

# Hegels „Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes“. Programm und Ausführung

*Hans Friedrich Fulda*

## Gliederung

- I. Das Thema im Kontext der *Forschungslage*
- II. Umriss des Phänomenologie-Programms
  - A. Die *epistemologische* Hauptsache
    - a. Vorentscheidungen und vorläufige Unentschiedenheiten
    - b. Basale Konstitutiva des Programms
    - c. Wichtige gegenwärtige Deutungsalternativen
    - d. Der Schritt zum wichtigsten Charakteristikum des Programms
  - B. Der „Einleitung“ zu entnehmende Indizien für ein *work in progress*
  - C. Programmatisches zum *Umfang und Verlauf* der Bewusstseinsbewegung
    - a. Das Ende der „Einleitung“ – erster Satz
    - b. Das Ende der „Einleitung“ – zweiter Satz
    - c. Die Bedeutsamkeit der beiden letzten Sätze der „Einleitung“
- III. Grundlinien der Programm-*Ausführung*
  - A. Regelmäßig *wiederkehrende* Strukturmerkmale
  - B. Die den Kapiteln übergeordnete *Längsstruktur*
  - C. Der schwierige Weg zur letzten *Hauptstufe*
    - a. Applikation 1 der Feststellungen zum letzten Satz der „Einleitung“:  
Die ersten beiden Markierungen
    - b. Applikation 2: Verständigung über die letzten beiden Markierungen
- IV. Epilog

### I. Das Thema im Kontext der *Forschungslage*

Hegels zweihundert Jahre alt gewordene *Phänomenologie* ist im historischen Gedächtnis heutiger Philosophie kein erratischer Block mehr. Zu ihrer Erforschung und Vergegenwärtigung wurde in jüngster Zeit Bedeutendes beigetragen. Wer das Werk vor mehr als einem halben Jahrhundert zu studieren begann, kann diejenigen, die jetzt an diesem Punkt stehen, um ihre Lage nur beneiden. Dank einer seit etwa 35 Jahren immer intensiver und internationaler gewordenen, auch

ein Publikum findenden Expertendiskussion stehen ihnen exzellente Reader zur Verfügung.<sup>1</sup> Homogene Interpretationen<sup>2</sup> erhellen das ganze, den Werktitel tragende Unternehmen. Eine umfangreiche, gelehrte Abhandlung<sup>3</sup> verdeutlicht die volle Komplexität seiner Idee. Erfrischend kontroverse, bibliographisch gut zugänglich gemachte Spezialstudien geben über verschiedene Werkteile nähere Auskunft. Den Kontext, den ihre Einzelthemen im Hegelischen Oeuvre, Leben und Wirken haben, erschließen Gesamtdarstellungen, die einander ergänzen und in vielem wechselseitig korrigieren.<sup>4</sup>

Krass einseitige Rezeptionstendenzen, wie sie um die Mitte des letzten Jahrhunderts dominierten, machen sich kaum noch geltend. Wer in der *Phänomenologie* eine substantielle Wahrheit entdecken oder sich selbst finden möchte, läuft nicht mehr Gefahr, jenen Missdeutungen anheimzufallen, die seinerzeit besonders attraktiv erschienen. Noch weniger werden wir – gut ins Bild gesetzt über die Vorgeschichte des Werks im Denken Hegels und vertraut mit den verlagsrechtlichen Umständen, unter denen die Arbeit daran abgeschlossen werden musste – dem Roman Glauben schenken, den Theodor Haering sich über die Genese der *Phänomenologie* zurecht gelegt hatte.<sup>5</sup> Mag ein hier und da bestehender Hang zu doxographischen und literaturgeschichtlichen Betrachtungsweisen bis heute der Vermutung Raum geben, die *Phänomenologie* offenbare noch in ihrer veröffentlichten Gestalt Spuren eines kompositionellen Bruchs, – dass sie bloß ein der Homogenität entbehrendes, geniales Notprodukt sei, wird heute niemand mehr für glaubwürdig halten, der sich mit ihr anhand von neuerer Sekundärliteratur befasst. Das erklärte Programm und die Idee dieses opus magnum sowie dessen Ausgangspunkt und Ziel, Verfahren und Aufbau, Gedankengang, inneres Gefüge und Darstellungsprozess – all das ist viel zu subtil ineinandergearbeitet, als dass man mittels weniger äußerlicher Kriterien auf

<sup>1</sup> Z.B. Jon Stewart (ed.): *The Phenomenology of Spirit Reader*. New York 1998; – Otto Pöggeler & Dietmar Köhler (Hg.): *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Berlin 1998; – Dean Moyer & Michael Quante (eds.): *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Cambridge 2008. Mein darin enthaltener, ins Englische übersetzter Aufsatz war eine Vorform des Folgenden.

<sup>2</sup> Claus-Arthur Scheier: *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München <sup>2</sup>1986. – Terry Pinkard: *Hegel's Phenomenology*. Cambridge & New York 1994. – Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 2000.

<sup>3</sup> Michael N. Forster: *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago & London 1998.

<sup>4</sup> Z.B. Robert B. Pippin: *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge/New York 1989. – Ders.: *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. Cambridge/New York 1997. – Terry Pinkard: *Hegel. A Biography*. Cambridge/New York 2000. – Walter Jaeschke: *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*. Stuttgart & Weimar 2003. – Hans Friedrich Fulda: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München 2003. – Thomas Sören Hoffmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden 2004.

<sup>5</sup> „Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes“. In: Verhandlungen des dritten Hegelkongresses. Tübingen 1934.

Unstimmigkeit des Ganzen schließen könnte.<sup>6</sup> Auch durch viele gründliche Studien zur *Phänomenologie* ist Abhilfe gegen die Versuchung geschaffen, sich auf diesen Abweg zu begeben oder andere krasse Fehltritte zu wagen. Uneingeschränkt mit sich allein<sup>7</sup> sind somit heute diejenigen nicht mehr, die Hegel als Denker ernst nehmen und seine *Phänomenologie* als systematisches Werk interpretieren wollen. Für die Gedanken aber, um die es dabei zu tun ist, steht in erster Linie der das Werk ausmachende, veröffentlichte Text. Nur indem man vorrangig auf ihn achtet, wird das Nachdenken über die *Phänomenologie* produktiv.

Detailliert erschlossen wurde mittlerweile auch die Weise, wie Hegel die Grundbegriffe und gedanklichen „Anfänge“ (αρχαί) der *Phänomenologie* später zu einem integralen Teil seiner encyclopädischen Lehre von subjektivem Geist verarbeitet hat. Selbst die Verbindbarkeit ihrer komplexeren Inhalte mit denen einer (durchweg begreifend erkennenden) systematischen Philosophie des objektiven und absoluten Geistes stellt sich uns inzwischen viel einleuchtender dar. Nicht zuletzt deshalb geht das Interesse an der *Phänomenologie* von 1807 mittlerweile über deren erste vier Kapitel hinaus und schließt auch das zweite Quadrupel der acht Kapitel ein, inklusive der darin verhandelten Themen ‘Verwirklichung der Vernunft’, ‘Sittlichkeit’, ‘Religion’, ‘absolutes Wissen’. An den Zusammenhängen dieser Themen findet sogar die partielle Identität von religiös vorstellendem und absolutem Wissen Aufmerksamkeit, und die Aufgeschlossenheit umfasst auch den Tatbestand, dass die in den Themen involvierten epistemologischen Fragen von Kapitel zu Kapitel konkreter werden.

Nicht zuletzt die verschiedenen Kontexte, in welchen sich während der letzten Jahrzehnte die nationalen Rezeptionskulturen fortgebildet haben, bereichern heute die Vergegenwärtigung der *Phänomenologie* und die Auseinandersetzung mit ihr. In *Deutschland* wurde vor allem die aufs Anthropologische reduzierte Interpretation beendet und die Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie* aufgearbeitet. Kollegen in *Frankreich* haben die sachlich wichtig bleibenden Motive der Konzentration auf anthropologische Themen in sorgfältige Exegesen des ganzen Werks integriert und (dank einer neuen Übersetzung)<sup>8</sup> ein sensibilisiertes Verständnis für die literarischen Qualitäten der philosophischen Sprache entwickelt, welche sich Hegel mit der *Phänomenologie* geschaffen hat. Aus den

<sup>6</sup> Hegel, auf dessen Brief an Schelling (vom 1. 5. 1807) sich diejenigen hauptsächlich berufen, die an der Homogenität der *Phänomenologie* zweifeln, erwähnt nur „unselige Verwirrung“, welche – außer dem „buchhändlerischen und druckerischen Verlauf“ – „zum Teil die Komposition sogar selbst beherrschte“. Das schließt ein kohärentes, mit sich übereinstimmendes *Ergebnis* nicht aus – trotz der von Hegel (a.a.O.) eingestandenen größeren „Unform der letztern Partien“, deren Redaktion nach diesem Zeugnis „in der Mitternacht vor der Schlacht bei Jena“ beendet wurde.

<sup>7</sup> Vgl. dagegen Dieter Henrich 1971: *Hegel im Kontext*. Frankfurt/M, 7.

<sup>8</sup> – durch Jean-Pierre Lefebvre, erschienen in der bibliothèque philosophique bei Aubier. Paris 1991/92.

*angelsächsischen Ländern* hingegen kamen nicht nur scharfsinnige Analysen des argumentativen Potentials, das die Hegelischen Ausführungen enthalten, sondern auch neue Impulse an Sachinteressen, die aus Ähnlichkeiten Hegels mit spezifischen Prioritäten der angelsächsischen Philosophie hervorgegangen sind, wie z.B. denen des Pragmatismus, der Kritik am Mythos des Gegebenen, einer kontextualistischen Epistemologie und inferentiellen Semantik des Explizit-Machens. Vor allem aber wurde in diesem Rezeptionsklima die Debatte um eine Neubewertung der ganzen Hegelischen Philosophie eröffnet und auf eine zentrale Frage zugespitzt: Steht Hegel noch vor der Schwelle zur modernen Gesellschaft und intellektuellen Welt?<sup>9</sup> Oder vollzieht er vielmehr nach der frühen Neuzeit und Aufklärung des 17. sowie 18. Jahrhunderts – Kants Revolution der Metaphysik konsequent zu Ende bringend – den letzten Schritt zu einer Selbsterkenntnis, in welcher sich die Moderne über ihre eigenen Voraussetzungen aufklären kann, aber nicht deren innerste begriffliche Gehalte samt ihrer Wirksamkeit dem irrationalen „Leben“ und seinen Geschicken ausliefert (mit den selbstzerstörerischen Folgen, die dies von Deutschland ausgehend in Europa gehabt hat)? – Um zu diesen Fragen Stellung nehmen zu können, muss man über das Programm der *Phänomenologie* und seine Ausführung präzise Auskunft geben. Auch diese Auskunft sollte epistemologischen Charakter haben. Gerade auf ihrem Gebiet sind während der letzten Jahrzehnte die größten Fortschritte erzielt worden. Was sich unter solchen Umständen zu meinem Thema in einer Abhandlung Neues sagen lässt, kann deshalb nur den Charakter eines Korrektivs haben.

Auch jetzt noch besteht für die *Phänomenologie*-Rezeption die Gefahr stereotyper, zeitgeistbedingter Verkürzungen, welche berichtigt werden sollten, – und das nicht nur, weil sie gegen die Forderung historischer Gerechtigkeit verstoßen, sondern auch, weil sie unseren eigenen Bemühungen um Philosophie im Wege stehen. Insbesondere drohen aufgrund derzeit vorherrschender philosophischer Interessen bei der hermeneutischen Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der *Phänomenologie* zwei Themenbereiche auseinanderzuklaffen, die der Sache nach engstmöglich verbunden werden müssen: derjenige des Programms einer Phänomenologie des Geistes mit dem dazu gehörigen Anspruch einer eigenartigen philosophischen Erkenntnis und durch diese zu leistenden Rechtfertigung für den Ausgangs- und Standpunkt eines anderen, „spekulativ begreifenden“ Denkens und Erkennens einerseits; und andererseits der weitläufige Bereich des Werkaufbaus im Ganzen und der vielen speziellen Ausführungen zu einzelnen Kapiteln, Abschnitten oder Themen darin, die doch allesamt als Bestandteile ein und derselben Programmausführung gelesen, verstanden und beurteilt werden sollten.

<sup>9</sup> Vgl. Ch Taylor: *Hegel*. Cambridge/New York 1975; ders.: *Hegel and Modern Society*. Cambridge 1979.

Andere Anlässe zur Distanzierung von gegenwärtig dominanten Tendenzen der *Phänomenologie*-Rezeption und -Beurteilung werden sich in speziellen Abschnitten des Folgenden ergeben. Jetzt geht es um den gravierendsten Mangel der soeben festgestellten Tendenz: Bleiben beide Seiten weitgehend gesondert, so gelangt von der einen aus die Beschäftigung mit den Aufgaben der *Phänomenologie* nicht bis zur Einsicht in das, was die späteren, immer inhaltsreicher werden Teile des Werks zur epistemologischen Bewältigung dieser Aufgaben zu leisten haben und möglicherweise leisten können, oder aber schuldig bleiben müssen. Von der anderen Seite aus hingegen gelangt die Beschäftigung mit der zweiten Hälfte der acht Kapitel des Werks gar nicht mehr zu dessen grundsätzlichen Fragen und damit nicht zu einem Urteil über die Leistungsfähigkeit dieser Werkteile für das ganze Unternehmen, also auch nicht zur begründeten Feststellung seines Erfolgs oder Fehlschlags. Bei der Bevorzugung jeder dieser beiden Seiten herrscht daher große Verlegenheit bezüglich des letzten Kapitels der *Phänomenologie* insgesamt und vor allem bezüglich der Frage, ob die Ausführung des Programms darin zu einem erfolgreichen Abschluss kommt oder nicht. Statt einer gut begründeten oder wenigstens diskutablen Auskunft hierüber begnügen sich selbst hervorragende Autoren mit peinlichem Schweigen oder fällen bloß ein Pauschalurteil, die *Phänomenologie* sei im Hinblick auf ihr epistemologisches Ziel misslungen – als bedürfe es dazu keiner eingehenden Untersuchung des letzten Kapitels im Kontext des Programms und aller vorhergehenden Kapitel.

Um etwas gegen diesen Missstand zu tun, kommt es darauf an, die *Phänomenologie* als ganzes Werk zum Thema zu machen und daran das Programm, seine Ausführung und am Ende auch deren Abschluss auf die Verbindung hin zu untersuchen, die sie miteinander haben müssen – und haben oder vermissen lassen. Ich möchte zeigen, dass und wie die Verbindung bereits angelegt ist in einem für die Entstehungszeit höchst originellen Werk-Konzept und demgemäß durch ein konstant durchgehaltenes, ingeniös aufs Detail abgestimmtes Vorgehen auch tatsächlich hergestellt wird, sodass fürs ganze Unternehmen prinzipielle Erfolgschancen bestehen, obwohl diese Chancen in der vorliegenden Fassung der *Phänomenologie* wegen einiger darin ungelöst gebliebener Probleme wahrscheinlich nicht voll realisiert worden sind. Mein Vorhaben wird mir nicht erlauben, es bei bloßen Formalüberlegungen zum Phänomenologie-Programm, zu seiner Ausführung und zu deren Abschließbarkeit zu belassen. Bereits die Eigentümlichkeit des Programms, mehr aber noch einige Besonderheiten der Ausführung werden mich dazu nötigen, an einigen Stellen auf inhaltliche Fragen einzugehen und hierzu detaillierte Textinterpretationen vorzulegen. Leser, die nur am großen Ganzen interessiert sind, seien im Hinblick auf solche Stellen um Geduld oder wenigstens um die Mobilisierung ihrer Fähigkeit zu cursorischer Lektüre gebeten.

Allerdings kann ich in der vorliegenden Ausführung meines Vorhabens nur einen Teil von dessen Aufgaben bewältigen. Anstelle des letzten der noch unausgeführten Teile habe ich inzwischen zum Schlusskapitel der *Phänomenolo-*

gie eine eigene Abhandlung veröffentlicht, die vorerst das Hauptdefizit des hier präsentierten Fragments kompensieren muss.<sup>10</sup> Doch fehlt zu dessen Ergänzung vor Behandlung des Themas 'absolutes Wissen' noch eine Interpretation des (VII.) Kapitels über die Religion unter den für das *Phänomenologie*-Programm entscheidenden methodischen und epistemologischen Gesichtspunkten. Ihr Mangel wird unten durch die wenigen Andeutungen im abschließenden Epilog nicht behoben, sondern möglichst scharf hervorgehoben. Seine Beseitigung muss ich einer vervollständigten Version des Folgenden vorbehalten.

## II. Umriss des Phänomenologie-Programms

### A. Die epistemologische Hauptsache

#### a. Vorentscheidungen und vorläufige Unentschiedenheiten

Welcher Art sind, näher betrachtet, die Erkenntnisfragen, denen sich Hegels einleitende *Phänomenologie* als eine des Geistes widmet, und was hängt von ihrer angemessenen Beantwortung ab? Eine gute Antwort hierauf darf das *Programm* des Werks nicht aus den Augen verlieren, sondern muss es für dessen ganzen Verlauf verdeutlichen. Dazu bedarf sie weitergehender Vorkehrungen, als bis jetzt getroffen wurden. Es ist klar, dass es bei den *Phänomenologie*-spezifischen Erkenntnisfragen nicht nur um die allgemeinsten Alternativen einer „Erkenntnistheorie“ gehen kann, wie z.B. um die Alternative des epistemologischen Idealismus oder Realismus, obwohl Hegel auch hierzu etwas beiträgt.<sup>11</sup> Eine *Phänomenologie* des Geistes muss vor allem Erkenntnisprobleme sui generis bearbeiten. Klar ist ferner, dass Probleme *fachwissenschaftlichen* Erkennens von der Hegelischen *Phänomenologie* lediglich auf Seiten des in ihr „betrachteten“ Bewusstseins verhandelt werden können, nicht aber auf Seiten der Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen des philosophierenden Phänomenologen. Darüber hinaus sollte auch unstrittig sein, dass zum Erkenntnishorizont dieses Phänomenologen nicht nur diejenigen vermeintlichen oder wirklichen Erkenntnisse gehören, die sich irgendwelchen Fachwissenschaften oder auch einem vorwissenschaftlichen Common Sense bzw. der Kritik daran verdanken, und auch keineswegs nur *theoretische*, sondern ebenso *praktische* Erkenntnisse sowie jene (vermeintlichen oder wirklichen) Erkenntnisse, die weder im Umfang des Begriffs theoretischer noch in dem des Begriffs praktischer Erkenntnis oder in ihrer Schnittmenge aufgehen, selbst wenn sie Momente beider Erkenntnisarten

<sup>10</sup> „Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden./Le savoir absolu: son concept, son apparaître et son devenir effectivement réel“ [zweischprachig]. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3, 2007, p. 338-401.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu Kenneth R. Westphal: *Hegel's Epistemological Realism*. Dordrecht 1989; Hans Friedrich Fulda: „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung“. In: Ch. Halbig, M. Quante, L. Siep (Hg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt/M 2004.

in sich vereinigen, wie z.B. das religiöse oder normativ ästhetische Wissen. Ebenfalls keiner Diskussion mehr bedürftig sollte sein, dass das vom Phänomenologen beanspruchte (und in seinem Anspruch zu rechtfertigende) sowie das von ihm zu verhandelnde Erkennen oder Wissen nicht lediglich im Sinne der alten Lehrbuchdefinition genommen werden darf, d.h. kontextenthalten als ein bloßes Fürwahrhalten, das wahr ist und gerechtfertigt aus Gründen, die jedenfalls zureichend sind, obwohl in ihnen von allem sozialen und konkret-zeitlichen Zusammenhang seines Auftretens abstrahiert ist. Ebenso unstrittig müsste schließlich auch sein, dass das Subjekt solchen Erkennens nicht durchgehend als ganz unbestimmter, vereinzelter „Halter“ solchen für wahr Haltens genommen wird, sondern vielmehr genommen werden kann und muss in zunehmend konkreter zu konzipierender Verbindung mit anderen Fähigkeiten, Einstellungen und Tätigkeiten sowie in zunehmend weiter gespannter Vernetzung mit anderen Subjekten und mit Institutionen oder sonstigen kollektiven, kulturellen Gebilden sowie Prozessen – kurz: mit inhaltlich zunehmend differenzierter berücksichtigtem, auch viel historisch Kontingentes enthaltendem menschlichem „Geist“.

Wichtiger aber ist hier (weil bisher nicht ebenso gut wie das Genannte berücksichtigt), dass man nicht nur für das im phänomenologischen Erkenntnishorizont befindliche und von der phänomenologischen Tätigkeit zu unterscheidende, sondern selbst für das vom philosophierenden Phänomenologen zu suchende, zu beanspruchende und zu rechtfertigende, ihm eigene Erkennen durchaus nicht voraussetzen darf, dieses Erkennen sei, wenn es zustande kommt, selbstverständlich ein theoretisches und müsse ein solches sein.<sup>12</sup> Das Erkennen müsse m.a.W. Theorien bilden (und sich bestätigen lassen) über Gegenstände und Sachverhalte, die der Fall sind unabhängig vom Bestehen oder Nichtbestehen irgendeiner Theorie über sie. Was nicht alles an Gedankengebilden wird im heutigen philosophischen Jargon eine „Theorie“ genannt! Im Gegensatz zu dieser weit verbreiteten Attitüde, mit der die *Phänomenologie* einer Tradition der *Vereinseitigung* von Epistemologie *philosophischen* Erkennens zugeschlagen wird, könnte sich für den das Programm Ausführenden oder ihm Nachdenkenden gerade herausstellen, dass die *Vereinseitigung* überwunden und jene Attitüde definitiv vermieden werden muss – ineins mit der Auffassung, dasjenige, worauf sich philosophisch erkennendes Denken und Sprechen bezieht, müsse allemal ein „Gegenstand“ sein, der gänzlich *unabhängig* von diesem Denken und Sprechen existiert und an dem sich das Denken eben deshalb auszurichten sowie notfalls zu berichtigen hat. Das Korrektiv könnte stattdessen eine innerste Wirklichkeit und Logizität in ausgezeichnetem, nicht nur theoretischem Denken sein, wenn auch vielleicht eine, die dem Denken zunächst als seine eige-

<sup>12</sup> An den Arbeiten zur Epistemologie philosophischen Erkennens im Marburger und Südwestdeutschen Neukantianismus, aber auch an der deskriptiven Phänomenologie Husserl'scher Provenienz kann man ermesen, wie tief sich dieses Vorurteil in unsere akademischen Lehrtraditionen eingegraben hat.

ne Objektivität entgegentritt, weil sie vorrangig in ihr erscheint. Jedenfalls ist Vorurteilsfreiheit bezüglich der Meinung geboten, eine wissenschaftliche bzw. auf Wissenschaftlichkeit zusteuernde Erkenntnis müsse allemal eine theoretische sein; desgleichen aber bezüglich der Alternative, in der Philosophie zumindest verhalte es sich damit anders.

### b. Basale Konstitutiva des Programms

In engstem Zusammenhang mit dem Verzicht auf dogmatische Voraussetzungen wie die erwähnten stehen Hegels erste Situierungen seines Unternehmens einer Phänomenologie als einer *Darstellung des erscheinenden Wissens*. Was gehört diesen Situierungen zufolge zum *Elementarbestand* des *Phänomenologie*-Programms?

1. Nicht nur kann das zu Erkennende auch anderes als ein theoretischer Gegenstand sein; es muss sogar nicht einmal *Gegenstand* im Sinn von endlich Wirklichem oder aufgrund von solchem Möglichem *in der Welt* sein, ja nicht einmal die all dergleichen umfassende *Welt selbst*. Vielmehr kann es sich auch um etwas im weitesten Sinn Reales handeln, das davon noch zu unterscheiden ist. Darum spricht Hegel gleich zu Beginn des (nur im Inhaltsverzeichnis der *Phänomenologie*) als „Einleitung“ bezeichneten Textes<sup>13</sup> bloß sehr unbestimmt von einem „wirklichen Erkennen dessen, was in Wahrheit ist“ (53).<sup>14</sup> Zu einem, das in Wahrheit ist, könnte etwas gehören, das nicht ohne den Erkennenden, aber von ihm selbst unterschieden, in ihm wirksam ist und trotzdem als solches nicht Seiendes in der Welt oder die Welt selbst.

2. Dasjenige, was „in Wahrheit ist“, muss, wenn es dies ist, nicht Natur sein oder zu ihr gehören, und letzteres nicht einmal als *natura naturans*. Es könnte unter dieser Voraussetzung auch Inhalt einer *metaphysischen* Erkenntnis sein, vielleicht sogar einer von welttranszendenten und „übersinnlichen“ Gegenständen. Mindestens ebensogut aber kann sich herausstellen, dass solche Gegenstände nicht zu dem gehören, was in Wahrheit ist, oder dass der in einer Phänomenologie des Geistes zu verarbeitende, gegenständliche Erkenntnisinhalt nicht der einer Metaphysik sein – ja, sogar nicht einmal auf den Inhalt einer Gegenständlichen erkennenden Metaphysik hinführen kann. Somit ist vorerst ganz offen, ob es Metaphysik als philosophische, Erkenntnis verschaffende Disziplin überhaupt geben kann, und wenn letzteres der Fall sein sollte, in welchem Sinn sie möglich ist: ob z.B. als Metaphysik erkenntnis-unabhängiger Gegenstände, oder aber nicht als eine solche. Vor allem offen ist insoweit auch, ob die Gegenstände möglicher Metaphysik sich, wie noch für Kant, aufgliedern in (a) die (erscheinende oder übersinnliche) Welt, (b) „Seelen“ als in der Welt ortlose, letzte

<sup>13</sup> – den ich im Folgenden daher stets „Einleitung“ nenne.

<sup>14</sup> Zu Stellen der *Phänomenologie des Geistes* werden die Seitenzahlen der von W. Bonzien & R. Heede besorgten, historisch-kritischen Ausgabe in Band 9 der *Gesammelten Werke* (Hamburg 1980) nachgewiesen.

Subjekte innerweltlich stattfindender Erkenntnis und (c) einen (oder mehr als einen) welttranszendenten Gott oder eine immanente Weltursache.

3. Die anfängliche Einklammerung metaphysischer Voraussetzungen, auf die in der gesuchten phänomenologischen Erkenntnis dann eine kritische Untersuchung der teilweisen Berechtigung dieser Voraussetzungen oder aber ihre endgültige, aus Einsicht kommende Verabschiedung folgen sollte, lässt die Vorstellung besonders natürlich erscheinen, dass man sich vor allem wirklichen Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, „über das Erkennen [...] verständigen“ müsse (53); dass man bezüglich eventueller metaphysischer Erkenntnisansprüche beispielsweise ein „Prolegomenon“ zu künftiger systematischer Einlösung solcher Ansprüche zu durchlaufen habe, wie ja auch Kants erste Vernunftkritik eines sein sollte. Der Zusammenhang mit Kants „Revolution der Denkungsart“, in den sich dann Hegels *Logik* gestellt hat,<sup>15</sup> und die spätere Bezeichnung dieser Logik als „eigentliche Metaphysik“<sup>16</sup>, legen es daher besonders nahe, die *Phänomenologie* nicht nur in Analogie zur *Kritik der reinen Vernunft* als einen Vorhof zu dieser Metaphysik aufzufassen, sondern auch als einen „Traktat von der Methode“ der Metaphysik.<sup>17</sup> Genau genommen aber ist diese Auffassung irrig. Sie ist sogar eine der größten unter den vielen Scheuklappen, mit denen man sich einen unbefangenen Blick aufs Programm der *Phänomenologie* verstellt, wie bald zu zeigen sein wird. Zunächst aber ist gegen diese Auffassung geltend zu machen, dass ein aus ihr heraus verfasstes Werk zusätzlich zu seiner inneren Fragwürdigkeit nichts Entscheidendes voraus hat vor seinem Gegenunternehmen, sich kopfüber ins Erkennen des absolut Wahren zu stürzen, – außer vielleicht einige Voreingenommenheiten, welche die Erkenntnis-Chancen eher mindern als erhöhen. Jedenfalls sind auch mit ihr in einem solchen Werk Voraussetzungen zu machen, die im Weiteren erst noch überprüft werden müssen (54f.). Beide Anfänge mit systematischer Philosophie sind also aus leicht einsehbaren epistemologischen Gründen zu verwerfen. Zwischen ihnen wählen zu müssen, kann aber nur der vermeiden, der es unternimmt, das so oder so erscheinende und damit freilich vielleicht nur vermeintliche Wissen in größtmöglichem Umfang (56) kritisch „darzustellen“ (55). Das aber will sagen: es nicht nur zu beschreiben und dann auf Wahrheit oder Falschheit, Erkenntnis oder Irrtum hin zu beurteilen (bzw. im letzteren Fall zu verurteilen). Es besagt vielmehr zusätzlich, so wahr Darstellen das Dargestellte zu Inhalten möglicher Anschauung homogen zu machen hat: in kritischer Beurteilung das zu „fassen“, was in ihm „Gehalt und Gediegenheit hat“ (11) – und sei dies, je für sich genommen, noch so wenig – ja, sei's mit anderem zusammen seinem tieferen Bedeutungsgehalt nach „faßbar“ nur in einem noch so mühsamen Darstellungsgang.

<sup>15</sup> Vgl. *Wissenschaft der Logik*. Nürnberg 1812. Vorrede, erster Satz.

<sup>16</sup> Ebd., 7. Absatz.

<sup>17</sup> Vgl. Kant, KrV B XXII.

### c. Wichtige gegenwärtige Deutungsalternativen

Schon das unter den *ersten beiden Ziffern* Bezeichnete verdient es, sorgfältiger als derzeit üblich bedacht zu werden. Einsichtig zu machen, wie sich eine Epistemologie philosophisch begreifenden Erkennens allmählich aufbaut, stellt in meinen Augen sogar die dringlichste Aufgabe des Unternehmens einer Phänomenologie des Geistes dar. Denn der Nachvollzug dieser Einsicht hat entscheidende Bedeutung fürs Verständnis der ganzen Hegelischen Philosophie sowie für die Rolle, welche das Konzept einer einleitenden Lehre von Erscheinung des Geistes darin spielt, also auch fürs abschließende Urteil über einen möglichen Erfolg oder unvermeidlichen Fehlschlag dieser Lehre. Nur aus der Spezifität phänomenologischer Selbsterkenntnis des Geistes, welche die Energie (das „Am-Wersein“) philosophierender Vernunft in deren Sozialität und Geschichtlichkeit als konstitutiv für die Ausführung einer solchen Wissenschaft erkennt, lassen sich die *Alternativfragen* entscheiden, auf welche sich derzeit eine Gesamtbeurteilung der Hegelischen Philosophie zuspitzt: Arbeitet diese Selbsterkenntnis oder durch sie wenigstens die ganze Hegelische Philosophie auf eine Metaphysik des Geistes hin – oder verwirft sie, genau genommen, alle Metaphysik gegenständlicher Entitäten, und seien diese so umfassend wie *die* Natur oder *der* Geist oder *das* Eine, Absolute? Ist mit Bejahung des zweiten Glieds dieser Alternative alle Metaphysik zu verwerfen – oder wird damit vielmehr Platz geschaffen für eine neuartige, nicht mehr onto-theologisch verfasste Metaphysik? Führt die 1807 erschienene *Phänomenologie* erfolgreich zu einer solchen – nämlich zu einer Wissenschaft der Logik als der einzigen „eigentlichen“ Metaphysik – oder bleibt Hegels Schrift von 1807 genau genommen die volle Einlösung dieses Anspruchsschuldig? War der in ihr vielleicht nicht voll erfüllte Anspruch im Rahmen ihres Programms überhaupt uneinlösbar oder blieb die vorliegende Ausführung des Programms nur aus kontingenten Gründen dahinter zurück? Entledigt sich nach diesem Anspruch im absoluten Wissen, das sie erzeugen und rechtfertigen soll, das religiöse Wissen nur seiner am Vorstellen haftenden Endlichkeit – oder gewinnt das Wissen darin, ohne den Inhalt wahren religiösen Wissens zu verlieren, auch eine neue, für begreifendes Erkennen spezifische Endlichkeit und Affirmation von Endlichkeit hinzu, die ihm als bloß religiösem mangelt? Ich werde mit Nachdruck dafür plädieren, Hegel im Sinn des zweiten Glieds jeder dieser Alternativen zu deuten. Leider aber lässt sich das nicht gleichsam aus dem Stand heraus machen, sondern erst in einem späteren Abschnitt und nach zahlreichen Beiträgen zur Textinterpretation und Berücksichtigung wichtiger Details der *Phänomenologie*.<sup>18</sup>

Fürs erste ist jede der erwähnten Deutungen gerade zurückzustellen. Auch darf keine von ihnen durch den üblichen Rekurs auf Stellen der Vorrede zur *Phänomenologie* vorweggenommen werden. Denn diese war eigentlich eine Vor-

<sup>18</sup> – leider, m.a.W., noch nicht im vorliegenden Fragment!

rede zum „System der Wissenschaft“, das Hegel bei Erscheinen der *Phänomenologie* plante und mit dieser als erstem, einführendem Teil eröffnen wollte. Als vorläufige Erklärung hierzu musste die Vorrede manches ansprechen und antizipieren, was voraussetzen und in Anspruch zu nehmen gerade nicht Sache einer wissenschaftlichen Erfordernissen genügenden Einleitung in solch ein System sein kann – insbesondere aber nicht Sache einer anfänglichen Darlegung des Programms dieser Einleitung. Sache von dessen Ausführung hingegen – wie auch von eventuellem weiterem Aufschluss über das Programm – kann eine Entscheidung für die eine oder andere der vorerst fraglichen Deutungen nur dann sein, wenn sich dafür ein hinreichender Grund im Verlauf der Ausführung eigens ergibt. Auch das bleibt in der Rezeption der *Phänomenologie* und Auseinandersetzung mit ihr bis heute allzu oft unbeachtet. Deshalb soll es im Folgenden sorgfältige Berücksichtigung finden.

#### d. Der Schritt zum wichtigsten Charakteristikum des Programms

Am oben unter der *dritten Ziffer* bezeichneten Merkmal beachte man, wie wortkarg das Programm einer Phänomenologie des Geistes damit ausgesprochen ist, sogar verglichen mit dem geringen sprachlichen Aufwand, der zur Begründung seiner Aufstellung betrieben wird! Die Formel *Darstellung des erscheinenden Wissens* differenziert noch nicht einmal zwischen dem erscheinenden, auf Wissenschaft ausgehenden philosophischen Wissen und anderem erscheinendem Wissen, obwohl dieser Unterschied bereits zum allerersten Begründungskontext gehört (55) und die *Phänomenologie* eine kritische Darstellung beider Weisen erscheinenden Wissens sein will. Noch enthaltsamer bleibt die Programmformel hinsichtlich des Verhältnisses ihrer Bestimmungen zu zentnerschweren metaphysischen Begriffen in der *Phänomenologie*-Vorrede, wie z.B. zum Begriff eines Wahren, das nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufgefasst und ausgedrückt wird (18). Im Unterschied zu Kant will Hegel mit seiner „Einleitung“, wenn er sie das Programm der *Phänomenologie* entwerfen lässt, nicht so gleich die „Idee“ und mit ihr den ganzen Umriss, ja Plan einer auf das Prolegomenon folgenden Metaphysikdisziplin „architektonisch, d.i. aus Prinzipien entwerfen“.<sup>19</sup> Er entwirft damit noch nicht einmal eine ganze Idee derjenigen philosophischen Wissenschaft, welche die Phänomenologie des Geistes selbst werden soll. Eben dies macht eine Angleichung ihres Programms an dasjenige der *Kritik der reinen Vernunft* zur Scheuklappe für einen unbefangenen Blick auf den Weg der *Phänomenologie* und deren sich allmählich öffnenden Erkenntnishorizont.

Genauso wenig wie eine Idee der *Phänomenologie* vermittelt Hegel am Anfang derselben einen Begriff ihres Verhältnisses zur philosophischen Disziplin, der sie vielleicht – ähnlich wie Kants *Kritik der reinen Vernunft* relativ zur Trans-

<sup>19</sup> KrV B XXII, B 27.

zendentalphilosophie – als Prolegomenon dienen mag (und ihrem Ende zufolge sowie nach dem Versprechen der Vorrede dienen wird). Sollte dahinter nur Unausgegorenheit eines Werkplans stehen, nicht aber vielmehr ein präzises Konzept von der Aufgabe, welche einer Einführung ins Programm philosophischer Darstellung erscheinenden Wissens gestellt ist? Nicht erst die Plausibilität des Programms, sondern sogar schon diejenige seiner Aufstellung wird doch nur verdorben, wenn man sie von vorne herein mit begrifflichen Voraussetzungen befrachtet, die alsbald einen weiteren Reflexionsvorhof erforderlich machen oder den Verdacht heraufbeschwören, das programmierte Unternehmen sei bestenfalls in Abhängigkeit von dogmatischen Voraussetzungen einleuchtend. Es entspricht also vermutlich einer sachgemäßen Strategie, dass Hegel das Programm seiner *Phänomenologie* vom Minimalbestand „Darstellung des erscheinenden Wissens“ aus formuliert und von ihm aus in mehreren Schritten präzisiert zu dem einer „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewusstseins*“ (61); dass er es aber auf einem noch viel längeren, sich durch die ganze *Phänomenologie* hindurchziehenden Weg allererst zu dem einer „Wissenschaft des *erscheinenden Wissens*“ (434) fortbestimmt und schließlich zu dem einer ersten Philosophie als einer „Wissenschaft der *Phänomenologie des Geistes*“.<sup>20</sup> So tief ineinander verzahnt sind anscheinend das Programm dieses Werks und seine Ausführung: Schon das Programm selbst scheint im Zug seiner Einführung zur Explikation einer Ausführung zu bedürfen; seine eigentliche Ausführung aber, für die es Programm ist, entwickelt dann auch den Begriff des Programms weiter und gelangt erst von ihrem Ende aus zum voll begrifflich werdenden Werktitel samt Inhaltsverzeichnis.

Wenn das zutrifft, wird man sagen müssen, die *Phänomenologie* sei ein Unternehmen, das sich nicht wie die *Kritik der reinen Vernunft* aus einer mit Bestimmtheit an ihren Anfang gestellten „Idee“ ergibt, aber diese Idee darum zunächst auch nur ohne gute Rechtfertigung voraussetzen kann. Vielmehr bestimmt sich ihr Programm vor allem dahingehend, dass sie ein *work in progress* werden soll, das aus vager Charakterisierung seiner Aufgabe (als einer Darstellung erscheinenden Wissens) durch vorläufige Reflexionen zu einer ersten näheren Fassung seines Programms (als einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins) gelangt und sich allererst im Zuge der ganzen Ausführung des Programms zu seiner endgültigen Bestimmtheit bringt, ohne darum aufzuhören, ein einheitliches „Werk“ zu sein, also Produkt einer von seinem Verfasser zweckmäßig in Gang gesetzten, konsequent durchgehaltenen und am Ende erfolgreich zu machenden Tätigkeit. Die *Phänomenologie* ist m.a.W. ein Werk, das sich sowie dem Leser seine „Idee“ (als ganze) allererst im Lauf seiner Ausführung erarbeitet und hinsichtlich seines Konzepts wie auch der Rechtfertigung dieses Konzepts, beginnend mit der „Einleitung“, an sich arbeitet, sodass man sagen muss: Schon die „Einleitung“ ist ein erster, vorläufigster Schritt der „Aus-

<sup>20</sup> So (51) auf dem endgültigen, nach der Vorrede eingeschobenen Titelblatt zur *Phänomenologie* von 1807.

führung“; die hierauf folgende, eigentliche Ausführung arbeitet an der Elaborierung des Konzepts weiter; sie liefert dafür (die „Einleitung“ fortsetzend, das Erarbeitete vertiefend) Rückblicke und zunehmend genauere Vorblicke auf Weiteres. So enthält die auf die „Einleitung“ folgende Ausführung in sich die Differenz von (in ihr fortgesetzter), programmatischer Einleitung und Programm-Ausführung. Beide, Programm und Ausführung, sind ineinander verzahnt. Erst am Ende steht uns das ganze Programm, das wir so aufgebaut und ausgeführt bzw. als Leser nachvollzogen haben, als das einer „Phänomenologie“ (d.h. Erscheinungslehre) *des Geistes* (also nicht nur des sich als Wissen erscheinenden Bewusstseins) voll vor Augen.

Herzlich wenig entspricht ein Unternehmen, das als *work in progress* zustande kommt, unseren Klischeevorstellungen von Hegels angeblich „emanatistisch“ vorgehender, von einem allgemeinsten Prinzip aus zu dessen Besonderungen fortschreitender Begriffskunst. Eben deshalb ist die Erkenntnisstrategie der *Phänomenologie* vorrangig unter dem umrissenen Aspekt zu bedenken – und das umso mehr in unseren postmodernen Zeiten, in denen der Abschied vom Prinzipiellen gepriesen und der „Dekonstruktion“ großer Gedankengebilde gehuldigt wird. Wenn der „Meisterdenker“ sich im konkreten Fall auf ganz andere Weise „ans Werk gemacht“ hat, als man in abstracto von ihm erwartete, sollten gerade diejenigen Aspekte seines Denkens Aufmerksamkeit finden, die den Erwartungen kontrastieren. Wenn der Anschein nicht trügt, den die „Einleitung“ bereits in ihren ersten Absätzen erweckt, muss es daher im Folgenden vor allem um Hegels *einführende Exposition des Programms* gehen.

#### B. Der „Einleitung“ zu entnehmende Indizien für ein *work in progress*

Es bedarf nicht vieler Umstände, den Anschein bestätigt zu finden. Denn der Text der „Einleitung“ beabsichtigt offensichtlich nicht, bis zu einer Idee des ganzen Werks zu gelangen, welches das philosophische „System der Wissenschaft“ eröffnen soll. Es genügt ihm vorläufig, die Art der Aufeinanderfolge und des Zusammenhangs methodisch zu vollziehender Schritte zu skizzieren, aus denen sich eine kohärent erzeugte und systematisch dargestellte Erfahrung des Bewusstseins ergeben kann, also auch – aufgrund dieser Systematizität – eine Wissenschaft von solcher Erfahrung. Schon flüchtig betrachtet bekundet sich in der „Einleitung“ die vermutete *work-in-progress*-Strategie unter einer ganzen Reihe von Gesichtspunkten:

Zum *ersten* wird das Programm sehr wortkarg eingeführt und gerechtfertigt: nicht als das einer ‚Phänomenologie des Geistes‘ oder gar ‚Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes‘, sondern nur als Programm einer Darstellung erscheinenden Wissens, zu welchem Wissen ausdrücklich, aber ohne markante Unterscheidung auch dasjenige des Darstellenden gehört. Der Erkenntnishorizont der intendierten Darstellung erscheinenden Wissens hat den *ganzen Umfang* von dessen Auftreten im Bewusstsein zu umfassen, wobei sich aber die „Vollständig-

keit der Formen des nicht realen Bewusstseins“ des Wahren erst im Verlauf eines Erkenntnisprozesses aufseiten des darzustellenden, als Wissen erscheinenden Bewusstseins ergeben soll: durch die „Notwendigkeit des Fortgangs“ von einzelnen Bewusstseinsformen zu anderen, welche Notwendigkeit auch deren Zusammenhang begründet (56f.). Das Ziel, das dabei dem Fortgang gesteckt ist, lässt sich angesichts eines Verfahrens, das selbst noch der näheren Bestimmung bedarf, zunächst nur sehr formal angeben: Aus der Perspektive der Selbstauffassung des zu untersuchenden „natürlichen“ – also noch nicht wissenschaftlichen – Bewusstseins wird es dort liegen, wo das Bewusstsein es nicht mehr nötig hat, „über sich hinauszugehen“, und sein „Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht“. Denn es ist „für sich selbst sein Begriff“ und dadurch „unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte“ (57), wie sich jeder leicht an seinem *moralischen* Bewusstsein und dessen unablässiger Unruhe unter einem höheren, aber ihm innewohnenden, eigenen Selbstkonzept zur Evidenz bringen kann. Näheres allerdings hinsichtlich der Formen nicht realen Bewusstseins, ihrer Vollständigkeit, des Fortgangs von einer zur anderen und des Ziels, worauf der Fortgang gerichtet ist, darf man sich erst von einer Auskunft über das *Verfahren der Darstellung* erscheinenden Wissens und von dessen Befolgung erwarten.

Zum *zweiten* ist daher zu überlegen, was für die „*Methode der Ausführung*“ dieser Darstellung (58ff.) leitend ist. Durch die Methode nämlich wird im Horizont des erscheinenden Wissens statt einer Idee des Ganzen der Weg zu diesem und seiner Idee bezeichnet: als der Weg, den das natürliche Bewusstsein bis zum wahren Wissen zurückzulegen hat (55f.), aber nicht allein, sondern gemeinsam mit philosophierendem Wissen, in dem auch ein Verhalten der Wissenschaft zum erscheinenden Wissen angelegt ist und sich ausbildet, wenn die Parallelität beider Weisen erscheinenden Wissens allmählich zu deren Vereinigung wird. Unterm Gesichtspunkt des Verhaltens – nicht nur des wissenschaftlich werdenden philosophischen Wissens, sondern auch des natürlichen Bewusstseins, das als erscheinendes Wissen gemeinsam mit dem es begleitenden philosophischen seinen Weg geht – lässt sich dieser Weg hinsichtlich der grundlegenden, epistemologisch relevanten Charakteristika dann näher bezeichnen.

*Drittens* führt die *Berücksichtigung einzelner*, epistemologisch relevanter *Charakteristika für den Weg des Bewusstseins und für die Methode* der ihm folgenden Darstellung zum Ergebnis, dass das Programm der *Phänomenologie* für deren Aufbau im Lauf der Ausführung begrifflich weiterzubestimmen ist. Fünf solcher Charakteristika kommen in der „Einleitung“ zur Sprache:

1. Sofern es um Rechtfertigung von Wissensansprüchen geht und zu prüfen ist, ob der Begriff dem Gegenstand und dieser dem Begriff entspricht, kann die Darstellung nur erfolgreich werden, wenn sich das erscheinende philosophische Wissen und Erkennen, das „wir“ betätigen, gegenüber dem natürlichen Bewusstsein und seinen Wissens- oder Erkenntnisansprüchen zurückhält: das natürliche Bewusstsein muss sich seinen jeweiligen Maßstab, mit dem es „für sich selbst

sein *Begriff*“ ist (57), „an ihm selbst“ für das Prüfen geben und anhand seiner sich selbst prüfen. Wie man sich vorläufig an moralischem Wissen plausibel machen mag, kann es dies auch leisten, wenn es nicht von außen verführt oder durch Sophistationen vom eigenen Weg abgebracht wird. Darum darf es – zunächst jedenfalls – vom begleitenden philosophischen Wissen bloß sorgfältig daraufhin betrachtet werden, wie es selbst auf der Basis einer spezifischen Weise erscheinenden Wissens unter Voraussetzung seines jeweiligen Maßstabs skeptisch nach dem Wahren in seinem vermeintlichen Wissen sucht und beim Prüfen von spezifischen Wissensansprüchen seine Erfahrungen macht. Das kann geschehen, so wahr die Leser der Darstellung sich auf die Rolle konzentrieren mögen, die das natürliche Bewusstsein in ihnen selbst spielt, und so gut sie darin allemal bezüglich seines Gegenstandes sowie seines jedenfalls vermeintlichen Wissens Skepsis üben können, während dieselben Leser in der Rolle des (jedenfalls vermeintlich) beginnenden wissenschaftlich philosophischen Erkennens und Wissens sich auf das „Zusehen“ beschränken oder das natürliche Bewusstsein allenfalls auf Phänomene aufmerksam machen, die ihm selbst evident erscheinen, sobald es sie bemerkt. Aber noch nicht einmal darauf wird in der „Einleitung“ aufmerksam gemacht.

2. Wie darin ebenso ungesagt bleibt, mag auf Seiten des philosophischen, also zunächst bloß zusehenden Wissens vom moralischen Wissen und Gewissen her eine starke Vermutung bestehen, dass das betrachtete Bewusstsein allemal negative Prüferfahrungen machen wird; aber diese Vermutung darf ihm nicht als Vorwegnahme des Prüfergebnisses suggeriert werden. Falls die Prüferfahrung negativ ausfallen sollte, muss das natürliche Bewusstsein allemal selbst darauf kommen, dass es so ist. Das begleitende philosophische Wissen ist ja, obwohl von ihm unterschieden, auf dem ganzen Weg (zumindest als noch Unwissenschaftliches enthaltend, mit Wissenschaft nur anfangend) selbst nur ein erscheinendes Wissen, ohne dass dies im Folgenden jedesmal, wenn von ihm die Rede ist, eigens gesagt werden müsste.

3. Je kontinuierlicher der Fortgang des natürlichen Bewusstseins auf seinem Weg ist, desto überzeugender wird hinsichtlich desselben die Darstellung des erscheinenden Wissens sein. Am überzeugendsten wird sie sein als eine „ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewusstseins selbst“ – und zwar, wenn alles gut geht, „zur Wissenschaft“ (56). Selbst das ist nur eine halbe Wahrheit. Wenn auch das philosophische Wissen (das natürliche Bewusstsein begleitend und sich notfalls durch eigene Skepsis selbst berichtend) in diesen kontinuierlichen Fortgang einbezogen wird, wird dieser ein *Skeptizismus* sein, der sich auf den ganzen Umfang des im Bewusstsein erscheinenden Wissens richtet und „den Geist erst geschickt [macht] zu prüfen, was Wahrheit ist“. Er ergibt also beileibe keine bloß narrative Historie. Nur so, wie beschrieben, bringt er „eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande“ (ebd.). Der Phantasie des Lesers aber bleibt es vorerst anheimgestellt zu

überlegen, wie sich jene „ausführliche Geschichte“ und dieser Skeptizismus miteinander verbinden lassen.

Erst recht gilt das für die folgende Reflexion: Wenn sich auf dem vorerst nur sehr vage bezeichneten Weg schließlich ergeben würde, dass alle nichtphilosophischen Weisen erscheinenden Wissens, ja sogar die philosophischen, sofern sie noch nicht wissenschaftlich sind, der Prüfung nicht standhalten, während sich aber für das erscheinende philosophische Wissen eine Möglichkeit eröffnete, zu wirklichem Erkennen und Wissen von dem zu gelangen, was in Wahrheit ist, und wenn dies nicht bloße Möglichkeit bleiben, sondern das philosophische Wissen in einer seiner Erscheinungsweisen seine Selbstprüfung bestehen würde, dann wäre darin das gesteckte Ziel wenigstens für die eine Seite der Darstellung, das philosophische Wissen nämlich, erreicht. Wirklich aber, d.h. für beide Seiten, ist das Ziel erst erreicht und die Darstellung des erscheinenden Wissens ein „sich vollbringender Skeptizismus“ geworden, wenn auch das natürliche Bewusstsein zur Einsicht kommt, dass es nicht allemal in skeptischem Wissen seines Nichtwissens endigen muss, sondern wenigstens an einer Stelle seines erscheinenden Wissens, aus einer seiner Gestalten, die in solchem nichts Reales wissenden Skeptizismus endigen, alternativlos übergehen kann in dasjenige philosophische Wissen, welches nicht mehr nur erscheinendes, sondern wirkliches Wissen ist. Freilich verzweifelt es dann auch an all seinen natürlichen Wissensvermeinungen. Doch ob die Ausführung des Programms schließlich dahin gelangen wird, ist bis zu ihrem Ende nicht gesagt. Zweifellos aber ist das Programm darauf ausgerichtet, der Möglichkeit eines solchen Endes Rechnung tragen zu können, wenn sie sich abzeichnet. – Nicht offen bleiben, sondern von Anfang an ins Verfahren einbezogen werden müssen jedoch zwei weitere Momente, die eng hiermit zusammenhängen:

4. Der Skeptizismus des Prüfverfahrens kann *nicht* der *antike* sein, der sich ausschließlich auf vorgeblich oder vermeintlich „in Wahrheit seiende“ Gegenstände richtete; er muss vielmehr jeweilige Weisen, (vermeintlich) zu wissen, und Bewusstseins-Standpunkte, von denen aus etwas als das dem Maßstab entsprechende Wahre gilt, in das Verfahren einbeziehen, also die Bewegung seines Prüfens nicht nur an seinem Gegenstände, sondern sie als solche ebenso gründlich an seinem spezifischen (vermeintlichen oder wirklichen) Wissen ausüben, also auch bezüglich dessen seine Erfahrungen machen und in ihnen schließlich mit seinem Maßstab sogar sich selbst aufgeben. Das zumindest wird in der „Einleitung“ deutlich gemacht (60). Der Skeptizismus ist daher ein spezifisch moderner, der sich auch auf Wahrheits- und Wissenstauglichkeit des Bewusstseins und nicht ausschließlich auf Gegenstände vermeintlichen Wissens richtet. Die Erfahrung, in welche das Prüfen mündet, ist eine Erfahrung des Bewusstseins; und wenn ihre Darstellung durch das Verfahren sowie eine sich darin nicht nur herausstellende, sondern auch aufbauende Systematizität der Erfahrung wissenschaftlichen Charakter bekäme, wäre sie die *Wissenschaft* von ihr. Nicht zustande kommen könnte allerdings solche Systematizität vom natürlichen Bewusstsein

allein aus, insofern es auf seine Selbstprüfung hinarbeitet und bloß daraufhin beobachtet wird, – also bloß aus seiner eigenen Kraft der Wahrheitsfindung nebst unserem Zusehen heraus. Sofern aber methodisch zustande kommende Systematizität für philosophische Wissenschaftlichkeit (schon nach Kantischer Überzeugung) konstitutiv ist, käme auch aus dem bloßen Beobachten des nicht-philosophischen Wissens gewiss in das philosophische Wissen und sein Darstellen (des nichtphilosophischen Wissens sowie seiner selbst als eines erscheinenden Wissens) nicht der Charakter einer Wissenschaft – und sei's auch einer zunächst nur anfänglichen, die sich in vielen Hinsichten ihres Erkennens noch zu bessern und zu sich selbst zu bringen hat. Auch insoweit ist das Programm noch nicht vollständig bestimmt.

5. Doch der Umriss des Verfahrensprogramms, wie er sich in der „Einleitung“ abzeichnet, deutet auf ein weiteres nun zu berücksichtigendes Moment. Das Konzept einer kritischen Darstellung enthält ja nicht nur die Forderung, zu beschreiben und zu beurteilen (bzw. sich beurteilen zu lassen), sondern ineins damit die Forderung, im zu Beurteilenden das, was „Gehalt und Gediegenheit“ hat, zu „fassen“, also dem wissenschaftlichen „Begriff“ wenigstens annähernd einzubegreifen. Was aber bedeutet dies fürs bisher als stumm betrachtete Zusammenspiel, in welchem das sich selbst prüfende, natürliche Bewusstsein mit dem philosophischen Wissen begriffen ist, das bis dahin dem Prüfvorgang lediglich zusieht? Auf jeweiligem Standpunkt des Bewusstseins und innerhalb einer „Gestalt“ desselben, die eine spezifische Form von Gegenständlichkeit hat und in dieser Form erscheinende Gegenstände sowie eine entsprechende Weise, (vermeintlich oder wirklich) zu wissen, muss es einem bewusstseinsphilosophischen Skeptizismus in Kommunikation des philosophischen Wissens mit dem natürlichen Bewusstsein möglich sein, den deskriptiv vorliegenden, phänomenalen Bestand dieser Gestalt zusammenfassend auf das hin zu bedenken, was für eine Belehrung sich aus der Negation von Gegenständlichkeits- und Wissensform (bei vorgegebenem, allmählich genauer zutage tretendem Bewusstseinsrahmen) gewinnen lässt und als ein der Negation korrespondierender, *positiver* Gehalt formuliert werden kann, zu welchem die gemachte Bewusstseins-erfahrung verarbeitet ist. Aus diesem Gehalt sind dann wohl die sachlichen Motive und Konstitutiva für einen neuen Bewusstseinsstandpunkt mit neuer Gegenständlichkeits- und Wissensform zu beziehen. Nicht deutlich aber kommt in der „Einleitung“ ein weiteres Charakteristikum zum Vorschein:

6. Der Schritt vom negativen zum positiven Erfahrungsgehalt und zu einer „Umkehrung des Bewusstseins“ vom Wissen eines bestimmten Nichtwissens auf einen neuen Gegenstand hin, den ein in neuer Weise vermeintlich wissendes natürliches Bewusstsein hat, ist zwar als „unsere Zutat“ bezeichnet (61). Aber nur, wer in seinem natürlichen Bewusstsein das ihm Hinzugetane mit eigener Reflexion begleitet, mag erwarten, dass der Schritt, wenn er von uns sorgfältig vollzogen wird, nicht mehr enthält als die in der vorhergehenden Gestalt und ihrer Skepsis gemachte Erfahrung, also auch von dem seinen Weg gehenden natürli-

chen Bewusstsein früher oder später zu akzeptieren ist. So sollten und können „wir“ (vielleicht) in der Rolle des philosophischen Wissens das Hervorgehen einer neuen Gestalt des Bewusstseins und die „Entstehung“ ihres Gegenstandes sowie Wissenskonzepts (mehr oder weniger gut) begreifen. Das „Begreifen“ solchen Fortgangs von einer Gestalt zur nächsten mag sich für ein erscheinendes philosophisches Wissen jeweils nur in einem gewissen (hoffentlich zunehmenden) Grad der Stringenz und Deutlichkeit<sup>21</sup> vollziehen und kann dennoch zur wissenschaftlichen Systematik führen, weil es schon zur „Methode der Ausführung“ des Programms gehört.

Schließlich muss man sich *viertens* klar machen, dass auch die *abschließenden Bemerkungen* der „Einleitung“ den Umfang, welchen die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins erhalten soll (61f.), kaum genauer spezifizieren können, als alles von Hegel bis dahin schon Gesagte dies konnte. Bis auf einen demnächst ins Auge zu fassenden Punkt geben sie in der Tat nicht viel Neues vom Inhalt dieser Erfahrung und seiner Einteilung zu erkennen: Wie eingangs von Hegel beiläufig bemerkt kann der Weg, den das natürliche Bewusstsein zu gehen hat, auch als einer der Seele genommen werden, welche (qua solches Bewusstsein) „die Reihe ihrer Gestaltungen [...] durchwandert, dass sie sich zum Geiste läutere“ (55). Man durfte also bereits erwarten, dass die zu beobachtenden Gestalten des Bewusstseins in Gestalten des Geistes über- oder aufgehen oder sich als solche herausstellen werden. Das wird nun bekräftigt: Die Erfahrung, welche das Bewusstsein auf dem angegebenen Weg über sich machen wird, könne ihrem Begriffe nach nicht weniger in sich begreifen als „das ganze Reich der Wahrheit des Geistes“ (61). Was immer mit diesem Reich gemeint sein soll, – es wird jedenfalls nicht einfach dasselbe sein wie die vollständige Reihe der Gestalten der sich zum Geist läuternden Seele. Ob mit der Rede von Läuterung der Seele zum Geist bereits das Ende des Wegs markiert wurde oder nur ein wichtiges Etappenziel, war zunächst nicht klar. Nun deutet sich wenigstens noch an, dass es sich nur um letzteres handeln kann: das Bewusstsein wird einen Punkt erreichen, an dem „die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt“. Aber erst später auf seinem Weg wird es dies sein Wesen erfassen und womöglich noch später „die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen“ (62). Diese Andeutungen sind gewiss sorgfältiger Interpretation bedürftig, die ihnen im Folgenden allmählich zuteil werden soll. Aber sie sind für sich allein offenkundig nicht ausreichend, weitere Erkenntnisse über den Aufbau zu erübrigen, der bewerkstelligt werden muss. Wie vermutet hat sich also das Programm der *Phänomenologie* im Hinblick auf deren Aufbau erst im Laufe seiner Ausführung begrifflich weiterzubestimmen, ohne dass dies rhetorischem Ungeschick, Un-

<sup>21</sup> Vgl. z.B. 71, 105,2.

entschlossenheit oder gar verworrenem Denken zugeschrieben werden müsste. Es dürfte wohlherwogener Darstellungsregie entsprechen.

Vielleicht darf man bisher sagen: In der Erfahrung, welche das vom philosophischen Wissen beobachtete Bewusstsein macht, zeichnet sich so (trotz dessen Verzweiflung an seiner jeweiligen vermeintlichen Wahrheit) „für uns“, d.h. den Autor und seine Leser in der Rolle des wissenschaftlich werdenden Wissens, vage ein notwendiger Fortgang von jeweils einer Bewusstseinsgestalt zu einer anderen ab; und im Durchlaufen des vollständigen Umfangs von Formen des nicht realen Bewusstseins besteht eine begründete Aussicht auf ein methodisch zu erarbeitendes systematisches Ganzes an Bewusstseinsbefahrung. Insofern die Ausführung hierauf jedenfalls angelegt werden muss und eine in methodischem Gang erreichte Systematizität philosophischen Erkennens als dessen Wissenschaftlichkeit zu betrachten ist, lässt sich das Programm nun auch, inhaltlicher als zuvor, als das einer „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewusstseins*“ (61) bezeichnen. Gewiss aber wäre es illusorisch zu glauben, mit dieser Auskunft über die Methode und ihre mögliche Wissenschaftlichkeit könne das Programm allemal ohne weitere, einführende Reflexionen schon operationalisiert und ausgeführt werden. Zweifellos bedarf es hierzu noch mannigfach weiterer Bestimmungen, von denen in der „Einleitung“ keine Rede ist.

### C. Programmatisches zum *Umfang und Verlauf* der Bewusstseinsbewegung

#### a. Das Ende der „Einleitung“ – erster Satz

Der letzte Absatz der „Einleitung“, auf den soeben hingewiesen wurde, enthält mehr als das dort Zitierte. Er besteht aus zwei komplexen grammatischen Sätzen, die man um der Verzahnung von Programm und Ausführung willen genauer als bisher ins Auge fassen muss. Erst der zweite unterscheidet verschiedene Phasen der Ausführung, auf die man sich einstellen sollte. Der erste hingegen, um den es zunächst geht, handelt höchst überschlägig von der Masse des in der darzustellenden Erfahrung des Bewusstseins Inbegriffenen. Er versichert uns, das als Wissen erscheinende Bewusstsein könne dem Begriff solcher Erfahrung nach nicht<sup>22</sup> weniger in sich begreifen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so dass die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewusstsein sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewusstseins* sind.

Die Versicherung ist nicht sogleich anhand späterer Äußerungen zum Programm und zu dessen Ausführung zu interpretieren und hinsichtlich Wahrheit

<sup>22</sup> – im Hegel'schen Text: „nichts“, was aber hier offensichtlich soviel bedeutet wie „um nichts“ oder schlicht ein Druckfehler ist.

sowie Wahrhaftigkeit zu überprüfen, sondern zunächst einmal darauf hin zu betrachten, was an ihr der Kontext, in welchem sie gemacht wird, schon verständlich werden lässt im Gegensatz zu noch Unverständlichem. Aufgrund von kurz zuvor (Abs. 15f.) Ausgeführten können wir uns leicht klar machen, dass nun vom ganzen Inhalt der Bewusstseinerfahrung die Rede ist und dass daran durchgängig zweierlei unterschieden werden muss: einerseits der *Inhalt*, wie er für das Erfahrung machende, darzustellende Bewusstsein ist, und andererseits das *Formelle* in ihm, woraus sich – fürs Bewusstsein unumgänglich – infolge der Dynamik „reiner“, in ihm wirkender „Momente“ ein immer wieder neuer Bewusstseinsgegenstand ergibt, den das darzustellende Bewusstsein – ohne zu wissen, wie ihm geschieht – jeweils nur als Entstandenes hat, während für uns, die wir das Formelle daran begreifen, die Entstehung seines begrifflichen Gehalts „zugleich als Bewegung und Werden“ ist. Man sieht auch leicht, dass sich aus der Notwendigkeit solchen Entstehens ein ganzes System von begrifflich bestimmtem Erfahrungsgehalt des Bewusstseins ergeben wird, sowie dass in ihm – als dem in der Darstellung zu thematisierenden Ganzen – durchgängig zu unterscheiden ist zwischen Inhalt, wie er fürs Erfahrung machende Bewusstsein ist, und Formellem darin, wie es nur von uns (den Darstellenden) begriffen wird, sodass wir von Anfang an bis zum Ende mit der Parallelität von einander zugeordneten Elementen zweier (aus der Notwendigkeit hervorgehender) Systeme zu tun haben werden: dem System aller Gestalten des Bewusstseins, die den Inhalt der Erfahrung bilden, und einem vorerst unbekanntem System aller das Formelle daran ausmachenden, reinen Momente – mit einer zu ihnen gehörigen, ebenfalls noch unbekanntem Weise, sich im Bewusstsein „darzustellen“. Rätselhaft ist nicht einmal, dass diese Momente etwas mit dem *Geist* zu tun haben, von dem gesagt wurde, die Seele „läutere“ sich zu ihm auf dem Weg zum ihr vorgesteckten Ziel im Verlauf der Bewusstseinerfahrung. – Dagegen muss vorerst unverständlich bleiben, dass diesem Geist nicht nur irgendeine Wahrheit (als Ergebnis von Erfahrung) zugesprochen wird, sondern auch ein *ganzes Reich seiner Wahrheit*. Es wird also zu untersuchen sein, ob spätere, von ersten Stadien der Ausführung abhängige Schritte in der Bestimmung des Programms hierfür ein Verständnis schaffen, ohne bis dahin das verständlich zu Machende bereits in Anspruch zu nehmen.

### *b. Das Ende der „Einleitung“ – zweiter Satz*

Der letzte Satz der ganzen „Einleitung“ umreißt aufs konzentrierteste, was das Bewusstsein in markant voneinander abgehobenen Phasen seiner Erfahrung leistet und was ihm dabei widerfährt:

„Indem es [d.h. das Bewusstsein] zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich,

indem es selbst dies sein Wesen erfäßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.“ (61f.)

Es lohnt sich, auch diesen programmatischen Satz, welcher über besondere Tätigkeiten und Ereignisse im Verlauf der Bewusstseinerfahrung Versprechungen macht, zunächst in seinem eigenen Kontext zu beachten, aber erst in einem späteren Abschnitt (III C) die Frage aufzuwerfen, ob er uns nicht – recht verstanden – Grundsätzliches über die Längsstruktur der Programm-Ausführung oder einen Teil derselben verraten kann.

Der Satz kündigt an, wie das erst vorläufig umrissene Programm ausgeführt werden wird. Er hat aber auch eine kontextuelle Bedeutung für die im Absatz zuvor aufgestellte Behauptung, dass die Darstellung erscheinenden Wissens selbst schon Wissenschaft und hinsichtlich ihres Inhalts Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins mit dem im ersten Satz umrissenen Begriffsgehalt sei. Was er über die Ausführung des Programms sagen will, muss sich also hierauf beziehen. – In grammatischer Hinsicht besteht der Satz aus zwei durch „und“ verbundenen Hauptsätzen mit mehreren Nebensätzen. Die beiden Hauptsätze bilden zusammen mit den jeweils auf sie vorbereitenden „indem“-Passagen im Grunde eine viergliedrige konjunktive Aussage, deren zweites Glied durch Relativsätze und eine Apposition in mehrfacher Weise spezifiziert wird. In deutlicher Zählung der einzelnen, dicht zusammengefügtten Aussagen wird behauptet:

1. Das Bewusstsein (das Erfahrung über sich macht) treibt sich zu seiner wahren Existenz fort.
2. Indem es dies tut, wird zweierlei geschehen:
  - a. es wird einen Punkt erreichen, auf dem
    - α) es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein; bzw.
    - β) die Erscheinung dem Wesen gleich wird;
  - b. uno actu zu dem in a. unter β) [oder β) und α)] Gesagten wird die Darstellung des Bewusstseins zusammenfallen mit einem Punkt der eigentlichen Wissenschaft des Geistes, welcher derselbe ist wie der durch α) und β) bezeichnete.
3. Das Bewusstsein erfasst endlich dieses sein Wesen (dem seine Erscheinung gleich geworden ist).
4. Indem es dies leistet, wird es endlich selbst die Natur des absoluten Wissens bezeichnen.

Die extrem komprimierten Aussagen und mit ihnen gemachten Behauptungen indizieren und strukturieren den Verlauf der ganzen Programm-Ausführung bis (einschließlich) zur Leistung des darzustellenden Bewusstseins auf einer Stufe, welche vermutlich dessen letzte ist. Die Frage wird sein, ob und gegebenenfalls wo und wie sie sich in der Programm-Ausführung bewähren und dadurch sich, aber auch das Ausführungsunternehmen, glaubwürdig machen. Aufgrund der Rolle, welche die unmittelbar vorhergegangene, in einer wesentlichen Hinsicht

noch ganz kryptische Versicherung spielt, darf man erwarten, dass die wahre Existenz des Bewusstseins, von der in der ersten Behauptung die Rede ist, etwas zu tun hat mit dem „Reich der Wahrheit des Geistes“, worauf die Versicherung abhebt. Aber was hat beides miteinander zu tun?

Hierauf wird noch eigens einzugehen sein. Vorerst beachte man: Ein auf letzte Aussage-Glied bezogenes „endlich“ stellt – zusammen mit einem zweimaligen Tempuswechsel vom Präsens zum Futurum – die Gegenstände der einzelnen Aussagen eindeutig in früher-später-Relationen mit Abschluss. Hingegen ist der Anfang des damit angekündigten, als vierphasig markierten Prozesses am Bewusstsein unbestimmt gelassen. Es kann sich bei ihm also um den Beginn der ganzen Bewegung des als Wissen erscheinenden Bewusstseins in Kapitel I handeln oder um einen späteren Anfang in dieser Bewegung (z.B. den unter (C) in Kapitel V). Jede Phase des durch den Satz gegliederten Prozesses wird vor allem durch das mit ihr am Ende Erreichte markiert. Aber nicht das Erreichte als solches ist in der jeweiligen Aussage beschrieben, sondern die Betätigung des Bewusstseins, die zu ihm führt, oder dessen Bewegung; die nämlich, (1) dass das Bewusstsein sich fortreibt zu seiner wahren Existenz; (2) dass es (in gedoppelter Leistung) einen Punkt erreicht und auf diesem Punkt seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem behaftet zu sein, das nur für es, aber als ein anderes ist (oder, dem Bewusstsein widerfahrend: dass die Erscheinung dem Wesen gleich wird; aber auch: dass die Darstellung des Bewusstseins „hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt“); (3) dass das Bewusstsein dies sein Wesen erfasst; und (4) dass es selber die Natur des absoluten Wissens bezeichnet, sie ihm also nicht nur von uns vorgegeben wird.

Zur weiteren Vertiefung des Verständnisses muss am viergliedrig Ausgesagten die „indem“-Relation des ersten Gliedes zum zweiten sowie des dritten Gliedes zum vierten für den besonderen Fall des mit beiden Aussagepaaren verbundenen, zweimaligen Tempuswechsels noch genauer bedacht werden. Wenn behauptet wird, indem eine als gegenwärtig beschriebene Tätigkeit stattfinde, werde künftig eine andere erfolgen (oder ein bestimmtes Ereignis eintreten), dann ist damit jedenfalls gesagt, dass die im tempus praesens beschriebene Tätigkeit früher beginnt als das im tempus futurum Ausgesagte. Für die „indem“-Relation alleine, welche zwei Glieder eines komplex Ausgesagten verbindet, ist nur entscheidend, dass die Tätigkeit vom Typus des ersten Gliedes eine generierende Funktion für den zweiten Typus (als den einer Handlung, einer Tätigkeit oder eines Ereignisses) besitzt, ohne dass irgendwelche Paare von Exemplifikationen des einen und des anderen Typus damit selbst schon auf eine früher-später-Relation zwischen beiden festgelegt würden. Daher ist wohl auch mit dem Zusammenkommen von beidem, dem „indem“ und dem Tempuswechsel, nicht ausgeschlossen, dass die erste und in irgendeinem, den Tempuswechsel rechtfertigenden Sinn „früher“ beginnende Tätigkeit in das zweite, futurisch Ausgesagte hinein andauert. Zu seiner wahren Existenz sich fortzutreiben mag also eine Tätigkeit des Bewusstseins sein, die sogar über diejenige „wahre Existenz“ hinaus

anhält, welche das Bewusstsein im „wahren Geist“ besitzt (demjenigen nämlich der früh-antiken, schönen Sittlichkeit, wie sich zeigen wird). Wie könnte das anders sein, wenn das Durchlaufen von Existenzweisen des Bewusstseins schließlich zum „wahrhaften Erkennen“ (55) und zur wissenschaftlich wahren Erkenntnis des Wahren führen soll? Nur muss sich die erste Bewusstseinstätigkeit dann im weiteren Kontext einer Exemplifikation des anderen Typus, für welchen der Typus der früher beginnenden Tätigkeit generierend ist, diesem Kontext entsprechend spezifizieren.

In der ganzen Aufeinanderfolge von Tätigkeiten bzw. Widerfahrungen und ihren Ergebnissen scheint eine Schlüsselrolle jenem Sachverhalt zuzukommen, dem das zweite Glied der viergliedrigen behauptenden Aussage gilt. Denn ihm hat Hegel am meisten sprachlichen Aufwand gewidmet, indem er ihn nicht nur als einen unter mehreren anderen zustande kommenden Sachverhalt und nur zu durchlaufenden Punkt markierte, sondern als einen Punkt, *auf* dem, wenn er erreicht ist, dann Weiteres geleistet wird und fürs Ganze Entscheidendes geschieht. Der „Punkt“ wird dabei nicht primär als einer im Verlauf der Darstellung erscheinenden Wissens angesprochen, sondern als Punkt in einer Reihe von Existenzweisen des Bewusstseins, das als Wissen erscheint, die eine oder andere seiner Bewegungen vollzieht und sich dabei selbst prüft. Vor allem ihm wird sich die Frage nach sachgemäßer Interpretation und Applikation des interpretierten Satzes unten (in III. C) zuzuwenden haben.

Was aber hat es mit der *Apposition* zu den Relativsätzen auf sich, die uns auf eine Besonderheit der *Darstellung* des Bewusstseins im programmatisch angesprochenen Punkt verweist? Genauer: Welche Bedeutung fürs *Phänomenologie-Verständnis* hat der Hinweis, dass die Darstellung des Bewusstseins „hiermit“ – d.h. damit, dass die Erscheinung dem Wesen gleich wird – „mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt“?<sup>23</sup> Um das sagen zu können, muss man sich an den Zusammenhang erinnern, den der letzte Absatz der „Einleitung“ mit den ihm unmittelbar vorhergehenden Sätzen hat. Der vorhergehende Absatz beanspruchte fürs ganze Werk, in das er gehört, dass es selbst schon *Wissenschaft* sei. Aus dem bisherigen Kontext der „Einleitung“ aber kann zur Rechtfertigung dieses Anspruchs nur geltend gemacht werden, dass sich die – Wissenschaftlichkeit versprechende – Notwendigkeit des Darstellungsgangs zunächst aus zwei heterogenen Methoden-Elementen ergibt: für die einzelnen Bewusstseinsstufen nämlich aus je spezifischen Schüben dialektischer Bewegung des zu betrachtenden Bewusstseins und – jeweils an deren Ende hin-zukommend – aus „Zutaten“, die sich der die Darstellung vornehmenden, erst „auftretenden“ philosophischen Wissenschaft verdanken. Da diese aber anfangs

<sup>23</sup> Nicht interessieren soll im vorliegenden Kontext die entwicklungsgeschichtliche Frage, was für ein Konzept einer „eigentlichen Wissenschaft des Geistes“ Hegel in der Zeit unmittelbar vor Druckbeginn seiner *Phänomenologie* gehabt haben mag und was der nun beschäftigende Hinweis darüber verrät.

selbst bloß erscheinendes Wissen ist, bedürfen die Zutaten ihrerseits einer Rechtfertigung, ohne sie schon vollständig vom Erfahrungsgang und -gehalt des betrachteten Bewusstseins empfangen zu haben oder gar von einem Dritten erwarten zu können. Da die Rechtfertigung des Wissenschaftsanspruchs durch ein Drittes in einen unendlichen Regress geraten oder sich in einen vitiösen Zirkel begeben würde, kann sie, solange ein Hiät zwischen immanentem Gang des zu betrachtenden Bewusstseins und „unserer“ Zutat besteht, nur dadurch erfolgen, dass der Hiät vom Darzustellenden her irgendwo einmal verschwindet und das Verschwinden sich dann auch rückblickend sowie für das Weitere sich auswirkend bestätigt, sodass das Darstellungsverfahren nun – und sei's in einem noch so kleinen Moment – „immanent“ wird, wie das ja auch im Ganzen auf die „eigentliche“ philosophische Wissenschaft zutrifft, falls das Unternehmen der *Phänomenologie* erfolgreich werden sollte. Um aber wenigstens eine vage Aussicht hierauf zu eröffnen, ist am Ende der „Einleitung“ nochmals eigens die Darstellung des Bewusstseins als eine solche anzusprechen; und keine Phase ihres bisher ganz vage angekündigten Verlaufs eignet sich besser, in dieser Hinsicht Zuversicht zu wecken, als diejenige, in der sich vom darzustellenden Bewusstsein her ergibt, dass die Erscheinung seines Wissens dessen Wesen gleich wird, während auch das Wesen sich für solches Gleich-Werden schickt. Mag der Hiät zwischen immanent bewegtem, betrachtetem Bewusstsein und unserer Zutat schon vorher in der einen oder anderen Hinsicht nachträglich verkleinert worden sein<sup>24</sup> – nun erst ergibt sich eine Chance, dass er an einem ausgezeichneten Punkt verschwinden wird, wenn auch vielleicht nur für einen Moment in der Darstellung und eine momentane Bewegung im Dargestellten. Bezüglich dieser Bewusstseinsbewegung wird dann aber auch (schon einmal) deren Darstellung „mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes“ zusammenfallen und so Aussicht machen, dass das ganze Unternehmen einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins erfolgreich wird.

*c. Die Bedeutsamkeit der beiden letzten Sätze der „Einleitung“*

Mit den letzten beiden Sätzen seiner „Einleitung“ bekundet der Autor – dem Leser und seinem Verstehen vorgreifend –, dass er nicht ohne Überzeugungen davon ist, wie sein Unternehmen erfolgreich werden wird. Sein *work in progress* ist keine Fahrt ins Blaue, die noch dazu gleich anfangs treuherzig ein Ziel fürs darzustellende, als Wissen erscheinende Bewusstsein in Aussicht gestellt hätte. Indem er am Ende seiner „Einleitung“ offen zum Ausdruck bringt, worin er aufgrund seiner Vorarbeiten dem Leser an Sachverständnis voraus zu sein glaubt und wieviel nach seinem Vorverständnis dem darzustellenden Bewusstsein an Erfahrung zugemutet werden wird, aber von wichtigen Etappen des Erfahrungsverlaufs nach seiner Auffassung auch zu erwarten ist, gibt er Gesichtspunkte an,

<sup>24</sup> Z.B. im Verlauf des V. Kapitels.

unter denen das fortschreitende Werk hinsichtlich der Glaubwürdigkeit seiner programmatischen Äußerungen und auf Realisierbarkeit seines selbst noch im Werden befindlichen Programms hin im Gang der Ausführung beurteilt werden sollte: mit dem ersten Satz des letzten Absatzes anhand einer *Versicherung* zum Umfang und Gehalt, den die ganze Erfahrung haben wird; mit dem zweiten Satz hingegen anhand eines komplexen *Versprechens* zum Verlauf der Erfahrung. Die *Pointe* ist dabei gerade, dass beide Sätze noch nicht voll verständlich sein können, und zwar nicht nur dem darzustellenden, als Wissen erscheinenden Bewusstsein, sondern, zunächst jedenfalls, auch dem Leser. Ihre vorläufige Unverständlichkeit signalisiert, dass ihr Aussagegehalt zunächst nicht für den Mitvollzug der eigentlichen Ausführung berücksichtigt werden muss und überhaupt nicht als Voraussetzung für die Mobilisierung des argumentativen Potentials der Ausführung in Anspruch genommen wird. Vielmehr muss im Gang der nun beginnenden Ausführung an den Fortsetzungsschritten der Programm-Exposition, die der Ausführung jeweils zugeordnet sind, festgestellt werden, welche von ihnen (als Ergebnisse von Teilausführungen) etwas zur Verständlichkeit der Versicherung und des Versprechens beitragen und ab wann die volle Verständlichkeit es erlaubt, das eingangs Versicherte und Versprochene an Ausführung zu verifizieren, – im weiteren aber auch diese an ihm zu messen.

Zweifellos also besitzen beide, Versicherung und Versprechen, für die Ausführung des *Phänomenologie*-Programms, um die es nun zu tun sein wird, erhebliche Relevanz. Insbesondere macht die Versicherung durch ihre vorläufige Unverständlichkeit darauf aufmerksam, dass man in ihr nicht schon eine Verlaufsstruktur der Ausführung und deren Komplettierung inhaltlich dargelegt findet. So wird sich diese Struktur *ohne Voreingenommenheit* des Darstellenden und seiner Leser *allein aus den Erfahrungen* des Bewusstseins und *kontinuierlicher Aufeinanderfolge* seiner Stufen (bei nur minimaler Zutat seitens des Darstellenden und Konzession an diesen seitens der Leser) ergeben. Was dem Leser damit zugemutet wird, ist vom work-in-progress-Charakter des ganzen Unternehmens her verständlich und akzeptabel, unerlässlich aber im Hinblick auf das Programm einer Darstellung erscheinenden Wissens und Erprobung von Wahrheitsansprüchen sowohl dieses Wissens als auch seiner Darstellung. – Im letzten Satz hingegen gibt uns die viel versprechende Ankündigung einer bestimmten Verlaufsstruktur der Erfahrung nicht nur für aufeinanderfolgende Bewegungsphasen ein Geviert von Markierungen vor, nach denen im Detail der Ausführung Ausschau zu halten ist, um unser Verstehen auf Richtigkeit hin zu kontrollieren. Die Ankündigung muss auch als ein Versprechen genommen werden, das in der Ausführung auf Verlässlichkeit hin zu überprüfen ist. An der Feststellung, dass in der eigenständigen Bewusstseinsbewegung Phasen und Stationen erreicht werden, worauf die Markierungen zutreffen, entscheidet sich, ob die Ausführung hält, was die vorläufige Angabe ihres Programms in Aussicht gestellt hat. Zugleich verhelfen die abstrakten Beschreibungen, die mit den Markierungen gegeben wurden, falls sie auf konkrete Bewusstseinsgestaltungen zutreffen, ohne für

deren Erreichtwerden vorausgesetzt zu sein, zu sukzessiver Einsicht in die allmähliche Annäherung ans Ziel der Programm-Ausführung – und am Ende, wenn alles gut geht, zu einer deutlichen Erkenntnis, dass das phänomenologische Unternehmen erfolgreich war. Wenn die Markierungen in der Ausführung unvermeidlicherweise nicht der angekündigten Reihe nach auftreten, führen sie zur Erkenntnis, dass das ganze Unternehmen vergeblich war oder weitgehend zu revidieren ist. Lässt die Ausführung hingegen das angekündigte Auftreten nur kontingenterweise vermissen, so ergibt sich daraus, dass das Unternehmen einer Verbesserung bedürftig, vermutlich aber auch fähig ist. So hat man an den Markierungen Kriterien, anhand deren sich im konkreten Gang der Ausführung über die Wissenschaftlichkeit der Darstellung oder ihren Mangel ein Urteil fällen lässt.

Beim Verfolgen der nun zu thematisierenden Programm-Ausführung sollte man sich somit insbesondere Rechenschaft darüber ablegen, ob sich die zunächst abstrakt angegebenen Markierungen überzeugend konkreten Gestaltungen des Bewusstseins und Ergebnissen seines Erfahrens zuordnen lassen, zu denen die Darstellung kommen wird. Die Rechenschaft wird dann auch ein Urteil darüber erlauben, wie tief oder wie wenig einschneidend und unabänderlich die „Verwirrung“ war, die nach Hegels Zeugnis z.T. sogar selbst die Komposition seiner Schrift beherrschte.<sup>25</sup> Wenn die Zuordnung ohne Verkrampfung möglich wird oder gar in die Augen springt, ist anzunehmen, dass die Verwirrung jedenfalls nicht oberste Gesichtspunkte der Gliederung betraf oder zumindest während der Drucklegung der *Phänomenologie* nicht mehr bestand. Wichtiger als ein Urteil hierüber ist aber etwas anderes: Die Glieder der Zuordnung sind jeweils eigens als solche zu identifizieren; und wenn eine Gestaltung des Bewusstseins im Hinblick darauf erwogen wird, ist zu überlegen, ob die abstrakte Beschreibung der vielleicht entsprechenden Markierung tatsächlich erstmals auf sie und keine andere zutrifft. Des Weiteren ist in den konkreten Ausführungen am vermutlichen Gegenstück zum zweiten unter den vier zuzuordnenden Gliedern zu prüfen, ob es die methodische, den Wissenschaftlichkeits-Charakter der Darstellung betreffende Bedeutung der angekündigten Zäsur bestätigt. Spätestens die Vorbereitung der letzten Hauptstufe der Bewusstseinsbewegung in den drei vorhergehenden Kapiteln (V–VII) wird daraufhin eingehend zu reflektieren sein. Bloß formale, weiten Abstand vom Text der *Phänomenologie* haltende Überlegungen werden dafür nicht ausreichen. Um zu entscheiden, ob sich der letzte Satz der „Einleitung“ auf ausgezeichnete Partien der Programm-Ausführung bezieht oder nicht, muss sorgfältig auf textliches Detail einschlägiger Stellen der *Phänomenologie* eingegangen werden. Zuvor aber sollten zur Eingrenzung des dafür relevanten Bereichs leichter zugängliche Aspekte und Partien der Programm-Ausführung zur Kenntnis genommen werden. Nur damit ist ein von der programmatischen

<sup>25</sup> Vgl. oben Fußnote 6.

Ankündigung unabhängiger Überblick über den Verlauf der Ausführung zu gewinnen.

### III. Grundlinien der Programm-Ausführung

Bekanntlich ist die Ausführung des in der „Einleitung“ skizzierten und vorläufig gerechtfertigten Programms, was ihren Verlauf betrifft, in acht römisch bezifferte Kapitel gegliedert. In ihnen wird das Bewusstsein, „das zum wahren Wissen dringt“ (55), jeweils auf einer eigenen Hauptstufe seines mannigfaltigen Daseins oder seiner Existenz dargestellt. Auf den Hauptstufen durchläuft das Bewusstsein Zwischenstadien, in welche sein erscheinendes Wissen – sich von Kapitel zu Kapitel stärker differenzierend – jeweils untergliedert ist. Das historisch Bestimmte und zuweilen Kontingente, das mehr und mehr in die Darstellung aufgenommen wird, hat dabei nicht nur die Funktion illustrierender Beispiele. Es konkretisiert die Situationen, in denen die Selbstprüfung des Bewusstseins exemplarisch stattfindet, und verdeutlicht deren jeweiliges Ergebnis, trägt also zur Einsicht in den Erfahrungsverlauf selbst dann bei, wenn seine Berücksichtigung nicht jedesmal den Anspruch erheben kann, alternativlos zu sein. Den Themen der Kapitel, wie sie in deren Titeln angedeutet sind, ist nicht zu entnehmen, warum die Programm-Ausführung gerade dieser Gliederung bedürfen soll. Um die Kapitel in ihrer Aufeinanderfolge als Phasen der Programmausführung zu verstehen, genügt es auch nicht, sich im Voraus einen Überblick über den Verlauf der in ihnen aufgedeckten Bewusstseinsbewegungen und über die in diesen Bewegungen durchlaufenen Stationen zu verschaffen. Man muss zuvor einige häufig wiederkehrende Strukturmerkmale registrieren und sie auf ihre epistemologische Relevanz sowie die Aufgabe hin betrachten, welche sich mit ihnen verbindet. Erst wenn sie eigens berücksichtigt sind, lässt sich fruchtbar überlegen, was die Darstellung leistet, wie sie ihrem programmatischen Anspruch gerecht zu werden versucht, ob sie ihm in der Tat gerecht wird, was für spezifische Probleme dabei zu lösen sind und ob nicht zumindest einige von ihnen als am Ende ungelöst betrachtet werden müssen. Bei solchem Umgang mit dem Text wird sich zeigen, dass das veröffentlichte Werk mit der Ausführung seines Programms in summa die vagen Antizipationen bestätigt, die am Ende seiner Einführung vorgenommen wurden. Sie wird einige von deren Aussagen präzisieren;<sup>26</sup> noch öfter wird sie dem skeptischen Leser, der den Gang der Darstellung begleitet, durch die Tat zu erkennen geben, ob sein Verständnis der Umriss des Programms richtig war oder revidiert werden muss und ob dessen Ausführung in Probleme hineinführt, denen das Werk nicht wirklich gerecht wird. Dass die Ausführung beginnt, lange bevor das Programm vollständig expli-

<sup>26</sup> Vgl. 61f. und 238-240; 62 und 367f.

ziert sein wird und alle Stadien seiner Realisierung übersichtlich vorgezeichnet sind, ist jedoch nicht widersinnig, solange der je vorliegende Explizitheitsgrad des Programms zureicht zur Orientierung und Initiierung der jeweils anstehenden Ausführungsschritte, während spätere Ergänzungen der Programmexplikation nicht dem widersprechen, was bis dahin an Ausführungsschritten unternommen wurde. Wohl aber zieht die Verzahnung von Ausführung und Programmexposition nach sich, dass im Gang der Ausführung erheblich mehr strukturelle Unterscheidungen zu beachten sein werden, als schon durch die vorhergehende Programmexplikation angegeben sind. Das ist zu respektieren.

#### A. Regelmäßig *wiederkehrende* Strukturmerkmale

Zu den wichtigsten Unterscheidungen gehört, dass die sukzessiven *Partien* der Ausführung zu einer jeden Hauptstufe auf eine charakteristische Weise zu gliedern sind. Sie müssen sich *erstens* nicht nur auf jeder Stufe differenzieren in einen Teil, der wie angekündigt die Erfahrung des Bewusstseins verfolgt und formuliert, und einen abschließenden Teil, der sie auswertet; sondern außerdem in einen ihnen beiden vorausgehenden, *introduktorisches* Teil, der ins Eigentümliche der Ausführungspartie einleitet, indem er die anfänglichen, das Programm nur unterbestimmt charakterisierenden Angaben auf eine spezielle Bewusstseinsgestalt hin präzisiert und dafür das konkrete Ergebnis der direkt vorhergegangenen Ausführungspartie, wenn es eine solche gab, für den Darstellungsforgang fruchtbar macht. Im jeweiligen introduktorisches Teil solch einzelner Ausführungspartien müssen von Fall zu Fall auch allgemeinere Überlegungen angestellt werden, die der allmählichen Ergänzung der zunächst unvollständig gebliebenen Auskunft über das ganze Unternehmen, vor allem aber einer jeweiligen Übersicht über das bisherige Ganze und seine Programmatik unter je spezifischen Gesichtspunkten dienen. Wie vorauszusehen war, setzt sich also die allgemeine „Einleitung“ fort in die speziellen Einleitungen zu einzelnen Ausführungspartien.<sup>27</sup> Die Fortsetzung gibt *Rückblicke*, die eventuell weit hinter die jeweilige Vorgängerpartie zurückgehen, und sie wagt (meist nur aus „unserer“ Perspektive) *Vorgriffe*, die über eine unmittelbar bevorstehende Ausführung hinausreichen. Beide berücksichtigen dafür oftmals Gesichtspunkte, die von der allgemein „einleitenden“ Auskunft über das Ziel der Darstellung und die Methode ihrer Ausführung noch nicht angesprochen waren. Diese Gesichtspunkte und die unter ihnen gemachten Ausführungen gehören in der Regel ebenso zu unserer „Zutat“<sup>28</sup> wie das mögliche Begreifen des Hervorgehens einer neuen Bewusstseinsgestalt. Deren Exposition versucht, zunächst aus einer simplen Anfangsevi-

<sup>27</sup> Ebenso wie diese Textstücke wurde die „Einleitung“ daher sinnvollerweise ohne eigenen Titel verfaßt und gedruckt, erst aber im Inhaltsverzeichnis so genannt.

<sup>28</sup> Zur Unterscheidung von „Zutaten“ verschiedener Art vgl. L. Siep, a.a.O., 78.

denz und in jeder auf die erste folgenden Ausführungspartie dann aus der begrifflichen Verarbeitung einer zuvor gemachten Bewusstseins-erfahrung dem neuen „Begriff“ gerecht zu werden, welcher das betreffende Bewusstsein für sich selbst ist. Aber diese Ausführungen umfassen wesentlich mehr als die schon von der allgemeinen „Einleitung“ angesprochenen strukturellen Merkmale, auf die es in einer Darstellung erscheinenden Wissens und Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins ankommt. Mehr nämlich wird nun vor allem von der begrifflichen Tiefe dieser Merkmale und der in ihrer Berücksichtigung zutage tretenden Zusammenhänge unter den Inhalten erscheinenden Wissens offen gelegt. Wie anders sollte eine Darstellung erscheinenden Wissens, welche Wissenschaft von Bewusstseins-erfahrung ist, sich allmählich als eine Phänomenologie des Geistes entpuppen? Doch hierbei ist viel weniger leicht als bei den direkten Erfahrungen des jeweiligen Bewusstseins auf Antrieb auszumachen, was von diesem Mehr auch dem auf seinem Weg zu begleitenden natürlichen Bewusstsein im Gegensatz zu bloß aus „unserer“ Perspektive Hinzuzufügendem jeweils bewusst ist. Umso mehr hat der Leser Grund, sich hierüber Gedanken zu machen.

Vor allem in der *eigentlichen Ausführungsphase* der jeweiligen Abhandlung einer Bewusstseinsstufe findet das angekündigte *Herübergehen* vom Bewusstseinsgegenstand zu dessen Wissen statt und im Fortgang von einer solchen Phase (oder ihr untergeordneten Phase) zur nächsten das *Wieder-Hinübergehen* zum Gegenstand; ferner – zusätzlich – ein Hinüber- und Herübergehen zwischen dem, was für das zu betrachtende Bewusstsein ist, und dem bloß uns Gegenwärtigen. Aber bereits in der *introduktorisches* Phase der jeweiligen Ausführungspartie findet etwas Ähnliches wie das letztere Hin und Her statt, ohne damit identisch zu sein. Auch innerhalb dieser Phase also, die den Vollzug sowie die Betrachtung (und spätere Verarbeitung) der bevorstehenden „dialektischen Bewegung“ (60) allererst vorbereitet, müssen sich einige Aussagen auszeichnen, die in der einleitenden Reflexion lediglich „für uns“ sind, und andere entdecken lassen, die sich auch dem zu betrachtenden, selbst seinen „Begriff“ für sich enthaltenden Bewusstsein mitgeteilt haben bzw. als aus seinem phänomenalen Bestand zu erhebende kommunizieren mit dem, was in unserer Reflexion feststellbar ist. Dass die Unterscheidung zuweilen schwer eindeutig zu treffen ist, gilt umso mehr, als dieses Hin und Her in einer dritten Dimension sich mit dem einer vierten verschränkt, die Hegel am undeutlichsten gelassen hat: dem Herübergehen vom erst *erscheinenden*, also auch Unwahres enthaltenden *philosophischen* Wissen zum bereits *wissenschaftlichen*, wirklichen Wissen über die Bewusstseinsgestalt, um die es geht, und von ihm zurück zu weiterem, (vorerst) bloß erscheinendem philosophischem Wissen. Gerade weil sich hier oft schwer ausmachen und gegeneinander abgrenzen lässt, was (wissenschaftlich oder vorwissenschaftlich) bloß „für uns“ und was auch „für es“ ist bzw. gesagt wird, ist der Unterschied und das Hin und Her vom einen zum anderen genau zu beachten. Es zu beachten wird vor allem fürs Verständnis der letzten beiden unter den acht Hauptkapiteln wichtig werden.

Nicht genug damit: Im Kontrast zu diesen vier verschiedenen Dimensionen und den in ihnen stattfindenden „Bewegungen“ des Hin und Her setzen die introduktoriischen Teile der Ausführungspartien zugleich *Ruhepunkte der Reflexion*.<sup>29</sup> Sie beginnen sogar meistens damit. Von ihnen aus wird in Rück- und Vorblick, zur „sogenannten Verständlichkeit“ beitragend und „nach verständiger Konsequenz“ folgernd,<sup>30</sup> vieles von dem aufgehell, was zum werdenden begrifflichen Gehalt des auf dem Weg befindlichen Bewusstseins gehört, – und das gerade nicht nur mit Gewusstheitsanspruch für uns, sondern, wiewohl oftmals mit modifiziertem Inhalt, auch für das zu betrachtende Bewusstsein. Solche Ruhepunkte sind nicht nur erforderlich, damit der Leser den Faden behält und etwas mit der Darstellung anfangen kann. Ohne sie und die von ihnen aus eröffnete Möglichkeit, nach verständiger Konsequenz zu folgern, die Konsequenzbeziehungen und ihre Gründe aber auch stabil zu halten, würden sich in der „dialektischen Bewegung“ die begrifflichen Bestimmungen so verwirren und deren Gehalte so sehr „verflüssigen“, dass alles, was doch „dargestellt“, also klar gemacht, verdeutlicht und zum Stehen gebracht werden soll, in einem einzigen nichtssagenden Witz verdampfen müsste; insbesondere aber müsste es für das seinen Weg gehende natürliche Bewusstsein witzlos werden. Denn dieses Bewusstsein kann der Einstellung auf einen möglichen Übergang zu wahren Wissen, ohne die keine Rechtfertigung der in einer Phänomenologie erhobenen Erkenntnisansprüche zu haben ist, nur dadurch teilhaftig werden, dass es Potentiale, nach verständiger Konsequenz zu folgern, aus- und fortbildet und dazu Einteilungen sowie definitorische Zusammenhänge in sich findet, die den Gehalt seiner eigenen begrifflichen Bestimmungen ausmachen.<sup>31</sup> So kann sich im seine Erfahrungen machenden, als Wissen erscheinenden Bewusstsein allmählich die Einsicht vorbereiten, was es ist, das zum (im ersten Satz des letzten „Einleitung“-Absatzes genannten) ganzen „System“ des Begriffs solcher Bewusstseins-erfahrung (oder solchen Bewusstseins) gehört, und dass ein gewisses Stadium der Erfahrung sogar dieses Ganze in sich befasst. Vage zeichnet sich dabei nun auch ab, dass und wie sich hierin schließlich ein ihm entsprechendes Ganzes von dynamischen begrifflichen „Momenten“ manifestieren mag, in welchen ein die innerste Substanz des Bewusstseins ausmachender Geist ganz und gar mit sich übereinstimmt und allen Erfahrungsgehalt beherrscht, sodass die Momente viel-

<sup>29</sup> Vgl. Hegels Brief an H. F. W. Hinrichs, der in dessen stark von der *Phänomenologie des Geistes* inspirierter Religionsschrift vor allem solche Ruhepunkte vermisst und ziemlich detailliert ausführt, worin sie zu bestehen hätten! (*Briefe von und an Hegel*. Hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. II. Hamburg 1953, 254ff.).

<sup>30</sup> Ebd., 254.

<sup>31</sup> Über Grundsätzliches zur Dynamik des Begriffs, die sich hinter dem Rücken des Bewusstseins vollzieht, und zum sachlichen Zusammenhang zwischen „Verständigem“ und „Spekulativem“ in Begriffsbestimmungen wird dann freilich erst die *Wissenschaft der Logik* aufklären (vgl. a.a.O. Drittes Buch, 1. Abschnitt, 1. Kapitel). Für die *Phänomenologie* und ihr immanentes Verständnis kommt es darauf an, sich nicht auf diese Wissenschaft zu berufen.

leicht das „ganze Reich der Wahrheit des Geistes“ bilden. Bestätigung dafür und Näheres dazu wird man freilich erst vom inhaltlichen Gang der Programm-Ausführung erwarten dürfen.

## B. Die den Kapiteln übergeordnete *Längsstruktur*

Exemplarisch interessant für das zuletzt Gesagte ist der sich allmählich bewusst machende und rechtfertigende *Aufbau* des Werks, der in dessen Inhaltsverzeichnis durch eingeklammerte Großbuchstaben indiziert wird. Auf ihn und seine Leistungen sollte daher nun eingegangen werden. Die Rede ist, wenn man so will, von „Architektonik“ der *Phänomenologie*. Aber das kann nach allem Ausgeführten nicht heißen, dass unter diesem Titel ein vorgefasster Bauplan zu offerieren wäre, nach dem der Verfasser vorgegangen sei und ihm hermeneutisch hinreichend ins Bild gesetzte Leser folgen könnten. Was immer der Verfasser des Werks schon von Anfang an im Sinn gehabt oder sich erst im Verlauf der Ausführung klar gemacht haben mag: „wir“, d.h. der Verfasser mit den von ihm intendierten Lesern zusammen, haben den anfangs noch fraglichen, von der Sache diktierten Aufbau einer Wissenschaft der Bewusstseins-erfahrung allererst im Verlauf von deren Darstellung zu entdecken und haben am sich in der Erfahrung Ergebenden zu erkunden, wie sich die allererst vagen (und „einleitend“ noch kaum verständlichen) Andeutungen allmählich verdeutlichen, wobei dann aber das deutlicher werdende schließlich auch dem natürlichen Bewusstsein bewusst wird. Das ist nun in groben Zügen darzulegen – wenigstens für die Grundstruktur aller sieben, dem Abschluss vorhergehenden Hauptstufen und -gestaltungen des Bewusstseins, da der Abschluss ein Kapitel für sich ist.

Entscheidend ist dafür die Feststellung, dass die Aufeinanderfolge der Stufen des Bewusstseins allein aus dessen Erfahrungen zustande kommt, also ohne Vorzeichnung des Weges von „unserer“ Seite her. Trotzdem kommt es vom Begriff aus, welches das Bewusstsein jeweils auf einer Stufe für sich selbst ist, zu einer Strukturierung seines erscheinenden Wissens. Nicht schwer ist die Verbindung von *drei großen Aufbauteilen* auszumachen, mit deren Großbuchstaben (A), (B), (C) zunächst das erste Quadrupel von Bewusstseinsstufen (I.-IV.) unter einem übergeordneten Gesichtspunkt – für (A) und (B) – gegliedert und dann unter einem weiteren – für (A) und (B) im Unterschied zu (C) – abgehoben wird von der fünften Stufe sowie allen, die ihr vielleicht noch folgen werden: Auf einem Ruhepunkt der Reflexion zu Beginn der vierten Bewusstseinsstufe nämlich lässt sich im Rückblick leicht feststellen, dass auf den drei vorhergehenden Stufen (I.-III.) dem Bewusstsein sein Gegenstand das Ansichseiende, es selbst hingegen das Hinzutretende, Akzidentelle war, während es nun (IV.) im Gegensatz dazu als Selbstbewusstsein seinen Gegenstand in unmittelbare Identität mit sich setzt und ihm alles übrige nur beachtenswert ist, sofern es dafür relevant erscheint. Es

gibt, soweit ich sehe, keinen Grund zur Auffassung, dass dem von hier aus zu betrachtenden Selbstbewusstsein<sup>32</sup> dieser Unterschied seiner von den vorhergehenden Bewusstseinsstandpunkten verborgen wäre, sobald sein Begriff als einer erscheinenden Wissens „vollendet“ ist (108). Die Pointe „für uns“ ist freilich, dass sich dies Reflexionsergebnis nicht nur am Begriff findet, der das Selbstbewusstsein für sich ist, sondern dass es sich auch aus der Dialektik der vorhergegangenen Bewusstseinerfahrungen zwingend oder wenigstens mit hoher Plausibilität ergeben hat. – Ähnliches dürfte in Bezug auf den Aufbauteil (C) gelten, der bereits mit der folgenden Bewusstseinsstufe (V.) erreicht wird: Auf dieser Stufe weiß das Bewusstsein seinen Gegenstand als an und für sich seienden und ist darin doch zugleich Gewissheit seiner selbst, sodass in ihm die basalen Bewusstseinsbestimmungen der ersten beiden Teile (A), (B) nicht mehr einander entgegengesetzt, sondern vereinigt sind, also ein dritter Aufbauteil erreicht ist, mit dem sogar unter einem allgemeinsten Gliederungsgesichtspunkt (des Gegenstandsverhältnisses von Erfahrungen machendem Bewusstsein) eine vollständige, grundsätzlichsste Einteilung erreicht zu sein scheint. Nur dürfen wir unter Voraussetzung des Vorhergegangenen und der darin enthaltenen Dialektik nicht für entschieden halten, dieser Großteil müsse, wie es am natürlichen Bewusstsein und seinem Begriff zunächst abzulesen ist, ein für allemal mit einem Bewusstsein identifiziert werden, das Vernunft „hat“ (=V.).

Dass diese fürs erste naheliegende Identifikation revidiert werden muss, zeigt die weitere Erfahrung, die zunächst das vernünftige Bewusstsein mit seinem sich auf Beobachtung stützenden Erkennen macht (V.A.) und dann das vernünftige Selbstbewusstsein mit dem Prozess seiner Selbstverwirklichung (V.B.) sowie mit einer beide begrifflichen Grundlagen kombinierenden Wirklichkeit und seinem Wissen von ihr (V.C.). Für uns dürfte sich die Revisionsbedürftigkeit gleich nach dem ersten Glied dieser neuen Kette von Erfahrungen und mit der Auswertung ihres Resultats ergeben, d.h. zu Beginn von V.B. Von hier an also ist es unumgänglich, im dritten Aufbauteil zu differenzieren zwischen dem begrifflichen Gehalt des zu ihm gehörenden Bewusstseins im allgemeinen, d.h. (C), und einer Spezifikation seiner, also (C) (AA), welche die V. Hauptstufe auszeichnet und gewiss nicht die einzige ist; denn sie besteht im Hinblick auf Vernunftverwirklichung nur für ein Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein, das die Substanz seiner Vernünftigkeit noch nicht erreicht oder im Verlauf früherer Geschichte verloren hat und wiederzugewinnen strebt (194ff.), – für ein Bewusstsein also, das sich im Gegensatz zum Bewusstsein dieser Substanz und ihrer objektiven Vernunft, d.h. zu (C) (BB), befindet. Dem zu betrachtenden natürlichen Bewusstsein hingegen dürfte das zu Beginn von Stufe V.B. nicht so klar sein, sondern sich erst im Rückblick darauf ergeben. Auch für die Ausführung des Programms auf Stufe V. bedürfen wir dessen nicht.

<sup>32</sup> – genauer: dem auf dessen Standpunkt angekommenen natürlichen Bewusstsein, das sein Begriff, Selbstbewusstsein zu sein, für sich selbst ist.

Dasselbe traf bis dahin mutatis mutandis hinsichtlich der Behauptungen des letzten Absatzes der „Einleitung“ zu: Weder die dortige Versicherung noch das Verlaufsversprechen hat uns etwas von der auf den Stufen I bis V zum Vorschein gekommenen Struktur vorweggenommen oder war als Voraussetzung dafür beansprucht. Nicht anders steht es hinsichtlich der Versicherung mit dem ganzen Verlauf der dialektischen Bewusstseinsbewegung im V. Hauptkapitel, welches das Bewusstsein in seiner Erfahrung zurückführt auf den „wahren Geist“ – exemplifiziert in der klassisch-antiken, „schönen“ Sittlichkeit der attischen Tragödie, und dies unter einem nun erreichten [durch „(C) (BB)“ bezeichneten] allgemeinen Begriff von Geist. In dessen Realität zurück gehen alle bisherigen Bewusstseinsgestalten (auf den Bewusstseinsstufen I.-V.), – aber nicht so, dass das Bewusstsein dabei in Geist verschwindet, sondern so, dass es sich in ihn integriert als in seine Substanz und dass das Bewusstsein mit all seinen bisherigen Gestalten als Abstraktion daraus erkennbar wird: als Abstraktion durch Beschränkung auf je besondere „Momente“, welche das Bewusstsein als solches (I.-III.), das Selbstbewusstsein als solches (IV.) und das vernünftige Bewusstsein sowie Selbstbewusstsein waren (V.).

Wenn wir den Text der „Einleitung“ bis dahin gut in Erinnerung behalten haben, können wir im Hinblick auf anzustrebende Verständigung mit dem als Wissen erscheinenden natürlichen Bewusstsein nun sagen: Zu jenem, den Geist im allgemeinen exemplifizierenden, wahren und sittlichen Geist hat sich die „Seele“ des als Wissen erscheinenden Bewusstseins nun „geläutert“. Gewiss aber wäre die Annahme vorschnell, von solchem Geist erfüllt sei in der Erfahrung des Bewusstseins schon das „ganze Reich der Wahrheit des Geistes“ befasst. Von einem *Reich der Wahrheit des Geistes* ist ja noch gar nicht die Rede. Was zu Beginn der Stufe IV als ein „Reich der Wahrheit“ bezeichnet wurde (das Selbstbewusstsein als solches mit dem in ihm als Wissen erscheinenden Bewusstsein nämlich) und was in der Bewusstseins Erfahrung dieser Stufe erfahren werden musste, war außerdem dazu angetan, uns im Hinblick auf die fragliche Annahme sehr vorsichtig zu machen. Ein *Reich* (lat. imperium) ist eigentlich ein Herrschaftsbereich, mit einem Herrschaftssitz (also Zentrum der Herrschaft), einem Hauptgebiet und einer Provinz, ja, in der Regel, mehreren Provinzen, sodass man in Bezug auf all dies sinnvoll vom „ganzen Reich“ sprechen kann. Vom Selbstbewusstsein als solchem aber hieß es nur, mit ihm seien wir in das „einheimische“ Reich der Wahrheit eingetreten (103); und die zugehörige Bewusstseins Erfahrung zeigte nicht nur, wie wenig die Wahrheit von diesem ihr einheimischen Bereich aus anderes beherrscht, sondern auch, wie schnell und erbarmungslos sie im sich auf Wahrheit hin prüfenden, sich als Wissen erscheinenden Bewusstsein solchen Selbstbewusstseins verloren geht. Von einer sich zu einem „ganzen Reich“ ausdehnenden Herrschaft des Selbstbewusstseins konnte keine Rede sein, geschweige denn von einer sich bewahrenden und bewahrheitenden Herrschaft, oder gar Herrschaft der Wahrheit, und noch weniger von einer der Wahrheit des Geistes. – Mit dem voll exponierten Begriff des (sich in seinem Bewusstsein als

Wissen erscheinenden) Selbstbewusstseins als solchen war dann zwar für uns bereits der „Begriff“ des Geistes (108) vorhanden. Aber weder ist das auch für das Erfahrung machende Bewusstsein des Selbstbewusstseins der Fall, noch ist im Begriff des Geistes schon dessen Wahrheit „vorhanden“. In Bezug auf „wahren Geist“, welcher in der Sittlichkeit der Sophokleischen Antigone repräsentiert ist, war zwar schon einmal von einem „Reich der Sittlichkeit“ gesprochen worden (194). Aber weder hat dieses Reich in sich als Wissen erscheinenden Bewusstsein sittlichen Geistes dauerhafteren Bestand als dasjenige im Selbstbewusstsein, es geht vielmehr „in der formalen Allgemeinheit des Rechts“ unter, sobald das Bewusstsein bzw. sein Geist zum (zunächst bloß abstrakten) Wissen seines Wesens kommt (240); noch gar ist es ein Reich nicht nur des Geistes, sondern der Wahrheit desselben, geschweige denn das ganze Reich dieser Wahrheit.

Wir haben m.a.W. in allen Ausführungsstadien I–VI (inklusive des letzteren) noch keinen neuen Anhaltspunkt für ein Verständnis des zentralen Ausdrucks im ersten Satz des letzten Absatzes der „Einleitung“ und bedürfen dessen auch nicht, um den bis dahin zustande gekommenen Aufbau des Werks mitzuvollziehen und als nicht bloßer Darstellungswillkür entsprungen zu erkennen. Der Hilfe, die man sich dafür von einem vollen Verständnis jenes Satzes versprechen könnte, bedürfen wir sogar nicht einmal, obwohl wir nun mit den begrifflichen Bestimmungen für die Aufbauteile (A), (B), (C) anscheinend bereits eine oberste, vollständige Einteilung des ganzen Verlaufs der Bewusstseinerfahrung haben und in (C) bereits zwei Glieder der (nächsten) Untereinteilung. Das ist zweifellos eine weitere, massive Bestätigung des work-in-progress-Charakters der ganzen Schrift. Außerdem aber ist es auch ein deutlicher Hinweis, die Einlösung der Versicherung am Ende der „Einleitung“, wie immer deren zweitletzter Satz vielleicht noch zu verstehen sein wird, jedenfalls nicht in der Weise zu erwarten, dass sie über eine als Versprechung vorausgeschickte, vollständige Einteilung und sukzessive Identifikation der Instantiierungen aller ihrer Glieder erfolgen könnte und müsste.

Auch auf den der fünften Stufe folgenden Stufen (VI.–VIII.) des als Wissen erscheinenden Bewusstseins stellt sich im Gang von dessen Erfahrung immer wieder heraus, dass noch kein ganzes Reich der Wahrheit des Geistes (nämlich im Sinn einer Übereinstimmung des Geistes mit sich in allen reinen Momenten seines Bewusstseins) durchschritten ist, bis es schließlich auf der VIII. Stufe, am Ende der Bewusstseinerfahrung erscheinenden absoluten Wissens zur gegenteiligen Feststellung kommt. Erst dort aber wird auch wirklich klar, was unter der Rede vom ganzen Reich der Wahrheit des Geistes zu verstehen ist. So wenig ist die im letzten Absatz der „Einleitung“ gegebene Versicherung als Orientierungshilfe zur Ausführung des Werkprogramms gedacht! Umso drängender wird bald die Frage sein, was zu solcher Orientierung wenigstens der letzte Satz der „Einleitung“ beitragen kann.

Unabhängig davon aber müssen wir, ganz der Programm-Ausführung zugewandt, uns sagen: Unüberwindbare Hindernisse treten nicht dagegen auf, dass

im Fortgang über die V. Stufe hinaus die Fehlidentifikation dieser Stufe mit Aufbauteil (C) auch vom natürlichen Bewusstsein berichtigt wird und sich die fünfte sowie sechste Bewusstseinsstufe als zwei aufeinander folgende Glieder des dritten Aufbauteils herausstellen. Dasselbe wird dann für die Identifikation eines weiteren, dritten Gliedes (C) (CC) mit einer siebten Bewusstseinsstufe gelten. So kompliziert die Dinge im Einzelnen jeweils liegen – aufs grob verstandene Ganze hin lässt sich durch weitere Ruhepunkte der Reflexion ein inhaltlich bestimmter, in sich gegliederter Begriff des großen Aufbauteils (C) gewinnen, dessen in Momente des Bewusstseins und Selbstbewusstseins differenzierter, begrifflicher Gehalt mit seinen Unterschieden nicht nur „uns“ zuzuschreiben ist, sondern auch, von erkennbaren Stücken seines Wegs an, dem natürlichen Bewusstsein. Nur kann eine Darstellung des erscheinenden Wissens für diese Gliederung von (C) in (C) (AA), (BB), (CC) keinen Vollständigkeitsanspruch erheben.

Doch vorbereitend auf einen solchen Anspruch hat sich für uns wie gesagt bereits zu Beginn von Stufe VI [= (C) (BB)] ergeben, dass alle bis dahin unter (A) bis (C) (BB) verhandelten Bewusstseinsgestalten und Gliederungsmomente in der Großgestalt des letzten dieser Momente versammelt sind und Abstraktionen aus ihr waren (239). Auf dem nächsten Hauptruhepunkt (zu Beginn von VII.) lässt sich für uns einsehen, dass das nun zu Betrachtende, Religion nämlich, auch in früheren Bewusstseinsgestalten schon vorgekommen war, wenngleich es nicht wie vom jetzigen Standpunkt (des religiösen Selbstbewusstseins) aus bewusst geworden ist. Indem dies nun geschieht, werden sich – auch für das zu betrachtende natürliche Bewusstsein – die ins Einzelne gehenden Gestaltungen aller bisherigen Gliederungsmomente differenzieren in solche, die dem Selbstbewusstsein des Geistes in einer jeweiligen Gestaltung von Religion zugehören, und jeweils gleichzeitige andere, die sich bisher dem zuvor abgehandelten, weltlichen Geist in seiner Geschichte zuordneten, nun aber mit der geschichtlichen Entwicklung des religiösen Geistes in die Zusammengehörigkeit zeitlicher Koexistenz zu bringen sind. Im Blick auf die bevorstehende Bewusstseinsbewegung des religiösen Selbstbewusstseins unter (C) (CC) und in Retrospektion auf die parallele Geschichte des weltlichen Geistes unter (C) (BB) kann allen in diese beiden Großgestalten eingehenden, eigens unter ihren Titeln verhandelten oder zuvor schon berücksichtigten Bewusstseinsgestaltungen ein einigermaßen bestimmter historischer Ort im *einen* Geist, welcher allererst *umfassend* allgemeiner Geist ist, zugesprochen werden; und dies bereits nach Maßgabe von Reflexion, also als ins natürliche Bewusstsein übernehmbar, obwohl die Reflexion nur möglich wird dank vorhergegangener dialektischer Bewegung und nachdenklicher Beschäftigung mit ihr. Die Ausführung des Programms macht ihre Einteilung so bis zur VII. Stufe wenigstens bezüglich der Hauptglieder auch dem seinen Weg gehenden natürlichen Bewusstsein verständlich. Leicht zu sehen ist vor allem, dass es bis zum V. Kapitel und auch in ihm nicht zur Ausführung des ganzen Programms kommen konnte. Man überschaut insoweit auch das inzwi-

schen konkreter bestimmte und entsprechend praktizierte, zum *Programm in der Ausführung* gehörende Zusammenspiel zwischen dem Verfahren des natürlichen Bewusstseins und demjenigen seiner Darstellung. Dann aber reichen die berücksichtigten Gesichtspunkte nicht mehr aus, die Frage zu unterdrücken, wie es auf weiteren Stufen – und welchen – weitergehen muss. Das macht eine genauer auf den Inhalt eingehende Beschäftigung mit den unter (C) stehenden Kapiteln und Bewusstseinsstufen unerlässlich.

Wie steht es im Hinblick darauf mit dem vom Autor am Ende seiner „Einleitung“ abgelegten Versprechen und mit dessen Verständlichkeit? Um hierauf eine gute Auskunft geben zu können, sollte man vorab noch beachten, dass das Versprechen genau genommen nicht Bewusstseins-*Stufen* voneinander unterscheidet und unter eine Einteilung von *Aufbauteilen* oder *-gliedern* bringt – das leistet der Verlauf der Bewusstseins-erfahrung und Programm-Ausführung selbst. Vielmehr werden im Versprechen *Stadien* der Programm-Ausführung (mit Bezug auf Bewusstseins-erfahrung) durch Markierung der Einschnitte unterschieden, auf die sie zulaufen und in denen sie Ausgangspunkt eines höheren Stadiums werden, sodass damit auch die *Verbindung* jedes markierten Stadiums mit einem nächstfolgenden indiziert und die Kontinuität des ganzen Verlaufs betont wird. Der Ausdruck der Verbindung und Kontinuität wird durch zweimaliges „indem“ verstärkt, zugleich aber wird durch zweimaligen Tempuswechsel (vom Präsens zum Futurum) und ein „endlich“ zwischen beiden durch „indem“ verbundenen Satzteilpaaren die zeitliche Aufeinanderfolge der Stadien betont. Man braucht sich also nicht zu wundern, dass die Längsstruktur, die aus der Berücksichtigung von Bewusstseins-erfahrungen auf jeweiligen Stufen und durch von uns vorgenommenen Reflexionen auf deren Ergebnisse hervorging, nicht eo ipso zu den Stadienbeschreibungen in den Markierungen des letzten Satzes der „Einleitung“ führt und umgekehrt diese Beschreibungen in den sukzessiven Feststellungen zur Längsstruktur keine „aha“-Erlebnisse auslösen. Die obigen grundsätzlichen Feststellungen zur Rolle, die der letzte Satz der „Einleitung“ in work-in-progress-spezifischer Programm-Ausführung spielen darf, ließen nichts anderes erwarten. Dass beide Strukturierungen dennoch in einem wichtigen Verhältnis (der Ergänzung) zueinander stehen, soll der nächste Abschnitt zeigen.

### C. Der schwierige Weg zur letzten Hauptstufe

Wieviel oder wie wenig an *Erkenntnis notwendigen Fortgangs* von der Entwicklung des religiösen (und vermutlich auch des weltlichen) Geistes zu einem *absoluten Wissen* bereitet sich im zweiten Quadrupel der acht Kapitel vor? Was gar ist darin an Gründen enthalten für eventuell später zu gewinnende Einsicht, dass dieses „absolute“ Wissen ein der Sache nach letztes Glied im dritten Aufbauteil einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins ausmacht? Zur Beantwortung dieser Fragen bekräftigt das Inhaltsverzeichnis nur die Vermutung, dass auch das letzte Glied von (C) als (C) (DD) noch in den dritten Aufbauteil ge-

hört; aber Gründe hierfür kann es uns natürlich nicht geben. Die oben (unter III A.) genannten Strukturmerkmale bleiben erhalten. An ihrer geringfügigen Spezifikation aber und an den Ausführungen der introduktorisches Teile von Kapitel V bis VIII lässt sich nicht auf Anhieb eine Längsstruktur erkennen wie zu Beginn von IV. für das erste Quadrupel von Kapiteln. Ebenso wenig ergibt sie sich schon aus der allgemeinen Beschreibung des Großteils (C). Bei der Suche muss man sich zunächst vielmehr an den ganzen unter (C) abgehandelten Verlauf der Bewusstseinerfahrung und an die zu seiner Darstellung gehörenden Reflexionen halten, bis vielleicht ein zur Exposition der letzten Gestalt gehörender, erneuter Rückblick unter dem dann relevanten Gesichtspunkt einen zusammenfassenden Begriff der ganzen Entwicklung erscheinenden Wissens im Aufbauteil (C) liefern wird.

Doch nicht vergessen werden sollte dabei auch, dass der letzte Satz der „Einleitung“ eine gewisse Strukturierung des Erfahrungsverlaufs angekündigt, aber den Anfang unbestimmt gelassen hatte, von dem aus es zu einer ersten der dort erwähnten, aufeinanderfolgenden Markierungen kommt. Man lasse also den Anfang der dort erwähnten ersten Bewegung auf sich beruhen und halte sich zunächst an die Quintessenz von deren Ergebnis: dass das Bewusstsein sich zu seiner „wahren Existenz“ fortreibt und – irgendwann einmal – fortgetrieben haben muss, wenn der Tempuswechsel vom Präsens ins Futurum Sinn machen soll, der im nächsten Teilsatz vorgenommen wurde. Lässt sich dieses Ergebnis nach allem, was die ersten fünf Hauptstufen an Bewusstseinerfahrung gebracht haben, vom introduktorisches Teil des Kapitels VI an so verstehen, dass es aufgrund davon einem Ergebnis am Ende jener Bewegungsstadien zugeordnet werden kann, welche im zweiten Quadrupel von Kapiteln dargestellt werden, – das im Versprechen als nächstes erwähnte aber entsprechend dem Ergebnis des folgenden Bewegungsstadiums – und so weiter bis zum zuletzt erwähnten, dass das Bewusstsein die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnet, was man ja zweifellos dem Endstadium der letzten Hauptstufe zuordnen darf?

*a. Applikation 1 der Feststellungen zum letzten Satz der „Einleitung“: Die ersten beiden Markierungen*

Wer das V. Kapitel und die in ihm dargestellte Bewusstseinerfahrung bis zu ihrem von unserer „Zutat“ bereicherten Ergebnis aufmerksam genug verfolgt, wird kaum umhin können zuzugeben, dass wir das Ergebnis des Vernunft-Kapitels und erstmals dieses Ergebnis mit demjenigen identifizieren dürfen, welches im ersten Glied der viergliedrigen Aussage des letzten Satzes der „Einleitung“ bezeichnet ist. Denn das Ergebnis ist ein Bewusstsein, das im „wahren Geist“ existiert – dem der „schönen“, klassisch-griechischen Sittlichkeit. Es ist also doch wohl ein Bewusstsein, das sich zu seiner „wahren Existenz“ fortgetrieben hat. Das Bewusstsein ist ja am Ende des V. Kapitels „unmittelbares Selbstbewusstsein der sittlichen Substanz“ (235), die der wahre Geist ist und als solches Selbstbewusstsein hervortritt, also „ex-sistiert“, sodass zu ihr als so existierend auch ein

entsprechendes Bewusstsein gehören wird. Das Behauptete aber kann ebenso gut als Ergebnis der Erfahrung auf Stufe V wie als Ergebnis der ganzen bis dahin reichenden Erfahrungsbewegung des Bewusstseins (in I.-V.) verstanden werden. Und *indem* dieses Ergebnis zustande gekommen ist, wie dann zu Beginn des VI. Kapitels näher charakterisiert, hebt diesem Kapitel zufolge eine neue Phase der Bewusstseinsbewegung mit vielen Zwischenstufen an, deren Ende an jenem antiken Anfang noch in ferner Zukunft liegt, also den Tempuswechsel vom Präsens zum Futurum durchaus plausibel erscheinen lässt. So erhält die im ersten Glied des letzten Satzes der „Einleitung“ gemachte Aussage im introduktorisches Teil des VI. Kapitels einen wohl verständlichen Sinn und wird im Rückblick aufs Ende des V. Kapitels bestätigt. Nicht nur am Ende des Ganzen also, sondern mindestens auch in dieser wichtigen Hinsicht besteht für den ersten Teil des Verlaufsversprechens, das am Ende der „Einleitung“ abgelegt wurde, die oben postulierte klare Zuordnung von programmatisch angekündigtem und in der Programm-Ausführung zustandekommendem Verlauf. Die Pointe ist dabei auch hier, dass die Bewegungen und ihre Ergebnisse ohne Voraussetzung des am Ende der „Einleitung“ programmatisch Angekündigten zustande gekommen sind und dass die Ankündigung eben dadurch zur Rechtfertigung des Programms beiträgt. Sie markiert den Übergang vom fünften Bewegungsstadium zur sechsten Bewusstseinsstufe und dient seiner Bekräftigung. Die Programm-Ausführung hingegen ist darauf angelegt, sich möglichst wenig abhängig zu machen von Voraussetzungen, unter denen das Programm selbst und die Ankündigung seiner Ausführung stehen. Das sollte ein hinreichender Grund sein, auch die übrigen unter (C) abgehandelten *Phänomenologie*-Kapitel im Licht jener Ankündigung genauer zu lesen, als das bisher – auch in der Forschungsliteratur – geschehen ist.

*Wo liegt der am Ende der „Einleitung“ markierte „Punkt“?*

In Analogie zur soeben aufgewiesenen Zuordnung ist zu erwarten, dass die obige Interpretation des zweiten Aussageglieds im letzten Satz der „Einleitung“ zu applizieren sein wird auf das am Ende des VI. Kapitels erreichte und Anfang des VII. dargestellte Ergebnis der nächsten großen Bewusstseinsbewegung. Zeigt das Bewusstsein an diesem Ende erstmals, dass es den im zweiten Aussageglied des letzten Satzes der „Einleitung“ bezeichneten Schein ablegt und dass die Erscheinung von Wissen, die es dabei ist, dem Wesen gleich wird? Nach der Ankündigung müsste das Bewusstsein hierzu einen Punkt erreicht haben, auf dem es das eine leistet und ihm das andere widerfährt. Wie steht es damit am Ende der Wissensdialektik, mit welchem die auf ihre äußerste Spitze getriebene Moralität in selbstbewusste Religiosität übergeht? Ohne Zweifel erreicht das Bewusstsein in diesem Übergang einen Punkt, auf dem es etwas Ausgezeichnetes leistet und ihm zugleich Bedeutendes widerfährt. Aber haben das Geleistete und das Widerfahrnis auch den in der Ankündigung bezeichneten, nun aber in verständlicherer Beschreibung fasslicheren Charakter? Die Programm-Ausführung belehrt uns, dass das Bewusstsein als dasjenige eines handelnden Gewissens sich mit dem ei-

nes es bis dahin verurteilenden Gewissens – und dieses sich mit jenem – versöhnt und dass dabei der „erscheinende Gott mitten unter“ die sich miteinander Versöhnenden tritt, die so „sich als das reine Wissen wissen“ (362; vgl. Kap. VII, Abs. 5; 340-342). Kann damit vom darzustellenden Bewusstsein gesagt werden, es habe definitiv seinen Schein abgelegt, mit Fremdartigem behaftet zu sein, das nur für es und als ein anderes ist, und ist ineins damit die Erscheinung des Wissens, die das gewissenhafte Bewusstsein ist, dessen Wesen gleich geworden?

Ohne dass es nun mit diesen Worten gesagt würde, spricht dafür in der Tat alles, was ausgeführt wird. Denn im durch und durch autonomen Gewissen ist die reine Pflicht als das reine Wissen „nichts anders als das *Selbst* des Bewusstseins, und das Selbst des Bewusstseins das *Sein* und *Wirklichkeit*“ (341) – also doch wohl nach allem, was uns spätestens seit der introduktorisches Charakterisierung des moralischen Geistes klar ist (323f.), Erscheinung, die als Wirklichkeit qua erscheinendes Wissen mit dem Wesen zum Ausgleich kommt. Das nämlich kommt in Ausführung des Programms der Darstellung von erscheinendem Wissen, das Moralität ist, zustande: Das Selbstbewusstsein des Gewissens geht „für uns oder an sich“ in sich zurück „und weiß dasjenige Wesen als sich selbst, worin das *Wirkliche* zugleich *reines Wissen* und *reine Pflicht* ist (341). Das schließt noch nicht aus, dass für es bzw. sein Bewusstsein der besagte Schein und die Ungleichheit von Erscheinung und Wesen nicht sogleich wieder auftreten. Beides ist auch der Fall, indem verschiedene Gewissensinstanzen – die als handelndes und Handlungen beurteilendes Bewusstsein – unvermeidlicherweise in Konflikt miteinander kommen und anfangs jeweils sich als gut, sogleich aber einander abwechselnd als böse erscheinen. Aber durch ihre wechselseitige Versöhnung erheben sie sich über diesen Gegensatz. Es findet ein gegenseitiges Anerkennen zwischen ihnen statt, „welches der *absolute Geist* ist“ (361); und das „versöhnende JA“ zwischen ihnen, „worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen“, ist „das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*“, „das darin sich gleich bleibt“. Dies wiederum ist, wie schon zitiert, „der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“ (362). Ihr endliches Gewissen schließt für sie selbst nun die ihm gleich gewordene Präsenz des unendlichen selbstbewussten Geistes ein, *ohne* dass „wir“ für dieses Ergebnis noch etwas hätten hinzutun müssen, das „nur für uns“ ist.

Die höchst differenzierte Beschreibung der dem Genannten vorhergehenden Dialektik des Gewissens, also der Bewegung des Bewusstseins selbst, wiederholt zwar nicht wörtlich die Relativsätze, die am Ende der „Einleitung“ den nunmehr identifizierten Punkt kennzeichneten, indem sie angaben, was auf ihm stattfindet. Wohl aber kehren in dieser Beschreibung da, wo es nach den obigen Überlegungen zu erwarten ist, die entscheidenden begrifflichen Bestimmungen der Relativsätze in bedeutungsverwandten, die Sachverhalte konkreter bezeichnenden Ausdrücken wieder: Wenn das verzeihende Gewissen in Hegels Beschreibung auch nicht ausdrücklich einen Schein *ablegt*, der sein erscheinendes Wissen zuvor noch behindert hat, so *lässt* es jedenfalls den „Unterschied des bestimmten

Gedankens und sein fürsichseiendes bestimmendes Urteil“ *fahren* wie ebenso das andere Selbst „das fürsichseiende Bestimmen der Handlung“ fahren lässt. Damit wird nicht *expressis verbis* die Erscheinung des Wissens dem Wesen gleich. Aber beide Seiten im Bewusstsein des Gewissens, von denen die eine „wissende Pflicht“<sup>33</sup>, die andere hingegen<sup>34</sup> das Wissen ist, „das sich als absolute *Einzelheit* des Selbsts das Wesen zu sein weiß“, sind auf der Spitze ihres überwundenen Gegensatzes „zu dieser Reinheit“ *geläutert*. „worin kein selbstloses Dasein, kein Negatives des Bewußtseins mehr an ihnen ist“ (361). Der Unterschied der Formulierungen liegt, außer in dem von großer Abstraktheit und enormer Konkretion, fast nur noch in den Wörtern. Denn wo soll eine Ungleichheit im Bewusstsein zwischen seiner Erscheinung (als Wissen) und seinem absoluten Wesen (das mit dem erscheinenden Gott auf einer Stufe steht) übrig sein, wenn noch nicht einmal mehr ein „Negatives des Bewußtseins“ *an* beiden Seiten des Wissens vom Wesentlichen (Pflicht) und Wesen (Selbst in absoluter Einzelheit) ist? – Wie auch hätte der „Punkt“, auf dem das Beschriebene geleistet wird und geschieht, nicht zum Dreh- und Angelpunkt der *Phänomenologie* werden sollen, da er ja für Hegels eigene philosophische Selbstfindung entscheidend gewesen war!<sup>35</sup> Wie hätte der Punkt als ein solcher nicht Hegel schon zu Anfang der Ausführung seines Werks, also auch bei Druckbeginn, fest vor Augen stehen müssen? Nun aber, am Ende der Gewissensdialektik, lässt er sich in seiner programmatischen Bedeutung präziser bestimmen und wird zugleich durch die programmatische Ankündigung bekräftigt.

Wie die Sache bisher betrachtet wurde, ist freilich noch denkbar, dass es zum Ablegen des besagten Scheins und zur Ausgleichung von Erscheinung und Wesen auch früher schon gekommen ist. Es ist jedoch leicht zu sehen, dass dies in den unter (A) gebrachten Hauptstufen des Bewusstseins nicht der Fall gewesen sein kann. Auf ihnen war der Gegenstand des Bewusstseins ja ein anderes als es selbst, es selbst hingegen nur das Hinzutretende, Akzidentelle. Aber auch damit, dass es – unter (B) – seinen Gegenstand in unmittelbare Identität mit sich setzt, ist es noch lange nicht von dem Schein befreit, mit Fremdartigem *behaftet* zu sein, das nur für es und als ein Anderes ist. In diesem ganzen Stadium seiner Bewegung ist es auch noch fern davon, dass seine Erscheinung (als wissende Gewissheit) seinem Wesen gleich würde. Sogar als freies Selbstbewusstsein, als das es „*denkendes Bewusstsein überhaupt*“ ist und „sich ansichseiendes Element“ wird, ist es „sich dieses Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dies gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannigfaltigen Seins“ (117). Am Ende aber der Bewegung, die ihm widerfährt, als unglückliches Bewusstsein „seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens“ ist es „*für sich* [...] sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die

<sup>33</sup> – „wissend, dass das *reine Wissen* das abstrakte *Wesen* ist“.

<sup>34</sup> – in der Perspektive jener auch als das Böse erscheinend.

<sup>35</sup> Näheres dazu auf S. 43-56 meines *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München 2003.

Einheit beider“ und ist ihm dieses Wesen als „das Unwandelbare“ schlicht „ein Fremdes“ (122). – Nicht besser steht es in der hier interessierenden Hinsicht mit dem Bewusstsein, das Vernunft hat, unter (C). Denn die „Gewißheit [...], alle Realität zu sein“, die das Bewusstsein nun ist, *versichert* nur, dies zu sein, begreift es aber nicht; „mit gleichem Recht“ stellen sich die früher dargestellten anderen Gewissheiten dagegen auf (133f.); das Wissen wird sogar zu einem Behaupten, „nicht wahres Wissen zu sein“, und wird „an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist“ (136). Weit entfernt davon, dass das Bewusstsein, wie es hier als Wissen erscheint, seinem Wesen gleich wäre, ist es nun in seiner praktischen Bestimmtheit (193ff.) sogar von seiner Substanz abstrahiert, welche der (objektive) Geist ist. Es hat „das Glück, in der Substanz zu sein, verloren“ oder noch nicht erreicht (195-197). Im Abstrahiertsein von der Substanz hat das vernünftige Bewusstsein diese, insofern es ihr entfremdet ist, gewiss zu einem Fremdartigen, und ist die Substanz ein anderes als es, mit dem es dennoch „behaftet“ ist, mag es sich dessen auch gar nicht bewusst sein. Die Abstraktion haben ja, dem introduktorisches Teil des VI. Kapitels zufolge, nicht nur „wir“ vorgenommen, sondern sie resultierte daraus, dass der Geist, „das sich selbst tragende absolute reale Wesen“, „sich analysiert, seine Momente unterscheidet und bei einzelnen verweilt“; und die Momente haben, so durch Abstraktion isoliert, nur „den Schein, als ob sie als solche *wären*“ (239).

Auch vom Ergebnis der Bewegung des ganzen vernünftigen Bewusstseins, dem wahren Geist der schönen altgriechischen Sittlichkeit, und von deren tragischem Schicksal kann nicht gesagt werden, mit ihnen, wie sie in der ersten Ausführungsphase des VI. Kapitels dargestellt werden, lege das Bewusstsein – nun als Bewusstsein, dem solche Sittlichkeit das Wahre und der Maßstab seiner Selbstprüfung ist – den besagten Schein definitiv ab. Der Schein ist im Bewusstsein der Abhängigkeit vom Schicksal und im nachfolgenden, jeweils vereinseitigten Bewusstsein des entzweiten Geistes auch für es selbst, wengleich undurchschaut, offenkundig noch vorhanden. Aber selbst auf den ersten Stufen der Moralität finden sich zahlreiche Züge des Scheins, mit Fremdartigem in der gekennzeichneten Weise „behaftet“ zu sein – und also wohl auch von diesem Schein behindert. Sie treten deutlich zutage, sobald die Moralität nicht nur als Selbstbewusstsein, sondern als Bewusstsein mit einer ihm spezifischen Weltanschauung betrachtet wird. Diese Weltanschauung besteht in der *Beziehung* des *moralischen* An- und Fürsichseins und des *natürlichen* An- und Fürsichseins, wobei dieser Beziehung „die völlige *Gleichgültigkeit* und eigne *Selbstständigkeit* der *Natur* und der *moralischen* Zwecke und Tätigkeit gegeneinander“ zugrunde liegt (325). Selbst am Ende aller Bemühungen des Bewusstseins, unter solchen Bedingungen zur Einheit mit sich und seinem Selbstbewusstsein zu kommen, bleibt diese Einheit dem moralischen Selbst immer noch „ein *Jenseits* seiner Wirklichkeit“ – wenn auch eines, „das doch wirklich sein soll“ (331). Desgleichen ist von der sich daraus ergebenden Dialektik der vielgestaltigen *Verstellung*, in welcher das moralische Bewusstsein „ein *ganzes Nest* gedankenloser Widersprüche“ (332)

mit sich herumträgt, kein Ablegen des besagten Scheins zu erwarten, sondern allenfalls Heuchelei (340). Das moralische Selbstbewusstsein übernimmt nämlich immer noch nicht selbst die sich widersprechende Vorstellung, die es hat, sondern verlegt sie in ein *anderes* Wesen (341), was freilich als ebenso widersprechend erscheint und das Einander-gleich-Werden von Erscheinung und Wesen verhindert. Erstmals also das *für uns* (341) zustande kommende *Ergebnis* dieser im Bewusstsein und Selbstbewusstsein der Moralität abwechselnd auftretenden Widersprüche und ihrer unzulänglichen Wiederauflösung, d.h. das Selbst des modernen autonomen *Gewissens*, eröffnet mit seinem reinen Wissen die Chance, dass jener sich hartnäckig immer wieder zeigende Schein endgültig vom Bewusstsein in seinem moralischen, erscheinenden Wissen abgelegt wird. Zugleich aber gibt das Selbst des Gewissens uns damit auch ein volles Verständnis des Sinnes, den die einleitend ziemlich vagen Ausdrücke („Schein ablegen, mit Fremdartigem ...behaftet zu sein“, „gleich werden der Erscheinung mit dem Wesen“) haben. So präzisiert sich der zweite Teil des programmatischen Versprechens, bevor die Frage zu entscheiden ist, ob er sich in der Programmausführung erfüllt oder nicht und wo das gegebenenfalls stattfindet. Insoweit also sind die einleitenden Ankündigungen auf wohlbestimmte Partien der Ausführung applizierbar. Die darin berücksichtigte Bewusstseins-erfahrung erfüllt die Versprechung zum relevanten Teil, lässt sie als wahrhaftig erkennen und bestätigt so das ganze Programm in seiner Ausführung.

Könnte aber der am Ende der Gewissensdialektik erfolgreich abgelegte Schein nicht auf der nächsten Stufe alsbald wieder auftreten und die Erscheinung dem Wesen wieder ungleich werden? In gewisser Hinsicht ist das möglich und sogar der Fall, in einer anderen, grundlegenden aber nicht. Im religiösen Geist nämlich, wie ihn das VII. Kapitel zum Thema macht, kann ein Ablegen jenes Scheins genau genommen nicht mehr die zentrale Leistung des zu solchem Geist gehörenden Bewusstseins sein. Der „Einleitung“ zufolge ist es ja ausdrücklich das *Bewusstsein*, das seinen Schein des Behaftetseins mit Fremdartigem ablegt. Dagegen ist nun als Resultat der Dialektik des handelnden und gewissenhaftes Handelns beurteilenden Gewissens, das hierin sein Bewusstsein hat, eigens das *Selbstbewusstsein* des religiösen Geistes zu betrachten (vgl. 363, 364, Abs. 3), das sich dem Abgelegtsein des Scheins und Gleich-geworden-sein der Erscheinung mit dem Wesen gerade verdankt. Im religiösen Selbstbewusstsein *selbst* also ist der Schein und die bisherige Ungleichheit von Wesen und Erscheinung allemal beseitigt und kann ein dem *Bewusstsein* anhaftender Schein daher per definitionem nicht bestehen. Freilich gehört zu diesem Selbstbewusstsein auch ein spezifisches Bewusstsein. Denn der Geist der Religion ist wieder die (geschichtliche) Bewegung, die schon der Geist in seinem weltlichen Dasein war (366). In dieser Bewegung aber wird nun, wie die Darstellung registrieren kann, der fragliche Schein eines Fremden, jedesmal wenn jenes spezifische Bewusstsein ihn aufgenommen lässt, auch von ihm abgelegt (vgl. 375f., 399f., 419f.); und der Geist erscheint sich darin so – ja, wird sich darin sogar so wirklich –, wie er in seinem

Wesen ist, wenn die Religion zu ihrer Vollendung kommt (365). Aber auch schon im Fortgang zu diesem immanenten Ziel bleibt die „Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewusstseins annimmt, [...] von der Gewißheit des Geistes, als von der Substanz[,] erfüllt“ (368). Das zur selbstbewussten Religiosität gehörende Bewusstsein als solches ist ein nun zu betrachtendes, erscheinendes Wissen nur, sofern es in Funktion für das Selbstbewusstsein tätig ist und ihm „entspricht“ (vgl. 366). Ob jener Schein und die Ungleichheit von Erscheinung und Wesen in einem anderweitig betätigten religiösen *Bewusstsein* weiterhin auftritt, wie dies schon des öfteren geschehen ist, hat per se für das Bewusstsein als jetzt zu betrachtendes erscheinendes Wissen keine Relevanz.

Ganz unwahrscheinlich hingegen ist, dass das Bewusstsein, welches erscheinendes absolutes Wissen ist und im VIII. Kapitel thematisch wird, sich wieder dauerhaft mit jenem Schein umgibt und seinem Wesen ungleich wird. Denn in diesem Bewusstsein ist es dem introduktorisches Teil des VIII. Kapitels zufolge nur noch ums Aufheben der auch beim vollendeten religiösen Selbstbewusstsein fortbestehenden Form des Vorstellens und der dazu gehörenden Gegenständigkeit zu tun; nach der „Einleitung“ hingegen nur noch darum, dass das Bewusstsein – in einem höherstufigen Sich-selbst-Erfassen seines Wesens als demjenigen seines vollendeten religiösen Selbstbewusstseins – selber die „Natur“ des absoluten Wissens bezeichnet. Unter beiden Beschreibungen hat dasjenige, um das es dabei geht, zweifellos zur Voraussetzung, dass die Befreiung von jenem Schein ineins mit dem Einander-gleich-Werden von Erscheinung und Wesen bereits endgültig stattgefunden hat oder sich zumindest in den Schritten der Bewegung des Bewusstseins, auf die es am Ende noch ankommt, jeweils implizit mitvollzieht. Zweifellos also sind in dem sich mit seinesgleichen versöhnenden, autonomen Gewissen, das zu einer selbstbewusst religiösen Haltung übergeht, das Ablegen des Scheins und der Ausgleich von Erscheinung und Wesen dem angegebenen Sinn nach definitiv. Somit ist darin auch der Punkt identifiziert, den das Bewusstsein gemäß der programmatischen Ankündigung der „Einleitung“ erreichen wird. Zugleich ist damit festgestellt oder vielmehr vom Leser feststellbar, dass bis zu diesem Punkt die Ausführung hielt, was der Autor mit seinem Programm versprach, wobei aber das Versprochene nun durch Weiterentwicklung des Programms viel deutlicher als zu Anfang vor Augen gekommen ist.

Darüber hinaus können „wir“ den nunmehr identifizierten Punkt in einer sich allmählich abzeichnenden *Bildungsgeschichte* des als Wissen erscheinenden Bewusstseins und seines Geistes situieren. Alle bisher dargestellten Gestalten, die das natürliche Bewusstsein im Prozess seiner Bildung durchlief, sind ja inzwischen z.T. dem weltlichen Geist, der bis zum modernen autonomen Gewissen Beachtung gefunden hat, an jeweiliger historischer Stelle seines unaufhaltsamen Fortgangs integriert oder können nun, zum anderen Teil, der parallel dazu abgelaufenen Geschichte des religiös selbstbewussten Geistes bzw. seines (bloßen oder zu diesem Selbstbewusstsein gehörigen) Bewusstseins eingegliedert werden;

und beide Geschichten verbinden sich zu einer Geschichte des einen, schlechthin allgemeinen Geistes, den zu denken nun unumgänglich wird, wenn das weltliche Gewissen sich aus seiner eigenen Erfahrung heraus in ihm selbst zu einem umfassenden Geist selbstbewusster Religiosität erhebt. Wenngleich noch sehr vage zeichnet sich damit auch schon ab, dass der schlechthin allgemeine Geist, in dessen zeitliche Entwicklung die Bildungsgeschichte des Bewusstseins gehört, erfordern wird, ähnlich wie schon für den selbstbewusst religiösen Geist im Rückblick auf dessen Bewusstseinsgeschichte, den Zusammenhang aller bis dahin dargestellten Bewusstseinsgestalten nochmals auf eine neue Weise zu denken und so vielleicht die ganze im Aufbauteil (C) stattfindende Entwicklung erscheinenden Wissens unter einem einheitlichen Begriff zu erfassen, zu dessen berücksichtigten Exemplifikationen und Phänomenen sogar eine Vielzahl kontingent-historischer Gebilde gehören, ohne dass mit deren Berücksichtigung der Anspruch erhoben werden müsste, für die Darstellung habe es zu ihnen keine Alternativen, funktionalen Äquivalente oder ihre Berücksichtigung überflüssig machenden Reflexionen gegeben.

Wenn man all dies recht bedenkt, kann man als Leser schon am Ende des VI. Kapitels eigentlich nichts anderes mehr erwarten, als dass es von nun an, zunächst also in Kapitel VII, nur noch ums angemessene Erfassen des Wesens gehen wird, dem (als selbstbewusst absolutem Geist) seine Erscheinung gleich geworden ist. Vielleicht wird das dann bis zu einem gewissen Grad auch rechtfertigen, dass es nach dem VI. Kapitel bloß noch en passant – insbesondere aber im introduktorisches Teil des VIII. Kapitels – zu weiteren Korrekturen am erscheinenden Wissen weltlichen Geistes kommt. – Was aber hat der inzwischen ausführlich besprochene Punkt mit der Ankündigung zu tun, dass die Darstellung des Bewusstseins in ihm mit demselben Punkt der „eigentlichen Wissenschaft des Geistes“ zusammenfällt?

*Die methodische Besonderheit der Darstellung des zu selbstbewusster Religiosität übergebenden, versöhnten Gewissens*

Die obige Interpretation (II C b.) hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass die den besagten Punkt betreffende Ankündigung bezüglich der *Darstellung* versprach, die methodische Differenz zwischen immanenter Bewegung des dargestellten Bewusstseins und im Verhältnis dazu externen Zutaten seitens „unserer“ Darstellung aufzuheben oder für deren Wissenschaftlichkeit wenigstens kein Hindernis mehr sein zu lassen. Aufs Ende der Dialektik des Gewissens angewandt müsste das bedeuten, dass erstmals dessen Übergang in eine selbstbewusst religiöse Haltung ohne unsere, dem zu betrachtenden Bewusstsein externe Zutat zustande käme. Wie steht es damit? Es braucht hier wohl nicht eigens belegt zu werden, dass alle vorigen Übergänge von einer Hauptstufe zur nächsten nicht ohne unsere externe Zutat auskamen. Im Gegensatz dazu aber besteht die angekündigte Immanenz der darstellenden Bewegung im Darzustellenden am Ende der Gewissensdialektik (362) in der Tat: Die sich miteinander versöhnenden

Gewissen werden in ihrem erscheinenden Wissen überrascht vom erscheinenden Gott „mitten unter ihnen“, dessen Erscheinen sie im Akt ihrer Versöhnung erfahren; und sie erheben sich *ohne unser Zutun* zur nächsten Stufe – zu derjenigen religiösen Selbstbewusstseins nämlich. Mindestens das dürfte Hegels etwas kryptische Rede vom „Zusammenfallen“ (der Darstellung des Bewusstseins mit „eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes“) im Auge gehabt haben. Der Koinzidenzpunkt ist sehr klein. Denn schon im introduktorisches Teil des VII. Kapitels findet die volle Exposition des Begriffs religiösen Selbstbewusstseins und seines (in einem ihm zugehörigen Bewusstsein) erscheinenden Wissens gewiss nicht statt ohne unsere hinzukommende, Übersicht schaffende Reflexion. Aber die Reflexion könnte sich aufgrund des Übergangs ins religiöse Selbstbewusstsein, der ja vom Gewissen selbst vollzogen ist – wenn auch nicht als Erfahrung bezeichnet, da er nicht durch das für Erfahrung typische, skeptische Wissen von Nichtwissen hindurchgeht –, später aus der dann dargestellten, immanenten Entwicklung des religiös selbstbewussten Geistes mit Evidenzen erfüllen, wie sie für systematisierende Rück- und Vorblicke auf früheren Stufen im Verlauf der sich auf ihnen vollziehenden Bewusstseinsbewegungen nicht zu haben waren. Nun aber leisten sie den entscheidenden Beitrag zur Vorbereitung der VIII. Stufe: Wenn die Erscheinung, welche der Geist in erscheinendem Wissen hat, dem Wesen *gleich* geworden ist, dann ist damit das Wesen – als das Innere, das sich ein erscheinendes Wissen auf dem Weg zum wahren Wissen zu erschließen sucht – an äußeren Existenzen, an denen es zur Erscheinung kommt, ganz hervorgetreten und manifest geworden. Es verbirgt sich in der Erscheinung nicht mehr und kann infolgedessen *an ihr* oder *von ihr aus* als das Wesen, das es ist, identifiziert, adäquat bestimmt und erfasst werden, – selbst wenn die Darstellung des Erfassens eine ausgedehnte, geschichtliche Betrachtung des Prozesses verlangt, in welchem der selbstbewusst religiöse Geist zur Manifestation seines Wesens gekommen ist. Die von „uns“ vorgenommene Darstellung hat ja nun aufseiten des *Darstellenden* auch schon Gewissheiten des modernen religiösen Selbstbewusstseins, auf welche die darzustellende Entwicklung religiösen, sich wissenden Geistes zuläuft. Wenn die Voraussetzung hierfür, die in einer dem Wesen gleich gewordenen Erscheinung besteht, nicht einfach dadurch erfüllt worden ist, dass die Erfüllung dem Bewusstsein, in welchem die so veränderte Erscheinung auftritt, bloß äußerlich zugestoßen ist, ohne in die Bewegung der Bewusstseinsenerfahrung eingegangen zu sein, – wenn das Bewusstsein vielmehr (und sei's unabsichtlich) *selbst* das Seine dazu getan hat, dass sich die Voraussetzung erfüllte, und wenn es sich in ein neues, nunmehr religiös-selbstbewusstes erscheinendes Wissen erhob, dann ist auch anzunehmen, dass es sich auf dieser neuen Stufe ein Stück weit selbst organisieren wird. „Wir“ dürfen ihm also etwas von dem zumuten (und jedenfalls später im nun erreichten Stadium zuschreiben), was bei früheren Expositionen einer neuen als Wissen erscheinenden Gestalt des Bewusstseins nur von uns, aber genau genommen ohne gerechtfertigten Wissenschaftlichkeitsanspruch zu leisten war. Und das gilt erst recht, weil es sich

dabei um ein Selbstbewusstsein des absoluten Wesens handelt, zu dem sich das Gewissen erhoben hat, indem es sich mit seinesgleichen und dadurch mit sich selbst versöhnte.

*b. Applikation 2: Verständigung über die letzten beiden Markierungen*

Mit der soeben hervorgehobenen methodischen Besonderheit der Darstellung zeichnet sich für den ausführenden Teil des VII. Kapitels bereits ab, was das Eigentümliche der in ihm dargestellten Bewusstseinsbewegung ausmacht: In dieser Bewegung kommt das Bewusstsein nicht nur irgendwie dazu, dass es sich den absoluten Geist als trinitarisch verfasst vorstellt, sondern es macht sich dieses Wesen des absoluten Geistes *als sein eigenes* bewusst, das es überdies *selbst* erfasst in einer *Identifikation* seines erscheinenden Wissens mit demjenigen des absoluten Geistes und dank erneuter Ausgleichung dieser bewusstseinsimmanenten Erscheinung mit deren Wesen. Die für den introduktorisches Teil der VII. Hauptstufe angestellten Reflexionen mögen Bestandteile enthalten haben, welche dem zum religiösen Selbstbewusstsein gehörenden Bewusstsein anfangs extern waren. So ärgerlich und kritikwürdig es ist, dass der Autor diese Bestandteile dort nicht klar von den dem religiösen Selbstbewusstsein gleich anfangs zuzumutenden unterschieden hat, – jenem religiösen Selbstbewusstsein jedenfalls, das – sachlich vom modernen, autonomen Gewissen und von dessen Versöhnung mit seinesgleichen herkommend – nun auch das Ende seiner historischen Bewusstseinsbewegung (in der Hegelischen Gegenwart) erreicht hat (oder wenigstens zu haben scheint), sind *alle* Reflexionen des introduktorisches Teils der VII. Hauptstufe im Rückblick zugänglich und zumutbar. Indem das zum religiösen Selbstbewusstsein gehörende Bewusstsein an diesem Ende der ihm eigentümlichen Bewegung *selbst dies sein Wesen erfasst*, erhalten somit die entsprechenden Stücke der reflektierenden Überlegungen, die zur Exposition der neuen Gestalt geführt hatten, rückwirkend einen dem Darzustellenden immanenten Charakter. Und diese Exposition darf demgemäß in höherem Grad als die bisherigen Introduktionen selbst schon wissenschaftlichen Anspruch erheben. Sie ist nicht mehr für ihre wissenschaftliche Beglaubigung darauf angewiesen, dass für sie die Rechtfertigung ihrer Behauptungen erst von einem Bewusstsein höherer Stufe im Gang seiner Selbstprüfung übernommen wird. Wird das „Zusammenfallen“ so verstanden, dann ist klar, dass mit ihm dem noch folgenden Fortgang von einer Hauptstufe zur nächsten und zu deren introduktorisches Charakterisierung eine höhere wissenschaftliche Dignität verliehen wird als allen vorhergehenden Fortgängen derselben Größenordnung. Darüber hinaus dürfte auch klar sein, dass dem nun erreichten Bewusstsein des selbstbewusst religiösen Geistes sein erscheinendes Wissen eine in sich gegenläufige Bewegung ist, die ebensowohl von seinem endlichen Subjekt wie von diesem unendlichen Geist ausgeht.

Wenn das nicht mehr strittig ist, erscheint auch die am Ende der „Einleitung“ in Anspruch genommene „indem“-Relation zwischen den letzten beiden dort

bezeichneten Markierungen einleuchtend. Angenommen, es sei tatsächlich so: Nachdem das zu selbstbewusster Religiosität gehörende Bewusstsein seine Geschichte bis zur Gegenwart vollständig durchlaufen hat und diese Geschichte bis dahin von der Darstellung im Bewusstsein erscheinenden Wissens verfolgt worden ist (während höchstens ihr Ergebnis vielleicht noch durch unsere zunächst externe Zutat zu ergänzen war), erfasse es am Ende seiner Bewegung *selbst* „dies sein Wesen“, welches der absolute, trinitarisch verfasste Geist ist; und falls es dabei zuletzt doch noch einer externen Ergänzung bedurfte, werde diese sogleich wieder auf der nächsten, d.h. VIII., Stufe des Bewusstseins von dessen immanenter Bewegung eingeholt. Dann ist auch anzunehmen, dass die Darstellung dieser Bewegung keine Altlasten externer Zutaten mehr mit sich herumschleppt. Vom dargestellten Erfassen, das nun auf höherer Stufe nur noch in einer anderen – nämlich nicht nur anschauenden, sondern denkenden – Form erfolgt, ist daher mit gutem Grund zu erwarten, dass in ihm das Bewusstsein die Natur des Wissens, das in solchem Erfassen und Erfasstsein seines Wesens besteht, „selbst bezeichnen“ wird. Denn die methodisch ganz immanent und damit wissenschaftlich werdende Darstellung eines erscheinenden Wissens ist zugleich die eines Bewusstseins, in welchem das betreffende Wissen erscheint und das am Ende seiner Bewegung nicht nur sich, sondern sein Wesen, absoluter Geist zu sein, *denkend* erfasst. Wie sollte eine solche Darstellung anders über dieses Erfassen Aufschluss geben können als durch die Entdeckung, dass das dargestellte Bewusstsein nunmehr *selbst* das Wesen seines erscheinenden Wissens in einer Weise *bezeichnet*, in welcher sich das darstellende erscheinende Wissen mit ihm identifizieren kann? Kein Bewusstsein erfasst etwas denkend, ohne das Betreffende dabei selbst zu bezeichnen; und keine Darstellung stellt dieses Bewusstsein als ein solches in einer dem Dargestellten immanent gewordenen, methodisch vorgehenden Weise wissenschaftlich dar, ohne ihr eigenes Wissen mit dem im Dargestellten durch dessen sich-Erfassen zustande kommenden Wissen zu identifizieren und von diesem identifiziert zu finden. Wiederum also scheint die Ankündigung, die das Ende der „Einleitung“ mit zwei durch „indem“ verbundenen Markierungen machte, in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln so konkretisiert zu werden, dass sie darin auch auf ihre Glaubwürdigkeit hin beurteilt werden kann und eine Chance hat, das Ergebnis zuerst des einen und dann des anderen Kapitels zu bekräftigen.

#### IV. Epilog

Allerdings ist diese verheißungsvolle Aussicht auf eine bis zur letzten Hauptstufe erfolgreiche Ausführung des Programms, was das VII. und VIII. Kapitel betrifft, von Voraussetzungen abhängig, die noch eigens auf Erfüllungtheit oder wenigstens Erfüllbarkeit hin geprüft werden müssen. Das kann hier nicht mehr geschehen. Um kontrolliert zu urteilen, wären zunächst die Reflexionen zu Be-

ginn des VII. Kapitels sowie dessen ausführender Teil und Ende genauer zu betrachten als bisher. Erforderlich für eine sachgemäße Fortsetzung ist also insbesondere im Vorhergehenden ein weiterer Abschnitt (*c. Das VII. Kapitel und der Übergang zur VIII. Hauptstufe*), dann aber auch ein neuer Teil D über die VIII. Hauptstufe des als Wissen erscheinenden Bewusstseins. Stellvertretend für sie muss ich hier auf meine oben schon erwähnte Abhandlung über das absolute Wissen verweisen.<sup>36</sup> Die Stelle des hier noch nicht ausgeführten, letzten Abschnitts zu Teil C können hier nur einige vorläufige Reflexionen einnehmen.

Wer vom VII. Kapitel ausschließlich dessen umfangreiche Ausführungspartien beachtet, wird wohl nicht umhin können, sich die Auffassung zu bilden, in ihm habe Hegel sein Programm einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins hinter sich gelassen und nur noch an eine systematisch-philosophische Lehre geschichtlich aufeinander folgender Erscheinungen religiösen Geistes gedacht. Auf nahezu 70 Seiten über natürliche Religion, Kunstreligion und offenbare Religion ist nur noch dreimal davon die Rede, dass das Bewusstsein oder sein Subjekt etwas erfahre (380, 395); die zweite Stelle (395) erwähnt genau genommen sogar nur eine schon (in VI. A.b.) vorgekommene Erfahrung, während die dritte (ebd.) deren religiösen Aspekt anspricht. Außerdem fällt die Behauptung, es werde etwas erfahren, jedesmal nicht an so prominenter Stelle, dass man sich dadurch das im Ganzen drittlängste Kapitel strukturiert und seinen Fortgang zum drittkürzesten, letzten allein der zu Beginn des ganzen Werks angegebenen Verfahrensweise entsprechend begründet denken könnte. Bei näherem Zusehen ergibt sich sogar, dass das Erfahren, das an der ersten der drei Stellen ausgesagt wird, nicht einmal dem einleitend angegebenen Erfahrungsverständnis gemäß durch ein Wissen von Nichtwissen hindurchführt und daraus dann – für uns – ein neuer, wahrer Gegenstand mit einer ihm zugeordneten neuen Weise erscheinenden Wissens entspringt. Es soll sich daraus vielmehr ein praktisches Erfordernis ergeben, dem im weiter entwickelten religiösen Bewusstsein Rechnung getragen wird (ebd.), sodass das Erfahren nun stattzufinden scheint ohne eine in Skepsis mündende Erschütterung erscheinenden Wissens: bloß als inhaltliche Bereicherung und Vertiefung des religiösen Selbstbewusstseins im diesem zugeordneten Bewusstsein und seiner Gestaltung. Das passt zwar zur einleitenden Ankündigung, der gemäß die Darstellung nun in wenigstens einem Punkt mit derjenigen einer eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammengefallen sein soll. Aber es gibt uns keinen sehr aufschlussreichen Hinweis, wie sich die Darstellung dadurch im Vergleich zu allem Bisherigen positiv verändert haben kann, ohne bloß in unmethodisches, dogmatisches Behaupten auszuarten und sich somit in diametralen Gegensatz zu einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins zu bringen. Ist das ganze Unternehmen einer Wissenschaft, die methodisch im Durchgang durch die vollständige Reihe von

<sup>36</sup> Vgl. Fußnote 10.

grundlegenden Formen erscheinenden Wissens zum realen Wissen führt, spätestens im VII. Kapitel definitiv gescheitert, anstatt der dritten Markierung am Ende der „Einleitung“ entsprechend dahin zu gelangen, dass das Bewusstsein des sich wissenden religiösen Geistes sein Wesen erfasst und sich dabei auf eine höhere Stufe des Bewusstseins als diejenige einer Form nach spezifisch religiösen Sich-in-seinem Wesen-Erfassens erhebt? Oder ergibt sich letzteres durch eine Spezifikation des anfänglich umrissenen Verfahrens und Verfahrensziels, die auch dem am Ende von Kapitel VII darzustellenden erscheinenden Wissen einleuchten sollte?

Nur wenn man sich eingehend mit dem introduktorischem Teil des VII. Kapitels befasst und den Zusammenhang beachtet, den der Übergang ins VIII. Kapitel damit hat, hellt sich das dunkle Bild wieder etwas auf. Zusätzlich zu den Überlegungen, die durch Applikation der für die dritte Markierung vorgeschlagenen Interpretation veranlasst sind, machen die introduktorischem Partien des VII. Kapitels nämlich darauf aufmerksam, dass die ihnen folgende phänomenologische Darstellung der geschichtlichen Entwicklung religiösen Selbstbewusstseins und diesem zuzuordnenden Bewusstseins im Horizont des letzteren nicht nur religiöse Phänomene zu beachten hat, sondern auch deren Zusammenhang mit Gestaltungen des Bewusstseins im zuvor (am konkretesten und *expressis verbis* dann vom VI. Kapitel) betrachteten weltlichen Geist; und dass dies geschehen muss gerade auch im Hinblick auf die Frage, was die darzustellende Entwicklung begründet und wohin sie führt. Nach der im Übergang vom VI. zum VII. Kapitel – nicht nur von „uns“, sondern auch vom dargestellten erscheinenden Wissen – gewonnenen Einsicht bildet der innerste, selbstbewusste Grund dieser Einsicht eine Einheit von moralischen, sich mit ihresgleichen versöhnenden Gewissensinstantiierungen und dem mitten unter sie tretenden, erscheinenden Gott. Die Perspektive der weiteren Darstellung, die sich auf neue Vergegenständlichungen und Selbstprüfung des sie vollziehenden Bewusstseins zu konzentrieren hat, muss also von vorne herein nicht nur die Betätigung von Selbstbewusstsein eines religiösen Geistes umfassen und auch nicht nur – des weiteren – zugeordnete Gestaltungen des Bewusstseins von religiösen Gegenständen bzw. religiösem Geist, welcher derart bewusst ist. Vielmehr müssen zusätzlich hierzu auch Bewusstseinsphänomene von weltlichem Geist Berücksichtigung finden, soweit sie zur je erreichten Einheit des religiösen Geistes mit weltlichem Geist gehören und zur weiteren bewusstseinsrelevanten Entwicklung dieser Einheit beitragen; und das nicht nur von einem Gesichtspunkt aus, den das in der Darstellung zu betrachtende erscheinende Wissen nun mit „unserem“ darstellenden Wissen schon zu teilen vermag, sondern auch im Horizont des dazu noch nicht fähigen, sozusagen von außen darzustellenden erscheinenden Wissens – als eines solchen, das sich im religiös selbstbewussten Geist und ihm zugeordneten Bewusstsein mit seinen Gegenständen ebenfalls vollzieht. Die sehr facettenreiche, geschichtliche Entwicklung wird daher nicht nur aus einer vom Darzustellenden zumindest partiell mit dem Darstellenden geteilten

Perspektive betrachtet, sondern auch auf die Möglichkeit hin, die zu diesem Ausgangspunkt gehörende Einheit weltlichen und religiösen Geistes zu erhalten und in die zu betrachtenden Konkretisierungen solchen allumfassenden Geistes hineinzubringen, d.h. in dessen Bewusstsein und sich von ihm aus mit Gehalt erfüllendes Selbstbewusstsein.

Für die Methode der Darstellung schafft das *einerseits* Möglichkeiten und neue Aufgaben. Aus früher dargestellten dialektischen Bewegungen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, welche nun für den Zusammenhang von weltlichem und religiösem Geist relevant werden, mögen sich einleuchtende Erkenntnisgründe zu weiteren Entwicklungsschritten gewinnen lassen, und zwar nicht nur „uns“, sondern auch dem zu betrachtenden, selbstbewusst religiösen erscheinenden Wissen, sofern es unsere Perspektive schon teilt, und zusätzlich zu den eher beiläufig gewordenen, ausdrücklich als solche bezeichneten Erfahrungen des religiösen Bewusstseins, vielleicht aber auch in einer Spezifikation oder Abwandlung solcher Erfahrung, für die das Wort „Erfahrung“ nicht mehr gebraucht wird, weil seine Bedeutung zu abstrakt wäre. Diese Gründe kommen dann sozusagen als Spätwirkungen längst dargestellter und einsichtig gewordener Erfahrungen zur Geltung, ohne dass die Darstellung eigens ihrer Struktur nachgehen und ihnen mehr als bloße Erinnerung zuteil werden ließe (vgl. z.B. 400; aber auch 401, 403, 409, u.ö.). Wenn die Darstellung damit auch keine stringente Argumentation zustande bringt, liefert sie doch für Phänomene, die mit früher betrachteten eng verwandt sind, aber komplexer als sie, Deutungen, denen man unter Voraussetzung des Vorhergehenden Plausibilität nicht ganz absprechen kann. Mag dazu unsererseits auch noch ein beträchtlicher Beitrag erforderlich sein, so ist er doch eher ein nur mäeutischer als eine „Zutat“ in der bisherigen Weise. Auch wird man schwer leugnen können, dass dabei ein Eigenanteil des sich laut Programm selbst prüfenden Bewusstseins im Spiel ist, obwohl kaum noch deutlich wird, wie das Selbstprüfungs-Prozedere jeweils aussieht. Allerdings wird, soweit ich sehe, nur in einem einzigen Fall ausdrücklich festgestellt, dass ein angekündigtes Ergebnis nicht nur „für uns“ sein und von „uns“ zustande gebracht werden wird, sondern auch für und durch das zu betrachtende Selbstbewusstsein selbst (400). In zahlreichen anderen Fällen werden noch unvollkommene Wissenszustände und Sachverhalte registriert und (angeblich) unumgängliche Bewegungen zu vollkommeneren hin beschrieben. Unter diesen sind zweifellos auch solche, die sich nicht aus Stoff bereits früher behandelte, jetzt aber neu relevant gewordener Gestaltungen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins ergaben.

*Andererseits* geben die introduktorisches Partien des VII. Kapitels Ziele zu erkennen, welche im jetzigen Verfahrensstadium das allgemeine, in der „Einleitung“ angegebene, dem erscheinenden Wissen und seiner Darstellung gesteckte Ziel spezifizieren müssen und auf die hin gesehen gewisse Wissenszustände und Sachverhalte des religiösen Geistes als unvollkommen zu betrachten sind. Doch sie wecken auch den Verdacht, dass die Darstellung religiösen Geistes im VII.

Kapitel teleologisch wird und von vorne herein viel zu sehr auf die „offenbare“ Religion (als die wahre) fixiert ist, als dass sie am Ende noch, ohne zirkulär zu verfahren, zugunsten der Wahrheit des Wissensinhalts dieser Religion (und der Mangelhaftigkeit ihrer Wissensform) argumentieren könnte. Um dem Verdacht entgegenzutreten zu können, muss man registrieren, dass auch noch der erste Absatz des ersten Kapitel-Abschnitts (VII. A.) der Sache nach zu den introduktori-schen Partien des ganzen Kapitels gehört. In ihm nämlich werden *zielunabhängig brauchbare Kriterien* für die Feststellung unvollkommener religiöser Wissenszu-stände und Sachverhalte formuliert. In den Ausführungspartien des Kapitels aber finden sie tatsächlich Berücksichtigung, spielen wahrscheinlich sogar die fürs Methodische entscheidende Rolle. Sie ergeben sich aus einer präzisierten Zielbestimmung und neuen methodischen Aufgabe, sind aber genau genommen auch Spezifikationen des allgemeinen, in der „Einleitung“ angegebenen Kriteriums, nach welchem im methodischen Gang der Darstellung die Selbstprüfung des dar-zustellenden Bewusstseins erfolgt. So könnte vielleicht, die Sache näher betrach-tet, dem VII. Kapitel doch ein einheitlicher Sinn abgewonnen werden, der sich ins Programm einer Darstellung erscheinenden Wissens und Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins einfügt, indem er, dem work-in-progress-Charakter entsprechend, den Begriff des Programms erneut weiterentwickelt.

Der Schlüssel einer zulänglichen Interpretation scheint zu sein, dass das Kri-terium nun in jeder Selbstprüfungsphase des zum selbstbewussten religiösen Geist gehörenden, als Wissen erscheinenden Bewusstseins, also durch die ganze VII. Stufe hindurch, im religiösen Geist eine Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein bewirkt, welche für die eigentliche philosophische Wissen-schaft dieses Geistes Ausgangspunkt ist, sodass man berechtigtermaßen sagen kann, im „Punkt“ solcher Einheit falle die Darstellung des als Wissen erschei-nenden Bewusstseins stetig „mit eben diesem Punkt der eigentlichen Wissen-schaft des Geistes zusammen“ (62). – Dass es sich in der Tat so verhält und wie sich daraus ein konkretisiertes Verständnis für den am Ende der „Einleitung“ markierten „Punkt“ in positiver Bestimmung seiner sowohl inhaltlichen als auch methodischen Bedeutsamkeit gewinnen lässt, kann hier nicht mehr gezeigt wer-den. Ebenso wenig sind nun noch die Probleme aufzudecken und zu erörtern, welche die Aufhellung dieser Zusammenhänge allererst an der den religiösen Geist und sein Verhältnis zum weltlichen Geist betreffenden Darstellung er-scheinenden Wissens hervortreten lassen würde. Auch insofern ist das Vorlie-gende bloß ein Fragment und – in solchem Sinn – ebenfalls „work in progress“.