

REINER WIEHL

PHÄNOMENOLOGIE UND DIALEKTIK

Man kann das Thema „Phänomenologie und Dialektik“ nicht ohne Blick auf Hegel erörtern. Ist es ohne diesen Blick überhaupt ein philosophisches Thema? Phänomenologie und Dialektik verstehen sich als Theorien und Methoden, die in der modernen Philosophie teils in direkter Affinität und Wechselwirkung (Kant, Hegel), teils in schroffem polemischem Gegensatz gegeneinander (z.B. Heideggers Phänomenologie als Ontologie gegenüber Adornos negativer Dialektik als Bewußtseinskritik), schließlich in neuer Verbindung und wechselweiser Angleichung (z.B. Gadammers Hermeneutik) auftreten. Die Fragen, die durch diese verschiedenen Verhältnisse nahegelegt ist, ist die: was ist der Grund, der die Sache, die unter den beiden Namen begriffen ist, in solche jeweils verschiedenen Verhältnisse zueinander treibt? Hegels „Phänomenologie des Geistes“ hat in den bewußten Verhältnissetzungen von Phänomenologie und Dialektik in der zeitgenössischen Philosophie eine maßgebliche Rolle gespielt. Phänomenologie und Dialektik erschienen in diesem Werk als die eine Methode philosophischer Wahrheitserkenntnis und ihrer Darstellung¹. Formal betrachtet, handelt es sich um den Anspruch, ein allgemeines, für alle, nicht nur für die philosophische Erkenntnis gültiges Methodenpostulat der Wahrheitserkenntnis am philosophischen Gegenstand zu verwirklichen: die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand; und die Übereinstimmung der Darstellungsweise und dieser Erkenntnis. In dem formalen

¹ Phänomenologie des Geistes, Hrg. V.J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S.44f.

Methodenpostulat wird demnach eine doppelte Übereinstimmung gefordert: 1. Die der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand; 2. Die der Darstellung mit der Erkenntnis. Die Frage ist, auf welche Weise diesem zweifachen Anspruch genügt werden kann. Auf diese Frage hat Hegel mit den bekannten Sätzen aus der Einleitung in die „Phänomenologie des Geistes“ geantwortet: „Das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstsein, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten.“² Diese Sätze formulieren das Verfahren, die Methode der „Phänomenologie des Geistes“. Bekanntlich finden sich die nahezu gleichlautenden Sätze am Ende der „Wissenschaft der Logik“, wo Hegel das Ganze aller Kategorien im dialektischen Methodengriff zusammenfaßt³. Nach diesen Äußerungen erscheinen Phänomenologie und Dialektik als ein- und dieselbe Methode.

Was ist es, was Phänomenologie und Dialektik gleichermaßen befähigt, die Sache an sich selbst zur Erscheinung und zur Erkenntnis zu bringen? Was ist es, dem zuvor, was sie beide überhaupt die Sache in ihrem sogenannten wahren An- und Fürsich-Sein suchen läßt? Hegel spricht in beiden Fällen von einem Weglassen anstelle eines Hinzutuns (Applizierens). Handelt es sich dabei um ein- und dieselbe Art und Weise des Weglassens, um eine einheitliche Methode desselben? Oder um verschiedene Wege oder Methoden zur Verwirklichung ein- und desselben Zieles? Ist der Begriff des wahren An- und Fürsich-Seins dabei in beiden Fällen derselbe oder ein je verschiedener? Es soll hier nicht der übereilte Anschein erweckt werden, die Unterscheidung einer zweifachen Übereinstimmung als Methodenpostulat weise der phänomenologischen und der dialektischen Methode von vornherein klar und deutlich unterschiedene Funktionen zu: der einen, die Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand, der anderen, die Übereinstimmung der Darstellung mit dem Begriff zu sichern.

Es ist nicht von vornherein auszuschließen, daß Phänomenologie und Dialektik beide diese doppelte Aufgabe erfüllen wollen, vielleicht auf je verschiedene Weise. Es muß hier nicht ausführlich erwähnt werden, daß das Weglassen (Abstrahieren), von unmittelbarem Wegseins von Ansichten und Vorurteilen. Solches Abstrahieren ist aber auch nicht notwendig abstrakte Anschauung: im Sinne des unmittelbaren Daseins von Ansichten und Meinungen. Im Weglassen als Methode steckt kein geringerer Erkenntnisanspruch als im Anbringen oder Applizieren. Adornos Kritik an Husserls Phänomenologie am Leitfaden des Begriffes der schlechten Unmittelbarkeit verfehlt den Methodensinn einer philosophischen Phänomenologie im allgemeinen ebenso wie den der Husserlschen im besonderen.⁴ Diese gehört, nicht anders als die Phänomenologie Hegels, in die Tradition einer Methode, die Descartes als analytisch, im Unterschied zum synthetischen Verfahren des *mos geometricus*, bestimmt und als Verfahren seiner Meditationen gerechtfertigt hatte.⁵ Diese Bestimmung des Analytischen ist in Hegels „Wissenschaft der Logik“ ausdrücklich als die eine Seite der dialektischen Methode hervorgehoben.⁶ Das aber kann nicht

² Phänomenologie des Geistes, S. 71f.

³ Wissenschaft der Logik, Hrg. V.G. Lasson, Leipzig 1934, Zweiter Teil, S. 491 (780).

⁴ Vgl. Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1956, Einleitung S. 12ff.

⁵ R. Descartes, Oeuvres, A-T. Paris 1897ff. VII, S. 155f.

⁶ Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, SS. 450ff (708 ff).

bedeuten, daß eine Unterscheidung zwischen Phänomenologie und Dialektik von vornherein (apriori) so bestimmt werden könnte, daß diese erstere sich auf die Analyse beschränke, während die zweite dieses Verfahren durch sSynthesis komplettiere. Beanspruchen beide für sich die Methode des Weglassens, so muß Synthesis als ein Moment dieser Methode begriffen werden. Sie kann nicht in der Applikationen eines Begriffsapparates sich erschöpfen.

Es kann auf den ersten Blick scheinen, daß ein absoluter Unterschied besteht zwischen Weglassen und Applizieren: sofern im einen Falle die Vorurteile einer privaten Subjektivität aufgegeben, im anderen Falle an den Gegenstand herangetragen werden. Aber ein solcher absoluter Unterschied gilt zunächst nur unter den formalen Voraussetzungen, daß es sich um ein- und dieselbe Subjektivität handelt. Unabhängig von diesen formalen Voraussetzungen kann zwischen dem Weglassen und dem Applizieren in mancherlei Hinsicht unterschieden werden: z.B. so, daß das Weglassen der Vorurteile als auf einmal (uno intuitu), das Geltenmachen und die Applikation der Subjektivität aber als schrittweise (discursive) vor sich gehend vorgestellt wird; oder z.B. so, daß man das Weglassen der eigenen Subjektivität, die Selbstvergessenheit als etwas unendlich Schwierigeres begreift im Vergleich zur Applikation findet; oder z.B. , daß im Falle der Selbstvergessenheit die betroffene Subjektivität als unwahr und ungut, im Falle der Selbstbestätigung als wahr und gut vorgestellt wird.

Ohne die Voraussetzung dieser oder anderer vergleichbarer Unterschiede muß jede mögliche Unterscheidung zwischen einem methodischen Abstrahieren und einem Applizieren im luftleeren Raume schweben. Entsprechend unbestimmt bleibt dann der Methodensinn von Phänomenologie und Dialektik. Die angegebenen Prinzipien zur näheren Bestimmung der fraglichen Erkenntnismethoden sind nicht schlechthin unwahr. Aber sie sind alle formal. Ihre inhaltslosigkeit erlaubt es, sie gleichermaßen auf das Entgegengesetzte, auf die kritisierte Erkenntnisbestimmung, die Applikationsleistung anzuwenden. Dies gilt ebenso für das Prinzip der Identität (Verstand) und die Grundunterscheidung zwischen Reflexion in sich (Apperzeption) und Reflexion auf Anderes (Perzeption). Der Nachweis, daß die genannten Unterscheidung als Grundlagen zur Bestimmung einer Erkenntnismethode unzureichend seien, macht bekanntlich Hegels Kritik am formalen Idealismus aus.⁷ Dessen Begriffe von Phänomenologie und Dialektik unterliegen daher der entsprechenden Kritik. Gleichwohl scheint es einen Gesichtspunkt zu geben, aufgrund dessen Hegel an einem der formalen Bestimmungsgründe festgehalten hat. Es ist der Gedanke, daß die Auszeichnung und Priorität des Weglassens gegenüber dem Applizieren sich darin begründet, daß sie die Widerständigkeit des Gegenstandes, die Nicht-Identität des Begriffes und des Gegenstandes als ein Wahrheitsmoment allererst sichtbar macht; denn dort, wo ein absolutes Subjekt absolute Gültigkeit gegenüber der Sache beansprucht, erscheine der Widerstand der Sache immer schon gebrochen bzw. als nie vorhanden gewesen. Das ist der von Adorno in der „Negativen Dialektik“ emphatisch vertretene Standpunkt.⁸

Aber es ist zu sehen, daß die Kategorie der Widerständigkeit von Subjekt und Objekt an sich und in Beziehung aufeinander) nicht weniger formal ist als die oben angegebenen Unterscheidungen,vielmehr mit diesen zusammen in das gleiche formale Begriffssystem fällt.

⁷ Phänomenologie des Geistes, S. 175-182.

⁸ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, S.143.

Dieser formale Begriff einer Widerständigkeit ist daher auch nicht hinreichend, den methodischen Vorzug der Selbstvergessenheit gegenüber der Selbstbestätigung hervortreten zu lassen. Denn für eine solche Begründung eines Primats der ersteren muß die Voraussetzung der Abstraktion dieses Selbst von der Veränderlichkeit seiner Beziehung zum Gegenstand gemacht werden. Wenn wir sagen, daß es prinzipiell schwerer sei, wahrhaft selbstvergessen einen Gegenstand zu erkennen, als durch Applikation unserer Begriffe Selbstgewißheit und Selbstbestätigung zu erlangen, so setzen wir voraus, daß der Gegenstand selbst der Selbstvergessenheit nicht entgegenkommt, nichts zur Selbstvergessenheit beitragen kann; so wie wir andererseits von der Möglichkeit abstrahieren, daß der Gegenstand, dem wir unsere Begriffe überstülpen, sich wehren, sich als ein selbstständiger bemerkbar machen und behaupten könnte. Diese Voraussetzung der Abstraktion von einer möglichen Wechselwirkung zwischen Subjekt und Gegenstand macht die Auszeichnung der Methode des Weglassens im Hinblick auf einen formalen Begriff der Widerständigkeit grundlos. So gesehen ist die Redeweise vom Primat der Selbstüberwindung zunächst nicht weniger abstrakt als die umgekehrte vom Primat der Fremdüberwindung. Beide haben die Neigung, ins Erbauliche und Moralistische überzugehen. So bleibt zunächst auch eine mögliche Unterscheidung zwischen Phänomenologie und Dialektik abstrakt, die die Methodenrollen so zwischen beiden verteilt, daß die erste die Widerständigkeit der Realität ausklammere (dies war Husserls Problem), während die letztere die Realität unter einer ihrer Widerspenstigkeit entsprechenden logischen Form, der des Widerspruches begreife.

Die formale Kategorie des Widerspruches ist nur die Entsprechung zu einer abstrakten Form von Widerständigkeit, und es ist nicht einzusehen, warum sie konkreter sein solle als die Widerspruchsfreiheit. Der Versuch, das scheinbar logische Skandalon der Hegelschen Philosophie, den Widerspruch vernünftig zu machen durch den erbaulichen Hinweis auf einen Realitätssinn, dem die Wirklichkeit nicht logisch sei, verfällt Hegels eigener Kritik an solchen abstrakten Sprüchen. Es ist vielmehr an das Selbstverständliche zu erinnern, daß die „Phänomenologie des Geistes“ nicht eine allgemeine Methodenlehre entwickelt, sondern eine Methode an einem ausgezeichneten und exemplarischen philosophischen Gegenstand. Erst in der Auseinandersetzung mit diesem zieht die Methode ihren Charakter als solchen, erweist sie sich als Phänomenologie und Dialektik.

Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ist Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins. Erfahrung des Bewußtseins heißt demnach der Gegenstand, an dem sich Phänomenologie und Dialektik in ihrer eigentümlichen methodischen Verschränkung zu erkennen geben müssen. Tatsächlich liegt aber im Wesen der Erfahrung selbst etwas von jener eigentümlichen Widerständigkeit, von der hier die Rede ist. Bekanntlich hat Hegel diese Widerständigkeit in zwiefacher Hinsicht konstruiert: einmal als Widerständigkeit des Gegenstandes der Erfahrung der Erfahrung gegenüber; und dann als Widerständigkeit des Gegenstandes ‚Erfahrung‘ gegenüber der philosophischen Erkenntnis solcher Erfahrung bzw. gegenüber der philosophischen Erfahrung von Erfahrung.⁹ Wollen wir hier im Zusammenhang der Frage nach der Dialektik von Dialog sprechen, so müssen wir feststellen, daß wir es von Anfang an mit einem doppelten Dialog zu tun haben.

⁹ Vgl. R. Wiehl, Vom Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien, Beiheft 3, Hegel-Tage Royaumont 1964, S. 103ff.

Das soll und kann nicht bedeuten, daß wir im Hinblick auf dieses doppelte Gespräch Phänomenologie und Dialektik zu einer bestimmten Rollenverteilung veranlassen, derart, daß die eine das eine, die andere das andere Gespräch führt: die Phänomenologie das Gespräch der Erfahrung mit dem unmittelbaren Gegenstand derselben; mit dem Gegenstand 'Erfahrung im allgemeinen'. Es gehört vielmehr zum gemeinsamen Selbstverständnis von Phänomenologie und Dialektik, dieses doppelte Zwiegespräch als ein einheitliches darzustellen. Das macht die Anwendung des 'Dialogmodells' auf die Methoden der Phänomenologie und Dialektik zunächst gerade eher verwirrend als klärend. Denn die Einheit dieses Doppelgesprächs kommt nicht dadurch zustande, daß die jeweils zwei, in zwei Gesprächen verbundenen Gesprächsteilnehmer sich zu einer Gruppe von vier zusammenschließen (obwohl die dialektische Methode häufig das Schema der Quaderuplizität gegen das der Triplizität ausdrücklich hervorhebt).¹⁰ Aber die Verknüpfung der beiden Dialoge zu einem Gespräch zu viert ist nur die äußerliche Charakteristik der fraglichen Verknüpfung. Der Dialog bleibt ein Gespräch unter vier Augen.

Es treten in diesem Gespräch unter vier Augen zwei Gespräche in Kommunikation miteinander (deren Augen nicht schielen und gerade hierin ihre Kommunikation untereinander ausdrücken). Diese Redeweise von der Einheit zweier Gespräche wird verständlich, indem ein Gespräch nach dem Modell eines selbst und ein Selbst nach dem Modell eines Dialoges aufgefaßt wird. Dabei handelt es sich notwendig um zwei verschiedene Modelle, die aufeinander abgebildet werden. Resultat solcher Anwendung ist die Verschiedenartigkeit des Redens: ein Rede mit sich und mit dem Anderen; Monolog und Dialog. Dieser Unterschied ist in der „Phänomenologie des Geistes“ im Verhältnis von Unbewußtsein und Selbstbewußtsein thematisch (analog zum Verhältnis von Unbewußtem und Bewußtem). Erfahrung bestimmt sich als Verhältnis von Bewußtsein, von Nicht-Wissen und Wissen. Wenn wir hier von Monolog und Dialog sprechen, so derängt sich erneut eine Rollenverteilung zwischen Phänomenologie und Dialektik auf: nämlich die Möglichkeit, jener den Monolog, dieser den Dialog zur methodischen Darstellung zuzuweisen. Aber diese fixe Rollenverteilung ist schief: nicht, weil der Monolog nur eine Modifikation des Dialoges ist, sondern weil beide notwendig in Wechselbeziehung stehen (auch wo ein Mensch monologisiert).

Das Modell dieser Wechselbeziehung derückt aus, daß Erfahrung mit gleichartiger Erfahrung kommuniziert, wo sie auf ungleichartige trifft, und umgekehrt. Dies, daß Erfahrung immer auf Erfahrung, gleichartige und ungleichartige, gezogen ist, macht das Gesetz der Erfahrung aus.

Das unterscheidet sie vom Schein der Unmittelbarkeit sinnlicher Gewißheiten und Wahrnehmungen, die nur im Kontext von Erfahrungen einen Sinn haben, in diesem Kontext selbst die Form der Erfahrung annehmen: die der Allgemeinheit. Wie aber kann im Hinblick auf dieses Gesetz der Erfahrung mit Sinn von Widerständigkeit gesprochen werden? Wenn hier im Blick auf Erfahrung von Dialog die Rede ist, von einem Gesetz der Erfahrung, durch das Erfahrung nicht auf widerständige Gegenstände, sondern auf Erfahrungen bezogen wird, muß dann nicht statt von Widerstand, Abwendung und Abschließung von Aufgeschlossenheit, Zuwendung und Offenheit als dem eigentlichen Wesen von Erfahrung die Rede sein? Es ist hier der Punkt, in dem sich die Hegel-Kritik

¹⁰ Hegel, Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, S. 497 (792).

des späten Neukantianismus (Natorps Systematik)¹¹ und der neueren Phänomenologie und Hermeneutik direkt berühren, in dem sie alle gegen die Abgeschlossenheit des Systems und seiner Methode die Offenheit der Rede und die versuchsweise Erprobung von Wegen setzen.¹² Gerade der Erfahrungsbegriff scheint zu solcher Kritik besonders geeignet; denn Erfahrung scheint mehr und etwas anderes zu sein als nur die Einordnung von Wahrnehmungen in den Kontext einer einheitlichen Erfahrung durch Verifikations- oder Falsifikationsprozesse (Kants Erfahrungsbegriff). Zur Erfahrung gehört ebenso die Möglichkeit einer Umwendung einer bestimmten Verfassung einer Subjektivität. Es mag dahingestellt bleiben, ob ein Mensch als einheitliches Wesen sich schlechthin verwandeln, ein schlechthin Anderer werden könne. Wohl aber ist in jedem Fall die Veränderung eines Zustandes, einer menschlichen Verfassung mehr als nur Falsifikation eines Satzes durch Beobachtung. Aufgeschlossenheit für Neues ist mehr und anderes als nur Neugier für irgendein unbekanntes Faktum. Eine solche Aufgeschlossenheit und Offenheit der Erfahrung scheint in Hegels Theorie durch den Abschluß aller Erfahrung im absoluten Wissen, in der absoluten Identität von Begriff und Gegenstand negiert.¹³ Im Hinblick auf diesen Abschluß, den Übergang aus einer Wissenschaft von den Phänomenen des Bewußtseins zu einer Wissenschaft von der Wahrheit der Wirklichkeit, der dialektischen Wissenschaft vom Begriff scheint Hegel selbst unmißverständlich den Methodenunterschied zwischen Phänomenologie und Dialektik fixiert zu haben¹⁴.

Muß es demgegenüber nicht unwiderleglich und vernünftig scheinen zu sagen, daß es das Wesen menschlicher Erfahrung ist, den Kreis der Erfahrung nie transzendieren zu können, gerade in der Abgeschlossenheit vom absoluten Wissen zu leben, das ein Unbegriff ist? „Erfahrung ist Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiß, daß er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist (Heidegger: in der Erfahrung des Seins zum Tode lebt). Der Erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne... (In der) Idee einer vollendeten Erfahrung... ist nicht die Erfahrung zu Ende und eine höhere Gestalt des Wissens erreicht, sondern in ihr ist Erfahrung erst ganz und eigentlich da... Die Erfahrung lehrt, Wirkliches anzuerkennen. Erkennen, was ist, ist so das eigentliche Ergebnis aller Erfahrung, wie alles Wissenwollens überhaupt. Aber was ist, ist hier nicht dieses oder jenes, sondern das, was nicht mehr umzustoßen ist.¹⁵ In der Philosophie der Endlichkeit hat allem Anschein nach der common sense das Überfliegende un Überspannte der Spekulation überwunden, diese wieder auf die Erde zurückgebracht. „Der Erdgeist ist in sie gefahren“ (Hegel). Im Hinblick auf diese Philosophie der Endlichkeit kann die von Hegel angegebene Unterscheidung von Phänomenologie und Dialektik sich nicht mehr in ihrem festen Bestand halten. Die Frage ist aber, ob die Philosophien der Endlichkeit nicht in der ‚Verflüssigung‘ dieses Unterschiedes auch den Wahrheitsgehalt, der in dieser Unterscheidung liegt, zu verlieren im Begriffe sind. Ist nicht in der Idee

¹¹ P.Natorp, Philosophische Systematik, Hamburg 1958, S.70ff.

¹² Vgl. H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode¹, Tübingen 1960, S. 336ff.

¹³ Vgl. Gadamer, a.a.O.S.338.

¹⁴ Wissenschaft der Logik, Vorrede zur ersten Ausgabe. Zum Problem der Beziehung der Phänomenologie des Geistes und der Wissenschaft der Logik vgl. H.F. Fulda, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt a. M. 1965; R. Buber, Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie, in Hegel-Studien Bd. V, S.129ff

¹⁵ Gadamer, s.s.O., S.339.

einer vollendeten Erfahrung Erfahrung in irgendeinem Sinne überwunden? Wie bestimmt sich der Charakter solcher Überwindung dem Begriff nach? Liegt nicht in der Erfahrungsidee unserer Endlichkeit doch die Erfahrungsidee dessen, was wir nicht sind, nie vollkommen werden können? Wie bestimmt sich diese Erfahrungsidee im Unterschied zu den anderen? Wie kann sich die Erfahrung der Endlichkeit als die Vollendung der Erfahrung begründen? Ist es nicht auch eine Erfahrung unter vielen anderen, und auch eine geschichtliche Erfahrung, wieder einmal und zum wiederholten Male Glück gehabt zu haben, wieder noch einmal davongekommen zu sein? Was macht den Inhalt der Erfahrung des schlechthin Unwiederholbaren aus? Muß nicht, wo alles als schlechthin unwiederholbar erfahren wird, das Unwiederholbare schal und nichtig werden? Hegel hat zu zeigen versucht, daß der Skeptizismus nicht im unglücklichen Bewußtsein enden muß.

Im Prinzip der Offenheit liegt eine Zweideutigkeit und ein Schein. Ich möchte ihn den Schein des Empirismus nennen. Es ist Kant gewesen, der mit unübertrefflicher Schärfe in seiner transzendentalen Dialektik denselben aufgewiesen hat.¹⁶ Ich möchte diesem Schein die Form von zwei einander entgegengesetzten Grundsätzen geben. I. Man muß alles selbst (z.B. am eigenen Leibe) erlebt, erlitten, erfahren haben, um eben dies wissen und wahrhaft beurteilen zu können. II. Man muß nicht alles selbst (z.B. am eigenen Leibe) erlebt, erlitten, erfahren haben, um dasselbe wahrhaft wissen und beurteilen zu können. (Man lernt nicht nur durch Irrtum und Leiden.) – Der Widerspruch zwischen diesen beiden Grundsätzen ist die neuzeitliche Form des sophistischen Dilemmas des *argós lógos*. Jeder dieser Grundsätze für sich ist verkehrt, wird im Gebrauch sophistisch und ideologisch. Andererseits wird die Beurteilung des zweiten Grundsatzes nicht eigentlich erfaßt, wenn man ihn im Sinne eines äußerlichen Reflexionsargumentes abtut: daß der Empirismus nämlich, indem er den ersten Grundsatz (zur Begründung des ersten) setzen müsse und damit in Widerspruch zu sich selbst gerate. Reflexionsargumente, wie dieses, sind leer, d.i. formal, aber darum nicht nichtig. Für Kant diene der Aufweis der Idee des Unbedingten in den Phänomenen der Erfahrung der *epagogé* zur Freiheitsidee der praktischen Vernunft. Reflexionsargumente (zu denen auch die Konstruktion von Widersprüchen gehört) haben prinzipiell *epagogischen* Charakter. Sie schlagen in sophistische Argumente um, wo dieser Charakter verkannt, ihre Gültigkeit für apodiktisch genommen wird. Die Furcht vor der formalen Argumentation teilt mit der exzessiven Neigung zu solchem Argumentieren die Verwechslung des *epagogischen* und *Apodiktischen*. Die Grundform der formalen Argumentation ist die Negation. Sie ist in phänomenologischer und dialektischer Interpretation *epagogischer* Natur, sie verschafft nicht unmittelbar notwendige Apodiktizität, sondern führt zur Unterscheidung der Modalitäten Zufälligkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit. Die Theorie der Negation auf der einen Seite und die der Modalitäten auf der anderen Seite bilden das Kernstück der phänomenologischen und dialektischen Theorien. Auch Hegels Idee des absoluten Wissens ist der Form nach den Reflexionsargumenten zuzurechnen. Sie verlangt daher *epagogisches* Verständnis, nicht apodiktischen Begriff. Der Inhalt dieses Wissens ist der Inhalt irgendeiner bestimmten Negation. Die Idee absoluten Wissens, als Reflexionsargument verstanden, hat *epagogischen* Charakter, sie gibt nicht apodiktische Gewißheit, sondern sie weist auf etwas hin. Die Frage ist, worauf? Es kann sein, daß

¹⁶ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A, B 490.

eine solche Idee über die Erfahrung hinausweist. Aber dies kann bedeuten: Sie weist das Bewußtsein überhaupt auf Erfahrung hin; sie ist Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung.

Wie gesagt, der II. der beiden Grundsätze des Empirismus ist für Kant epagogisches Prinzip der praktischen Vernunft. Vom ersten Grundsatz getrennt und für sich als absolut gültig genommen, wäre er ein Prinzip leerer Spekulation. Dasselbe gilt für den I. Satz, der für sich allein den Dogmatismus theoretischer Erfahrungserkenntnis ausdrücken würde.¹⁷ Der Grundsatz, daß man nicht alles selbst unmittelbar erlebt und erfahren haben müsse, um es angemessen beurteilen und wissen zu können, ist aber nicht nur formales Prinzip einer praktischen Vernunft, sondern in Verbindung mit seinem Grundgegensatz (I) Grundsatz der geschichtlichen Erfahrung des Menschen. So wie jeder Satz, für sich und abstrakt genommen, das Prinzip der Vernunft verletzt, so verfehlt jeder für sich die Geschichtlichkeit des Menschen. Die gemeinsame Beziehung auf diesen Grundgegensatz macht die Affinität von Vernunft (*λογος*) und Geschichte aus. Das muß nicht schon jene ominöse „absolute Vermittlung“ von Vernunft und Geschichte, nicht die absolute Vernünftigkeit in der Geschichte bedeuten. Es bedeutet zunächst, daß es das Thema „Vernunft und Geschichte“ (nicht nur im Sinne des Themas Sprache und Geschichte) gibt. Schlechte Theodizee ist nicht dadurch gebannt, daß ein Unbegriffliches durch ein anderes ersetzt wird. Der Zusammenhang zwischen den beiden gegensätzlichen Grundsätzen ist alles andere als rätselhaft. Er gilt überall da, wo mit Sinn von der Verschiedenartigkeit von Erfahrungen und vom Unterschied zwischen Wichtigem und Unwichtigem die Rede ist. Hegel hat versucht, eine Typologie der Verschiedenartigkeit der Erfahrungen zu entwerfen, wie sie für den Menschen der Moderne und sein neuzeitliches Selbstverständnis wichtig sind: Erfahrung ist nicht nur jede unmittelbare Gewißheit und Wahrnehmung und die mehr oder weniger kontingente Zusammenfügung zu einer einheitlichen Welterfahrung (Antike). Erfahrung ist auch kunstvoll inszenierte Beobachtung und Konstruktion zur kunstvollen Erzeugung eines Weltbildes (Moderne). Erfahrung ist auch und insbesondere das individuelle Tun, wo dieses Befriedigung seiner Lust, sein Glück sucht, oder unbewußt und bewußt zu einem allgemeinen Besten zu arbeiten meint. Solches Tun ist gewordene und werdende Erfahrung.

Hier ist es auch, wo der Mensch die Erfahrungen der Unfreiheit, der Enttäuschung und des Widerstandes mannigfacher Art machen muß: daß das Glück sich versagt; daß die Arbeit zu einem allgemeinen Besten nicht allgemein anerkannt wird, den Widerspruch des anderen Individuums oder den unbegreiflichen Widerstand eines Allgemeinen (einer allgemeinen Macht) findet. Von solchen Erfahrungen des direkten eigenen Tuns hat Hegel die geschichtliche Erfahrung des neuzeitlichen Menschen unterschieden, der alles Tun, bewußt oder unbewußt, in der Erfahrung eines grundsätzlichen geschichtlichen oder Abstandes tut. Dieses Spezifische hat er zu begreifen versucht. Philosophie der Endlichkeit ist dadurch bestimmt, daß sie sich diesem Begriff ihrer selbst verweigert, ohne einen anderen Begriff an dessen Stelle zu setzen.

Es ist nicht das Einheitliche, sondern das Verschiedenartige der Erfahrung, das Hegel zu begreifen versucht. Ein solcher Begriff von Erfahrung hat die Form der Reflexion, des Dialektischen. Dieser Begriff der Erfahrung muß epagogisch verstanden werden. Wenn zu Anfang im Blick auf die Methoden der Phänomenologie und Dialektik von

¹⁷ Kant, Kritik der reinen Vernunft A 471, b 499.

Widerständigkeit und Abschließung die Rede war, so bezog sich diese nicht nur, wenn allerdings auch, auf die einzelnen Erfahrungen, die jedes individuelle Tun im Umgang mit der Welt und mit sich macht. Es bezog sich auch und zunächst auf die Verschiedenartigkeit von Erfahrungen. Die Erfahrungen des Bewußtseins, die Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ entwickelt, werden gerne voreilig als notwendig apostrophiert. Diese Notwendigkeit ist schon der Form nach abstrakt. Die Erfahrungen, die in der „Phänomenologie des Geistes“ beschrieben werden, sind der Form nach mögliche und wirkliche, zufällige und notwendige Erfahrungen. Geschichte und praktische Vernunft bestimmen diese Form der Erfahrung. Hier liegt die Selbstbegrenzung der Philosophie als einer Wissenschaft des Allgemeinen: Sie kann dem Menschen nicht andiktieren, was er erfahren haben muß, um als erfahren zu gelten. Sie kann ihm seine Erfahrungsmöglichkeiten (entsprechend ihrem eigenen Erfahrungsspielraum) zeigen. Daß Erfahrungen und Erfahrungszusammenhänge dialektisch sind, bezeichnet dies an der Erfahrung, das noch nicht Erfahrung im Sinne eines Wissens geworden ist: die Seite des Unbewußten und Ungewußten. Die Formen der Dialektik sind daher Prinzipien zur Rekonstruktion von Erfahrungen. Sie haben insofern allgemein die Form der Hypothese. Als solche aber sind sie Antizipation möglicher Erfahrung. Deswegen fallen Phänomenologie und Dialektik nicht als getrennte auseinander. Solche Trennung ist der gemeinsame Standpunkt der apodiktisch begriffenen absoluten Wissens und der radikalen Philosophie der Endlichkeit. Der abstrakte Begriff der Notwendigkeit zerfällt schon vor dem Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit: Das Bewußtsein, das die Nacht zum Tage macht, fürchtet vielleicht die Nacht, vielleicht den Tag, wenn es seinen Begriff appliziert. Das Bewußtsein, das den Gegenstand selbstvergessen erkennen will, am Tage die Nacht und in der Nacht den Tag vergißt, ist vielleicht ein solches, das sich vom Glück überraschen lassen möchte. Auch das ist eine Möglichkeit und Wirklichkeit zu vertauschen. Die daraus resultierende Notwendigkeit ist es, die Hegel kritisiert hat.