

Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie

Herausgegeben von

Thomas Sören Hoffmann

Hardy Neumann



Duncker & Humblot · Berlin

Inhaltsverzeichnis

I. Enzyklopädie

Thomas Sören Hoffmann

„Die Philosophie ist wie das Universum rund in sich“. Enzyklopädisches Wissen
und Selbstbegründung der Philosophie bei Hegel 13

Miguel Giusti

Die Enzyklopädie: ein bacchantischer Taumel. Zum kritischen Potential des
Freiheitsbegriffs 29

Konrad Utz

Enzyklopädische Philosophie und der Zirkel des Selbstwissens. Zu einer kriti-
schen Würdigung der Hegelschen Systemkonzeption 45

Gregor Schäfer

„Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert“: Zu Hegels enzyklopädi-
ischem Konzept wissenschaftlicher Wahrheit 59

Héctor Ferreiro

Die Einheit von Geist und Welt im absoluten Idealismus 89

II. Logik und Naturphilosophie

Joachim Ringleben

Hegels sprachliche Logik. Ein Versuch 111

Hernán Pringe

Hegel und die idealistischen Auffassungen der Differentialrechnung 131

Agemir Bavaresco

Der Schluß der Notwendigkeit: Ein onto-epistemologischer Ansatz 143

Pedro Sepúlveda Zambrano

Die schlußlogische Einheit der Philosophie. Zu Hegels spekulativ-enzyklopädi-
scher Syllogistik 159

Ettore Barbagallo

Die Frage nach der Natur in Hegels *Enzyklopädie*. Natur als Schwelle, Natur als
Verborgenheit 183

III. Geistphilosophie

<i>Hardy Neumann</i>	
Aristotelische und Kantische Anstöße in der subjektiven Konstituierung des Geistes bei Hegel	205
<i>Christian Hofmann</i>	
Natur, Geist und Bildung. Zu den normativen Implikationen einer spekulativen Anthropologie	223
<i>Luis Eduardo Gama</i>	
Der Hegelsche Geist und das Problem der gesellschaftlichen Wirklichkeit	243
<i>Jakub Kloc-Konkołowicz</i>	
Ethos und Sittlichkeit. Hegels kleine Philosophie der Gewohnheit	259
<i>Markus Rothhaar</i>	
Normativität und Moralitätskritik in Hegels Lehre vom objektiven Geist	271
<i>Esteban Mizrahi</i>	
Subjektive Wurzeln der Rechtsnormen. Die Matrix der institutionellen Welt bei Hegel	289
<i>Philipp Schaller</i>	
Wenn der Geist zum Künstler wird. Politik und Kunst in Hegels konkretem Wissen	303
<i>Friedemann Barniske</i>	
Das doppelte Erhabene. Betrachtungen zum Verhältnis von Kunst und Religion in Hegels Philosophie	331
<i>Michael Schulz</i>	
Zur formalen Stimmigkeit der Christologie Hegels in der <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften</i>	349
<i>Annette Sell</i>	
Hegel edieren. Die bewegte Geschichte der Hegel-Edition	369
Verzeichnis der Autoren	383

Die Einheit von Geist und Welt im absoluten Idealismus

Héctor Ferreiro (Buenos Aires)

I. Die theoretischen Grundlagen der Trennung von Geist und Welt¹

Nach den Kriterien einer einflußreichen (vor allem in den englischsprachigen Ländern vertretenen) Deutung der neuzeitlichen Philosophie enthält das Denken Kants die maximale Dosis an Idealismus, die eine Philosophie vertragen kann, ohne inkonsistent zu werden. Die Radikalisierung des idealistischen Ansatzes durch Fichte, Schelling und Hegel wird demnach als eine Abkehr von den geltenden Vernunftstandards betrachtet. Ausgangspunkt dieser Einschätzung ist nicht selten die Verwechslung des nachkantischen Idealismus mit einer überspannten Variante des Idealismus von Berkeley.

„Hegel in his idealism went beyond Kant. Hegel, too, was concerned with the question: ‚How can our mind grasp the world?‘ But his theory – with the other idealists he also answered: ‚Because the world is mind-like‘ – was more radical than Kant’s. He did not say, like Kant: ‚Because our mind forms the world‘, he said: ‚Because our mind is the world‘. [...] This is Hegel’s so-called ‚philosophy of identity of reason and reality‘, or, in short, his ‚philosophy of identity‘. It is hardly worth noting that between Kant’s: ‚Because our mind forms the world‘, and Hegel’s philosophy of identity: ‚Because our mind is the world‘ there was, historically, a bridge – namely Fichte’s answer: ‚Because our mind creates the world.‘ [...] I should like to express my personal opinion about Hegel’s philosophy, and especially about his philosophy of identity. I think it represents the worst of all those absurd and incredible philosophic theories to which Descartes refers.“²

¹ Der vorliegende Text ist eine überarbeitete und vermehrte Version meines Beitrags „El hilo de Ariadna del idealismo: La relación entre intuición y concepto en la filosofía de Hegel“, in: Hardy Neumann, Óscar Cubo und Agemir Bavaresco (Hg.): *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica. Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, Porto Alegre 2018, 299–313.

² Karl R. Popper: „What is dialectic?“, in: *Mind* (New Series) 49.196 (Oct. 1940) 415–420. Siehe ebd. 415: „Before I proceed to Hegel, I must warn those readers (I like them most) who are no philosophers and are used to relying on their common sense, to bear in mind the sentence which I chose as a motto for this paper [= „There is no theory or opinion, however absurd or incredible, which has not been maintained by some one or other of our philosophers“ – Descartes, H.F.]; for what they will hear now will probably appear to them, in my opinion quite rightly, to be absurd.“ – Siehe auch Popper: *The Open Society and its Enemies*, Bd. II, London 1945, 19: „It was Kant’s criticism of all attempts to prove the existence of God which led to the romantic reaction of Fichte, Schelling, and Hegel. The new tendency is to discard

„Hegel has already proved to his satisfaction that all Reality is thought, from which it follows that thought cannot think about anything but thought, since there is nothing else to think about. Some people might find this a little dull; they might say: ‚I like thinking about Cape Horn and the South Pole and Mount Everest and the great nebula in Andromeda. [...] [W]e, who are forced to live in the world of phenomena [...], we, illusory products of illusion, are compelled to think as though Cape Horn were self-subsistent and not merely an idea in the Divine Mind‘.“³

Diese Lesart des postkantischen Idealismus läßt sich aber weder exegetisch noch konzeptuell rechtfertigen. Um sich zu vergegenwärtigen, daß das Ergebnis der nachkantischen Zuspitzung des transzendentalen Idealismus nicht in einen extravaganten psychischen Solipsismus resultiert, lohnt es sich, Hegels Theorie des Verhältnisses zwischen sinnlichem und begrifflichem Erkennen heranzuziehen. Obwohl Bertrand Russell Recht hat, wenn er behauptet, daß „die wirklich mächtigen Gegner, mit denen Plato und Hegel kämpfen mußten, nicht die Skeptiker, sondern die Empiristen waren“⁴, irrt er sich, wenn er daraus folgert, daß nach Hegel alles „nur“ Denken ist. In der oben zitierten Textstelle behauptet Russell nämlich, daß es – angeblich im Unterschied zu Hegel, dem zufolge das Denken nur sich selbst denkt – möglich ist, „über das Kap Hoorn“ zu *denken*, und zwar so, „als ob das Kap Hoorn für sich bestünde“. Zu denken, daß das Kap Hoorn wirklich existiert, ist aber offensichtlich ein Modus *desselben Denkens*; denken, daß etwas wirklich ist, bedeutet nämlich, den Inhalt eines *Gedankens* „als“ ein wirkliches Ding der Welt zu denken. Das Denken schließt als solches somit die Existenz der Inhalte, die als Dinge der wirklichen Welt erkannt werden, *nicht* aus. In diesem Zusammenhang rekurriert Hegel auf Kants Konzept der synthetischen Einheit der

proofs, and with them, any kind of rational argument.“ Siehe ebenfalls Popper: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Abingdon / New York 2014 (1. Ausgabe 1963), 239: „Kant believed in the Enlightenment. He was its last great defender. [...] While I see Kant as the defender of the Enlightenment, he is more often taken as the founder of the school which destroyed it—of the Romantic School of Fichte, Schelling, and Hegel.“ Siehe ferner Popper: *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, München / Zürich 1994, 158–159: „In meiner Rückständigkeit kann ich nämlich in der Philosophie der Romantik und insbesondere in der Philosophie der drei großen Führer des deutschen Idealismus, Fichte, Schelling und Hegel, nichts anderes sehen als eine intellektuelle und moralische Katastrophe – die größte intellektuelle und moralische Katastrophe, von der die deutsche und die europäische Intelligenz jemals heimgesucht wurden.“

³ Bertrand Russell: *Unpopular Essays*, New York 1950, 10–11. Siehe auch ebd. 5: „Hegel’s philosophy is so odd that one would not have expected him to be able to get sane men to accept it, but he did. He set it out with so much obscurity that philosophy and politics people thought it must be profound. It can quite easily be expounded lucidly in words of one syllable, but then its absurdity becomes obvious.“ – Siehe ebenfalls Russell: *Portraits from Memory and Other Essays*, New York 1956, 17: „As presented to me by its adherents, especially McTaggart, who was then an intimate friend of mine, Hegel’s philosophy had seemed both charming and demonstrable. [...] There was a curious pleasure in making oneself believe that time and space are unreal, that matter is an illusion, and that the world really consists of nothing but mind. In a rash moment, however, I turned from the disciples to the Master and found in Hegel himself a farrago of confusions and what seemed to me little better than puns.“

⁴ Russell: *Unpopular Essays*, 5.

Apperzeption, dem zufolge das Ich-denke jede seiner Vorstellungen begleiten können muß, „denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was *gar nicht gedacht werden könnte*, welches ebensoviel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich *nichts* sein.“⁵ An der Kantischen Fassung der Figur der synthetischen Einheit der Apperzeption kritisiert Hegel nur die Form, in der Kant sie auffaßt, nämlich als ein „Begleiten“ der Vorstellungen durch das Ich⁶. Für Hegel ist der wahre Inhalt dieser These die *Einheit von Sein und Denken*. Hegel behauptet insofern, daß die Einheit von Sein und Denken die Grundvoraussetzung unserer gesamten kognitiven Fähigkeiten artikuliert und weit davon entfernt ist, etwas „Paradoxes oder Verrücktes“ zu sein⁷.

Der Grundsatz der Einheit von Sein und Denken, dessen erste explizite Aufstellung und Entfaltung Hegel zufolge Fichte zu verdanken ist⁸, impliziert in keiner Weise, daß man dadurch die Existenz des Kaps Hoorns, des Südpols, des Mount Everests oder des Andromeda-Nebels verneinen muß. Was dieser Grundsatz zum

⁵ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften / Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin / New York 1900 ff., Bd. III, 108 [KrV, B 131–132] [Meine Hervorhebung, H.F.].

⁶ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, Bd. 20, 343–344: „Der Verstand hat Gedanken, aber als Verstand hat er eingeschränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen. Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Diese Einheit bin Ich, die Apperzeption des Selbstbewußtseins. Ich soll ‚begleiten‘; das ist eine barbarische Exposition. Selbstbewußtsein bin ich, das ganz leere, abstrakte Ich, und dann das Apperzipieren; dies ist das Bestimmen überhaupt. Perzipieren heißt mehr Empfinden, Vorstellen; Apperzipieren ist mehr die Tätigkeit, wodurch etwas in mein Bewußtsein gesetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Bestimmungslose, Abstrakte; insofern ich einen empirischen Inhalt in das Ich versetze, apperzipiere, so muß er in dies Einfache hinein. Damit er hineinkann in dies Eine, Einfache, muß er selbst vereinfacht werden, infiziert werden von der Einfachheit. Ein Inhalt im Bewußtsein wird so Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dies Eine, so wird er in die Einheit versetzt, so wird er Einer. Und diese Einheit des Mannigfaltigen ist gesetzt durch meine Spontaneität; diese ist das Denken überhaupt, das Synthetisieren des Mannigfaltigen. Dies ist ein großes Bewußtsein, eine wichtige Erkenntnis. Daß ich das Eine bin und als denkend tätig, Einheit setzend, ist indessen bei Kant nicht so genau auseinandergesetzt.“

⁷ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke* (GW), hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg 1968 ff., Bd. XXV (II), 872. Siehe auch ders.: GW XXV (II), 1110 [§ 465]: „Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Seyn. Dennoch liegt allem unserem Thun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seyns zu Grunde.“

⁸ Vgl. Hegel: GW XXIII (III), 849 [§ 60, Z. 2]: „Während in der kantischen Philosophie zunächst nur formellerweise das Princip aufgestellt ist, daß das Denken sich aus sich selbst bestimme, das Wie und Inwiefern dieser Selbstbestimmung des Denkens von Kant aber noch nicht nachgewiesen worden ist, so ist es dagegen Fichte, welcher diesen Mangel erkannt und, indem er die Forderung einer Deduktion der Kategorien ausgesprochen, zugleich den Versuch gemacht hat, eine solche auch wirklich zu liefern. Die fichtesche Philosophie macht das Ich zum Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung, und die Kategorien sollen sich als das Resultat seiner Tätigkeit ergeben.“

Ausdruck bringt, ist eigentlich nur die Notwendigkeit, ein komplexes theoretisches Modell auszuarbeiten, das imstande ist, zu erklären, wie sich die Existenz von wirklichen Dingen behaupten läßt, die vom Subjekt durch seine eigenen Erkenntnisakte erkannt werden, dabei aber zugleich vom Subjekt selbst verschieden sind. Wer versucht, dieses philosophische Projekt lächerlich zu machen, geht intuitiv vom Grundsatz der *Trennung* zwischen Sein und Denken, zwischen Welt und Geist aus. Auch Hegel hält die These einer grundsätzlichen Trennung von Welt und Geist – in seiner eigenen Terminologie: den Standpunkt des „Bewußtseins“ – für eine Annahme, die wir intuitiv vertreten, obwohl er sie nichtsdestoweniger in letzter Instanz für falsch hält. Trotz ihres intuitiven Charakters ist sie für Hegel an sich ein *Resultat*, und zwar Resultat der *Verallgemeinerung* der Trennung von Sein und *Bestimmtheit*, die für den Inhalt der Bilder und der abstrakten Vorstellungen spezifisch ist. Der Inhalt der sinnlichen Anschauung wird normalerweise für einen *so* oder *so* bestimmten und zugleich für einen *wirklichen* Inhalt gehalten. Im Unterschied dazu spaltet sich der Inhalt eines Bildes oder einer abstrakten Vorstellung von der Wirklichkeit ab: Der Inhalt des Bildes und der abstrakten Vorstellung wird vom erkennenden Subjekt nämlich explizit als seine eigene, einseitig subjektive Bestimmung erkannt, die eben deshalb der Bestimmtheit des sowohl als bestimmt als auch als wirklich erkannten Inhalts der sinnlichen Anschauung gegenübersteht. Die Extrapolation der bloßen Innerlichkeit des Inhalts des Bildes und der abstrakten Vorstellung auf *alle* möglichen Gedankeninhalte hat zur Folge, daß das Denken *als solches* als bloß *formal* aufgefaßt wird. Eben deshalb, weil die kognitive Tätigkeit als selbst „leer“ interpretiert wird, muß dann der Grund des Wirklichseins der sinnlich angeschauten Inhalte „außerhalb“ des Denkens liegen⁹. Wenn aber die Einheit von Denken und Sein nicht durch das Bild und die abstrakte Vorstellung unterbrochen würde, bliebe das Denken durch den *ganzen* kognitiven Prozeß mit der wirklichen Welt verbunden. In diesem Fall wäre es nicht nötig, nach einem besonderen Erkenntnisakt zu suchen, der das Denken mit der wirklichen Welt in Verbindung setzte, da das Denken und die Wirklichkeit nie voneinander getrennt würden.

Die uneingeschränkte Ausweitung der beim Bild und der abstrakten Vorstellung auftretenden Trennung von Sein und Bestimmtheit auf alle anderen Erkenntnisinhalte hat wiederum zur Folge, daß der Inhalt des Bildes und der abstrakten Vorstellung in seinem einseitig subjektiven Zustand *verabsolutiert* wird. Wenn die Ablösung des Seins vom Denken auf jeden möglichen Inhalt des Denkens ausgedehnt wird, wird dadurch das Denken als solches in eine formelle Tätigkeit verwandelt; dieser steht insofern eine „Außen“-Welt gegenüber. Dies führt dazu, daß, bei der vermittelnden Rückkehr des subjektiven Inhalts des Bildes und der abstrakten Vorstellung zum Inhalt der Anschauung, die unmittelbare Einheit zwischen der Tatsache, daß der angeschaute Inhalt bestimmt ist, und der Tatsache, daß er als wirklich erkannt wird, *am angeschauten Inhalt selbst* aufgelöst wird. Das wirkliche

⁹ In diesem Sinne u. a. Hegel: GW IV, 324–325; GW XXIII (III), 839–840 [§ 41, Z. 2]; GW XXV (II), 1087–1088 [§ 442], 1094 [§ 447]; Werke 20, 350.

Ding, das das sinnliche Anschauen enthält, wird dadurch zu einem *Zusammengesetzten*, das aus der Bestimmtheit des angeschauten Inhalts und dem Umstand gebildet wird, daß dieser Inhalt etwas Wirkliches ist. Dabei werden beide Aspekte, d. h. das Bestimm- und das Wirklichsein, als letztendlich gegeneinander selbständige Momente konzipiert. So kann Kant, der in der Praxis diese Herangehensweise an das Problem des Verhältnisses zwischen den Erkenntnisinhalten und der wirklichen Welt übernimmt, das Existenzialurteil als ein „synthetisches“ Urteil verstehen¹⁰. Indem das bloße Bestimmsein des Erkenntnisinhalts im Rahmen dieses theoretischen Modells als ein absoluter Ausgangspunkt verstanden werden muß, kann ihm sein Wirklichsein nur äußerlich *hinzukommen*. Die Verallgemeinerung und Verabsolutierung des Standpunkts des subjektiven Vorstellens führt somit zu einer *ontologischen* Interpretation des Inhalts der kognitiven Akte: Der bestimmte Erkenntnisinhalt schließt nämlich sein Vorhandensein als ein wirkliches Ding der Welt *nicht* in sich ein, d. h. er ist als solcher immer nur ein bloß „möglicher“ Inhalt. Wenn also der Inhalt der Anschauung für ein wirkliches Ding gehalten wird, muß die Wirklichkeit daher als etwas angesehen werden, das von außerhalb des Denkens passiv bzw. als ein *Datum* des Anschauungsakts aufgenommen wird.

In der Geschichte der Philosophie ist wohl Avicenna der erste Denker gewesen, der versucht hat, eine gesamte Ontologie zu entwickeln, deren Ausgangspunkt und Grundprinzip der Inhalt der subjektiven Vorstellung ist. Für Avicenna kann jeder bestimmte Inhalt – das „Wesen“ bzw. die „Essenz“ – auf drei verschiedenen Weisen betrachtet werden: Erstens in sich selbst, d. h. unabhängig von jeglichem Verhältnis zu dem Geist, der ihn denkt, und unabhängig von dem wirklichen Ding, das genauso wie der Inhalt bestimmt ist; zweitens kann man den bestimmten Inhalt so betrachten, wie der Geist ihn denkt bzw. wie der Inhalt „in“ dem Geist ist, der ihn denkt; schließlich kann man den Inhalt als ein wirkliches Ding ansehen bzw. so betrachten, wie er „im“ wirklichen Ding ist¹¹. Die Bestimmtheit als in sich betrachtet macht den Kern der Ontologie von Avicenna aus; vom Standpunkt der Bestimmtheit als solcher wird dann das Verhältnis zwischen Bestimmtheit und Sein, sowohl im Fall der Erkenntnis als auch im Fall der wirklichen Welt, interpretiert. Auf der Grundlage der Tafel der Prädikabilien, die Aristoteles im Ersten Buch der *Topik* aufgestellt hat, nämlich „Proprium“ (ἴδιον), „Definition“ (ὄρον), „Gattung“ (γένος) und „Akzi-

¹⁰ Vgl. Kant, AA III, 400 [KrV, A 598/B 626].

¹¹ Vgl. Avicenna: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, 31–36, hg. v. Simone Van Riet, Louvain-La-Neuve / Leiden 1983, Bd. II [V-X], 228: „Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum.“ – Siehe auch ebd. I, 5, 65–68, Bd. I [I-IV], 35: „[Q]uoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta.“ [Meine Hervorhebungen, H.F.]

denz“ (συμβεβηκός)¹², hält Avicenna das Sein bzw. die Existenz für eine „Akzidenz“ der Essenz; mit anderen Worten: Daß ein bestimmter Inhalt, über den wir denken, ein wirkliches Ding ist, ist für Avicenna ein Umstand, der den Bestimmungen äußerlich ist, die sowohl den vom Geist erkannten Inhalt als einen *solchen* Erkenntnisinhalt als auch das wirkliche Ding als ein *solches* Ding ausmachen¹³. Auch wenn es auf den ersten Blick scheinen mag, daß der Ausgangspunkt von Avicennas Ontologie nicht der Inhalt der *subjektiven* Vorstellung, sondern genau genommen nur die spezifische Bestimmtheit dieses Inhalts ist, ist der Inhalt „als solcher“ in der Praxis kein anderer als der Inhalt, der in der subjektiven Vorstellung von seiner Wirklichkeit isoliert und getrennt ist, d. h. er ist in der Tat der Inhalt des Bildes und der abstrakten Vorstellung. Die als solche bzw. absolut betrachtete Essenz ist nämlich der subjektive Inhalt des Vorstellens, indem von ihm abstrahiert wird, daß er subjektiv ist, weshalb er für eine *reine* Bestimmtheit, d. h. für einen bestimmten Inhalt gehalten wird, der *weder* subjektiv *noch* objektiv ist, sondern das bloße Bestimmte des Inhalts, das eben deshalb von dessen (eventuellem) bloßem Wirklichsein verschieden ist. Dadurch, daß das Wirklichsein demnach nicht zum Erkenntnisinhalt als *solchem* gehört, meint Avicenna, daß das Sein des bestimmten Dings der wirklichen Welt – d. h. seine Wirklichkeit, indem sie isoliert als solche betrachtet wird – zum Bestimmte sein als eine äußerliche Akzidenz hinzukommt.

Diese Art, die bestimmten Erkenntnisinhalte und den Umstand auszudeuten, daß sie manchmal als bloß subjektive Inhalte des Geistes und manchmal (zusätzlich) als wirkliche Dinge der Welt erkannt werden, kommt in der Geschichte der Philosophie immer wieder vor: Sei es als eine ausgearbeitete Theorie – wie im Fall der Philosophien, auf die das Denken von Avicenna einen direkten Einfluß gehabt hat¹⁴ –, sei es als ein in einer Praxis implizit akzeptierter theoretischer Ansatz – wie im Fall der Philosophien, die die These enthalten, daß *ein und derselbe* Inhalt es ist, der einmal *als* ein wirkliches Ding der Welt und einmal *als* ein bloß möglicher Inhalt des menschlichen Geistes vorkommt. Beispiele für den letztgenannten Fall sind im Grunde alle Philosophien, die in dem einen oder anderen Grad eine Korrespondenztheorie der Wahrheit und eine empiristische Erkenntnistheorie vertreten. In der Korrespondenztheorie der Wahrheit stellt sich ein identischer Inhalt sowohl „in“ der Welt als auch „im“ Geist dar, weshalb die Erkenntnis – genau genommen die *wahre* Erkenntnis – das Zusammentreffen der zwei „Versionen“, d. h. der wirklichen und der geistigen Version dieses *einzigsten* Inhaltes bzw. des Inhalts „als solchem“ ist. Eine solche Interpretation des Erkenntnisphänomens pflegt in der Regel mit einer empiristischen Auffassung der sinnlichen Erkenntnis einherzugehen, im Rahmen derer der Anschauung die Eigenschaft zugeschrieben wird, zur Bestimmtheit des

¹² Aristoteles: *Topica*, I, iv, 101b 17–26, in: ders.: *Posterior Analytics. Topica*, hg. v. Hugh Tredennick u. E. S. Forster, London / Cambridge 1960, 278–280.

¹³ Vgl. Avicenna: *Liber de philosophia prima*, V, 1, 38–39; Bd. II [V-X], 229.

¹⁴ Wie etwa Thomas von Aquin; siehe *Quodlibet*, VIII, q. 1 a. 1 co.; *Quodlibet*, II, q. 2 a. 1 co., *Super Sent.*, lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co.; *Summa Theologiae*, I, q. 77 a. 1 arg. 5, in: ders.: *Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, hg. v. Roberto Busa, Milano 1992.

Erkenntnisinhalts seine Wirklichkeit hinzuzufügen. Was einer empiristischen Auffassung der Erkenntnis kennzeichnet, ist nämlich nicht die bloße Annahme des – übrigens unüberwindbaren – Unterschieds zwischen sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis, sondern die *ontologischen Festlegungen*, die diese Auffassung beiden Erkenntnisformen zuschreibt: Für eine empiristische Erkenntnistheorie muß die sinnliche Anschauung die Wirklichkeit dessen einschließen, was das Subjekt anschaut, während die begriffliche Erkenntnis nur seine Bestimmtheit enthält, welche somit als ein Inhalt interpretiert wird, der als solcher nur möglich ist.

II. Die Einheit von Geist und Welt als Grundlage der Einheit des einzelnen Inhalts der Erkenntnis mit dem wirklichen Ding der Welt

Gegenüber dem oben ausgeführten Erklärungsmodell der Erkenntnis versucht Hegel ein Alternativmodell zur Verfügung zu stellen, das fähig ist, aufzuzeigen, daß das Selbstbewußtsein, d.h. das Denken, das sich selbst denkt, und die wirkliche Welt sich *nicht* einander ausschließen, um erst durch einen besonderen, ausgezeichneten kognitiven Akt – in der Praxis: durch die sinnliche Anschauung – miteinander in Kontakt zu kommen. Für Hegel ist die sinnliche Anschauung eine weitere Instanz *desselben Denkens*. Wenn die wirkliche Welt sich überhaupt erkennen läßt, ist es wiederum nur deshalb, weil sie sich dem Subjekt in seiner eigenen Denktätigkeit darstellt, wie Kant es mit der These der ursprünglichen Einheit der Apperzeption klargemacht hatte. Im theoretischen Modell, das Hegel vorschlägt, wird die Denktätigkeit nicht mit dem Denken gleichgesetzt, das das Sein aus sich ausschließt, d.h. sie wird nicht als identisch mit dem bloß subjektiven Vorstellen von Bildern und abstrakten Begriffen aufgefaßt; sie wird hingegen als eine Tätigkeit ausgelegt, die *sowohl* das einseitig subjektive Denken von Bildern und abstrakten Begriffen *als auch* das sinnliche Anschauen als Momente *ihrer selbst* einschließt. Eben deshalb wird ein Erkenntnisinhalt, indem er als wirklich gedacht wird, *nicht* auf einen bloß subjektiven bzw. möglichen Inhalt reduziert. Denn das einseitig subjektive Denken ist für Hegel nicht das ganze Denken, sondern nur eine besondere Instanz des Denkens: Das Denken *enthält* die sinnliche Anschauung als eine weitere Instanz *seiner selbst*. Das einseitig subjektive bzw. formelle Denken darf für Hegel insofern nicht durch die Übertragung seiner formalen Verfaßtheit auf die gesamte Denktätigkeit verallgemeinert und verabsolutiert werden. Wird das bloß subjektive Vorstellen nicht verabsolutiert, so muß dem intuitiv für ein wirkliches Ding gehaltenen Inhalt der sinnlichen Anschauung *keine* außerordentliche ontologische Festlegung zugesprochen werden.

Wenn aber die sinnliche Anschauung, neben dem Bild und der abstrakten Vorstellung, ein weiterer Gedanke ist – unter welchen Bedingungen können wir wissen, daß das, was wir anschauen, ein wirkliches Ding der Welt und nicht ein bloß subjektiver Erkenntnisinhalt ist? Schließlich haben wir beim Anschauen die fast unbezwingbare Neigung, zu glauben, daß wir darin Dinge der wirklichen Welt er-

kennen, während wir beim Vorstellen von Bildern und abstrakten Begriffen hingegen die fast unbezwingbare Neigung haben, zu glauben, daß wir darin nur subjektive Inhalte des Geistes erkennen. Eben wegen dieser Voreingenommenheiten erscheint uns die realistische und empiristische Auffassung der Erkenntnis – und wegen seines „minimalen Empirismus“¹⁵ letztendlich auch Kants transzendentaler Idealismus – intuitiv als die korrekte Einstellung. Das tatsächliche Erkennen der wirklichen Welt setzt aber nur dann voraus, daß das erkennende Subjekt sie durch einen seiner Denkkakte als ein Datum aufnimmt, wenn Denken als eine in sich formelle Tätigkeit verstanden wird. Die Zuordnung der Anschauung zur Wirklichkeit entpuppt sich insofern als eine *Folge* einer bestimmten *Interpretation* des Denkens und Erkennens. Wenn das Denken hingegen nicht als eine in sich formelle, einseitig subjektive Tätigkeit interpretiert wird, bleibt der Weg dafür offen, seinen Weltbezug auf eine ganz andere Weise zu erklären, als dies der Empirismus tut – nämlich ohne jeglichen Rekurs auf den Begriff der *Rezeptivität*. Dies ist genau der Punkt, an dem diejenigen, die das theoretische Projekt des nachkantischen Idealismus für absurd halten, in die Irre gehen.

Um das Paradigma des nachkantischen Idealismus richtig verstehen zu können, muß man zunächst begreifen, daß wenn das Denken nicht als eine formelle Tätigkeit angesehen wird, welche die wirkliche Welt „von außen“ aufnehmen muß, sich sein Bezug zur Welt als eine *ursprüngliche Einheit* mit ihr verstehen läßt; die hiermit verbundene These besagt, daß es kein selbstbewußtes Denken ohne ein Erkennen der wirklichen Welt gibt. Die Welt fungiert in diesem Modell der Erkenntnis als ein Medium, in dem das Denken immer operiert und die es nie verläßt bzw. verlassen kann: Denken und Sein sind hier zwei Aspekte einer in sich differenzierten Identität. Daß das Denken das Sein bzw. der Geist die Welt ist, bedeutet aber nicht, daß der Inhalt *jedes* Gedankens des Geistes ein wirkliches Ding der Welt ist. Während unser Geist sich bloß subjektive Inhalte vorstellt, ist er sich auch immer dessen bewußt, daß es eine Welt gibt, die er somit gleichzeitig neben seinen subjektiven Vorstellungen erkennt: Man kann sich nämlich nicht seiner selbst bewußt sein, ohne sich gleichzeitig der wirklichen Welt bewußt zu sein. Zu dieser Aussage würde der Realist und Empirist, um jeglichen Zweifel auszuschließen, vielleicht gerne hinzufügen, daß der Geist, der sich seiner selbst bewußt ist, sich der wirklichen Welt bewußt ist, *die von ihm verschieden ist*. Doch die wirkliche Welt – so würden Fichte und Hegel hierzu erläutern – die auf diese Weise vom Geist verschieden ist, ist streng genommen nicht von dem Geist verschieden, der sich ihrer bewußt ist, sondern nur von dem Geist, *der sich bloß subjektive Inhalte in seinem Inneren vorstellt*. Der Geist, der mit der Welt eine unzertrennliche Einheit bildet, ist nämlich nicht das Subjekt, das als solches leer ist und sich daher der Welt gegenüberstellt. Fichte bezeichnet den Letztgenannten als das endliche Ich, das einem Nicht-Ich entgegengesetzt ist; bei Hegel handelt es sich um das Subjekt als Bewußtsein, das einem Objekt gegenübersteht; der Erstgenannte ist bei Fichte

¹⁵ Vgl. John McDowell: *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge / London 2000² (1. Ausgabe 1994), xi-xii, xv-xvi.

hingegen das absolute Ich¹⁶, bei Hegel der eigentliche Geist¹⁷. Das Sein, das mit dem Denken identisch ist, ist insofern nicht mit dem Denken identisch, das prinzipiell bloß subjektive Gedanken bzw. Vorstellungen denkt, sondern nur mit dem Denken identisch, das als absolutes Ich bzw. als Geist, d. h. als die Tätigkeit eines Subjekts aufgefaßt wird, die nichtsdestoweniger die wirkliche Welt enthält. Diese Auffassung des Denkens mit der erstgenannten zu verwechseln, verleitet dazu, den nachkantischen Idealismus mit einem subjektiven Idealismus à la Berkeley zu identifizieren.

Das Denken, das die wirkliche Welt in sich einschließt, ist selbst so wenig formell, wie die Welt, die mit ihm identisch ist, nur ein bloßer Gedanke ist. Wenn die wirkliche Welt, die mit dem Geist identisch ist, eben deshalb eine rein geistige Welt wäre, wäre *weder* der Geist mit der wirklichen Welt identisch (er wäre ein bloß subjektives Vorstellen) *noch* die wirkliche Welt identisch mit dem Geist, mit dem sie identifiziert werden soll (sie wäre eine bloß vorgestellte Welt). Die These von der Einheit von Geist und Welt bzw. von Denken und Sein verlangt daher ein Erklärungsmodell, in Rahmen dessen sowohl der Geist als auch die Welt und deren Beziehung zueinander neu ausgelegt werden können: „Der Geist, der die Welt ist“ (nachkantischer Idealismus) ist eben nicht „der Geist, der *nicht* die Welt ist“ (naiver Realismus, Empirismus, transzendentaler Idealismus). Das Denken des Geistes im letzteren Sinne ist je nachdem im größeren oder kleineren Maße als solches einseitig subjektiv, während das Denken des Geistes im ersteren Sinne sich mit der Welt sozusagen „auf halbem Weg“ identifiziert, d. h. es ist nicht *als solches* einseitig subjektiv, weshalb die wirkliche Welt, die mit ihm identisch ist, *nicht* zu einer bloß subjektiven bzw. nur vorgestellten Welt wird (obwohl er unter bestimmten Bedingungen ein bloß subjektives bzw. vorstellendes Denken sein *kann*). Unter dem Pa-

¹⁶ Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA), hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff., Bd. II [GA I/2], 271: „Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewußtseyns, das Bewußtseyn ist einig: aber in diesem Bewußtseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich.“

¹⁷ Vgl. Hegel: GW XX, 434 [§ 439]: „Das Selbstbewußtsein, so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebensowohl gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. [...] Diese wissende Wahrheit ist der Geist.“ – Siehe auch ders.: GW XXV (II), 1084 [§ 440]: „Der freie Geist oder der Geist als solcher ist die Vernunft, wie sich dieselbe einerseits in die reine, unendliche Form, in das schrankenlose Wissen, und andererseits in das mit diesem identische Objekt trennt. Dies Wissen hat hier noch keinen weiteren Inhalt als sich selber, – mit der Bestimmung, daß dasselbe alle Objektivität in sich befasse, daß folglich das Objekt nicht etwas von außen an den Geist Kommendes und ihm Unfaßbares sei. So ist der Geist die schlechthin allgemeine, durchaus gegensatzlose Gewißheit seiner selbst. Er besitzt daher die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde, daß diese ihm befreundet sein müsse, daß, wie Adam von Eva sagt, sie sei Fleisch von seinem Fleische, so er in der Welt Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe.“

radigma der Einheit von Denken und Sein ist das, was der Geist denkt, die Welt selbst – aber nicht in dem Sinne, daß die Welt dadurch zu einer reinen Modifikation des Geistes wird (das ist der Fehler derjenigen, welche ein Übertreten der Grenzen des transzendentalen Idealismus für einen fatalen Fehltritt halten), sondern in dem Sinne, daß die wirkliche Welt eigentlich das ist, *was der Geist für die wirkliche Welt hält*. Die wirkliche Welt ist nämlich für den nachkantischen Idealismus das Ganze von Erkenntnisinhalten, von denen das erkennende Subjekt nach bestimmten Maßstäben urteilt, daß sie wirkliche Dinge sind. Die Urteile über die Welt werden unter diesem Paradigma nicht mit *Tatsachen*, sondern streng genommen mit anderen *Urteilen* konfrontiert. Unsere Theorien darüber, wie die Welt ist, werden demnach nicht unmittelbar mit der Welt selbst, sondern immer mit anderen – eigenen oder fremden – Theorien über die Welt verglichen und gegebenenfalls durch diese korrigiert oder ersetzt. Das Vorhandensein der Welt, ihr Wirklichsein ist nach diesem Erklärungsmodell kein theoretisches Problem. *Entgegen dem*, was diejenigen glauben, die diesen radikalen Idealismus für absurd halten, stellt sich unter ihm das Problem einer Außen-Welt prinzipiell nie, da er eben von der Einheit von Geist und Welt als von einem Grundsatz *ausgeht*. Das Problem, das in diesem neuen Erklärungsmodell aufgelöst werden muß, ist keineswegs, *ob* die Welt existiert – ihre Existenz wird von der Erkenntnistätigkeit als solcher vorausgesetzt bzw. impliziert –, sondern *welche* Dinge es in ihr gibt. Eben deshalb, weil die Wirklichkeit des Ganzen von Dingen, d.h. die wirkliche Welt, vom Erkennen vorausgesetzt wird bzw. in ihm impliziert ist, ist Hegels Erklärung, wie wir erkennen, daß dieser oder jener bestimmte Erkenntnisinhalt als ein wirkliches Ding der Welt existiert, von ganz anderer Art, als diejenige, die hierzu dem Empirismus und letztendlich auch der transzendente Idealismus zur Verfügung steht. Wenn das Erkennen als eine in sich leere, einseitig subjektive Tätigkeit aufgefaßt wird, so muß jedes wirkliche Ding als ein Inhalt verstanden werden, der als ein Datum von einer Außenwelt aufgenommen wird. Wenn hingegen von der Einheit von Denken und Sein ausgegangen wird, verwandelt die Subsumierung der Bestimmtheit eines Erkenntnisinhalts unter das Ganze von Bestimmtheiten, das für die Welt gehalten wird, diese besondere Bestimmtheit *in einen Bestandteil dieses Ganzen* – d.h. in einen Bestandteil der schon immer für wirklich gehaltenen Welt – und *eben dadurch* in ein wirkliches Ding. Der Weltbezug erfolgt im ersteren Fall durch einen besonderen Erkenntnisakt, nämlich die sinnliche Anschauung; im letzteren Fall ist der Weltbezug hingegen eine allgemeine Bedingung der Erkenntnis und das Erkennen eines bestimmten wirklichen Dings ist insofern das Endresultat des Komplexes von kognitiven Tätigkeiten, die das *begreifende* Erkennen definieren.

Wenn Denken und Sein grundsätzlich voneinander getrennt werden, um erst „später“ durch einen besonderen Erkenntnisakt miteinander verbunden zu werden, wird der Inhalt des Bildes und der abstrakten Vorstellung als der paradigmatische Inhalt des Denkens *überhaupt* interpretiert. Dementsprechend wird der Inhalt des nicht-sinnlichen Denkens als ein prinzipiell *willkürlicher* Inhalt gedeutet, während der Inhalt der sinnlichen Anschauung, indem er für einen von außen aufgenom-

menen Inhalt gehalten wird, als ein selbständiger, fixer Punkt ausgelegt wird, der eben deshalb imstande ist, das Denken aus seinem „reibunglosen Kreiseln im luftleeren Raum“ (*frictionless spinning in a void*) zu befreien und in der Welt zu verankern¹⁸. Für Hegel ist aber nur das Vorstellen – dessen Kern eben die *Einbildungskraft* ist – eine willkürlich freie Tätigkeit, und zwar frei im Sinne des *liberum arbitrium*¹⁹. Neben der Einbildungskraft und der Phantasie gibt es aber eine weitere nicht-sinnliche, begriffliche Erkenntnistätigkeit, die *nicht* willkürlich ist, da sie ihre eigene Form von *Notwendigkeit* hat. Diese nicht-sinnliche, dennoch in sich notwendige Erkenntnisform ist das Begreifen²⁰. Das erkennende Subjekt kann nämlich nach Wunsch und Belieben ein Bild mit einem anderen Bild oder eine abstrakte Vorstellung mit einer anderen Vorstellung verknüpfen, aber es kann durch ein rein willkürliches Assoziieren und Kombinieren keine plausible Theorie darüber entwickeln, wie die Welt ist. Um eine allgemeine Theorie über die wirkliche Welt und weiterhin eine untergeordnete Theorie über einen bestimmten Bereich von Objekten innerhalb der Welt auszuarbeiten, muß sich das Subjekt an interne *Regeln* der Theorie selbst halten. Das Begreifen verfügt insofern über eine eigene „Konsistenz“; diese erzeugt die erforderliche „Reibung“, um der freien Spontaneität der Einbildungskraft Haftung zu geben.

Hegel unterscheidet somit das Begreifen vom Vorstellen: Während das Vorstellen eine einseitig subjektive Tätigkeit ist, deren Inhalte bloß möglich sind, verweist das Begreifen hingegen seine Inhalte auf die Wirklichkeit, weshalb die Erkennt-

¹⁸ Vgl. McDowell: *Mind and World*, 42; siehe auch ebd. 39, 50–51, 67–68. Siehe in diesem Sinne Hegel: GW XI, 29f.: „Aber der reflectirende Verstand bemächtigte sich der Philosophie. Es ist genau zu wissen, was dieser Ausdruck sagen will, der sonst vielfach als Schlagwort gebraucht wird; es ist überhaupt darunter der abstrahirende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt. Gegen die Vernunft gekehrt, betrügt er sich als gemeiner Menschenverstand und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken seyen, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, daß die Vernunft, insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinnste erzeuge. In diesem Verzichtthun der Vernunft auf sich selbst geht der Begriff der Wahrheit verlohren; sie ist darauf eingeschränkt, nur subjective Wahrheit, nur die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur der Sache selbst nicht entspreche.“ [Meine Hervorhebung, H.F.]

¹⁹ Siehe in diesem Sinne Hegel: GW XX, 448 [§ 455 Anm.]: „Die sogenannten Gesetze der Ideenassoziation haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüte der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine Ideen, welche assoziiert werden. Fürs andere sind diese Beziehungsweisen keine Gesetze, eben darum schon, weil so viele Gesetze über dieselbe Sache sind, wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegenteil eines Gesetzes, vielmehr statthat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandeskategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge usf., ist.“ [Meine Hervorhebung, H.F.]. Siehe auch Hegel: GW XX, 452 [§ 458 Anm.]; GW XXV (II), 1105 [§ 455]; GW XXV (II), 1108 [§ 457].

²⁰ Vgl. Hegel: GW XX, 464–465 [§ 467]. Siehe auch Hegel: *Werke* 20, 314: „Die Aufgabe der Philosophie bestimme sich dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen.“

nisinhalte, die begriffen werden, für Dinge der wirklichen Welt gelten²¹. Für Hegel erscheint uns die wirkliche Welt nie in ihrer spezifischen Beschaffenheit als eine *unmittelbare* Tatsache. Unsere kognitive Tätigkeit bildet Begriffe, in deren Rahmen sich Objekte als systematische Gesamtheiten von Bestimmungen konstituieren, die dieselbe kognitive Tätigkeit dann – und nur dann – für wirkliche Dinge hält, d. h. für Inhalte, die *sowohl* Erkenntnisinhalte des Subjekts *als auch* Inhalte sind, die das Subjekt als Dinge der wirklichen Welt betrachtet²².

Hegel unterscheidet das Begreifen aber auch vom Wahrnehmen bzw. vom Anschauen. Im Unterschied zum sinnlichen Erkennen ist das Begreifen als solches sprachlich strukturiert. Dies muß jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Begreifen für Hegel das sinnliche Erkennen prinzipiell aus sich ausschließen würde. Die sinnliche Anschauung, die für Hegel die *erste* Erkenntnisform des Geistes ausmacht, ist nur die *völlig unvermittelte* sinnliche Anschauung. Die Anschauung als erste theoretische Form ist für Hegel nämlich nicht die Anschauung, die durch den ganzen kognitiven Prozeß hindurch immer wieder vorkommt und die jedes Mal, wenn sie vorkommt, mit den bereits verinnerlichten und verallgemeinerten Erkenntnisinhalten *vermittelt* wird, sondern es handelt sich um die Anschauung, deren sich das erkennende Subjekt noch nicht *bewußt* geworden ist. Indem das erkennende Subjekt über diese zunächst *völlig unmittelbare* Anschauung nachdenkt und nicht mehr bloß anschaut, sondern nunmehr *weiß, daß es anschaut*, geht es für Hegel in das eigentliche Vorstellen über²³. Die Anschauung, die Hegel als die erste Form des kognitiven Prozesses betrachtet, ist insofern nur die *vorbewußte* Anschauung der Neugeborenen und Kleinkinder, nicht die spätere, stark vermittelte und „erinnerte“ Anschauung der Erwachsenen²⁴. Als Endform der kognitiven Tä-

²¹ Vgl. Hegel: *Werke* 20, 362: „*Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig darin steckenbleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Sein denke oder begreife; dann gehen sie über.*“ [Meine Hervorhebung, H.F.]

²² Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in: ders.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. III, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1983, 221: „*Alles Tun in der Welt ist dies, das Subjektive aufzuheben und das Objektive zu setzen und so die Einheit beider hervorzubringen. Es gibt nichts, wovon alles so Beispiel wäre wie das Aufheben des Entgegengesetzten, das Hervorbringen der Einheit des Subjektiven und Objektiven. Der Begriff ist, sich sowohl subjektiv als objektiv zu setzen oder auch weder subjektiv noch objektiv.*“

²³ Vgl. Hegel: *GW XX*, 445 [§ 450]: „*Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre Erinnerung-in-sich in derselben; so ist die Anschauung dies Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das Ihrige, so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nötig hat.*“

²⁴ Vgl. Hegel: *GW XXV (II)*, 1095 [§ 448]: „*Der Wilde ist fast auf nichts aufmerksam; er läßt alles an sich vorübergehen, ohne sich darauf zu fixieren. Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker zum Beispiel bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich eine voll-*

tigkeit unterscheidet sich das Begreifen somit nicht vom sinnlichen Erkennen überhaupt, sondern streng genommen nur vom unvermittelten Anschauen des Anfangs²⁵.

Wer etwas sinnlich anschaut, zweifelt spontan nicht, daß das, was er anschaut, ein Ding der wirklichen Welt ist. Obwohl die Anschauung eine anfängliche Reflexion des Geistes über seine ununterschiedene Einheit mit dem impliziert, was ihn im Gefühl affiziert, löst sie die unmittelbare Einheit des Geistes mit dem Sein noch nicht auf²⁶. Wer ein unbestimmtes Gefühl von etwas hat, das seine Sinnlichkeit affiziert, sowie auch wer dieses etwas in einen raumzeitlichen, bestimmten Gegenstand objektiviert, hält spontan das, was er jeweils erkennt, für etwas, das zur wirklichen Welt gehört. Es ist erst das Vorstellen, welches für Hegel diese ursprüngliche Einheit zwischen Geist und Welt, zwischen Denken und Sein auflöst. Als Ergebnis dieser Auflösung bleibt das Wirklichsein der Welt sozusagen auf der Seite der Welt selbst – die Welt wird demnach zur Außenwelt –, während das Denken auf der Seite des erkennenden Subjekts bleibt, welches sich insofern Inhalte vorstellt, die indem sie nicht auf der Welt sind, bloß innerliche Inhalte sind. Für Hegel ist aber die Trennung von Wirklichsein und Bestimmtheit eine Operation *innerhalb* der grundsätzlichen Einheit von Geist und Welt²⁷. Diese Einheit wird durch eine solche Trennung nicht aufgelöst: Ihre vermeintliche Auflösung ist für Hegel nur ein Schein, der aus der irrtümlichen Verallgemeinerung und Verabsolutierung des Standpunktes des Vorstellens hervorgeht. Der innerliche, einseitig sub-

ständige Anschauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Charakter der Erinnerung.“ Siehe auch ders., GW XXV (II), 1104 [§ 454]: „Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern – bei allen seinen Anschauungen – zugleich in Erinnerungen, so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist.“

²⁵ Siehe in diesem Sinne Hegel: GW XXV (II), 1100 [§ 449]: „Die vollendete Erkenntnis gehört nur dem reinen Denken der begreifenden Vernunft an, und nur derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung; bei ihm bildet die Anschauung bloß die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntnis sich wieder zusammendrängt.“

²⁶ Vgl. Hegel: GW XX, 445 [§ 449]: „Die Intelligenz als diese konkrete Einheit der beiden Momente, und zwar *unmittelbar* in diesem äußerlich-seienden Stoffe in sich erinnert und in ihrer Erinnerung-in-sich *in das Außersichsein versenkt* zu sein, ist Anschauung.“ [Meine Hervorhebung, H.F.]

²⁷ Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 19b-20a: „Empfindung ist diese Beziehung, indem ich mich in ihr *unmittelbar* verhalte, sie selbst *mein unmittelbares Verhältnis* ist, d. i. Ich als dieses einzelne empirische Selbstbewußtsein bin. Empfindend bin Ich überhaupt, insofern Ich *unmittelbar* bestimmt bin, eine Bestimmtheit *unmittelbar* die meinige als in Diesem Empirischen ist. Ich sehe einen Gegenstand, fühle mit dem Finger einen Gegenstand – so ist er für mich ein anderes außer mir; *aber* dies Sehen dieses Blau, Fühlen dieses Warmen, ist zugleich meine subjektive Bestimmtheit, *in mir ungetrennt von mir*; Ich empfinde (wie empfindende Natur überhaupt in ihrer Sensibilität) – dies ist diese Flüssigkeit, diese *unmittelbare Reflexion in mich*, dies *unmittelbare Vermeinigen* dessen, was nur zugleich ein anderes ist, aber für mich; so nur Empfindung und Leben, Unterschied *gegen mich selbst, nicht gegen Anderes*.“ [Meine Hervorhebung, H.F.]

jektive Inhalt des Vorstellens ist nur das vorübergehende Ergebnis eines Reflexionsakts des Denkens, welches das Sein in sich einschließt.

Die Inhalte, die der Geist als wirkliche Dinge anschaut, scheinen ihm zunächst einseitig „objektive“ Inhalte zu sein, als ob sie die Tätigkeit ihrer eigenen Erkenntnis als das „Subjektive“ aus sich ausschließen würden. Eben deshalb erscheint der Erkenntnistätigkeit die wirkliche Welt zunächst als etwas Äußerliches. Indem aber der Geist durch einen Reflexionsakt sich seines eigenen Anschauungsakts bewußt wird, hebt er das allgemeine Moment der Unmittelbarkeit seiner Einheit mit der Welt auf (wegen dieser Unmittelbarkeit war der Geist in die Welt versunken und die Welt erschien ihm als das einzig Wirkliche) und wird sich am angeschauten Wirklichen *seiner selbst* bewußt. Diese Reflexion ist insofern das Erwachen-zu-sich des Geistes in *seiner* Unmittelbarkeit, seine „Erinnerung-in-sich in derselben“²⁸. Wenn das Denken sich dessen bewußt wird, daß der Inhalt, den es anschaut, ihm als ein wirkliches Ding vorkommt, *weil* es ihn „als“ wirklich erkennt, wird es seiner eigenen Einheit mit der Welt bewußt. Durch diesen Reflexionsakt wird sich der Geist bewußt, daß er behaupten kann, daß es wirkliche Dinge gibt, nur indem diese sich ihm in seiner eigenen Erkenntnistätigkeit darstellen. Wäre dies nicht so, würde der Geist nichts von ihnen wissen, weder *daß* es sie gibt, noch *wie* sie beschaffen sind²⁹. Der Geist, dem bewußt geworden ist, daß ihm die wirklichen Dinge des sinnlichen Anschauens in *seiner* Erkenntnis *derselben* erscheinen, stellt nunmehr seine eigenen, einseitig subjektiven Inhalte den Dingen in ihrer eigenen, einseitigen Objektivität entgegen. Dieses Entgegensetzen von einseitig subjektiven und einseitig objektiven Inhalten ist für Hegel das Spezifikum des vorstellenden bzw. repräsentationalen Erkennens. Das Begreifen ist hingegen die Tätigkeit der gegenseitigen Vermittlung beider Inhaltsformen, durch die die jeweilige Einseitigkeit derselben überwunden wird³⁰. Etwas begreifen bedeutet selbstverständlich nicht,

²⁸ Hegel: GW XX, 445 [§ 450].

²⁹ Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 75: „Ich habe Vorstellungen, Anschauungen; das ist ein gewisser Inhalt: dieses Haus usf. Sie sind meine Anschauungen, stellen sich mir vor. Ich könnte sie mir aber nicht vorstellen, wenn ich nicht diesen Inhalt in mich faßte; dieser ganze Inhalt muß auf einfache, ideelle Weise in mich gesetzt sein. Idealität heißt, daß dies äußerliche Sein, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materiat, Außereinander aufgehoben ist; indem ich es weiß, sind es nicht außereinander seiende Vorgestellte, sondern sie sind auf einfache Weise in mir. So viele Teile ein Baum hat, so ist er in meiner Vorstellung von ihm doch nur einfach. Der Geist ist Wissen; daß er das Wissen sei, muß der Inhalt dessen, was er weiß, diese ideelle Form erlangt haben, auf diese Weise negiert worden sein.“

³⁰ Vgl. Hegel: GW XII, 195: „Aber allerdings wenn Ich begrifflos als bloße einfache Vorstellung nach der Weise genommen wird, wie wir im alltäglichen Bewußtsein Ich aussprechen, so ist es die abstracte Bestimmung, nicht die sich selbst zum Gegenstand habende Beziehung seiner selbst; – es ist so nur eins der Extreme, einseitiges Subject ohne seine Objectivität, oder es wäre auch nur Object ohne Subjectivität, wenn nemlich die berührte Unbequemlichkeit hieby nicht wäre, daß sich von dem Ich als Object das denkende Subject nicht webringen läßt. Aber in der That findet dieselbe Unbequemlichkeit auch bey der erstern Bestimmung, dem Ich als Subjecte, statt; das Ich denkt etwas, sich oder etwas anderes. Diese

daß das Anschauen und das Vorstellen von Bildern und abstrakten Vorstellungen aus dem kognitiven Prozeß verschwinden. Wenn das erkennende Subjekt eine kohärente Theorie über die Welt ausarbeitet, werden *all* diese Erkenntnisformen in die Theorie integriert und in ihr *aufgehoben*³¹ – diese Integration ist in der Tat ein wesentlicher Bestandteil der erforderlichen Kohärenz und Konsistenz der Theorie.

Der Unterschied zwischen Sinnlichem und Begrifflichem läßt sich als solcher nicht überwinden, weil die sprachlich formulierbaren Gedanken, aus denen die Anschauungen in einer Theorie vermittelt werden, selbst keine sinnlichen Inhalte sind. Selbst wenn die sinnliche Anschauung aus einer Theorie heraus interpretiert wird, wird ihr Inhalt *nicht* zu einem begrifflichen Inhalt; er ist und bleibt immer ein sinnlicher Inhalt, der durch eine Theorie und in einer Theorie vermittelt wird. Dieser unüberwindbare Unterschied bedeutet aber wiederum nicht, daß *deshalb* der Weltbezug der Erkenntnis aus den sinnlichen Inhalten entsteht. Im theoretischen Rahmen des absoluten Idealismus hat das sinnliche Anschauen nicht die Funktion, derjenige Erkenntnisakt zu sein, durch den das Erkennen seinen Weltbezug erhält; das sinnliche Erkennen erhält *hingegen* diesen Weltbezug durch den Erkenntnisakt des Begreifens. Laut Hegel ist es nämlich gerade das Subsumieren und Vermitteln der sinnlichen Inhalte unter eine allgemeine Theorie über die Welt, welches diese Inhalte, die als solche bloße Qualia ohne unmittelbaren Bezug auf Dinge wären, um ein Objekt herum anordnet und sie *dadurch* zu Eigenschaften eines wirklichen Dings in der Welt werden läßt.

Eben deshalb, weil in dem Erklärungsmodell, das den transzendentalen Idealismus radikalisiert, das Denken das Sein auf allgemeine Weise in sich enthält, ist

Untrennbarkeit der zwey Formen, in denen es sich [sich] selbst entgegensetzt, gehört zur eigensten Natur seines Begriffs und des Begriffs selbst; sie ist gerade das, was Kant abhalten will, um nur die sich in sich nicht unterscheidende und somit ja nur die begrifflose Vorstellung fest zu erhalten. Ein solches Begriffloses darf sich nun zwar wohl den abstracten Reflexionsbestimmungen oder Kategorien der vorigen Metaphysik gegenüberstellen, – denn an Einseitigkeit steht es auf gleicher Linie mit ihnen.“

³¹ Vgl. Hegel: GW XXIV (III), 1180 [§ 246]: „Diese Einheit der Intelligenz und der Anschauung, des In sich Seyns des Geistes und seines Verhaltens zur Aeußerlichkeit, muß aber nicht Anfang, sondern Ziel, nicht eine unmittelbare, sondern eine hervorgebrachte Einheit seyn. Eine natürliche Einheit des Denkens und Anschauens ist die des Kindes, des Thiers, die man höchstens Gefühl, aber nicht Geistigkeit nennen kann. Der Mensch aber muß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen haben, durch die Arbeit und Thätigkeit des Gedankens hindurchgegangen seyn, um nur als Ueberwinder dieser Trennung seiner von der Natur zu seyn, was er ist. Jene unmittelbare Einheit ist so nur abstracte, ansichseyende Wahrheit, nicht die wirkliche Wahrheit; nicht nur der Inhalt muß das Wahre seyn, sondern auch die Form. Die Auflösung des Zwiespalts muß die Gestalt haben, daß ihre Form die wissende Idee sey, und die Momente der Auflösung müssen im Bewußtseyn selber nachgesucht werden.“ – Siehe auch Hegel: GW XXV (2), 1110 [§ 465]: „Das Denken ist die dritte und letzte Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der Anschauung vorhandene, unmittelbare, an sich seiende Einheit des Subjektiven und Objektiven, aus dem in der Vorstellung erfolgenden Gegensatze dieser beiden Seiten, als eine um diesen Gegensatz bereicherte, somit an und für sich seiende wiederhergestellt, dies Ende demnach in jenen Anfang zurückgebogen.“

darin das Ergebnis der Instantiierung der begriffenen Welttheorie ein *einzelnes* Objekt, das das Denken für ein *wirkliches* Ding der Welt hält. Wenn aber wie bei Kant, der in dieser Hinsicht letztendlich eine empiristische Position vertritt, die begrifflichen Inhalte, selbst wenn sie durchgängig bestimmt sind, immer noch mögliche, d. h. bloß subjektive Inhalte sind, so *muß* die sinnliche Anschauung zur Bestimmtheit dieser Inhalte die ihr noch *fehlende* Wirklichkeit hinzufügen. Nach einer solchen Rekonstruktion des Erkenntnisphänomens und des Verhältnisses zwischen sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis impliziert die Bestimmung eines Inhaltes bis zu seiner durchgängig bestimmten Einzelheit seine Wirklichkeit *nicht*: Um dem Inhalt Wirklichkeit zuzuschreiben, wird hier noch die sinnliche Anschauung benötigt. Diese soll die Wirklichkeit hinzufügen, die von Natur aus den Inhalten der begrifflichen Erkenntnis, trotz ihrer eventuellen Individuation, fehlt. Hegels Idealismus – wie übrigens der nachkantische Idealismus im Allgemeinen – geht hingegen von dem Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption aus, dem zufolge das Ich-denke bei all den Erkenntnisakten dabei ist, und versteht diese These auf eine radikalere Weise, als Kant sie verstanden hat. Da das Denken die wirkliche Welt nur insofern erkennen kann, als sie ihm in irgendeine Weise erscheint, darf es laut Hegel nicht als eine Tätigkeit aufgefaßt werden, die an sich leer ist und die Wirklichkeit der Welt von außen erhält. Das Denken enthält die wirkliche Welt als ein Moment seiner selbst; es ist deshalb kein bloß subjektives, formelles Vorstellen. Dies bedeutet aber nicht, daß jeder Inhalt, den der Geist denkt, schon deshalb ein wirkliches Ding der Welt ist; es bedeutet nur, daß das Denken es nicht nötig hat, die Wirklichkeit seiner Inhalte durch einen Denkkakt zu erhalten, der trotz eine Instanz desselben Denkens zu sein, die sonderbare Eigenschaft haben soll, eine Kombination aus Denken und *Nicht*-Denken zu sein. Wenn das Denken hingegen als eine Tätigkeit aufgefaßt wird, die die wirkliche Welt in sich einschließt, ist das Nicht-Wirklichsein von bestimmten Erkenntnisinhalten – nämlich von denjenigen, die das Denken für bloß subjektive hält – und nicht das Wirklichsein von anderen – nämlich von denjenigen, die es für wirkliche Dinge hält –, was als problematischer Fall einer Erklärung bedarf. Während für den Empirismus und den transzendentalen Idealismus – in je unterschiedlichem Grade – das Denken eine in sich formelle Tätigkeit ist und das Erkennen des *Wirklichen* insofern eine Art Sonderfall darstellt, stellen für den nachkantischen Idealismus die *nur möglichen* Inhalte eine Anomalie dar, da das Denken die wirkliche Welt bereits in sich enthält. Hegel versucht diese Anomalie anhand einer Theorie zu erklären, die das bloß subjektive Vorstellen vom subjektiv-objektiven Begreifen spezifisch unterscheidet.

In diesem Zusammenhang wird Hegels eigentümliche Aneignung und Neuformulierung des ontologischen Beweises verständlich. Unabhängig davon, wie der Beweis der Existenz aus dem Denken im Rahmen des ontologischen Gottesbeweises durchgeführt wird, wird in ihm stets vorausgesetzt, daß das Denken als solches die Existenz *nicht* aus sich ausschließt. Obwohl Hegel keine der klassischen Formulierungen des ontologischen Beweises vertritt, drückt sich für ihn in ihnen – wenn auch auf unzureichende Weise – ein wahrer Gehalt aus. Für Hegel ist der

Inhalt jeder Vorstellung nur deshalb einseitig subjektiv, weil er durch das Denken vom Gesamtkontext der Welt abgesondert wird; indem der Vorstellungsinhalt durch das begreifende Denken in konsistenter Weise in eine allgemeine Theorie darüber integriert wird, was es gibt, bestimmt er sich durchgängig wieder, *weshalb* er nunmehr vom Denken für ein wirkliches Ding der Welt gehalten wird. Das begreifende Denken ist ein Argumentieren mit existentiellen Folgen; es verwirklicht insofern für Hegel das eigentliche Wesen des ontologischen Beweises³².

Die Konkretion des angeschauten Inhalts ist nach Hegels Meinung das Ergebnis der Vereinzelung des Ganzen von Begriffen der Theorie, in der dieser Inhalt als deren Instantiierung erscheint. Der Inhalt der sinnlichen Anschauung ist eben deshalb wirklich, *weil* er einzeln ist – und er ist einzeln, weil er durch die begrifflichen Inhalte der Theorie vermittelt wird, die er instantiiert³³. Gegen die Ansicht, daß der Inhalt der sinnlichen Anschauung vom Denken passiv von außen aufgenommen wird und deshalb ein wirkliches Ding ist, hat Descartes die These vertreten, daß das sinnliche Erkennen die Wirklichkeit seines Inhalts so *wenig* wie die spontan subjektiv wirkenden Gedanken impliziert. Die vermeintliche Zusammengehörigkeit von Bestimmtheit und Wirklichkeit beim sinnlichen Erkennen wird somit problematisiert: Obwohl wir spontan glauben, daß wir durch unsere sinnlichen Anschauungen Dinge der wirklichen Welt erkennen, sind sie in bestimmten Fällen – wie etwa in den Träumen und Halluzinationen – nicht Teil der Wirklichkeit. Die Anschauung enthält insofern nicht *als solche* das Wirklichsein des sinnlich erkannten Inhalts: Wenn Sinnlich-Erkanntes und Wirkliches das gleiche wären, würden der angeschaute Inhalt und seine Wirklichkeit (und nicht das bloße *Gefühl* seiner Wirklichkeit) *notwendigerweise* zusammen vorkommen; was wir in der sinnlichen Anschauung spontan für wirklich halten, *kann* sich aber später immer als etwas bloß Subjektives herausstellen. Im Anschluß an Descartes vertritt Hegel somit die These, daß nicht die sinnliche Anschauung als solche es ist, welche die Wirklichkeit ihres Inhalts impliziert und sie dann den begrifflichen Inhalten weiterleitet, sondern daß umgekehrt die sinnlichen Inhalte es sind, welche ihre Existenz durch die begriffenen Inhalte erhalten, und zwar indem sie sich in deren System einordnen. Eben deshalb, weil das Denken die wirkliche Welt in sich einschließt, werden die sinn-

³² Vgl. Hegel: *Werke* 19, 558: „Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständigerweise geschähe, sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich selbst negiert und die Bestimmung des Seins selbst darin liege oder daß das Denken sich selbst zum Sein bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Sein aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke. – Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seins und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte.“ – Siehe auch Hegel: *Werke* 20, 139–141, 359–362.

³³ Zur Kategorie der „Einzelheit“ in Hegels Denken siehe Ioannis Trisokkas: *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement. A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*, Leiden / Boston 2012, 187–221; Bernhard Lakebrink: „Der Begriff des Einzelnen und die Hegelsche Metaphysik“, in: *Studium generale* 21.6 (1968), 515–537.

lichen Inhalte der Anschauung zu Eigenschaften eines einzelnen, wirklichen Dings der Welt, *indem* sie in die Welttheorie des begreifenden Denkens integriert werden.

III. Schlußbemerkungen

In Hegels nicht-repräsentationalistischem Erklärungsmodell des Erkenntnisphänomens ist es nicht nötig, der Sinnlichkeit und der Begrifflichkeit jeweils ontologische Implikationen zuzuschreiben, da das begriffliche Erkennen nicht unbedingt willkürlich im luftleeren Raum kreiselt – daher muß die sinnliche Anschauung nicht als Träger des Weltbezugs fungieren. Als Einheit der (bisher abstrakt) sinnlichen Erkenntnis des Anschauens und der (bisher abstrakt) begrifflicher Erkenntnis des Vorstellens ist das begreifende Denken in der Lage, von selbst die rationalen Einschränkungen zu generieren, die benötigt werden, um entscheiden zu können, ob ein bestimmtes Urteil über die Welt wahr oder falsch ist, d. h. ob ein Inhalt ein bloß subjektiver Inhalt ist oder für ein wirkliches Ding gehalten werden muß. Hegels erkenntnistheoretischer Hauptansatz ist, daß die Verbindung von Denken und Sein, von Geist und Welt, strukturell ist. Das Sein kommt zu den Denkinhalten insofern nicht „synthetisch“ hinzu; es sind hingegen die nur vorgestellten Erkenntnisinhalte, welche unter bestimmten Bedingungen der strukturellen Einheit des Geistes mit der Welt zugeschrieben werden.

Selbstverständlich muß das komplexe Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Begrifflichkeit auch im Rahmen dieses radikalisierten Idealismus aufgeklärt und begründet werden. Dieses Verhältnis läßt sich aber nicht mehr als ein Verhältnis zwischen der Ebene des *Wirklichen* und der Ebene des bloß subjektiven *Möglichen* erklären. Unter einem Paradigma, in dem die Zusammengehörigkeit von Geist und Welt grundsätzlich gilt, verliert die Zuordnung des Sinnlichen zu dem Wirklichen und des Begrifflichen zu dem Subjektiven bzw. des Sinnlichen zu dem von außen Aufgenommenen und des Begrifflichen zu dem rein Spontanen jeden Sinn. Für Hegel bleibt das begriffliche Erkennen an sich immer mit der wirklichen Welt verbunden; wenn es nicht in konsistenter Weise zur Vereinzelnung kommt, ist es abstrakt von der Totalität der Welt isoliert und *deshalb* ein bloß subjektives Tun des menschlichen Geistes. Wenn man im Anschluß an Karl Popper behaupten kann, daß sich die Welt nur durch Theorien erkennen läßt³⁴, so sollte man in *diesem* Sinne

³⁴ Vgl. Popper: *Conjectures and Refutations*, 520: „That those experiences which we call ‚perceptions‘ are interpretations-interpretations, I’ll suggest, of the total situation in which we find ourselves when ‚perceiving‘ – is an insight due to Kant. It has often been formulated, somewhat awkwardly, by saying that perceptions are interpretations of what is given to us by our senses; and from this formulation sprang the belief that there must be present some ultimate ‚data‘, some ultimate material which must be uninterpreted (since interpretation must be of something, and since there cannot be an infinite regress). But this argument does not take into account that (as already suggested by Kant) the process of interpretation is at least partly physiological, so that there are never any uninterpreted data experienced by us: the existence of these uninterpreted ‚data‘ is therefore a theory, not a fact of experience, and least of all an ultimate, or ‚basic‘ fact.“

auch behaupten, daß die Erkenntnisinhalte, die das Denken im Rahmen seiner Theorien *für wirklich hält*, jeweils die Dinge der Welt *sind*. Indem sinnliche Inhalte in eine Theorie eingegliedert werden, die das Denken als eine überzeugende Erklärung darüber betrachtet, wie die Welt ist, erhalten sie durch die Theorie die Eigenschaft, sinnliche Aspekte von wirklichen Dingen zu sein. In einem Erklärungsmodell, in dem das Denken sich vom Sein nicht trennt noch trennen kann, ist die vereinzelnde Instantiierung des Systems von allgemeinen Bestimmungen zu einem einzelnen, sinnlichen Inhalt *dieselbe* Operation, durch die dieser Inhalt vom Denken als etwas Wirkliches erkannt wird; anders gesagt – um hier das von Bertrand Russell vorgeschlagene Beispiel wieder aufzunehmen –, das Begreifen der bestimmten Einzelheit einer Landspitze im südlichsten Archipel von Chile ist dieselbe Operation, durch die wir „zu denken gezwungen sind, als ob Kap Hoorn für sich bestünde“.

Literatur

- Aristoteles: *Posterior Analytics. Topica*, hg. v. Hugh Tredennick u.E. S. Forster, London / Cambridge 1960.
- Avicenna: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, hg. v. Simone Van Riet, 2 Bde., Louvain-La-Neuve / Leiden 1983.
- Ferreiro, Héctor: „El hilo de Ariadna del idealismo: La relación entre intuición y concepto en la filosofía de Hegel“, in: Hardy Neumann / Óscar Cubo / Agemir Bavaresco (Hg.): *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica. Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, Porto Alegre 2018, 299–313.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth / Hanz Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg 1968 ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in: ders.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. III, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1983.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften / Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin / New York 1900 ff.
- Lakebrink, Bernhard: „Der Begriff des Einzelnen und die Hegelsche Metaphysik“, in: *Studium generale* 21.6 (1968) 515–537.
- McDowell, John: *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge / London 2000.
- Popper, Karl R.: „What is dialectic?“, in: *Mind* (New Series) 49.196 (1940), 403–426.

- Popper, Karl R.: *The Open Society and its Enemies*, 2 Bde., London 1945.
- Popper, Karl R.: *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, München / Zürich 1994.
- Popper, Karl R.: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Abingdon / New York 2014 (Erstausgabe: 1963).
- Russell, Bertrand: *Unpopular Essays*, New York 1950.
- Russell, Bertrand: *Portraits from Memory and Other Essays*, New York 1956.
- Thomas von Aquin: *Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, hg. v. Roberto Busa, Milano 1992.
- Trisokkas, Ioannis: *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement. A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*, Leiden / Boston 2012.