

200 Jahre Hegels Phänomenologie des Geistes

Vor genau 200 Jahren, zur Ostermesse des Jahres 1807, erschien Georg Wilhelm Friedrich Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Der Autor war damals ein weitgehend unbekannter Privatdozent an der Universität Jena. Selbst in Philosophenkreisen war sein Name bestenfalls als der eines Mitarbeiters des fünf Jahre jüngeren und ungleich erfolgreicherer Friedrich Schelling geläufig. Das sollte sich in der Folgezeit gründlich ändern.

Heute zählt die Phänomenologie des Geistes zu den berühmtesten philosophischen Büchern überhaupt. Ihr Autor hat, zumal auf dem Umweg über den Marxismus, im wahrsten Sinn des Wortes Geschichte gemacht. In einem gewissen Gegensatz zu der Bekanntheit von Verfasser und Werk steht freilich die Ratlosigkeit, die viele Leser beschleicht, wenn sie erklären sollen, worin seine bleibende Bedeutung bestehen könnte. Solange es noch Marxisten gab, die ihre angeblich von Hegel stammende dialektische Methode praktizierten, war zumindest ein Gegner auszumachen, dessen unbeholfenes Synthetisieren von Gegensätzen die im Vormarsch begriffene analytische Philosophie verhöhnen konnte.

Mittlerweile ist diese Art der Auseinandersetzung vielfach dem Vergessen gewichen. Wo von Hegel nicht einfach geschwiegen wird, erscheint er oft nur noch als Gegenstand historischen Interesses oder musealer Andacht. Selbst diejenigen, die der hegelschen Philosophie etwas abgewinnen können, beschäftigen sich mit ihr häufig nur um der vielen Inhalte willen, welche die Lektüre seiner Werke so anregend und abwechslungsreich machen. Wie breit gefächert die philosophischen Interessen Hegels waren, davon legt sein Erstling ein beredtes Zeugnis ab. Die Liste der behandelten Argumente reicht von der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie über Fragen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung bis hin zur bildenden Kunst und Religion. Die Aufzählung ließe sich noch verlängern. Bevor ich anzudeuten versuche, in welche Richtung eine Interpretation der Phänomenologie als ganzer meines Erachtens zu gehen hätte, will ich deshalb einige der Themen und Thesen nennen, die den Reichtum des Buchs begründen.

Bewußtsein und Geist

Beginnen wir unseren Streifzug mit dem Begriff des Geistes. Zu den Gemeinplätzen der Philosophiegeschichtsschreibung zählt die Feststellung, daß „Geist“ bei

Hegel keineswegs dasselbe bedeutet wie „Bewußtsein“. Demzufolge umfaßt die Philosophie des Geistes bei Hegel weit mehr als die heutige Disziplin dieses Namens. Doch was die Phänomenologie betrifft, ist dieser Befund gar nicht von Anfang an eindeutig. Neuere Forschungen haben nämlich ergeben, daß Hegel sein Buch ursprünglich anders zu nennen beabsichtigte. Es haben sich eine Reihe von Exemplaren der Erstauflage erhalten, in denen sich nach der Vorrede auf einem eigenen Blatt der Zwischentitel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ findet. Offenbar legte Hegel den endgültigen Titel erst fest, als sich das Buch schon im Druck befand. Er beauftragte den Buchbinder, die Seiten mit dem ersten Titel herauszuschneiden. Der tat wie geheißen. Allerdings entgingen dem Mann einige Bände. Sie behielten beide Titel. Während auf dem Deckblatt „Phänomenologie des Geistes“ steht, lautet der versehentlich noch vorhandene Zwischentitel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“.

Wie verhalten sich nun Bewußtsein und Geist? Geht man von Hegels System aus, dann ist „Geist“ der umfassendere Begriff. Das Bewußtsein ist eine von mehreren Formen, wie der Geist in Erscheinung tritt. Als Bewußtsein bezeichnet Hegel einen individuellen Sachverhalt. Es gehört einem einzelnen Subjekt, das sich irgendeines Gegenstands oder Inhalts bewußt ist. Anders der Geist. Er besitzt für Hegel stets eine soziale Komponente. Der Geist setzt eine Mehrzahl von Subjekten sowie die Möglichkeit voraus, daß diese sich über sich selbst verständigen. Es ist also in der Tat von erheblichem Belang, daß die Phänomenologie nicht (nur) von der Erfahrung des Bewußtseins, sondern (auch) vom Geist handelt. Dabei schließt das eine, wie man leicht sieht, das andere nicht unbedingt aus. Hegels Grundgedanke ist vielmehr der, daß eine angemessene Theorie des Bewußtseins nicht zu haben ist, ohne zugleich von dem zu reden, was er den Geist nennt. Etwas plakativer ausgedrückt: Hegel wendet sich gegen die in seinen Augen verfehlten Versuche, unser philosophisches Wissen allein auf bestimmte Leistungen eines einzelnen erkennenden Subjekts zu gründen – und sei es das transzendente Subjekt Immanuel Kants.

Was ich die soziale Komponente von Hegels Begriff des Geistes genannt habe, erlaubt es, bestimmten Fehldeutungen vorzubeugen, denen seine Philosophie hartnäckig ausgesetzt ist. So kann man immer wieder hören, Hegel verwandle die Wirklichkeit letztlich in eine Menge von Vorstellungen. Am Ende gebe es nicht mehr eine von uns unabhängige Welt, sondern nur noch unsere Ideen von ihr. Einmal abgesehen von der Frage, ob sich ein solcher Idealismus überhaupt sinnvoll vertreten läßt, entspricht er gewiß nicht der hegelschen Überzeugung. Richtig ist freilich, daß wir in Hegels Augen von einem Gegenstand nur in dem Maß etwas zu wissen beanspruchen können, wie sich dieser in eine Beziehung zu unseren Gedanken setzen und als mit ihnen in Übereinstimmung stehend ausweisen läßt. Dabei sind für Hegel besonders solche Fälle von Bedeutung, in denen das Subjekt nicht einfach irgendwelche materiellen Dinge anschaut, sondern sich auf etwas bezieht, das seinerseits als bewußt gekennzeichnet werden kann. Was heißt es etwa, einen anderen Menschen zu

erkennen? Wie läßt sich das Verständnis erklären, das ein ganzes Volk von sich selbst besitzt?

In diesen und ähnlichen Fällen kommt der Begriff des Geistes zum Tragen. Einer großen Zahl von Sachverhalten sozialer und kultureller Art kann nur gerecht werden, wer die Annahme eines ihnen gegenüberstehenden erkennenden Bewußtseins aufgibt und das Erkennen als einen wesentlichen Teil des Selbstvollzugs des Erkannten begreift. Wir werden zum Beispiel keinem Menschen Selbsterkenntnis zusprechen, der keine Ahnung davon hat, was andere von ihm denken. Oder ein Volk unterscheidet sich gerade darin von anderen, daß es ein bestimmtes Bild von sich selbst unterhält. Vor diesem Hintergrund wird Hegels Begriff des Geistes verständlich. Der Geist ist mehr als eine bloße Ansammlung von Individuen. Von Geist kann für Hegel erst dann die Rede sein, wenn die Zusammengehörigkeit der Einzelnen in gemeinsamen Überzeugungen und Vollzügen zum Ausdruck kommt. Der Geist ist, mit den Worten Hegels, „in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ... verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein(e), die Einheit derselben“ (108, die Seitenangaben beziehen sich auf: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede; Ges. Werke, Bd. 9, Hamburg 1980).

Herr und Knecht

Hegel bringt den Begriff des Geistes auf die griffige Formel: „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“ (ebd.). Einen wichtigen Schritt hin zu diesem Begriff vollzieht er in dem berühmten vierten Kapitel der *Phänomenologie*. Unter dem Titel „Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins“ oder „Herrschaft und Knechtschaft“ läßt er zwei konkrete Individuen aufeinandertreffen. Aber nicht gegenseitiges Wohlwollen oder ein auf Verständigung ausgerichteter Dialog bestimmen die Begegnung, sondern das Bedürfnis nach Selbstbehauptung. Das geht so weit, daß jeder dem anderen nach dem Leben trachtet. Es entsteht ein Kampf auf Leben und Tod. Der Leser fühlt sich unweigerlich an Thomas Hobbes' Naturzustand erinnert, in dem ein Mensch dem anderen als Wolf begegnet. Der Krieg aller gegen alle verlangt den Einsatz des eigenen Lebens, um über den anderen zu triumphieren. Darin offenbart sich die tiefe Paradoxie dieses Kampfes. Denn wer sich nicht bewährt und sein Leben einbüßt, der hat ohnehin alles verloren; wer indes den Kampf besteht und den anderen tötet, hat danach niemanden mehr, der seine Übermacht anerkennen könnte. Um der Paradoxie zu entkommen, endet die Auseinandersetzung laut Hegel mit der freiwilligen Unterwerfung des einen unter die Herrschaft des anderen.

Einige Interpreten haben das Kapitel als Anspielung auf die antike Sklavenhaltergesellschaft verstanden. Die Schwachen und die Ängstlichen sind gleichsam von der Natur vorherbestimmt, den Starken als Knechte zu dienen. Die Deutung übersieht

freilich die für Hegel typische Dialektik oder, wie man vielleicht besser sagen sollte, die Ironie der Geschichte. Während der Herr es sich wohl sein läßt und der Knecht für dessen Bedürfnisse schuftet, beginnen die Verhältnisse sich umzukehren. Der Herr gerät in immer tiefere Abhängigkeit von der Arbeit des Knechts, und ist am Ende unfähig, für sich selbst zu sorgen. Der Knecht hingegen entwickelt nicht bloß immer neue Fertigkeiten im Umgang mit der Natur, sondern lernt auch, die eigenen Bedürfnisse hintanzustellen. Von seinem Herrn weitgehend unbemerkt, vollzieht sich die Emanzipation des Knechts.

Die Befreiung mündet aber nicht, wie manche marxistische Leser gern gesehen hätten, in die Weltrevolution, sondern sie führt zur Unabhängigkeit als einer Form des Geistes. Der Mensch beginnt, sich in Gedanken über die schlechte Wirklichkeit zu erheben. Er wird entweder zum Stoiker, den nichts aus seiner Ruhe bringen kann; oder er wird zum Skeptiker, der allen und allem widersprechen muß; oder er wird schließlich fromm. Für diese dritte Möglichkeit prägt Hegel den sprechenden Ausdruck des „unglücklichen Bewußtseins“. Voller Schmerz über die eigene Nichtigkeit wendet sich der Mensch andächtig dem unwandelbaren Gott zu und sucht in ihm Trost und Halt. Gleichwohl ist das unglückliche Bewußtsein, wie wir noch sehen werden, nicht Hegels letztes Wort zum Thema Religion. An der gegenwärtigen Stelle wird die Diskussion vor allem um die These bereichert, daß sich bestimmte kulturelle Entwicklungen und geistige Errungenschaften niemals losgelöst von sozialen und politischen Zuständen verstehen lassen. Umgekehrt bleibt die Geistesgeschichte selten ganz ohne Widerspiel in Gesellschaft und Politik.

Sittlichkeit und Moralität

Bei Hegel führt der Kampf auf Leben und Tod, anders als bei Hobbes, nicht zum Gesellschaftsvertrag und der Errichtung einer absoluten staatlichen Gewalt. Erst viel später kommt er in der Phänomenologie auf die Anerkennung der Rechte jedes einzelnen zu sprechen. Sie manifestiert sich für Hegel, genau wie für Hobbes, in der gesellschaftlichen Ordnung. Das führt uns zu seiner praktischen Philosophie.

Auch sie ist durch wichtige Begriffsprägungen gekennzeichnet. Bereits in jungen Jahren hatte sich Hegel für die griechische Polis begeistert. In der Antike, so seine Vorstellung, erlebte sich der einzelne als Teil eines organischen Ganzen, und zwar in zweifacher Hinsicht. Als Mitglied seiner Familie unterlag er den natürlichen Regeln des Zusammenlebens zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern sowie Geschwistern. Als Bürger gehorchte er wie selbstverständlich den Gesetzen des Staates. Sowohl die Familie als auch die staatliche Gemeinschaft sind bestimmt durch die in ihnen jeweils herrschenden Normen und Gepflogenheiten. Um diese institutionelle Seite des sozialen Lebens zu bezeichnen, führt Hegel den Ausdruck

„Sittlichkeit“ ein. Der Sittlichkeit gegenüber stellt er die „Moralität“. Darunter fallen für ihn alle in der praktischen Vernunft oder im Gewissen des einzelnen begründeten Überzeugungen und Handlungen.

Hegels Auffassung über das Verhältnis von Sitte und Moral ist auf den ersten Blick schnell erklärt. In der Moderne richteten Denker wie Immanuel Kant oder Jean-Jacques Rousseau ihre Aufmerksamkeit ganz auf das autonome Subjekt. Die Notwendigkeit einer institutionellen Verankerung des sittlichen bzw. moralischen Handelns verloren sie indes aus den Augen. An der Frage laborierten sowohl das nachrevolutionäre Frankreich als auch die deutschen Länder zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Es galt, eine staatliche Ordnung zu schaffen, die gleichermaßen die individuelle Freiheit aller schützt und die Bürger zum Wohl des Ganzen in die Verantwortung nimmt. Zu keinem Zeitpunkt befürwortete Hegel dabei die Rückkehr zu einem vormodernen Absolutismus. Es lag ihm freilich ebenso wenig an einer Wiederholung des Terrors, der auf den Befreiungsschlag der Revolution von 1789 gefolgt war.

Das Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, in dem Hegel diese Zusammenhänge erörtert, ist das längste des ganzen Buchs. Das mag darauf zurückzuführen sein, daß er den Text unter dem Eindruck der auf Jena vorrückenden napoleonischen Truppen geschrieben hat. Der Reichtum des Kapitels liegt jedoch nicht zuletzt darin, daß Hegel hier die Grenzerfahrungen gleich mehrerer historischer Epochen diskutiert. Schon die heile Ordnung der antiken Welt erweist sich bei näherem Hinsehen als brüchig. Am Beispiel der Antigone schildert Hegel den schicksalhaften Konflikt, der entsteht, wenn einer aus Pietät gegenüber seinen verstorbenen Angehörigen bewußt gegen die staatlichen Gesetze verstößt. Später parodiert Hegel die Verlogenheit der höfischen Gesellschaft, die mit Worten dem König huldigt, deren Taten aber von nichts anderem als ihrem Eigennutz sprechen.

Außerdem entdeckt er, lange vor Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die Verwandtschaft der aufgeklärten Vernunft mit ihrem Gegenteil. Aufklärung bedeutet für Hegel in erster Linie Religionskritik. Wenn die Aufklärung die Vorstellungen kritisiere, die sich die Menschen von Gott machten, mißverstehe sie nicht nur die Religion, sondern zugleich sich selbst. Denn natürlich wisse der Gläubige, daß Gott nicht mit diesem oder jenem Heiligenbild identisch ist. Aber indem der Deist den Begriff Gottes nach und nach all seiner Prädikate entleere, schaffe er schließlich ein bloßes Etwas, das sich von dem Naturbegriff des Materialisten inhaltlich in nichts unterscheide. Am Ende des langen Kapitels steht eine Abrechnung Hegels mit der romantischen Idee einer „schönen Seele“, die allein im Hören auf das eigene Gewissen erkennt, was recht ist. Auch die schöne Seele werde irgendwann in die Lage kommen, wo sie nach dem Urteil der anderen irrt. Dann muß sie aus dem geschlossenen Kreis ihrer Ansichten heraustreten und die eigene Verbohrtheit als Schuld eingestehen.

Die Offenbarungsreligion

Was Hegel an der Moralität systematisch interessiert, ist die Notwendigkeit eines Ausgleichs zwischen dem Bewußtsein des einzelnen und gewissen allgemeinen Normen. Dasselbe Motiv der Versöhnung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen bestimmt auch Hegels Verständnis der Religion.

Das gleichnamige Kapitel der Phänomenologie bietet vielleicht die größten Schwierigkeiten für die Interpretation des Ganzen. Die Komposition scheint hier endgültig aus den Fugen zu geraten. Der Gang durch die Geschichte beginnt noch einmal von vorn. Angefangen vom persischen Zoroastrismus werden die verschiedenen historischen Gestalten der Religion besprochen. Der Abschnitt über die griechische und römische Religion enthält eine eigene Abhandlung über die antike Kunst. Den Schwerpunkt der Darstellung bildet jedoch das Christentum. Das hat seinen Grund in dem Umstand, daß erst das Christentum Gott selbst als Geist zu denken beginnt. Man wird dieser Überlegung allerdings nur gerecht, wenn man Hegels Ansatz richtig faßt. Unter Religion versteht er nämlich keineswegs bloß das Bewußtsein eines endlichen Subjekts von Gott als dem absoluten Wesen. Religion im eigentlichen Sinn beinhaltet für Hegel vielmehr das Wissen, das Gott von sich selbst besitzt. Er umschreibt sie deshalb als „das Selbstbewußtsein des Geistes“ (363). Gott ist der Geist, der sich seines Wesens als Geist bewußt ist und sich selbst als Geist erkennt.

Wenn Hegel von Gott als Geist spricht, hat er mehr im Sinn als die Einsicht, daß Gott kein totes Etwas, sondern eine lebendige Person ist und einen Verstand und Willen besitzt. Hegel zufolge fällt auch Gott unter den oben zitierten Begriff des Geistes als der Einheit „verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein(e)“. Also ist auch Gott „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“. Bei der Anwendung seines Begriffs des Geistes auf das Christentum geht es Hegel wohlgemerkt nicht um irgendeine besondere Art von Metaphysik, sondern um die Theologie. Er kann sich sogar auf das Neue Testament berufen, wo es im Johannesevangelium heißt: „Gott ist Geist und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,24). Doch Hegel beläßt es nicht bei vieldeutigen Anspielungen, sondern er beginnt, seine These im einzelnen zu entfalten. Dabei macht er sich die Annahme zunutze, daß sich etwas nur dadurch auf sich selbst beziehen kann, daß es ein Anderes wird und sich im Anderen gleichsam wieder entdeckt und zu sich zurückkehrt. Gerade diese Bewegung des Anderswerdens kennzeichnet in den Augen Hegels das christliche Gottesverständnis. Er verweist hauptsächlich auf die Geheimnisse der Trinität und der Inkarnation; seine Ausführungen umfassen aber auch die Schöpfung, den Ursprung des Bösen und die Kirche.

Das Neuartige des Christentums als Offenbarungsreligion ist der Glaube, daß Gott als das Absolute ein einzelner, endlicher Mensch wird. Jesus von Nazaret ist nicht bloß eine Erscheinung oder das Sprachrohr Gottes, sondern der Sohn ist

wesenseins mit dem Vater. Das bedeutet im Zusammenhang der Phänomenologie: Es gibt mindestens ein menschliches Bewußtsein, das zugleich das Selbstbewußtsein Gottes ist. In der Begegnung mit Jesus sehen und hören die Jünger Gott selbst. Das Anderswerden Gottes geht so weit, daß der Sohn am Kreuz stirbt. Mit dem Tod Jesu und der Erinnerung an sein irdisches Leben ist die Geschichte freilich nicht zu Ende, sondern Jesus ist, wie Hegel sagt, „im Geiste aufgestanden“ (407). Diese Ausdrucksweise soll weniger das Ereignis von Ostern entmythologisieren als auf Pfingsten anspielen. Abermals scheut sich Hegel nicht, die Theologie beim Wort zu nehmen. Kraft des Heiligen Geistes wird jeder gläubige Mensch Gottes inne, und die christliche Gemeinde hat teil an der göttlichen Gemeinschaft.

Es kann hier nicht darum gehen zu beurteilen, ob Hegels Darstellung des Christentums ihrem Gegenstand in jeder Hinsicht gerecht wird. Gewisse Zweifel dürften diesbezüglich durchaus angebracht sein. Man sollte jedoch Hegels Verdienst nicht übersehen. Im Gegensatz zu der herkömmlichen philosophischen Theologie befaßt er sich nicht bloß mit der Frage nach der Beweisbarkeit der Existenz und den Eigenschaften Gottes. Anders als viele Aufklärer reduziert er die Religion nicht auf ihren vermeintlich rationalen, d. h. in moralische Gesinnung auflösbaren Kern. Hegel betritt vielmehr das angestammte Gebiet der systematischen Theologie und versucht die biblische Offenbarung philosophisch zu durchdringen.

Die eigentliche Grenze seines Unterfangens liegt nicht so sehr bei den Unzulänglichkeiten dieses Versuchs im einzelnen als in der These, daß die Religion als solche, und mithin auch alle religiöse Einsicht, hinter der Art von Wissen zurückbleiben muß, das die Philosophie zu vermitteln vermag. Die Überlegenheit der Philosophie sieht Hegel in der Natur der Sache begründet. Die Religion bleibe stets dem Medium der Vorstellung verhaftet. Zur Religion gehöre demnach immer das Moment des sinnlich Erfahrbaren. Die Philosophie hingegen bewege sich rein im Medium des Denkens und des Begriffs. Um diese Einzigartigkeit des philosophischen Erkennens deutlich zu machen, spricht Hegel schließlich vom „absoluten Wissen“.

Das absolute Wissen

Nach der Ansicht seiner Gegner ist mit der Rede vom absoluten Wissen der Punkt erreicht, an dem Hegel jedes Augenmaß verliert. Absolut im Sinn Hegels soll ein Wissen sein, das an keinerlei empirische Bedingungen gebunden ist. Dagegen richten sich die Bedenken. Ist ein Wissen frei von aller Anschauung überhaupt möglich? Hat Kant nicht gezeigt, daß nur Begriffe und Anschauungen zusammen Wissen ergeben, während Begriffe ohne Anschauungen leer sind? Und gehört das kritische Bewußtsein der Begrenztheit des Standpunkts, von dem aus wir die Dinge erkennen, nicht zu den wesentlichen Bedingungen aller Einsicht? Ist die Annahme eines Blicks gleichsam von nirgendwo nicht naiv?

Was also bezweckt Hegel mit der rätselhaften Rede vom absoluten Wissen? Klar ist, daß es Hegel nicht um die Erkenntnis alltäglicher Gegebenheiten geht. Wer herausfinden will, von wem Cäsar ermordet wurde, oder wer nach den Bedingungen fragt, unter denen Schwefel mit Salpeter reagiert, der sucht kein absolutes Wissen. Das sogenannte absolute Wissen steht vielmehr im Gegensatz zu aller empirischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Es ist die Chiffre für eine Art von Einsicht, die allein der Philosophie eigen ist. Doch wieso meint Hegel, nicht ohne ein solches Wissen auskommen zu können?

Seine Überlegungen ruhen meines Erachtens auf zwei Voraussetzungen. Der ersten zufolge ist die Wirklichkeit – alles, was wir erkennen möchten – letzten Endes eine Einheit. Die Realität mag uns noch so vielgestaltig erscheinen und unser Wissen sich in noch so viele Phänomenbereiche einteilen lassen, es gibt trotzdem eine Perspektive, nämlich die philosophische, in der alles einen einzigen Zusammenhang bildet. Die zweite Voraussetzung besagt, daß auch das erkennende Subjekt selbst zu dieser Einheit gehört. Hegel begründet die Annahme nicht mit dem fragwürdigen Argument, daß das Subjekt ja zum Gegenstand des Wissens werden könnte und insofern selbst dem Bereich des Erkennbaren angehören müsse. Ihn beunruhigt vielmehr, daß ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt das Erkennen überhaupt unmöglich machen und der Skeptiker Recht haben könnte.

Aus den beiden Voraussetzungen leitet Hegel in der Phänomenologie des Geistes die Folgerung ab, daß alles wahre Wissen im Prinzip die Struktur des Wissens von sich, das heißt des Selbstbewußtseins besitzen müsse. Dazu greift er nicht auf zusätzliche Prämissen zurück, sondern untersucht, inwiefern unterschiedliche Weisen des Erkennens von Gegenständen nur genau dann ein Wissen bedeuten, wenn sie sich strukturell als Formen des Wissens von sich ausweisen lassen. Keinem anderen Zweck dienen die acht Kapitel des Buchs. Jedes von ihnen erörtert eine neue Art von Erkennen oder Wissen. Als die grundlegende erweist sich am Ende die Form des absoluten Wissens. An ihm sind keine anderen Momente mehr beteiligt als die Wirklichkeit im Ganzen, die von sich selbst weiß.

Trifft es auch zu, daß Hegel das philosophische Wissen als absolutes bestimmt, wäre es dennoch vorschnell, dieses Wissen mit dem gleichzusetzen, was im Kopf des Philosophen vorgeht. Wenn Hegel selbst seine Philosophie vielerorts „spekulativ“ nennt, soll vor allem gesagt sein, daß sie nicht einfach die Gedanken enthält, die sich ein endliches Subjekt über die Wirklichkeit macht. Denn jeder Versuch, den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt zu unterlaufen, endet zwangsläufig in der für das natürliche Bewußtsein widersinnig anmutenden Situation, daß es eben nicht nur das endliche Subjekt, sondern, spekulativ betrachtet, die Wirklichkeit im Ganzen ist, die sich in der Philosophie selbst denkt.

Mit der Phänomenologie beabsichtigt Hegel, eine solche Konzeption des philosophischen Wissens gleichwohl annehmbar erscheinen zu lassen. Über die wahre Verfassung der Wirklichkeit hingegen will er eigentlich noch keine Aussagen ma-

chen. Sie bleiben den auf die Phänomenologie folgenden Teilen seines philosophischen Systems vorbehalten. Grob vereinfachend kann gesagt werden, daß dort in einer „Wissenschaft der Logik“ zunächst die Begriffe erarbeitet werden, deren sich eine spekulative Deutung der Wirklichkeit bedienen darf. In der „Philosophie der Natur“ und der „Philosophie des Geistes“ wird sodann erläutert, wie sich sowohl der materielle Kosmos als auch die Gestalten des bewußten Lebens und der Kultur mithilfe der Einsicht verstehen lassen, daß die Wirklichkeit als Ganzes die Struktur des Geistes aufweist. Nachdem in der Phänomenologie also gewissermaßen die erkenntnistheoretischen Grundlagen geschaffen wurden, soll das restliche System eine mit dem hegelschen Begriff der Philosophie als absolutem Wissen in Einklang stehende Auffassung der Wirklichkeit liefern.

In der Vorrede zur Phänomenologie schreibt Hegel programmatisch: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (18). Anders gesagt: Die Wirklichkeit als Ganzes darf nicht bloß als irgendein unabhängig von dem erkennenden Subjekt existierendes Etwas betrachtet, sondern muß ihrem Wesen nach als etwas Geistiges begriffen werden. Damit erschließt sich nun eine letzte Komponente des Begriffs des Geistes. Mit „Geist“ meint Hegel mehr als das Bewußtsein des einzelnen oder einer Gemeinschaft von einzelnen, die sich zu sich selbst verhalten. Philosophisch gesehen ist der Geist zugleich eine Art grundlegender Bestandteil der Wirklichkeit. In genau und nur in diesem Sinn darf Hegel ohne Einschränkung ein Idealist genannt werden.

Versuch einer Bilanz

Eingangs habe ich zwei verschiedene Weisen angedeutet, wie der Interpret mit der Phänomenologie des Geistes umgehen kann. Er kann sich auf der einen Seite den materialen Reichtum des Buchs zunutze machen und darin vielfältige Anregungen für dieses oder jenes philosophische Teilgebiet finden, wie ich es exemplarisch anhand etwa der Fragen nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von moralisch Gutem und gesellschaftlicher Ordnung oder von Philosophie und geoffenbarter Religion darzustellen versucht habe.

Auf der anderen Seite kann sich der Interpret aber auch dem Anspruch Hegels stellen, der seine Philosophie als ein systematisches Ganzes verstanden wissen will und dabei der Phänomenologie eine Art einleitende Funktion zuweist. Deshalb sollte über das Gelingen oder Mißlingen der Phänomenologie der Fairneß halber nur derjenige urteilen, der systematisches Philosophieren nicht von vornherein für ein aussichtsloses oder nutzloses Unterfangen hält. Unter systematisch in dem hier einschlägigen Sinn ist eine Form der Erkenntnis zu verstehen, die alles Wirkliche im

Ganzen erfaßt, ohne von irgendwelchen Erfahrungsgegebenheiten ausgehen zu müssen.

Sowohl was das Erfassen der Wirklichkeit im Ganzen betrifft, als auch was die Unabhängigkeit von der Empirie angeht, stellte Hegel sein Programm in der Phänomenologie des Geistes zum ersten Mal der Öffentlichkeit vor. Obwohl seit dem Erscheinen des Buchs inzwischen 200 Jahre vergangen sind, besteht heute so wenig wie damals Einvernehmen über die Sachhaltigkeit seiner beiden Forderungen. Während sich die Fragestellung, von der her eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels zu geschehen hätte, hinreichend genau angeben läßt, sind wir von einem abschließenden Urteil offenbar weit entfernt. Für manche mag allein das als Grund genügen, die Phänomenologie endgültig zu den Akten zu legen.

Dieser Schluß scheint mir indes voreilig. Einmal ganz abgesehen von der Mißlichkeit, daß in dem Fall erhebliche Teile der Philosophie- und Geistesgeschichte der letzten beiden Jahrhunderte historisch kaum noch verstehbar sein dürften, wäre vom Auslöschen jeglicher Erinnerung an Hegel auch das Selbstverständnis der Philosophie betroffen. Gerade von Hegel kann man lernen, daß Philosophie mehr ist als die Fortsetzung des alltäglichen oder naturwissenschaftlichen Erkennens mit anderen Mitteln. Erst die Philosophie sucht eine begründete Antwort auf die Frage nach der Verfassung der Wirklichkeit als ganzer. Ebenfalls von Hegel kann man lernen, daß das philosophische Denken in seinem Bemühen keineswegs abstrakt bleiben muß. Nur wenige Philosophen haben es vermocht, der Menge der Gestalten der Wirklichkeit und der Vielfalt der Phänomene im gleichen Umfang Rechnung zu tragen wie Hegel.