

# Hegel- Jahrbuch 2001

Begründet von  
Wilhelm Raimund Beyer (†)

Herausgegeben von  
Andreas Arndt  
Karol Bal  
Henning Ottmann

# Phänomenologie des Geistes

Erster Teil

Herausgegeben von  
Andreas Arndt  
Karol Bal  
Henning Ottmann

in Verbindung  
mit Davor Rodin



Akademie Verlag

## HEGEL UND DIE GRENZEN DER DIALEKTIK

Von den Grenzen der Dialektik muß im Hinblick auf die Hegelsche *Phänomenologie* und ~~seiner~~ <sup>Hegels</sup> Philosophie insgesamt in mehrfachem Sinne gesprochen werden. »Grenzen« und nicht eine »Grenze« der Dialektik gibt es in folgenden Hinsichten. Erstens muß aus Hegelscher Sicht von der Grenze der antiken, vor allem der Platonischen Dialektik gesprochen werden. Diese wird von Hegel sehr deutlich gekennzeichnet und von Hegel vor allem an der inneren Grenze des Selbstbewußtseins zur beobachtenden Vernunft angesetzt. Auch jenseits dieser Grenze jedoch und überhaupt wird der Aufbau der *Phänomenologie des Geistes* durch die Absetzung von der Platonischen Dialektik – wie hier am Beispiel des Liniengleichnisses streckenweise zu erläutern sein wird – bestimmt. Nur durch die Übersteigerung der Platonischen episteme zum Selbstbewußtsein des sich selbst und das Andere seines Bewußtseins im Sich-selbst-Sichentgegensetzen erschaffenden Geistes überhaupt wird jener Aufbau insgesamt übersichtlich und verständlich. Die Grenze jenes stufenweisen Aufstiegs der Erkenntnis zur Schau der Platonischen Idee bildet aber auch die Grenze zur Dialektik der Neuzeit, wie diese durch Descartes' cogito und Kants Idee einer transzendentalphilosophischen Sichtweise erst möglich wurde. Andererseits deutet der Titel dieses Aufsatzes auf die Grenze der Hegelschen Dialektik selbst hin, eine Grenze, die durch das im nachidealistischen Denken aufkommende Bedürfnis gekennzeichnet wird, »das souveräne Selbstbewußtsein der Modernität und dessen Begründung alles Wissens in der Subjektivität« zu übersteigen und zu transformieren.<sup>1</sup> Im letzteren Sinne die Grenzen der Hegelschen Dialektik aufzuzeigen muß jedoch einer anderen Untersuchung vorbehalten werden.

In der neueren Forschung hat an erster Stelle Gadamer auf die engen Beziehungen zwischen der Hegelschen und der antiken Dialektik hingewiesen.<sup>2</sup> Seinerseits hat dann Wolfgang Wieland insbesondere die Analogie der Hegelschen Dialektik der sinnlichen Gewißheit zur frühplatonischen Dialektik hervorgehoben und teilweise nachzuzeichnen versucht, wobei er in Hegels Spiel mit der Wesensfrage »eine stilisierte Dialogsituation« zu erkennen glaubte.<sup>3</sup>

Kant hatte Dialektik als eine natürliche Tendenz der Vernunft gedeutet, ihre Ideen und Grundsätzen auf übersinnliche Objekte – i.e. auf solche, die in keinerlei Anschauung gegeben sind – anzuwenden, wodurch sie sich in unvermeidliche Widersprüche (Paralogismen, Antinomien) verwickelte.<sup>4</sup> Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel haben jene Tendenz indessen positiv bewertet und darin »eine eigentümliche Möglichkeit der Vernunft« zu erkennen gemeint, »über die Grenzen des Verstandesdenkens hinauszugelangen.«<sup>5</sup> Im Gegensatz zu Kant also, dessen Trennung der Dialektik vom philosophischen Beweise Hegel in der *Phänomenologie* bedauert, oder zu Aristoteles, bei dem die Dialektik schon zu einem bloßen propädeutischen Hilfsmittel degradiert wurde, erblickt Hegel, wie von Gadamer hervorgehoben wird, sein eigentliches Vorbild in der eleatischen und platonischen Dialektik. Dabei sei es weniger der eine oder andere der Platonischen Dialoge, als vielmehr der Stil der sokratischen Gesprächsführung überhaupt gewesen, der Hegel als methodisches Ideal für jene immanente Selbstfortbildung des Gedankens diene, die den Kern seines eigenen dialektischen Philosophierens ausmacht.<sup>6</sup> Dennoch knüpft die Hegelsche Dialektik nicht unmittelbar an das griechische Vorbild an, sondern wird von »einer ganz anderen methodischen Bewußtheit,« vor allem von dem von Descartes geprägten Methodenideal der Neuzeit, der Selbstbestimmung des Selbstbewußtseins, mitbestimmt.<sup>7</sup>

Dieser Zusammenhang läßt sich, wie ich meine, anhand des Gesamtaufbaus der *Phänomenologie* genau nachzeichnen. Schritt für Schritt bewegt sich Hegel im Rahmen seines Gesamtentwurfs von dem, was er als eigentliche Leistung der Platonischen Dialektik versteht, zur Grenze jener Dialektik hin, um dann darüber hinaus die eigene, neuzeitlich bestimmte Wendung der Dialektik bis zum Ideal des absoluten Wissens zu verfolgen. Das wird dadurch ermöglicht, daß Hegel sich bei seinem ersten Einsatz, i.e. im ersten Auftakt der selbstursprünglichen Bewegung des Begriffs, mit der antiken und vor allem mit der Pla-

tonischen Dialektik einig sieht, dessen wirkliche Errungenschaft für ihn »in der Reinigung des Individuums von der unmittelbaren sinnlichen Weise des Erkennens und in der Erhebung zur Allgemeinheit des Gedankens« <sup>sieht</sup> <sup>8</sup> Vor allem Platon war es, der in den großen Dialogen seiner mittleren Periode bestrebt war, durch die Suche nach den wahren Ideen das Denken von den wechselhaften und unbeständigen Sinneserscheinungen und der aus ihnen entstehenden Doxa (Meinung oder Täuschung) dadurch zu befreien, daß er sich im Denken zur reinen Wesenserkenntnis erhebt. Mit Gadamer ausgedrückt:

»Platos <sup>fr</sup> große Leistung war es ja, die sinnliche Gewißheit und die auf ihr fußende Meinung als Schein zu enthüllen und das Denken dergestalt auf sich selbst zu stellen, daß es ohne Einmischung der sinnlichen Anschauung, in der reinen Allgemeinheit des Denkens, die Wahrheit des Seins zu erkennen strebt.«<sup>9</sup>

Dialektik ist für Platon *die* Wissenschaft, die Rechenschaft über das Wesen eines jeden Dinges ablegen und einem anderen mitteilen kann.<sup>10</sup> Sie ist aus der Sokratischen Widerlegungskunst hervorgegangen, wie diese vor allem in den Frühdialogen bei der Suche nach Definitionen von Begriffen wie Tapferkeit, Frömmigkeit oder Gerechtigkeit eingesetzt wurde, und deren Eigenart es war, in immer neuen Anläufen die Widersprüchlichkeit unzureichend durchdachter Vorstellungen dem Gesprächspartner aufzuweisen und die dadurch gewonnenen Einsichten für neue Bestimmungsversuche einzusetzen.<sup>11</sup>

Dem Vielfältigen und Veränderlichen der sinnlichen Sphäre setzte Platon das Allgemeine selbst bzw. die jeweils gesuchte Wesensbestimmung als einzigen Gegenstand und zugleich Ermöglichungsgrund wahrer Erkenntnis der Wirklichkeit entgegen. Die Philosophie der Neuzeit hat dagegen vor allem darin ihre Aufgabe gesehen, durch ein *Sichselbstvergewissern des Wissenden* die Allgemeingültigkeit des Begriffs und der Idee neu zu ergründen, i.e. deren Grundlegung in der Genese des selbstbewußten Wissens bzw. im Hervorgang des Subjekts-Objekts aus der ursprünglichen Einheit der Apperzeption und dessen Rückkehr in sich zu erweisen. Nach Hegel findet man in dieser Hinsicht in Platon zwar nicht das »vollkommene Bewußtsein« der Natur der Dialektik, doch »sie selbst,« i.e. »das absolute Wesen [...] in reinen Begriffen erkannt,« wenn auch noch nicht zum Selbstbewußtsein der eigenen immanenten Fortbildung gelangt.<sup>12</sup>

Die zentrale Stellung der Platonischen Dialektik für Hegels Darstellung der Entstehung der Wesenserkenntnis wird deutlich, wenn man den Aufbau der Erkenntnis im Liniengleichnis mit dem ersten Abschnitt der *Phänomenologie*, der das Bewußtsein behandelt, vergleicht. Der Übergang zum Abschnitt über das Selbstbewußtsein oder »Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst« vertritt dagegen den Weg der neuzeitlichen Reflexion seit Descartes. In der weiteren Abfolge der einzelnen Stufen des Werdens des absoluten Wissens bleibt dennoch das erste, am Platonischen Muster nachgebildete Abbild der Entstehung der Wesenserkenntnis das grundlegende Paradigma der gedanklichen Entwicklung.

Das Liniengleichnis beschreibt den Aufstieg der Erkenntnis von den Sinneswahrnehmungen über die darauf fußenden Vorstellungen einzelner Dinge, Pflanzen, Lebewesen (Bereich der *doxa*, der bloßen Meinung), bis hin zum diskursiven, schlußfolgernden Denken, das jene gemeinten Dinge nunmehr als begriffliche Inhalte und Hypothesen zugrundelegt, um schließlich »mit Ideen durch Ideen zu Ideen« zu gelangen und bei Ideen zu enden (Bereich der *episteme*, des wahren Wissens).<sup>13</sup> Die Linie der Erkenntnis ist dabei eine kontinuierliche, »whose parts differ only in degree of clarity or obscurity.«<sup>14</sup> Die einzelnen Abschnitte der Linie vertreten die aufeinander aufbauenden Stufen des Erkenntnisvorgangs bzw. die ihnen entsprechenden Seelenfunktionen mit deren jeweiligen Gegenständen. Auf jeder Stufe des Erkenntnisaufstiegs – *eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noesis*: Sinneswahrnehmung (Abbildung der Sinneseindrücke), Vorstellung (das »Dafürhalten,« eine operative Überzeugung von dem, *was* die Sinnesbilder darstellen und *daß* es gerade diese Dinge sind), begriffliches oder diskursives Denken (das Durchdenken der auf der Basis der *eikasia* und *pistis* erlangten begrifflichen Inhalte), Einsicht (einheitliche Schau des Ursprungs und Zusammenhangs der einzelnen Ideen) – wiederholt sich in der Weise der »Ähnlichkeit im Unterschied« bzw. des »Abbilds und Urbilds« dieselbe Bewegung der Aufnahme von etwas, was der jeweiligen Seelenfunktion als Stoff ihrer Tätigkeit dient, sowie dessen Bereitstellung als das, was auf der nächsten Stufe als Bild (*eikon*, *imago*) oder Inhalt zugrundegelegt und neu bearbeitet wird. In der unteren Hälfte

der zweigeteilten Wirklichkeit, dem Bereich der *doxa* oder des Meinens, dient das sinnliche Abbild (das *eikon*) der »wirklichen« Dinge dem bildhaften Vermögen (der *eikasia*) als Stoff, den sie als Inhalt der Sinneseindrücke der nächsten Stufe als die Grundlage für das »Darfürhalten« (*pistis*) bereitstellt. Die *pistis*, welche die *als* Tiere, Pflanzen, Artefakten sich zeigenden Phänomene als Ursprung oder Urbild der auf der vorigen Erkenntnisstufe aufgenommenen Sinneswahrnehmungen vermutet oder annimmt, legt jene Dinge ihrer Tätigkeit des Dafürhaltens und damit dem alltäglichen Umgang als verlässlicher Meinung über das Bestehende zugrunde. Die *als* »wirklich« angenommenen Dinge der *pistis* dienen wiederum als Bilder für die nächste Stufe, das Hypothesendenken (*dianoia*), welches von der Annahme ausgeht, *Ideen* seien die Urbilder der »wirklichen« Gegenstände der sinnlichen Erfahrung und des richtigen Meinens. Jene von der *dianoia* vorausgesetzten Ausgangspunkte ihres begrifflichen Rasonnierens dienen wiederum dem noetischen Denken als Gegenstand und Mittel, um darüber hinaus zum *voraussetzungslosen Anfang* des Ideendenkens selbst zu gelangen. Von dort schreitet es, Ideen gebrauchend, in dialektisch-diairetischer Auseinandersetzung, durch Ideen zu Ideen wieder herab, um schließlich wieder bei Ideen, den *infima species* oder den der Sinneswahrnehmung nächstliegenden Begriffen, an zu gelangen, welche die minimale Bedingung eines bewußten Umgangs mit der Erfahrungswirklichkeit sind.

Das Bewußtsein des Einzelnen wie der gesamten Menschheit muß nach Hegel durch gewisse Entwicklungsstufen hindurchgehen: die des Nur-Bewußtseins, des Selbstbewußtseins, der Vernunft, der Sittlichkeit und der Religion, um auf der letzten Stufe seiner Entwicklung den Standpunkt des absoluten Wissens zu erlangen, das seinerseits kein Unvermitteltes ist, sondern vielmehr das Resultat jener Entwicklung und die Aufbewahrung aller in ihr durchlaufenen Gegensätze darstellt. Das anfänglich unvermittelte Sein (die sinnliche Gewißheit) wird durch ein Sichanderswerden im Sichentgegensetzen des Bewußtseins aufgehoben, um schließlich im Sicheinen des Andersseins im Selbstbewußtsein des allgemeinen Individuums, des Weltgeistes, wiederhergestellt zu werden. Das sich selbst bewußte Subjekt der Neuzeit ist das Zentrum dieses Geschehens, insofern es sich selbst bewegend ist und damit ein Lebendigwerden des Allgemeinen und der Substanz durch die »Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst« ermöglicht.<sup>15</sup> Die Darstellung dieses Entwicklungsgangs in der *Phänomenologie* bedeutet das Werden der Wissenschaft, welche alle Bildungsstufen des Geistes von der untersten bis zur obersten Gestalt zu durchlaufen hat.<sup>16</sup> Durch eben diese Entwicklungsstufen ist die Menschheit hindurchgegangen; eben diese Gestalten muß das menschliche Individuum durchlaufen, damit das absolute Wissen erreicht wird.<sup>17</sup>

Eine *Phänomenologie* des Bewußtseins, i.e. das Aufzeigen der Bewußtseinsentwicklung in deren individuellen und kollektiven Erscheinungen, wird damit zur primären Aufgabe der Hegelschen *Dialektik*, ausgehend vom individuellen Bewußtsein und dessen Erfahrung der sinnlichen Gewissheit, über Verstand und Vernunft, auf jeder Stufe das jeweilige Verhältnis innerer und äußerer Wirklichkeit aufzeigend, bis hin zu den kollektiven Erscheinungen des Geistes, der sich von einer durch natürliche Veranlagung und Schicksalsbewußtsein bestimmten Sittlichkeit mittels anfänglicher Selbstentfremdung und darauffolgender Phasen der Bildung und Aufklärung endlich zum Bewußtsein der Freiheit und der darauf gründenden Moralität entwickelt. Nun ist für Hegel auch »die eigentlich Platonische« Dialektik Dialektik in einer »höheren Bestimmung,« d.h. insofern sie das *Allgemeine*, »als das, welches die Widersprüche, die Gegensätze in sich auflöst,« zum Gegenstand hat, – wengleich bei Platon die Idee in ihrer *Entstehung*, d.i. in deren »selbstproduzierender Tätigkeit,« noch nicht zur Darstellung gelangt.<sup>18</sup>

Es ist also nicht von ungefähr, daß die Darstellung des ersten Abschnitts der *Phänomenologie* die Notwendigkeit des von Platon im Liniengleichnis geschilderten Erkenntnisvorgangs für das Sichselbstkonstituieren des Bewußtseins bestätigt. Von der sinnlichen Gewißheit über die Wahrnehmung bis hin zur Kraft und dem Verstand wird in immer weiter ausholenden Kreisen das Verhältnis von Sinnesempfindung und Wahrnehmung, Meinen und Wissen, Erscheinung und übersinnliche Welt, als das der *allgemeinen Begriffsbildung* geschildert, durch die das Bewußtsein als Sich-selbst-sich-Gegenüberstehen in der Aufnahme des Gegenstandes erst entsteht. Die Natur des Bewußtseins ist es, sich selbst in sich zu unterscheiden<sup>19</sup>, und die *allgemeine Begriffsbildung*, die das Werden des absoluten Geistes auf jeder Stufe seiner Entwicklung ausmacht, ist nichts als ein solches sich in sich Unterscheiden. Denn die Erzeugung des *Allgemeinen*, die die Entstehung des Wahrgenommenen als erkennbaren Etwas überhaupt erst ermöglicht, ist zugleich immer das Sich-selbst-sich-Entgegensetzen, da ein bestimmtes Etwas immer nur in der Einheit

mit seinem Unterschied, i.e. in der Abgrenzung gegen die jeweils gegenteilige Bestimmung, gesehen wird.<sup>20</sup> Soviel gibt Hegel der antiken Dialektik zu, diesen Vorgang der »Reinigung des Individuums von der unmittelbaren sinnlichen Weise des Erkennens« und die »Erhebung zur Allgemeinheit des Gedankens,« welche vor allem die Aufgabe der Platonischen Philosophie wurde, hervorgehoben und methodisch verfeinert zu haben.<sup>21</sup>

Der erste Abschnitt der *Phänomenologie* über das Bewußtsein liest sich insofern wie eine Phänomenologie der Platonischen Sichtweise, deren einzelne Elemente die ersten Entwicklungsstufen des absoluten Wissens ausmachen. Hegel begnügt sich jedoch nicht damit, die Platonische Theorie der Ideen als Aufschrift jener ersten Schritte der von ihm beschriebenen Dialektik nachzuzeichnen. *Vielmehr werden die grundlegenden Elemente der Erkenntnis- und Seinslehre Platons aus der Hegelschen Sicht der Bewußtseinswerdung internalisiert und transformiert*, sozusagen von innen heraus vollzogen, aber damit als solche in die eigene Methode aufgenommen und als unentbehrliche Schritte auf dem Weg zur Verwirklichung des absoluten Geistes bestätigt. Die kosmosorientierte Seelenlehre der antiken Philosophie erhält dabei zwar ein anderes Aussehen als die uns von Platon und Aristoteles her wohlbekannt. Der Sachverhalt wird jedoch der Darstellung Hegels einverleibt und dem Zweck seines Gesamtentwurfs unterworfen.

Die ersten Stufen der Bewußtseinsentwicklung, wie sie in der *Phänomenologie* aufgezeigt werden, entsprechen somit genau der Einteilung des Platonischen Weltbildes. Dessen Haupteinteilung ist, wie man am Liniengleichnis ersieht, die in eine *sinnliche* und eine *intelligible* Welt, bzw. eine Welt der Erscheinung und des bloßen Meinens, und in eine der Wirklichkeit und des wahren Wissens. Dementsprechend bildet *die sinnliche Gewißheit* den Anfang des Abschnitts über das Bewußtsein. Diese *erscheint* nur als die reichste und wahrhafteste Erkenntnis, ist aber in Wirklichkeit die abstrakteste und ärmste. Was daran als paradox erscheinen mag, wird sofort klar, wenn man an die zentrale Überzeugung Platons denkt, Erkenntnis der sinnlichen, veränderlichen, vergänglichen Welt gebe es entweder gar nicht oder erst und nur insofern diese an den ewigen, unveränderlichen Ideen teilnimmt. Es ist dies die »große Inversion« Platons, die er selbst in der Größe seiner Einsicht als Erbe seiner Vorfahren Heraklit und Parmenides aufgegriffen und zu Ende gedacht hat. Das reine »Dieses«, das nach Hegel auf dieser Stufe sowohl *Ich* als auch der *Gegenstand* sind, erinnert zwar mehr an Aristoteles' *tode ti*, verfolgt seine Herkunft jedoch bis zur Platonischen Lehre der Unwirklichkeit der sinnlichen Einzeldinge zurück.

Währenddessen entpuppen sich Ich, das scheinbar reine Sein und deren scheinbar unmittelbare Beziehung als immer schon durch das begriffliche Vermögen *vermittelt*. Schon das Einzelne nimmt, insofern es sich als Einzelnes aus dem Nichts des noch vor dem ersten Auffassen liegendem Mannigfaltigen herauslöst, am Allgemeinen des Begriffs teil. Sonst könnte es in keiner Weise unterschieden werden. Hegel weist das am Anfang des Kapitels an der Frage nach dem *Hier* und dem *Jetzt* nach: auch das *Hier*, das ein Haus ist, und das *Jetzt*, das die Nacht ist, erweisen sich bei näherer Betrachtung als »*vermittelte Einfachheit*« oder *Allgemeinheit*, i.e. als *bleibend* im Verschwinden des Beispiels.<sup>22</sup> »Als ein Allgemeines *sprechen* wir das Sinnliche *aus*«; das *Allgemeine* also ist »das Wahre der sinnliche Gewißheit« und widerlegt unsere »Meinung« der wirklichen Unmittelbarkeit des sinnfälligen Einzeldings. *Das ist aber genau die Platonische Einsicht*: nicht die reine Unmittelbarkeit ist wirkliche sinnliche Gewißheit, sondern erst ein »Beispiel« derselben<sup>23</sup> – man denke an den typischen Verlauf des Gesprächs beim ersten Definitionsversuch eines »sokratischen« Dialogs wie *Euthyphron*. Dort gibt Euthyphron als Antwort auf Sokrates' Ersuchen, was das Fromme sei, das *Beispiel*: »was ich jetzt gerade tue.«<sup>24</sup> Die Pointe Hegels ist, daß schon das sinnliche Beispiel ein Allgemeines, wenngleich ein Allgemeines niedrigster Ordnung, ist. Aus dem »Beispiel« lösen sich schon ein »Dieses« als Gegenstand und ein »Dieser« als Ich heraus: weder das eine noch das andere offenbart sich unmittelbar, sondern sogleich, wie deren beider Verhältnis, vermittelt. Das »sinnliche Diese« ist *so*, wie man meint, es zu wissen, nach Hegel in der Tat für Sprache und Bewußtsein unerreichbar: das Unmittelbare wird nicht gewußt, sondern wird notwendig nur als ein *Vermitteltes* auf- oder wahrgenommen.<sup>25</sup> Ein Dieses *ist* gar nicht als dieses, sondern alles und jedes ist ein Dieses, i.e. selbst das Dieses-sein bedeutet ein Allgemeines.<sup>26</sup>

Der zweite Teil des Abschnitts über das Bewußtsein, »Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung«, zeigt ebenso auffallende Entsprechungen zur zweiten Stufe des Platonischen Liniengleichnis, der *pistis*, die den Abschluß der Sphäre der *doxa* und den Übergang zur Sphäre des Intelligiblen und

der wahren Erkenntnis, der *episteme*, bildet. Das, was auf der Ebene des vermeintlich Unmittelbaren als ein *Dieses* genommen wurde, obgleich es sich in Wahrheit dabei um ein vermitteltes Allgemeines handelte, wird hier *als* seiendes Allgemeines *wahrgenommen*.<sup>27</sup> Genetisch betrachtet, lösen sich auf dieser Stufe das Wahrnehmen und der Gegenstand als unterschiedene Momente des Bewußtseins des beschriebenen Geschehens heraus. Anders als Platon nämlich unterscheidet Hegel die *Bewegung* des Wahrnehmens, i.e. »die Entfaltung und Unterscheidung der Momente« des Wahrgenommenen, vom *Gegenstand* des Wahrnehmens, ~~das~~ jene Momente in sich zusammenfaßt. Dabei überträgt er jedoch das eidetische Prinzip Platons auf den *Prozeß*, durch den das Bewußtsein überhaupt zustande kommt: das »Allgemeine als Prinzip« ist das »Wesen der Wahrnehmung«, aber auch das Wahrnehmende und das Wahrgenommene können das Wesentliche sein; nur »der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muß sich an sie verteilen.«<sup>28</sup> Das heißt, die Einheit der Identität des Etwas mit seinem Unterschied bedingt, daß das allgemeine Andere in die Rolle des Unwesentlichen übergeht, sobald das Eine in seiner Identität betrachtet wird. Das geschieht aber abwechselnd, so daß es eine Frage der Blickrichtung wird, ob Wahrnehmen, Wahrnehmendes oder Wahrgenommenes jeweils Wesen oder das Unwesentliche vertritt. Was nach Platonischer Sicht das Wesen ist, ist jedoch vorzüglich der Gegenstand mit seinen bleibenden Charakteristiken – »das Ding von vielen Eigenschaften«, – »gleichgültig, ob er wahrgenommen wird oder nicht«, während dagegen in gut Heraklitischer Weise »das Wahrnehmen [...] als die Bewegung [...] das Unbeständige« ist, »das sein kann oder auch nicht«, und somit das Unwesentliche.<sup>29</sup>

Auf jeden Fall befindet man sich nach Hegel wie nach Platon auf der Stufe der Wahrnehmung schon einen Schritt näher zum Wissen, denn: »Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an.«<sup>30</sup> Denn während das *Dieses*, »das gemeinte Einzelne« der sinnlichen Gewißheit »ein Nichts von einem Inhalt« war, weil noch nicht an den allgemeinen Charakteristiken eines bestimmten Etwas teilnehmend, sondern nur als allgemeine Unmittelbarkeit bestehend, ist das Sein des Wahrgenommenen erst durch viele *unterschiedene bestimmte Eigenschaften*, die jeweils in der Einheit mit ihrem Gegenteil gesehen werden, das was es ist. Dabei ist es die »einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit« als reines »Sichaufsichbeziehen« (das Platonische *kat' auto*), die das *Medium*, die »Dingheit«, das »reine Wesen« bildet, worin alle diese ihren Bestimmtheiten sind, ohne sich gegenseitig und ohne die einfache Allgemeinheit selbst, an der sie teilnehmen, zu berühren.<sup>31</sup>

Wichtig ist das Verhalten des Bewußtseins auf dieser Stufe, das ganz der Platonischen Analyse der *pistis* entspricht: das Bewußtsein hat den Gegenstand seiner Wahrnehmung »nur zu nehmen und sich als reines Auffassen zu verhalten«, wobei es ihm geschehen kann, daß er den Gegenstand, als das sich selbst Gleiche, das Wahre und das Allgemeine »unrichtig auffaßt und sich täuscht.«<sup>32</sup> Der wahrnehmende Verstand ist der »so genannte gesunde Menschenverstand«, der nicht zum Bewußtsein vorstößt, daß es »einfache Wesenheiten sind, die in ihm walten, sondern [...] meint es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu tun zu haben.«<sup>33</sup> Der wahrnehmende Verstand befindet sich im Spiel der leeren Abstraktionen der Einzelheit und der ihr entgegengesetzten Allgemeinheit, der Bestimmtheiten und ihrer Gegenteile, die er »für das Wahre nimmt«, und meint, sich in der Wahrheit zu bewegen.<sup>34</sup> Auf der Stufe der Wahrnehmung hat aber das Bewußtsein den *Begriff* des Gegenstands *als Begriff* noch nicht erfaßt.<sup>35</sup>

In Wirklichkeit sind es nämlich diese die »Gedankendinge« und die reinen Wesenheiten, mit denen sich, im Hegelschen wie im Platonischen Sinne, die Philosophie befaßt und die das Wahre des Wissens ausmachen. Dementsprechend bewegt sich die Hegelsche *Phänomenologie* auf die Stufe zu, die der *dianoia*, der dritten Stufe des Platonischen Liniengleichnisses und der ersten im Bereich wahrer Erkenntnis, entspricht. Im Abschnitt über das Bewußtsein heißt jene Stufe »Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.«<sup>36</sup> Die beiden Momente des Sichäußerns und In-sich-zurückgedrängt-Werdens der Kraft sollen die Genese des Begriffs und des Wesens im Sichaufsichbeziehen des Bewußtseins darstellen, welche durch das Beziehen vieler unterschiedener Eigenschaften (Unterschiede des Inhalts, der vielen Materien) auf deren Einheit in einem Etwas geschieht. Auf dieser Stufe bleibt allerdings nur der *Gedanke* der Kraft dem Bewußtsein erhalten: die Momente ihrer Wirklichkeit »stürzen« »haltungslos« »in eine ununterschiedene Einheit zusammen«, die »ihr Begriff als Begriff« ist.<sup>37</sup> Die sich äußernde und sich in sich zurücknehmende Kraft wird eine »Allgemeinheit [...] welche der Verstand zuerst oder unmittelbar als ihr Wesen erkennt.«<sup>38</sup> Das Verhältnis von Begriff und Wesen ist dabei für beide Momente, den Verstand und

den Gegenstand des Verstandes, als Verhältnis der sichäußernden und zurückgedrängten Kraft, ebenfalls bestimmend, d.h. das Verhältnis wiederholt sich in den beiden Polen des Erkenntnisakts. Das »Verschwinden« des entwickelten Seins der Kraft bildet das Innere der Erscheinung für den Verstand. Das Innere ist dabei noch »reines Jenseits für das Bewußtsein,« da es *sich* in ihm noch nicht findet.<sup>39</sup> Als solches ist es »leer,« »*Leerheit an sich*,« Erscheinung, die das Bewußtsein sich selbst erzeugt. Jedoch ist dieses Innere oder das übersinnliche Jenseits nach Hegel aus der Erscheinung, die seine Vermittlung ist, *entstanden*: »Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in *Wahrheit* ist.«<sup>40</sup>

Dies wäre von Hegel her eine gültige Definition des Platonischen *Eidos*. Das heißt nicht, daß das Übersinnliche oder das *Eidos* dasselbe sei als »die sinnliche Welt oder die Welt, wie sie für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung«, i.e. für die ersten zwei Stufen des Erkenntnisprozesses, die *eikasia* und die *pistis*, ist.<sup>41</sup> Denn die Erscheinung, als *Wesen* aufgefaßt, ist die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens nur »als aufgehobene oder in Wahrheit als innere gesetzt.«<sup>42</sup> Indem aber mit dem Verstand die *Erscheinung* als *Inneres* gesetzt wird, wird die *sinnliche* Welt nunmehr »als selbst reelle Wirklichkeit« verstanden.<sup>43</sup> In ähnlicher Weise erzählt im Dialog *Phaidon* Sokrates, wie er – da er in der Sinnlichkeit keinen Halt fand, keine Möglichkeit, die Ursache des Entstehens und Vergehens der Dinge im ursprünglichen Sinne zu erkennen – die »zweitbeste Fahrt,« die »Flucht zu den Logoi,« einschlug.<sup>44</sup> Ausgehend von der Hypothese der Ideen, versucht er nunmehr die Dinge nach ihrem *Wesen*, das sowohl Ursache als Urbild des Erkennens ist, zu erfassen. Dies ist Platon wie Hegel keine *leere Abstraktion*, sondern die *reelle Wirklichkeit* der sinnlichen Erscheinung.<sup>45</sup>

An diesem Punkt angelangt ist in der Auffassung von Hegel dem Verstand (entsprechend der Platonischen *dianoia*, dem Vermögen des *logos*, als Bestimmung des Wesens der sinnlich erscheinenden Dinge) dennoch das *Wesen* oder das Innere »nur erst als das allgemeine, noch unerfüllte *Ansich* geworden.«<sup>46</sup> Das »Spiel der Kräfte«, das das eidetische *Wesen* der Dinge ausmacht, hat hier nur eine »negative Bedeutung.« Die *positive* Bedeutung jenes Spiels dagegen, dessen »Beziehung auf das Innere durch die Vermittlung«, liegt noch außer dem Verstand.<sup>47</sup> Das Spiel der Kräfte ist dem Verstand noch *unmittelbar*; denn ihm ist das Wahre, das »einfache Innere.« Die von Hegel beschriebene Momente jenes Spiels sind dem Verstand noch nicht bewußt; die Kräfte, die in der Bewegung des Unterscheidens sich gegeneinander ausspielen, verschwinden mit dem Auftreten des einfach Unterschiedenen.<sup>48</sup>

Der *allgemeine Unterschied*, als welcher sich das *Wesen* hier äußert, wird im *Gesetz* als »dem beständige Bilde der unsteten Erscheinung« ausgedrückt. Demnach erweist sich die *übersinnliche Welt*, i.e. die durch den Verstand aufgefaßten allgemeinen Unterschiede der Erscheinung, als ein »*ruhiges Reich von Gesetzen*,« »jenseits der wahrgenommenen Welt«, die »das Gesetz nur durch beständige Veränderung« darstellt, das aber in der wahrgenommenen Welt »ebenso *gegenwärtig* und ihr unmittelbares stilles Abbild« ist.<sup>49</sup>

Das ist eine deutliche Anspielung auf den Platonischen Begriff der *parousia*, i.e. der Anwesenheit oder Gegenwart der Ideen in den sinnlich erscheinenden Dingen. Das »ruhige Reich von Gesetzen,« als welches Hegel hier gegen Ende des Abschnitts über das Bewußtsein die übersinnliche Welt beschreibt, ist seinerseits bedeutungsgleich mit dem Platonischen Reich der Ideen, wie dies nach dem Übergang von den untersten Stufen des Erkenntnisaufstiegs, der *eikasia* und der *pistis*, zum Hypothesendenken der *dianoia* erreicht wird. Von entscheidender Bedeutung für die weitere Erwägung der Frage einer immanenten Abgrenzung der Hegelschen Dialektik gegenüber der Platonischen ist dabei die Tatsache, daß die *noesis*, die von Platon die höchste Stufe des im Liniengleichnis beschriebenen Erkenntnisaufstiegs bildet, damit in den Bereich des Selbstbewußtseins, i.e. in die »zweite übersinnliche Welt«, die die »verkehrte« der ersten ist, fällt.<sup>50</sup> Während »die erste übersinnliche Welt [...] nur die *unmittelbare* Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element« war, wird in der zweiten »das *Prinzip des Wechsels und der Veränderung*,« dessen das ruhige Reich der Gesetze entbehrte, aufgedeckt und zur Geltung gebracht.<sup>51</sup> Die Kraft soll nicht mehr in dem Gesetz, die Bewegung im Verstand verloren gehen, sondern es soll gezeigt werden, daß die Bewegung des Begriffs den Gegenstand selbst in sich schließt.<sup>52</sup> Dies ist zwar der Punkt, an dem sich in der *Phänomenologie* die neuzeitliche Bewußtseinsentwicklung gegen die Platonische Wesensschau am deutlichsten abzuheben scheint. Denn obgleich nach Hegel die Platonische Dialektik jene »notwendige Bewegung der reinen Begriffe« der Sache nach darstellt, ist sie selbst nicht zum Bewußtsein

ihrer eigenen Natur vorgestoßen.<sup>53</sup> Doch ein Blick nach vorne zeigt, daß der Platonische Erkenntnisanstieg und damit die Platonische Seins- und Erkenntnistheorie trotzdem für die Hegelsche Darstellung auch nach Verlassen der niedrigeren Stufen der Bewußtseinsbildung paradigmatisch bleiben. Ein Beispiel findet sich in der Analyse der »sittlichen Gewißheit« und deren Aufhebung in die »durch die *Arbeit* für das Allgemeine sich bildende und erhaltende Sittlichkeit.«<sup>54</sup> Jene Analyse wird bewußt und nicht ohne Grund der ursprünglichen Analyse der sinnlichen Gewißheit analog gestaltet, denn:

»wie das Bewußtsein des abstrakten, des sinnlichen Seins in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewißheit des realen sittlichen Seins; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Sein ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen.«<sup>55</sup>

Es ist hier nicht mehr der Ort, die paradigmatische Bedeutung der Platonischen Dialektik für diesen Teil der Hegelschen *Phänomenologie* im Einzelnen nachzuweisen. Ich vermute aber, daß derartige Parallelen und Analogien auch für andere Teile des Hegelschen Corpus nachgewiesen werden könnten, und daß dadurch das allgemeine Verständnis der Hegelschen Philosophie einen bedeutenden Schritt weiter gebracht werden könnte.

Dr. Marie-Elise Zovko  
Pantovčak 192a  
HR-10 000 Zagreb

#### ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. H.-G. GADAMER, »Plato's *Parmenides* and its Influence«, in: *Dionysius* 7 (1983), 16. Der Versuch, die neuzeitliche Begründung alles Wissens im souverainen Selbstbewußtsein zu überwinden, wird schon in der Spätphilosophie Schellings erkennbar. Dessen Unterscheidung einer positiven und negativen Philosophie – vor allem in der Gestalt, die jene in den Berliner Vorlesungen annahm – wurde in dieser Hinsicht M. Heidegger, insbesondere für dessen Vorstellung einer mutmaßlichen Kehre oder Umkehrung des Denkens, zum Vorbild. Vgl. dazu M.-E. ZOVKO, »Die Spätphilosophie Schellings und die Kehre im Denken M. Heideggers«, in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 10 (1999), 135-173.
- 2 H.-G. GADAMER, »Hegel und die antike Dialektik«, Erstdruck in: *Hegel-Studien* 1 (1961), 173-199, hier zitiert nach: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Neuere Philosophie I*, Tübingen 1987, 3-28.
- 3 W. WIELAND, »Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit«, erstmals erschienen in *Orbis scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum siebzigsten Geburtstag*, hg. v. D. Gerhardt u.a., München 1966, 933 f. Zitiert nach: *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, hg. v. H.F. Fulda u. D. Henrich, Frankfurt/M. 1973, 67-82, 74.
- 4 I. KANT, »Die transcendente Dialektik«, in ders., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, B 354 f.
- 5 H.-G. GADAMER, »Hegel und die antike Dialektik«, 3.
- 6 Ebd., 5.
- 7 Vgl. Ebd.
- 8 Ebd., 6.
- 9 Ebd.
- 10 PLATO, *Respublica*, in: *Platonis Opera*, Bd. 4, hg. v. J. Burnet, Oxford 1902, 534 b 3-5.
- 11 »[...] it is the perfection of the familiar Socratic elenchus, whereby definitions, each an improvement on the last, are challenged and rejected until the right one is found [...].« W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Bd. 4: *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975, 525.
- 12 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M. 1969 ff., Bd. 18-20, hier: Bd. 19, 62.
- 13 Vgl. PLATO, *Respublica*, 509 d-511 e.
- 14 W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Bd. 4, 490; vgl. 491, Anm. 1.
- 15 Vgl. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, 23, 36. (=System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. d. Rheinisch Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1980 (Sigle: GW 9), 18, 26).

- 16 Vgl. ebd., 14, 31 (GW 9, 11 f., 24).
- 17 Vgl. ebd., 32 f. (GW 9, 24 f.); sowie J.E. ERDMANN, *Die Phänomenologie des Geistes*, aus: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Leipzig 1834-1853, Faksimile Neudruck in sieben Bänden, hg. v. H. Glockner, Stuttgart 1939, Band 7, 413 ff., abgedruckt in: *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, a.a.O., 54-62.
- 18 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, Bd. 19, 65; vgl. 66, 68 f. Beim Platon sei das Allgemeine das Objektive; ihm würden das Prinzip der Lebendigkeit und der Subjektivität fehlen. Ebd., 153.
- 19 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 328 (GW 9, 241).
- 20 Vgl. H.-G. GADAMER, »Hegel und die antike Dialektik«, 6.
- 21 Ebd.
- 22 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 84-85 (GW 9, 64-65).
- 23 Ebd. 83 (GW 9, 64).
- 24 PLATO, *Euthyphro*, in: *Platonis Opera*, Bd. 1, hg. v. E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson u. J.C.G. Strachan, Oxford 1995, 5 d 8-9.
- 25 Vgl. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 91 f. (GW 9, 61 f.).
- 26 Ebd., 92 (GW 9, 70).
- 27 Vgl. ebd., 93 (GW 9, 71).
- 28 Ebd.
- 29 Ebd., 93, 94 (GW 9, 71).
- 30 Ebd., 94. (GW 9, 71).
- 31 Vgl. ebd., 94, 95 (GW 9, 72).
- 32 Ebd., 96, 97 (GW 9, 73, 74).
- 33 Ebd., 105, 106 (GW 9, 80).
- 34 Ebd.
- 35 Ebd., 108 (GW 9, 82).
- 36 Ebd., 107 (GW 9, 82).
- 37 Ebd., 115 (GW 9, 87).
- 38 Ebd.
- 39 Ebd., 116, 117 (GW 9, 88, 89).
- 40 Ebd., 118 (GW 9, 90).
- 41 Ebd.
- 42 Ebd., 119 (GW 9, 90).
- 43 Ebd.
- 44 Vgl. PLATON, *Phaido*, in: *Platonis Opera*, Bd. 1, a.a.O., 96 a-100 c.
- 45 Vgl. ebd., 100 a 1-3, wo Sokrates die Meinung verwirft, daß derjenige, der das Seiende in Begriffen (*logoi*) untersucht, es eher in Bildern betrachtet als der, der es in den Dingen (*erga*) tut.
- 46 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 119 (GW 9, 90).
- 47 Ebd.
- 48 Vgl. ebd., 120 (GW 9, 91).
- 49 Ebd.
- 50 Ebd., 128 (GW 9, 96 f.).
- 51 Ebd.
- 52 Vgl. ebd., 125, 126 (GW 9, 94, 95).
- 53 Vgl. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 19, 62, und oben Anm. 12, 16.
- 54 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 330 (GW 9, 242 f.).
- 55 Ebd., 328 (GW 9, 241).