin die Position von SG wiederzufinden; zu Hegels Zeit (‚Bei uns heute‘, ‚heutigentags‘) galt demnach diese Position als ‚Realismus‘. Ich komme noch einmal auf diese Stelle zurück. – Der von Hegel erwähnte zeitgenössische Gebrauch der Ausdrücke ‚Realismus‘ und ‚Idealismus‘ findet sich z. B. ganz deutlich in dem 1828 in Leipzig von Wilhelm Krug herausgegebenen *Allgemeinen Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte* (Dritter Band, 21833, S. 437): „Der Gegensatz des Realismus ist der *Idealismus*. Doch hat jenes Wort noch eine Nebenbedeutung erhalten, wo es nicht dem *Idealismus*, sondern dem *Nominalismus* entgegensteht.“

¹⁶ Hier die Selbstcharakterisierungen des *Gegenstandes* der SG im Überblick (sie gelten zugleich für das *Diese* überhaupt); der Gegenstand

- „ist“ (69,21; 71,36; 72,11; vgl. 73,40; 75,8; 76,8; 77,40), er ist ‚reines Sein‘,
- ist „nur als reines *Dieses*“ (69,25); „sinnliches *Dieses*“ (76,28; 76,36; 77,35),
- hat keine verschiedenen „Beschaffenheiten“ (69,29-36),
- ist „das Einzelne“ (70,5; 73,2; 73,23; 77,27; 78,4; 80,13),
- ist unmittelbar, unvermittelt (69,33; 70,26; 71,22; 75,27),
- hat eine „gedoppelte Gestalt“ (71,4), also Raum/Zeit,
- ist „einfach“ (71,25), „unmittelbares Einfaches“ (75,20),

an SG nicht um die These, es gebe nur Allgemeines und überhaupt gar kein Einzelnes (eine These, die auch nur schwer nachvollziehbar wäre). Er kritisiert SG für ihre Behauptung, daß sinnlich erfahrene Gegenstände *absolut* einzelne Gegenstände sind, über die nichts allgemeines ausgesagt werden kann und die auch in keiner Weise an Allgemeinem partizipieren oder Allgemeines sind.

Die Hauptaussage von SG ist demnach also zweifach:

1. SG behauptet von ihrem (jeweiligen) Gegenstand, daß er ist; nennen wir das ihre *Seinsthese*.
2. SG behauptet von dem, was ihr (jeweils) das Wesen ist, daß es ein absolut Einzelnes ist und weder inter- noch intravermittelt; nennen wir das ihre *Einzelheitsthese*.¹⁷

Die Tiefengliederung des Kapitels zur ‚Sinnlichen Gewißheit‘

Die Tiefengliederung und damit der argumentative Aufbau des Kapitels zur „Sinnlichen Gewißheit“ besteht nun darin, daß Hegel für alle drei Varianten von SG jeweils die *Seinsthese* und die *Einzelheitsthese* widerlegt. Hegel zeigt also jeweils für SG1, SG2 und SG3,

(ad 1) daß der Gegenstand (das Sein), so wie er von SG behauptet wird (als absolut Einzelnes), *nicht* ist;

(ad 2) daß der Gegenstand (das Sein) von SG vielmehr *allgemein* (vermittelt) und nicht absoluteinzeln ist.

Ich werde jetzt zunächst in aller Kürze zeigen, daß die von mir behauptete Tiefengliederung besteht. Später gehe ich dann auf die Details von Hegels Widerlegungen mit Bezug auf SG1 genauer ein.

Für SG1 ist das Wesen (die Wahrheit) der Gegenstand. Da dieser Gegenstand zeitliche (‚Jetzt‘) und räumliche (‚Hier‘) Gestalt hat, findet die doppelte Widerlegung zweimal statt. Die Seinsthese von SG1-Jetzt wird in 71,8-18 zurückgewiesen. Am Ende der Überlegung heißt es: „Das Itzt, welches Nicht ist, wird aufbewahrt, das heißt, es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein *Seiendes*; es erweist sich aber vielmehr als ein *nicht* Seiendes“ (71,15-18; ¶ 96, zweite H. von mir). Die Einzelheitsthese von SG1-

-
- ist ein einzelner „Punkt“ (74,37; 76,8; 82,10),
 - ist ‚wirklich‘ (77,27),
 - ist ‚ganz persönlich‘ (77,27),
 - ist ‚individuell‘ (77,27),
 - hat ‚seines absolutgleichen nicht mehr‘ (77,28).

¹⁷ Natürlich folgt aus der These, daß sinnlich gewußte Gegenstände Einzelne sind, nicht, daß es keine allgemeinen oder abstrakten Gegenstände gibt; aber SG scheint ja zugleich zu behaupten, daß alles, was man wissen kann, sinnlich gewußt wird.

Jetzt wird im Rest des Absatzes 96 zurückgewiesen (71,18-33). Am Ende der Überlegung heißt es: „das *Allgemeine* [und nicht das Einzelne, wie SG1 behauptet] ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit“ (71,32). Entsprechend verläuft die Argumentation in bezug auf SG1-Hier: Die Seinsthese erweist sich als falsch (72,6-10; ¶ 98), insofern der behauptete Gegenstand (der Baum) „verschwunden“ (72,8) ist.¹⁸ Und auch die Einzelheitsthese erweist sich wieder als falsch: „Das Dieses zeigt sich also wieder als *vermittelte Einfachheit*, oder als *Allgemeinheit*“ (72,10-14).

Die Seinsthese von SG2 wird in ¶ 101 (72,40-73,13) widerlegt, die Einzelheitsthese in ¶ 102 (73,14-33). Nachdem die eigentliche Widerlegung abgeschlossen ist, faßt Hegel im Übergang zu SG3 den Gedanken mit Bezug auf SG1 und SG2 noch einmal zusammen. Dabei wird die doppelte Argumentation besonders deutlich: „Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen, weder in dem Gegenstande, noch in dem Ich [=Widerlegung der Seinsthese], *und* die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist [Widerlegung der Einzelheitsthese], denn an beiden ist das, was Ich meine, vielmehr ein Unwesentliches [also nicht Seiendes; Widerlegung der Seinsthese], *und* der Gegenstand und Ich sind Allgemeine [also nicht Einzelne; Widerlegung der Einzelheitsthese], in welchen dasjenige Itzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht bestehen bleibt, oder *ist* [nochmalige Widerlegung der Seinsthese]“ (73,34; ¶ 103, m. H., letzte Hervorhebung Hegel). Aus dem doppelten ‚und‘ geht sehr schön hervor, daß es sich tatsächlich um zwei verschiedene Thesen handelt, die Hegel zurückweist.

Auch im Kontext von SG3 wird diese Argumentationsstruktur deutlich. Hegel unterscheidet wieder die zeitliche und räumliche Gestalt, so daß die doppelte Argumentation zweimal vorkommt. Die Seinsthese von SG3-Jetzt wird in ¶ 106 (75,1-9) zurückgewiesen, und zwar mit besonders klaren Worten: „Es wird das Itzt gezeigt; dieses Itzt. Itzt; es hat schon *aufgehört zu sein*, indem es gezeigt wird; das Itzt, das ist, ist ein anderes, als das gezeigte, und wir sehen, daß das Itzt eben dies ist, indem es ist, schon *nicht mehr zu sein*. Das Itzt, wie es uns gezeigt wird, ist es ein gewesenes; und dies ist seine Wahrheit; es hat *nicht die Wahrheit des Seins*. Es ist also doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen; es *ist nicht*, und *um das Sein war es zu tun* (m. H., z.T. auch von Hegel). Daran schließt sich dann, wie gehabt, die Widerlegung der Einfachheitsthese (von SG3) an (75,10-37; ¶ 107). Und schließlich werden beide Argumente noch einmal gegen SG3-Hier vorgetragen (75,38-76,13; ¶ 108).

¹⁸ Den Ausdruck des ‚Verschwindens‘ verwendet Hegel in diesem Kontext mehrmals; vgl. 72,11; 73,2; 73,12; 73,14; 76,3; 76,4.

2. Skizze einer Detailanalyse von SG1

Ich werde jetzt zunächst (2.1) auf Hegels Rede vom ‚Beispiel‘ und dem ‚Beiher spielenden‘ eingehen (auch ein Moment übrigens, daß die Forschungsliteratur fast völlig vergessen hat). Danach schlage ich eine Skizze für eine noch auszuführende Detailinterpretation von SG1 vor (2.2).

2.1 Einleitende Vorüberlegung: Beispiel und Beiher spielendes

Nach der Selbstdarstellung von SG in 69,21-70,5 fährt Hegel folgendermaßen fort:

„An dem *reinen Sein* aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein *Beispiel* derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Sein die beiden schon genannten *Dieses*, ein *Dieser* als *Ich*, und ein *Dieses* als *Gegenstand* herausfallen. Reflektieren wir über diesen Unterschied, so ergibt sich, daß werde das Eine noch das Andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als *vermittelt*; Ich habe die Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich durch Ich. [Absatz] Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst; und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache unmittelbar Seiende, oder als das Wesen gesetzt, *der Gegenstand*; das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht *an sich*, sondern durch ein anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das sein oder auch nicht sein kann.“ (70,6-70,30)

Das Hauptproblem dieser beiden Absätze (92 und 93) liegt in Hegels Gebrauch der Ausdrücke ‚Beispiel‘ (70,10; 70,21) und ‚beiher spielen‘ (70,8). Diese Ausdrücke sind von großer Wichtigkeit, weil sie auch für SG1 eine große Rolle spielen; dort ist wieder vom ‚Beispiel‘ (71,7; 72,7) und ‚beiher spielen‘ (71,26) die Rede.

Klar ist zunächst, daß in ¶ 93 die Begriffe ‚Unmittelbarkeit‘ (70,21) und ‚Vermittlung‘ (70,22) *erläuternd* für die Begriffe ‚Wesen‘ (70,21) und ‚Beispiel‘ (70,21) benutzt werden. Denn Hegel grenzt das ‚Wesen‘ (70,26) klar vom ‚Unwesentlichen und Vermittelten‘ (70,27-28) ab.¹⁹ Setzt man, wie der Kontext nahelegt, die ‚Vermittlung‘ aus 70,22 gleich mit diesem ‚Vermittelten‘ (70,28), dann wird diese Vermittlung (aus 70,22) vom Wesen abgesetzt.

¹⁹ Vgl. besonders „[...] das andere *aber* [...]“ (70,27).

Dann aber kann man Wesen mit Unmittelbarkeit und Beispiel mit Vermittlung gleichsetzen.²⁰ Nun beginnt ¶ 93 mit einem Demonstrativpronomen: ‚*Diesen* Unterschied des Wesens und des Beispiels [...]‘. Da im Absatz vorher von den ‚Unterschieden‘ (70,11), der ‚Hauptverschiedenheit‘ (70,12) und von ‚diesem Unterschied‘ (70,15) die Rede war, ist der Bezug des Demonstrativpronomens eindeutig: Es geht um den ‚Unterschied‘ zwischen dem Gegenstand und dem Ich und damit eben um den Unterschied von Unmittelbarkeit und Vermittlung. (Hegel betont ausdrücklich, daß in der Reflexion des Phänomenologen dieser Unterschied anders verstanden wird als im Selbstverständnis von SG1: Für SG1 ist allein der Gegenstand das Wesen oder das Unmittelbare, das Ich dagegen das Beispiel oder das Vermittelte).

Aufgrund dieses Textzusammenhangs liegt es vielleicht nahe, auch die Rede vom ‚Beispiel‘ in 70,10 so zu verstehen; ‚Beispiel‘ in 70,10 und 70,21 meinen dann das gleiche. Allerdings müßte man dann folgenden Satz bilden können: ‚Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern eine Vermittlung derselben‘. Das aber scheint wenig Sinn zu ergeben. Mit Hilfe der Parallelstellen aus der ersten dialektischen Bewegung (SG1) kommt man einen Schritt weiter. Auf die Frage, was das ‚Jetzt‘ sei, lautet die Antwort „zum *Beispiel*: Das Itzt ist die Nacht“ (71,7, m. H., Hegels Hervorhebung getilgt); entsprechend heißt es etwas später: „Das Hier ist zum *Beispiel* der Baum“ (72,7, m. H.). Die Nacht und der Baum sind also jeweils Beispiele für das, was das ‚Diese‘ „in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das *Itzt*, und als das *Hier*“ (71,4) sind bzw. sein sollen. Das scheint die übliche Bedeutung dessen zu sein, was ein Beispiel ist. Aber diese übliche Bedeutung ist keineswegs so harmlos, wie es scheint, jedenfalls nicht für die Position von SG1. Denn es erweist sich ja, daß das ‚Jetzt‘ (genau wie das ‚Hier‘) kein Einzelnes ist, sondern „ein *Allgemeines*“ (71,31). Und zwar ist es dadurch Allgemeines, das es „gleichgültig gegen das [ist], was noch *bei ihm herspielt*“ (71,26),²¹ also etwa eben die Nacht. Das Jetzt kann Nacht sein, oder eben auch Tag. Die Nacht ist, wie Hegel auch sagt, das *Beiherspielende* des Jetzt, oder eben ein Beispiel.²² Wenn aber ein Beispiel, wie auch Kant sagt,

²⁰ Dafür spricht auch, daß das ‚Wesen‘ aus 70,26 mit dem ‚unmittelbar Seienden‘ identifiziert wird. Wie wichtig es ist, zwischen SG1, SG2 und SG3 genau zu unterscheiden, zeigt sich übrigens auch daran, daß an der eben zitierten Stelle (74,15) ausdrücklich gesagt wird, daß SG3 jenen ‚Unterschied‘ *nicht* macht; und besonders wichtig ist für SG3 natürlich, daß sie keine Sprache benutzt (vgl. ¶ 110; 78,19: „[...] und so sie gar nicht *zum Worte kommen* zu lassen [...]).“)

²¹ Vgl. 73,18: „[...] gleichgültig gegen das, was noch *beiher spielt* [...]“ (m. H.).

²² Vgl. 80,5. – In der *Einleitung in die Philosophie der Religion* wird der Ausdruck ‚Beispiel‘ durch den Ausdruck ‚Beiherspielendes‘ geradezu erläutert: „Hier wird eine Anschauung, Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert, ein Beispiel, ein *Beiherspielendes* des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Unser Ausdruck ›Beispiel‹ enthält schon die Vorstellung und Anschauung dessen. Wenn wir einen solchen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung

„nur das Besondere (*concretum*) [ist], als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt“ (Kant 1907, 479 f. Anm.), dann ist das Einzelne kein absolut Einzelnes, sondern auch ein Allgemeines – doch zu diesem Hauptargument Hegels gleich mehr.

Nun heißt es in ¶ 92, daß an dem reinen Sein, wenn die Phänomenologie zusieht, „noch vieles andere *beiherspielt*“; eine ‚wirkliche sinnliche Gewißheit‘ sei eben ‚nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein *Beispiel* derselben‘. Dazu zunächst wieder eine Beobachtung: Durch das Demonstrativpronomen in ‚*diese* reine Unmittelbarkeit‘ (70,9) wird klar Bezug genommen auf die kurz vorher erwähnte „einfache Unmittelbarkeit“ (70,1), die wiederum identisch ist mit der Wahrheit von SG, also dem reinen Sein.²³ Daher wird auch im ersten Satz von ¶ 92 gesagt, daß SG das ‚reine Sein‘ als ‚ihre Wahrheit aussagt‘; und schon im allerersten Satz des Kapitels heißt es, SG sei „*Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden*“ (69,5). Das ‚Beiherspielende‘ ist also das Beiherspielende am reinen Sein oder eben an der Unmittelbarkeit. Nun ist aber ja SG, wie eben zitiert, ‚*Wissen* des Unmittelbaren oder Seienden‘. Dieses Wissen ist zwar, oder vielmehr: soll selbst ‚*unmittelbares Wissen*‘ sein. Aber es ist unmittelbares Wissen vom Unmittelbaren (jedenfalls gilt das von SG1). Dennoch wird im zweiten Satz von ¶ 92 die ‚wirklich sinnliche Gewißheit‘ mit dem Unmittelbaren selbst identifiziert; es heißt ja: ‚Eine wirkliche sinnliche Gewißheit *ist* nicht nur *diese* reine Unmittelbarkeit, sondern ein *Beispiel derselben*‘ (sc. Unmittelbarkeit). Mit SG ist hier also nicht (eigentlich) das Wissen gemeint, sondern vielmehr der (gewußte) Gegenstand selbst; das entspricht auch der Charakterisierung von SG1 in ¶ 93.

Wenn man es nicht für Zufall hält, daß Hegel im ¶ 92 vom ‚Beispiel‘ und vom ‚Beiherspielen‘ spricht, und wenn man das Verständnis von ‚Beispiel‘ und ‚bei ihm herspielt‘ innerhalb der ersten dialektischen Bewegung auf diesen Anfang von ¶ 92 überträgt, dann könnte daraus folgende Interpretation resultieren: Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit ist das reine Sein. Dieses reine Sein – das Diese in seiner zweifachen Gestalt des Jetzt und Hier – ist aber gleichgültig gegen die jeweiligen Instantiierungen (Tag, Nacht, usw.). Sie sind, wie Hegel sagt, nur das ‚Beiherspielende‘. Der nächste Satz wäre dann als Erläuterung zu verstehen: ‚Eine wirkliche sinnliche Gewißheit – also etwa eine Gewißheit der Art ‚Das Jetzt ist die Nacht‘ im Unterschied zu ‚Das reine

davon haben; durch das Beispiel wird es uns deutlich, und [wir] sagen, jetzt wissen wir, was solcher Gedankeninhalt bedeutet; der Geist ist sich so erst gegenwärtig in diesem Inhalt.“ In der Ausarbeitung dieser Vorlesung durch Hotho heißt es: „Doch ist zugleich im Wort ›Beispiel‹ schon die Äußerlichkeit als nur *beiherspielendes*, der reine Gedanke aber als das Substantielle anerkennt“ (beide Stellen VPR, S. 35, m. H.); vgl. auch Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* (Werke, Bd. 13, S. 490; Bd. 15, S. 229). Hegels offenkundige etymologische Andeutung (an ‚Spiel‘) ist falsch (bzw. volksetymologisch): ‚Beispiel‘ ist gebildet aus ‚beispell‘, und darin wiederum steckt das mittelhochdeutsche ‚spell‘ (‚Erzählung‘).

²³ Vgl. 69,37: „[...] und dieses reine Sein oder diese einfache Unmittelbarkeit [...]“.

Sein ist – ist nicht *einfach nur* (dies als Erklärung des ‚nur‘ in 70,9) die reine Unmittelbarkeit, sondern eine wirkliche sinnliche Gewißheit, also genauer: der Gegenstand einer sinnlichen Gewißheit, ist ein Beiher spielendes der Unmittelbarkeit als solcher.‘ Man könnte einwenden, daß die sinnliche Gewißheit gar nicht das Diese als Allgemeines, sondern eben als Einzelnes versteht. Das ist richtig. Aber daß Nacht und Tag Instantiierungen des Dieses sind und insofern keine Einzelne, ist ja eine Erkenntnis, die sich, wie Hegel in ¶ 92 ausdrücklich sagt, uns Phänomenologen ergibt, ‚wenn wir *zusehen*‘ (92,8).²⁴

Als ‚Beiher spielendes‘ ist die Nacht nur eine Instantiierung des Jetzt, und in diesem Sinne ist sie auch unwesentlich. Dennoch kann die Unterscheidung von Unmittelbarkeit und Vermittlung – später nennt Hegel den besagten Unterschied von Wesen/Unmittelbarkeit und Beispiel/Vermittlung auch den „Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit“ (74,15; vgl. ¶ 100) – nicht auf das Verhältnis von Allgemeines (etwa das ‚Jetzt‘) und Einzelnes (‚Nacht‘) übertragen werden. Denn die ‚Vermittlung‘, von der in den ¶¶ 91-92 gehandelt wird (70,15-34), besteht ja gar *nicht* darin, daß ein Allgemeines durch ein individuelles Vorkommnis vermittelt wird. Es geht vielmehr um die gegenseitige Vermittlung von Ich und Gegenstand (Intervermittlung). Das Ich wird in ¶ 93 als Vermitteltes und nur in diesem Sinne als ‚Beispiel‘ oder auch als ein ‚Beiher spielendes‘ verstanden. Daraus folgt, daß trotz des engen Textzusammenhangs von ¶ 92 und ¶ 93 ‚Beispiel‘ in 70,10 etwas anderes bedeuten muß als in 70,21.

2.2 Kein Sein, keine Unmittelbarkeit. Skizze einer Detailanalyse von SG1

Damit kommen wir zu dem Textausschnitt, der genauer analysiert werden soll:

„Sie ist also selbst zu fragen: *Was ist das Diese?* Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das *Itzt*, und als das *Hier*, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: *Was ist das Itzt?* antworten wir also zum Beispiel: *Das Itzt ist die Nacht*. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir *Itzt*, *diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen

²⁴ In 69,20-21 referiert Hegel, wie gezeigt, was SG ‚von dem, was sie weiß, *aussagt*, und das ist *nur* dies [...]‘. Wenn Hegel im nächsten Absatz (¶ 92; 70,6) *fortfährt*, daß ‚an dem reinen Sein *aber* noch vieles andere beiher spielt [...]‘, dann grenzt er sich damit gegen das ab, was SG ‚nur‘ ausgesagt hat. Wir haben das ‚Zusehen‘ in 70,8 als distanzierteres, reflektiertes Zusehen verstanden. Tatsächlich unterscheidet Hegel in der ‚Einleitung‘ aber das ‚reine Zusehen‘ von der ‚Zutat‘ (vgl. 65,31), und so könnte man meinen, das Zusehen in ¶ 92 sei gerade *nicht* als ein reflexiver Akt des Phänomenologen zu verstehen.

müssen, daß sie schal geworden ist. [Absatz] Das Jetzt, welches Nacht ist, wird *aufbewahrt*, das heißt, es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein *Seiendes*; es erweist sich aber vielmehr als ein nicht Seiendes. Das Itzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich gegen den Tag, der es Jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist; oder als ein *Negatives* überhaupt. Dieses sich erhaltende Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares; sondern ein vermitteltes, denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes *dadurch* bestimmt, daß anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, Itzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Sein ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dieses sein Anderssein gar nicht affiziert. Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein *nicht dieses*, und ebenso gleichgültig, auch dieses wie jenes zu sein, nennen wir ein *Allgemeines*; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit.“ (71,3-14; ¶ 95)

Hier wendet Hegel zum ersten Mal die ‚Methode‘ der ‚Einleitung‘ an. Die ‚Dialektik‘ von SG soll sich jetzt entfalten, und um eine solche ‚dialektische Bewegung‘ geht es in jener Methode. Hauptziel der Phänomenologie ist demnach die „*Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens*“ (63,35; ¶ 81). Mit der ‚Realität‘ ist, wie sich sofort zeigt (64,8 ff.; ¶¶ 82 ff.), die *Wahrheit* des erscheinenden Wissens gemeint. Demgemäß muß also auch die Wahrheit von SG geprüft werden, und genau das scheint Hegel auch zu tun. Er formuliert die erste sinnliche Gewißheit (‚Das Jetzt ist die Nacht‘) und schreibt dann: ‚Um die *Wahrheit* dieser sinnlichen Gewißheit zu *prüfen* [...]‘.²⁵ Das Ergebnis dieser Prüfung besteht darin, daß der von SG1 behauptete Gegenstand nicht ist und ihr ‚Wahres‘ kein ‚Einzelnes‘ (‚Unmittelbares‘), sondern ‚das Allgemeine‘.

Blicken wir zunächst auf ¶ 95 und die darin vorgenommene Wahrheitsprüfung. Die einzelnen Schritte sind zunächst gut zu erkennen:

1. SG1 wird gefragt, was das von ihr behauptete ‚Diese‘ sei. Da dieses ‚Diese‘ eine zweifache ‚Gestalt‘ hat (das Jetzt und das Hier), lautet die entscheidende Frage zunächst: ‚Was ist das Jetzt?‘
2. SG1 antwortet mit dem Satz ‚Das Jetzt ist die Nacht‘.
3. Dieser Satz wird aufgeschrieben und aufbewahrt.
4. Zu einem späteren Zeitpunkt (mittags) wird der aufgeschriebene Satz wieder angeschaut.
5. Aus dem Wiederanschauen des Satzes schlußfolgert Hegel, daß die in ihm behauptete Wahrheit ‚schal geworden‘ sei.

Gehen wir diese Schritte im Einzelnen durch.

²⁵ Zum Begriff des ‚Prüfens‘ vgl. in der entsprechenden Passage der ‚Einleitung‘ auch 64,7; 65,9; 65,14-29; 66,6-18-19-20.

Ad 1) SG selbst hat ‚von dem, was sie weiß‘ (69,21), ausgesagt, daß ihr Gegenstand ein ‚reines Dieses‘ ist (69,25; 70,4). Die Einführung des Ausdrucks ‚reines Dieses‘ in 69,24-25 wird nicht begründet. Aber natürlich bezieht sich Hegel als Sprecher von SG dabei auf das, was sinnliche Gewißheit (jedenfalls SG1) wesentlich ausmacht: die Gegenwart von etwas, auf das ein Subjekt sich vermittelt seiner Sinne bezieht. Da das ‚Dieses‘ dabei mit dem ‚Einzelnen‘ (70,4-5) identifiziert wurde (auch dies wiederum ohne weitere Begründung; es ist schlichtweg die Position von SG1), kann die Ausgangsfrage, was das Diese sei, auch lauten: ‚Was ist das Einzelne?‘²⁶ Da es um die sinnliche Gewißheit geht und die Sinne (von SG1) sich auf Gegenstände in Raum und Zeit beziehen,²⁷ habe das Diese eine ‚gedoppelte Gestalt‘.²⁸ Das einzelne, zeitliche Gegenwärtige wird von SG1 ‚Jetzt‘ genannt (und entsprechend das einzelne, räumlich Gegenwärtige ‚Hier‘).²⁹ Die Frage, was das ‚Diese‘, oder was das ‚Einzelne‘, oder eben, was das ‚Jetzt‘ sei, verlangt also nach der Explikation eines Ausdrucks, den SG bzw. SG1 selbst gebraucht.

Ad 2) Der Phänomenologe will nicht wissen, was die Nacht (oder der Tag usw.) ist. Er will wissen, was das ist, was SG1 ‚von‘ ihrem jeweiligen Gegenstand ‚aussagt‘, nämlich, daß er ein Dieses ist. Auf die Frage, was das Jetzt sei, lautet die Antwort:

(1) Das Jetzt ist die Nacht.

Da es heißt, diese Antwort gebe ein Beispiel („antworten wir also *zum Beispiel*“),³⁰ und da bei der Antwort auf die parallele Frage, was das Hier sei, die Antwort sogar lautet (wie schon erwähnt): ‚Das Hier ist zum *Beispiel* der Baum‘ (72,7), scheint man entsprechend formulieren zu dürfen:

(2) Das Jetzt ist zum Beispiel die Nacht.

Doch wenn die Nacht ein Beispiel für das Jetzt ist, dann gibt es auch andere Beispiele für das Jetzt, und dann ist eben *ein* Jetzt die Nacht, und ein *anderes* Jetzt der Tag, usw. Daher kann, wer (2) sagt, auch sagen:

²⁶ Vgl. den Anfang des Wahrnehmungs-Kapitels; dort wird das ‚Diese‘ noch einmal als Gegenbegriff zum ‚Allgemeinen‘ verstanden: „Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie *aber* will das Diese nehmen“ (m. H., Hegels Hervorhebung getilgt).

²⁷ Vgl. 69,13; vgl. auch 76,25 („äußern Dingen“) und 77,26 („Dasein äußerer Gegenstände“).

²⁸ Statt von ‚Gestalt‘ spricht Hegel auch von ‚Form‘; vgl. 72,6: „... mit der anderen *Form* des Diesen, mit dem Hier“ (m. H.).

²⁹ Normalerweise meinen wir mit einem Gegenstand in der Zeit etwas, das zugleich räumlich (und eben zeitlich) anwesend ist. Auch die Nacht hat ja räumliche Qualitäten (also etwa, wenn man das Moment der Dunkelheit berücksichtigt, eine räumliche Ausdehnung); doch Hegel führt dazu gar nichts aus.

³⁰ Das ‚also‘ in diesem Satz (71,7) hat keine explikative oder implikative, sondern eine bloß stilistisch-rhetorische Bedeutung.

(3) Ein Jetzt ist die Nacht.

Doch damit wäre man gewissermaßen zu rasch beim Ergebnis. Denn gäbe SG1 wirklich (3) zur Antwort, dann müßte sie eben auch sagen: Ein (anderes) Jetzt ist der Tag. Dann aber gäbe es mehrere Jetzts, so daß die jeweiligen Jetzts einem allgemeinen Jetzt zugeordnet werden könnten – und das ist bereits, wie wir sehen werden, der kritische Hauptpunkt Hegels. Anstatt also (1) im Sinne von (2) zu verstehen, müssen wir uns eine Situation vorstellen, in welcher der Phänomenologe SG1 fragt, was das Jetzt sei, und SG1 zu diesem Zeitpunkt, da es Nacht ist, mit (1) antwortet. Die Grundlage des Wissens von SG1 ist (für SG1) die sinnlich gegebene Gegenwart von etwas. Wenn SG1 von der Nacht spricht, dann bezieht sie sich auf eine tatsächlich, *jetzt* bzw. *dann* sinnlich gegebene Nacht. Der Phänomenologe referiert ein Gespräch mit SG1 (oder mehrere solche Gespräche) und berichtet, eine typische Antwort von SG1 sei *zum Beispiel* ‚Das Jetzt ist die Nacht‘. Die Charakterisierung von (1) als ‚Beispiel‘ ist daher nicht so zu verstehen, als sage SG1 (1) und meine (2) bzw. (3); ein Beispiel ist (1) nur für den Phänomenologen, der diese Antwort referiert.³¹

SG1 vermeidet (3) und also den unbestimmten Artikel (gebraucht also den bestimmten Artikel: ‚Das Jetzt‘), um deutlich zu machen, daß (1) eine singuläre, nichttautologische Identitätsaussage ist. Berücksichtigt man, was SG ‚über das, was sie weiß, sagt‘ – also zum Beispiel über die Nacht –, so ist der Ausdruck ‚Jetzt‘ in (1) gleichbedeutend mit ‚sinnlich gegenwärtiges, absolut einzelnes Seiendes in der Zeit‘. Daraus folgt

(1*) Das sinnlich gegenwärtige, absolut einzelne Seiende in der Zeit ist die Nacht.

Gleich wird noch deutlicher werden, daß ‚Jetzt‘ in ‚Das Jetzt‘ kein indexikalischer Ausdruck ist.

Ad 3) In der ‚Einleitung‘ hat Hegel ‚Wahrheit‘ als Terminus technicus eingeführt. Er „erinnert“ (64,10; ¶ 82) dort „an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit [...], wie sie an dem Bewußtsein vorkommen“ (64,9). Diese Erinnerung fällt so aus: „*Dieses* [Bewußtsein] *unterscheidet nämlich etwas* [den Gegenstand, das Sein; nicht: das Wissen] *von sich, worauf* [also auf den Gegenstand] *es sich zugleich bezieht; oder wie dies ausgedrückt wird, es ist etwas* [also der Gegenstand] *für* [!] *dasselbe* [Bewußtsein]; *und die bestimmte*³² *Seite dieses Beziehens, oder* [wieder einsetzen: die bestimmte

³¹ In diesem Sinne muß auch das ‚wir‘ in 71,7 interpretiert werden: Der Phänomenologe stellt zwar die Frage, er gibt aber die Antwort nur als Stellvertreter, er referiert.

³² Offenkundig ist das Beziehen überhaupt (also der Bezug des Bewußtseins auf den Gegenstand) *nicht* schon das ‚Wissen‘, sondern eben nur die ‚bestimmte Seite dieses Beziehens‘. Und ‚bestimmt‘ ist diese Seite, insofern der Gegenstand bestimmt und im Wissen als ein bestimmter gewußt wird; entsprechend ist dann ‚die bestimmte Seite des Seins von Etwas für ein Bewußtsein das Wissen‘. Vgl. auch „Bestimmtheit des Moments des Wissens“ (65,1).

Seite] *des Seins von Etwas für ein Bewußtsein ist das Wissen. Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir*³³ *aber das an sich Sein; das auf das Wissen Bezogene [Gegenstand] wird eben so [„ebenso“ wie in dem ersten Bezug des Bewußtseins auf den Gegenstand (64,12)] von ihm [vom Bewußtsein] unterschieden, und gesetzt als seiend auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses an sich heißt Wahrheit“* (64,11-19; ¶ 82). Man sieht sofort, daß diese Bestimmungen besonders gut auf SG1 (nicht: SG) zu passen scheinen. Denn für SG1 ist ja der Gegenstand – im Unterschied zum Wissen von ihm – das Wesentliche, „gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird“ (70,32; ¶ 93); er ist in dieser Hinsicht „das Wahre“ (70,31). Da ‚das Wahre‘ und ‚die Wahrheit‘ zumindest im Kontext von SG1 austauschbare Begriffe sind,³⁴ ist also der Gegenstand die Wahrheit von SG1; und als die Wahrheit ist er das Ansichseiende, das, sofern es gewußt wird, für ein wissendes Subjekt ist, aber in seinem Ansichsein davon unberührt bleibt und auch bleibt, wenn es nicht gewußt wird.

Obwohl die ‚erinnerten‘ Bestimmungen von ‚Wahrheit‘ und ‚Wissen‘ also gut auf SG1 zu passen scheinen, ist der tatsächliche Gebrauch des Terminus ‚Wahrheit‘ innerhalb der Wahrheitsprüfung aber zunächst ein anderer. Denn wenn Hegel sagt, er wolle ‚diese Wahrheit‘ (71,10) ‚aufschreiben‘, um sie zu prüfen, dann bezieht er sich mit dem Demonstrativpronomen auf die Aussage ‚Das Jetzt ist die Nacht‘. Was getestet wird, ist also eine *Aussage* und ihre mögliche ‚Wahrheit‘.³⁵ ‚Wahrheit‘ bezieht sich im Kontext der Wahrheitsprüfung nicht auf den ansichseienden Gegenstand, sondern auf eine Aussage über ihn. (Eine Aussage über einen Gegenstand kann man aufschreiben, einen Gegenstand nicht). Das heißt aber nicht, daß Hegel hier von ‚Wahrheit‘ in einem Sinne spräche, der nicht der Selbstpositionierung von SG1 entspräche. Die Nacht ist zwar als Ansichseiendes die Wahrheit von SG1 (im Sinne der ‚erinnerten‘ Festlegung an die ‚abstrakten Bestimmungen‘ von ‚Wissen‘ und ‚Wahrheit‘). Sie bezieht sich aber auf diesen Gegenstand mit einem Satz, den sie für wahr hält. Und daß er wahr ist, heißt im korrespondenztheoretischen

³³ Auch dieses ‚wir‘ ist – wie in 71,7 – das ‚wir‘ des referierenden Phänomenologen. Es sind also *nicht* Hegels eigene Bestimmungen, die er für richtig hielt (das wird oft vergessen). Er schreibt ja nach der ‚Erinnerung‘ ausdrücklich: „Was eigentlich an diesen Bestimmungen sei, geht uns weiter hier nichts an [...]“ (64,19).

³⁴ Das ergibt sich zweifellos aus dem Kontext, vgl. z. B. ¶ 99 oder ¶ 107. Zum Wahrheitsbegriff vgl. bes. 69,22-31; 70,1-7-31-40; 71,8-10-13-14-32; 72,2-3-8-16-22-34-40; 74,13-31-32-34; 75,6-12-13-14-16-30-34; 76,19-26-28-31-37; 77,3-19-30; 78,7-21-25.

³⁵ Zugleich enthält dieser Satz den Inhalt der sinnlichen Gewißheit, man kann sogar sagen, er ist eine sinnliche Gewißheit; die sinnliche Gewißheit, um die es hier geht, besteht in dem Wissen (der Gewißheit), daß das Jetzt die Nacht ist. Deswegen fährt Hegel nach dem besagten Satz auch nicht fort mit dem Satz: ‚Um *diese* Wahrheit *der* sinnlichen Gewißheit zu prüfen [...]‘, sondern mit dem Satz: ‚Um *die* Wahrheit *dieser* sinnlichen Gewißheit zu prüfen [...]‘.

Sinne, daß es etwas in der Welt gibt, dem dieser Satz entspricht; jedenfalls wird ja die Beziehung zwischen Wissen und Wahrheit (verstanden als Gegenstand) in einem offenkundig korrespondenztheoretischen Sinne verstanden.³⁶

Ad 4) Die Aussage, deren Wahrheit geprüft werden soll, wird also aufgeschrieben. Dann behauptet Hegel, wenn man ‚Itzt, diesen Mittag‘, die aufgeschriebene Aussage wieder ansehe, müsse man sagen, sie sei ‚schal‘ geworden. Auf den ersten Blick scheint der Witz des Argumentes sofort klar: Der Satz (1), ausgesprochen zu einem bestimmten Zeitpunkt t_1 , ist, ausgesprochen (oder eben gelesen) zu einem späteren Zeitpunkt t_2 , wenn es nicht mehr Nacht ist, sondern etwa Mittag, falsch (vorausgesetzt natürlich, der Satz selbst macht keine Aussage über den Zeitpunkt, zu dem er ausgesprochen wird). Aber die Sache erweist sich als schwieriger. Zunächst müssen wir sehen, daß ‚Jetzt‘ (oder ‚jetzt‘) im Kontext von SG1 auf drei verschiedene Weisen verwendet wird; dann können wir auf die eigentliche Wahrheitsprüfung eingehen.

(i) Normalerweise verwenden wir den Ausdruck ‚jetzt‘, um uns jeweils kontextabhängig auf einen gegenwärtigen, mehr oder weniger großen Zeitabschnitt zu beziehen, wobei der Bezugsgegenstand sich ändern kann (notieren wir diese indexikalische Bedeutung von ‚jetzt‘ als $Jetzt_t$). Es leuchtet sofort ein, daß Hegels Wahrheitsprüfung nur funktionieren kann, wenn ‚jetzt‘ in 71,12 in diesem indexikalischen Sinne verwendet wird. Wenn Hegel also schreibt, man werde ‚Itzt, diesen Mittag‘, die aufgeschriebene Wahrheit wieder ansehen, so wird dabei ‚Itzt‘ als $Jetzt_t$ gebraucht.³⁷ Wir verstehen, daß er sich damit auf irgendeine beliebige Situation bezieht, in der es Mittag ist, und sich jemand auf diesen Mittag mit der Äußerung bezieht oder jedenfalls beziehen könnte: ‚ $Jetzt_t$ ist (es) Mittag‘.

(ii) Eine zweite, eher ungewöhnliche, aber doch noch verständliche Verwendung von ‚Jetzt‘ ergibt sich aus Hegels Überlegungen zum ‚Allgemeinen‘ in ¶ 96; nennen wir sie die kategoriale Verwendung. Genauer gesagt spricht Hegel hier vom ‚Jetzt selbst‘ (71,18).³⁸ Obwohl es verlockend ist, wäre es falsch zu

³⁶ Unklar ist, inwiefern die Wahrheit nicht nur aufgeschrieben, sondern auch ‚aufbewahrt‘ (71,12) wird. Den einige Zeilen später wird ja erneut vom ‚Aufbewahren‘ gesprochen (71,15), nämlich mit Bezug auf das Jetzt, welches Nacht ist: es werde aufbewahrt, ‚das heißt, es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seiendes‘. Hätte ‚aufbewahren‘ in beiden Fällen die gleiche Bedeutung, würde man (1) nicht nur aufschreiben, sondern auch ‚als ein Seiendes‘ behandeln, und das ist wenig sinnvoll. Problematisch ist außerdem, daß Hegel einen Unterschied zwischen dem Aufschreiben und dem Aufbewahren von (1) herzustellen scheint: Denn es heißt ja, (1) würde ‚eben so wenig‘ (71,11) durch Aufbewahren wie durch Aufschreiben verlieren.

³⁷ Daran ändert auch nichts, daß Hegel dabei ‚Jetzt‘ verwirrenderweise in Großschreibung schreibt (vgl. auch das ‚Itzt‘ in 71,20, das ebenfalls indexikalisch verwendet wird und daher klein geschrieben sein müßte). Das legt nahe, daß ‚jetzt‘ bei dieser Prüfung die gleiche Bedeutung habe wie das ‚Jetzt‘ in ‚Das Jetzt ist die Nacht‘, aber das kann nicht sein.

glauben, dieses ‚Jetzt selbst‘ (das Hegel mit bestimmten Artikel anführt) wäre nichts anderes als der indexikalische Ausdruck ‚Jetzt_t‘ (denn als indexikalischer Ausdruck kann Jetzt_t sich ja sowohl auf den Nacht, wie auf den Tag, wie auf den Mittag, usw. beziehen, ist also allen diesen Zeiteinheiten gegenüber ‚gleichgültig‘, wie man mit Hegel sagen könnte). Denn es geht bei dem ‚Jetzt selbst‘ (kurz: Jetzt_s) nicht (bloß) um eine *sprachliche* Gestalt, sondern um etwas *Seiendes*, um etwas, das ist (und mehr ist als bloß sprachliche Gestalt):

1. Jetzt_s wird als etwas ‚*bleibendes*‘ (71,23) bezeichnet, das sich ‚*erhält*‘ (71,18-19-21-23), und zwar ‚erhält‘ es sich im Unterschied zur ‚Nacht‘ (das wird gleich noch deutlicher werden).³⁹ Da ‚das Jetzt, welches Nacht ist‘ (71,5), von SG1 als ‚ein Seiendes‘ ausgegeben wird und sich aber als ‚*nicht* Seiendes‘ erweist, ist Jetzt_s eben im *Unterschied zu demjenigen* Jetzt, ‚welches Nacht ist‘, etwas ‚Seiendes‘.

2. Hegel versteht Jetzt_s als Allgemeines als das (neue) ‚Wahre‘ von SG1. Aber dieses ‚Wahre‘ von SG1 ist etwas Seiendes, das *ist*, auch wenn es nicht gewußt wird. Daher heißt es nach Abschluß der ersten dialektischen Bewegung: „Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, *bleibt* also das *reine Sein* als ihr Wesen [...]“ (72,15; ¶ 99, m.H.).

3. In diesem Sinne ist das Resultat der ersten dialektischen Bewegung „das *allgemeine Diese*; oder: *es ist*; das heißt das *Sein überhaupt*“ (¶ 97; 71,35). Doch dieses ‚*Sein überhaupt*‘ ist eben Jetzt_s.

4. Schließlich wird dieser Gedanke auch durch einen Wechsel von Jetzt_t zu Jetzt_s innerhalb der Argumentation Hegels im ¶ 96 deutlich. Hegel schreibt, das ‚Itzt selbst erhalte sich gegen den Tag, der es Itzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist‘ (71,18-20). Das ist nur verständlich, wenn das ‚Itzt selbst‘ und ‚Itzt‘ unterschieden sind, nämlich eben als Jetzt_s und Jetzt_t. Dann kann und muß man lesen: ‚Jetzt_s erhält sich gegen den Tag, der es (also Jetzt_s) Jetzt_t ist, als ein solches Jetzt_s, das auch nicht Tag ist‘. Mit der sprachlichen Gestalt Jetzt_t beziehen wir uns im Einzelfall auf einen gegenwärtigen, einzelnen, mehr oder weniger großen Zeitabschnitt (z. B. die Nacht), der als solcher in einem eingeschränkten Sinne *ist*, und zwar, so Hegel, indem er unter ein allgemeines Seiendes fällt, also unter Jetzt_s.⁴⁰

(iii) Die dritte (im Aufbau der Argumentation tatsächlich erste) Verwendung von ‚Jetzt‘ findet man in der Frage und Antwort aus ¶ 95 (‚Was ist das Jetzt?‘;

³⁸ Entsprechend spricht er etwas später vom „Hier *selbst*“ (72,10, ¶ 98, m. H., Hegels Hervorhebung getilgt).

³⁹ Dagegen wird vom ‚Einzelnen‘ immer wieder gesagt, daß es ‚*verschwinde*‘; vgl. 72,8; 72,11; 73,2; 73,12; 73,14; 76,3.

⁴⁰ Um keine Mißverständnisse hervorzurufen: All dies sagt Hegel innerhalb seiner indirekten Methode. Nichts davon ist (notwendigerweise) Hegels eigene Position (das wird oft unterstellt).

‚Das Jetzt ist die Nacht‘); nennen wir das die individualisierende Verwendung (kurz und mit Blick darauf, daß dieses Jetzt eine Gestalt des ‚Diesen‘ ist: Jetzt_D). Wir haben schon gesehen, daß die ‚Nacht‘ von SG1, die ihr im Gespräch zu t₁ präsent ist, mit dem ‚Jetzt‘ identifiziert wird. Dies wird besonders deutlich in der oben zitierten Formulierung aus ¶ 96: ‚Das Itzt, *welches Nacht ist*, [...] wird ausgegeben als ein *Seiendes*‘ (71,15). Es ist ganz offenkundig, daß an dieser Stelle ‚jetzt‘ *nicht* als indexikalischer Ausdruck (wie in 71,12), sondern als Bezeichnung für einen individuellen Gegenstand verstanden wird. Wenn aber an dieser Stelle (71,15) ‚jetzt‘ keine indexikalische Bedeutung hat, dann kann es auch in (1) nicht diese Bedeutung haben, denn ‚das Jetzt, welches Nacht ist‘ ist ja gerade das ‚Jetzt‘ in (1). ‚Jetzt‘ bezeichnet (*aus der Sicht von SG1*) an dieser Stelle wie überhaupt in (1) ein sinnlich gegenwärtiges, absolut einzelnes Seiendes in der Zeit, das ‚seines absolut-gleichen nicht mehr hat‘: die Nacht (1*). Der Unterschied zwischen Jetzt_t und Jetzt_D besteht darin, daß Jetzt_t sich auf beliebig vieles Seiende in der Zeit beziehen kann und auch beziehen soll, Jetzt_D sich aber nur auf eines, und zwar *absolut* Einzelnes beziehen soll.

Ad 5) Wir haben eingangs gesagt, daß SG1 ‚von dem, was sie weiß‘, zweierlei aussagt: Erstens, daß ihr Gegenstand ist (Seinsthese) und zweitens, daß ihr Gegenstand ein absolut Einzelnes ist (Einzelheitsthese). Und wir haben weiter gesagt, daß Hegel (der Phänomenologe) durch die indirekte Methode beide Thesen widerlegt: Erstens, der behauptete Gegenstand (das Sein) der SG ist nicht (‚das Jetzt, welches Nacht ist, erweist sich als ein nicht Seiendes‘); zweitens, der Gegenstand von SG1 ist kein absolut Einzelnes, sondern ein Allgemeines (‚das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit‘). Betrachten wir diese Widerlegungen jetzt noch etwas genauer.

Widerlegung der Seinsthese

Die Widerlegung der Seinsthese ergibt sich direkt aus der Wahrheitsprüfung. Die können wir jetzt genauer folgendermaßen verstehen: Zum Zeitpunkt t₁ (also zu irgendeinem Zeitpunkt, an dem es Nacht ist), behauptet SG1 die Aussage (1) bzw. (1*). Zum Zeitpunkt t₂ (also zu irgendeinem späteren Zeitpunkt, an dem es Mittag ist), behauptet SG1 aber

(4) Das Jetzt ist der Mittag

bzw. in der Reformulierung

(4*) Das sinnlich gegenwärtige, absolut einzelne Seiende in der Zeit ist der Mittag.

Durch (1*) und (4*) identifiziert SG1 das Jetzt_D also einmal als Nacht, das andermal aber als Mittag; da es sich um Identitätsaussagen handelt, liegt damit ein Widerspruch vor.

Doch Hegel benennt zunächst gar nicht diesen Widerspruch. Er weist einfach darauf hin, daß, wenn es nicht mehr Nacht, sondern Mittag ist, die Nacht eben nicht mehr *ist*; die Nacht und damit das Jetzt_D wurde ‚als ein Seiendes ausgegeben‘, sie bzw. es ‚erweist sich aber vielmehr als ein *nicht* Seiendes‘ (71,15-18). SG1 sagt von der Nacht (als dem Jetzt), daß sie sei. Sie sagt damit zugleich, daß dies ihre Wahrheit sei, denn die Wahrheit von SG1 ist ja das Ansichseiende. Bezieht man sich auf ‚Wahrheit‘ als auf die Wahrheit eines Satzes – wie es ja in der Wahrheitsprüfung geschieht –, so könnte man sagen: SG1 behauptet die Wahrheit von (1) in einem korrespondenztheoretischen Sinne. Was den Satz wahr macht, ist die Sache; ist die Sache nicht (mehr), dann ist der Satz auch nicht (mehr) wahr.⁴¹

Daß man sagen könnte, (1) sei nicht *mehr* wahr, wird nahegelegt durch die Formulierung, daß (1) (bzw. die Wahrheit von 1) ‚schal geworden ist‘ (71,14); was ‚schal geworden‘ ist, war vielleicht zu einem früheren Zeitpunkt nicht schal. Aber wir sollten von dieser Formulierung gewissermaßen die Rhetorik abziehen. Es wäre eigenartig, wenn Hegel zum Zeitpunkt t_1 einräumen würde, (1) wäre wahr; denn dann gäbe es ja SG1, zumindest zu einem bestimmten Zeitpunkt, und da solche Zeitpunkte immer denkbar sind, gäbe es immer irgendein Subjekt, dem etwas sinnlich gewiß ist. Doch Hegel kann gar nicht sagen, daß die Nacht als Jetzt im Sinne von SG1 gewesen ist; vielmehr müssen ja die Vertreter von SG1 ‚[eingestehen,] von einem Dinge zu sprechen, das nicht *ist*‘ (77,40; ¶ 100). Das ist erstens ausgeschlossen, weil Hegel im Kontext von SG von einem (‚platonischen‘) Seinsbegriff Gebrauch zu machen scheint, den er weder näher erläutert noch irgendwie begründet, von dem er aber im Rahmen seiner indirekten Methode anzunehmen scheint, daß SG ihn teilt. Diesem Seinsbegriff zufolge *ist* nur das (ein Seiendes), das *konstant* ist. Hegel macht diesen idealistischen Seinsbegriff mit Bezug auf SG3 deutlich, er gilt aber genausogut für SG1: „Das Itzt, wie es uns gezeigt wird [oder eben wie es aufgeschrieben wird, D.S.], ist es ein *gewesenes*; und dies ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seins. Es ist also doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was *gewesen* ist, ist in der Tat *kein Wesen*; es *ist* nicht, und um das Sein war es zu tun“ (75,4).⁴² Auch für die Nacht gilt, daß sie gewesen ist (wobei dann das ‚ist‘ in einem abgeschwächten Sinne verstanden werden muß), jedenfalls nicht mehr ist, und daher auch nie ein Seiendes war.

⁴¹ Das Sein des Gegenstandes der SG1 verschwindet: Nichts korrespondiert der Wahrheit des Satzes ‚Jetzt ist Nacht‘. Das, was korrespondieren könnte, wäre die *Tatsache*, daß es Nacht gewesen ist; aber solche Tatsachen sind nichts sinnlich gegebenes (sie sind jedenfalls nichts ‚in der Welt‘, wie Strawson sagen würde).

⁴² Einige Zeilen später heißt es noch einmal: „[...] das Gewesene ist nicht“ (75,15; ¶ 107). Vgl. auch die ebenfalls oben schon zitierte Formulierung aus ¶ 103 (73,38-40), daß „Gegenstand und Ich Allgemeine [sind], in welchen dasjenige Itzt und Hier und Ich, das ich meine, *nicht bestehen bleibt*, oder *ist*“ [erste Hervorhebung von mir].

Mehr sagt Hegel an dieser Stelle dazu nicht. Allerdings belegen zwei Abschnitte aus den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* diese Lesart:

1. In der eingangs schon erwähnten Passage über die Megariker (bes. Stilpo) geht es darum, daß in den Beispielen, auf die Hegel sich bezieht, „das Allgemeine geltend gemacht wird“ (VGP2, S. 168). Ein solches Beispiel ist das Beispiel vom ‚Kohl‘. Es macht zugleich deutlich, daß Hegel einen engen Seinsbegriff verwendet: „Der Kohl, der hier aufgezeigt (verkauft) wird, *ist nicht*. Denn der Kohl ist schon vor vielen tausend Jahren gewesen; also ist der Kohl nicht dieser aufgezeigte, d. h. nur das Allgemeine *ist*, dieser Kohl *ist nicht*“ (Werke, S. 535, m. H., Hervorhebungen im Original getilgt).⁴³ Stilpo sage, „daß der Diese *gar nicht sei* [...], daß nur das Allgemeine *ist*“ (Werke, S. 535, m. H.). ‚Kohl‘, ‚Mensch‘, ‚Ich‘ usw. seien je Allgemeines und: „Allgemeines *ist*; aber auch das Einzelne – ist nur Allgemeines“ (Werke, S. 537, m. H.).

2. Auf die andere Stelle aus den Vorlesungen über die Philosophie des Mittelalters hatte ich bereits hingewiesen.⁴⁴ In ihr bezeichnet Hegel mit direktem Bezug auf seine Zeit (‚bei uns heute‘, ‚heutigentags‘) die Position von SG als ‚Realismus‘.⁴⁵ Diese Position behauptet, daß ‚die sinnlichen Dinge, wie sie in ihrer unmittelbaren Existenz sind, etwas Wahrhaftes, Substantielles seien, so daß ihnen eigentliches Sein zugeschrieben werden kann, und der Idealismus steht dem entgegen, abstrakt als die Vorstellung, daß das Sinnliche, wie es sich unmittelbar in seiner Einzelheit den Sinnen zeige, nicht ein Wahrhaftes sein‘. Die These lautet also, daß den Gegenständen von SG1 kein ‚*eigentliches* Sein‘ zukommt, obwohl sie doch als ‚Seiendes‘ behauptet werden; nur das Allgemeine habe „*wahres* Sein“ (Werke, Bd. 19, S. 572, m. H.).⁴⁶

⁴³ Das Beispiel findet sich bei Diogenes Laertius. Die Herausgeber von VGP2 betonen, daß Hegel die „überlieferten Nachrichten in einer diesem [Diogenes] entgegengesetzten Weise“ (S. 404, Anm.) interpretiere; nach Werke, S. 535, ist Hegel sich dessen bewußt.

⁴⁴ S. oben Fn. 15.

⁴⁵ Auch in der Passage über Stilpo stellt Hegel einen solchen Bezug her: „Überhaupt daß das Allgemeine im Philosophieren geltend gemacht wird, so daß sogar nur das Allgemeine gesagt werden könne, und das Diese, gemeinte, gar nicht, – dies ist ein Bewußtsein und Gedanke, zu dem philosophische Bildung unserer Zeiten noch gar nicht gekommen ist. Der gemeine Menschenverstand oder auch der Skeptizismus neuerer Zeit oder Philosophie überhaupt, die behauptet, daß die sinnliche Gewißheit Wahrheit habe oder daß dies wahr sei, daß es außer uns sinnliche Dinge gebe [...]“ (Werke, Bd. 18, S. 536); vgl. ¶ 109 (76,14-28). Statt vom ‚gemeinen Menschenverstand‘ spricht Hegel in ¶ 109 vom ‚natürlichen Bewußtsein‘ (76,17); der ‚Skeptizismus‘ wird allerdings erwähnt (76,24).

⁴⁶ Das vollständige Zitat in *Werke* lautet: „Der Realismus der Scholastiker behauptet, daß das Allgemeine ein Selbständiges, Fürsichseiendes, Existierendes sei: die Ideen sind nicht der Zerstörung unterworfen wie die natürlichen Dinge, unveränderlich und allein wahres Sein“ (Bd. 19, S. 572). Vgl. auch ¶ 109, wo sogar den Tieren Gewißheit von der „Nichtigkeit“ (77,17) sinnlicher Dinge zugesprochen wird. Vgl. auch *Enz.*, § 76, wo es heißt, „das *Sein* dieser äußerlichen Dinge [des sinnlichen Bewußtseins, D.S.] [sei] vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein *Schein*“.

Doch selbst wenn man diese ontologische Interpretation für unplausibel hält, kann es SG1 nicht geben und folglich auch (1) nicht wahr sein. Denn wie wir jetzt noch einmal sehen werden, gibt es den von SG1 *gemeinten* Gegenstand (nämlich den absoluteinzeln) gar nicht. Der gemeinte Gegenstand ist nicht, also ist auch, zum Beispiel, die Nacht als absolut Einzelnes nicht und war es auch nie.

Widerlegung der Einzelheitsthese

Zur Widerlegung der Einzelheitsthese ist im Laufe unserer Überlegungen alles Notwendige eigentlich bereits gesagt worden, so daß wir nur noch zusammenfassen müssen. Der Phänomenologe stellt einen Widerspruch fest: SG1 behauptet sowohl (1*) wie auch (4*); darin liegt ein Widerspruch, weil Jetzt_D nicht zugleich die Nacht und der Mittag sein kann. SG1 kann darauf nicht erwidern, daß (1*) und (4*) nicht zugleich wahr sein können, aber doch zu verschiedenen Zeitpunkten. Denn selbst wenn man dies zugestehen würde, bliebe, erstens, das Problem, daß nur das *ist*, was konstant ist. Zweitens aber können (1*) und (4*) auch nicht zu verschiedenen Zeitpunkten wahr sein, weil sie schlechterdings nicht beide zugleich wahr sein können. Denn beide Aussagen behaupten ja von verschiedenen Gegenständen (Nacht, Mittag), sie wären absolut Einzelne, und doch behaupten beide Aussagen auch, beide Gegenstände wären *jeweils* das sinnlich gegenwärtige, absolut einzelne Seiende in der Zeit. Beide Gegenstände haben also in Wahrheit etwas gemeinsam, oder eben, wie Hegel sagt, es gibt ein Allgemeines. Ganz am Ende des Kapitels macht er diesen zentralen Gedanken des ganzen Kapitels sehr schön deutlich: „Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daß es ein *wirkliches Ding*, ein *äußerer Gegenstand* ist, so ist es nur als das Allerallgemeinste, und damit vielmehr seine *Gleichheit* mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein *einzelnes Ding*, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz *Allgemeines*, denn Alle sind ein einzelnes Ding“ (78,7).⁴⁷

Das von SG1 behauptete (gemeinte) Absoluteinzelne ist also nicht. Denn das gemeinte Absoluteinzelne, „was das Unaussprechliche genannt wird, [ist] nichts anderes, als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte“ (§ 110; 78,5).

⁴⁷ Genau den gleichen Gedanken skizziert Hegel im § 20 der *Enzyklopädie*; vgl. dort auch § 38.

3. Ausblick

Es ist die Aufgabe der Philosophiegeschichte, philosophische Texte und Theorien zu verstehen; Aufgabe der systematischen Philosophie ist es, an solche Theorien die Wahrheitsfrage zu richten. In diesem Sinne sagte Ernst Tugendhat mit Bezug auf Hegel, einen Autor – oder, ich ergänze: einen Text – zu verstehen heiÙe zu fragen, „erstens: was ist es, was er in Wahrheit meint, und zweitens: ist, was er meint, wahr?“ (Tugendhat 1998, S. 299).⁴⁸ Doch solange wir nicht wissen, was Hegel meint, können wir auch nicht wissen, ob das, was er meint, wahr ist. Versteht man unter einer systematischen Anknüpfung die Verteidigung, Verbesserung, den Ausbau und die Weiterentwicklung einer philosophischen Theorie, so sollte zunächst Klarheit darüber bestehen, was für eine Theorie es ist, an die man anknüpft. Wenn der Reichspressechef der NSDAP, Otto Dietrich, behauptet, Kants kategorischer Imperativ sei eine ‚klassische Formulierung nationalsozialistischer Ethik‘, an die anzuknüpfen sei, dann weisen wir dies empört zurück; das tun wir aber, weil wir Anknüpfungen nicht für beliebig halten. Anknüpfungen haben normativen Gehalt. Die Frage, ob die zeitgenössische Philosophie an Hegel – oder auch an die anderen Vertreter des Deutschen Idealismus – anknüpfen kann, ist solange sinnlos, wie nicht hinreichend klar ist, *woran* man überhaupt *begründeterweise* anknüpfen kann.⁴⁹

Das Problem verschärft sich noch, wenn wir uns die Frage stellen, was man überhaupt unter *dem* ‚Deutschen Idealismus‘ verstehen sollte. Im Zentrum befinden sich gewiß Fichte, Schelling und Hegel. Nimmt man noch Dichter und Denker wie etwa Hamann, Herder, Hölderlin, Jacobi, Novalis, Reinhold, Schleiermacher oder die Schlegels hinzu, so kann von gleichen Theorieansätzen, geschweige denn gleichen Theorien wohl nicht die Rede sein (sofern wir diese Theorien verstehen).⁵⁰ Eine systematische Anknüpfung, die mehr beanspruchen will, als sich irgendwie und ziemlich vage vom Deutschen Idealismus anregen zu lassen, kann also überhaupt nicht an *den* Deutschen Idealismus anknüpfen. Bisher sind noch alle Kühe schwarz.

⁴⁸ Die Unterscheidung von Bedeutungssuche und Wahrheitssuche impliziert nicht, daß nicht beides in Personalunion geleistet werden kann.

⁴⁹ Die kurz vor der Jahrtausendwende an der Humboldt-Universität zu Berlin geführte Debatte über Hegels Größe und Stellung mutet daher wie ein Kampf um Windmühlen an. Daß Hegel, wie Herbert Schnädelbach meinte, aufgrund seines metaphysischen Absolutismus ein ‚philosophiehistorisches Unglück‘ gewesen sei, ist genauso bloÙe Versicherung wie die gegenteilige These Gerhardts, der Hegel als wichtigen und ‚groÙen‘ Philosophen verteidigt; vgl. Schnädelbach, 1999, und Gerhardt, 1999.

⁵⁰ Vgl. Ameriks, 2000.

Literaturverzeichnis

Hegels *Phänomenologie des Geistes* (PhG) wird nach der Ausgabe im Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, unter Angabe der Seiten- und Zeilenzahl zitiert; zur Orientierung habe ich gegebenenfalls die Absatznummer hinzugefügt (die Zählung der Absätze geht auf die englische Übersetzung von A.V. Miller zurück). Im Original durch Sperrung vorgenommene Hervorhebungen werden durch *Kursivierung* wiedergegeben.

- Ameriks, Karl (2000): „Introduction: Interpreting German Idealism“, in: Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, S. 1-17.
- Falke, Gustav-H. H. (1996): *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Interpretation und Kommentar*, Berlin.
- Forster, Michael N. (1998): *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago/London.
- Gerhardt, Volker (1999): „Die Größe Hegels“, in: Merkur, Heft 609, S. 530-543.
- Graeser, Andreas (1988): „Kommentar“ (zu: G.W.F. Hegel: Einleitung zur Phänomenologie des Geistes), in: Hegel, Georg, W.F.: *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar von Andreas Graeser*, Stuttgart, S. 21-175.
- Graeser, Andreas (1998): „Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit“, in: Köhler, Dietmar/Pöggel, Otto (Hrsg.): *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes* (Klassiker auslegen), Berlin, S. 33-51.
- Hegel, Georg W.F. (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 2. Griechische Philosophie. I. Thales bis Kyniker. Herausgegeben von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg. (zitiert mit VGP2)
- Hegel, Georg W.F. (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Herausgegeben von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg. (zitiert mit VGP4)
- Hegel, Georg W.F. (1988): *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg.
- Hegel, Georg W.F. (1993): *Einleitung in die Philosophie der Religion*. Teil 1. Der Begriff der Religion. Neu herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg. (zitiert mit VPR)
- Hegel, Georg W.F. (1971): *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michael, Frankfurt a. M. (zitiert mit Werke)
- Heidemann, Dietmar H. (2002): „Kann man sagen, was man meint? Untersuchungen zu Hegels *Sinnlicher Gewißheit*“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 84, S. 46-63.
- Henrich, Dieter (1971): *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M.
- Henrich, Dieter (1976): „Hegels Grundoperation. Ein Einleitung in die *Wissenschaft der Logik*“, in: Guzzoni, Ute/Rang, Bernhard/Siep, Ludwig (Hrsg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburg, S. 208-230.
- Horstmann, Rolf-Peter (1984): *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/Ts.
- Hösle, Vittorio (1988): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg.

- Inwood, Michael J. (1983): *Hegel*. London et al.
- Jacobi, Friedrich H. (1998): *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Erweiterungen der zweiten Auflage (Beilagen)*, in: ders.: *Schriften zum Spinozastreit*. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg/Stuttgart.
- Kant, Immanuel (1907): *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Akademie-Ausgabe VI*, hrsg. v. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin (EA 1797).
- Kettner, Mathias (1990): *Hegels „Sinnliche Gewißheit“*. *Diskursanalytischer Kommentar*, Frankfurt/New York.
- Mueller, Gustav-Emil (1958): „The Legend of ‚Thesis-Antithesis-Synthesis‘“, in: *Journal of the History of Ideas*, 19, S. 411-414.
- Pinkard, Terry (1994): *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge.
- Pinkard, Terry (2000): *Hegel: A Biography*, Cambridge.
- Pippin, Robert B. (1989): *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge.
- Schnädelbach, Herbert (1999): „Warum Hegel?“, in: *Information Philosophie*, Heft 4, S. 76-78.
- Schönecker, Dieter (2001): „Textvergessenheit in der Philosophiegeschichte“, in: Schönecker, D./Zwenger, Th. (Hrsg.): *Kant verstehen/Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Darmstadt, S. 159-181.
- Sellars, Wilfried (1999): *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Thomas Blume, Paderborn.
- Siep, Ludwig (2000): *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt a. M.
- Singer, Peter (1995): „Hegel“, in: Honderich, Ted: *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford/New York, S. 339-343.
- Solomon, Robert C. (1983): *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford.
- Taylor, Charles (²1993): *Hegel*, Frankfurt a. M.
- Tugendhat, Ernst (¹1989): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M.
- Westphal, Kenneth R. (1989): *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht/Boston.
- Westphal, Kenneth R. (1998): *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge. Historisch-kritische Analyse zum Kapitel „Wahrnehmung“ in der Phänomenologie von 1807*, Frankfurt a. M.
- Westphal, Merold (³1998): *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis.
- Wieland, Wolfgang (1973): „Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit“, in: Fulda, Hans F./Henrich, Dieter (Hrsg.): *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt a. M., S. 67-82.
- Wood, Allen W. (1990): *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge.