

Kurt Mueller-Vollmer (Stanford)

Das Besondere des Allgemeinen: Vom Zu-Wort-Kommen der Sprache in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

„Das Denken ist aber nicht bloß abhängig von der Sprache überhaupt, sondern, bis auf einen gewissen Grad, auch von jedereinzeln bestimmten.“

Wilhelm von Humboldt

„Betrachtet man nun aber die Sprache als aus den jedesmaligen Akten des Sprechens entstanden, so kann auch sie, da auf Individuelles zurückgehend, nicht dem Kalkül unterworfen werden.“

Friedrich Schleiermacher

I. Vom Unvermögen der Sprache unser Meinen auszudrücken und dem widersprüchlichen Verfahren der „Phänomenologie“

Überraschend, ja beängstigend modern die Sprachskepsis des vergangenen und des angehenden Jahrhunderts scheinbar vorwegnehmend, liest sich heute eine These Hegels in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830. Dort attestiert er der Sprache, beinahe beiläufig,¹ das totale Unvermögen, mit ihrer Hilfe je das ausdrücken zu können, was wir zu sagen meinten. Denn eine unüberbrückbare Kluft bestehe, so behauptete Hegel, zwischen dem, was uns in unserer Lebenswelt leibhaftig sinnlich begegnet und dem Vorhaben, das uns dort konkret Begegnende sprachlich zu fixieren und anderen mitzuteilen:

¹ Die These findet sich gleich zu Anfang des Werks in §20 im ersten Teil der „Wissenschaft der Logik“, Abschnitt „Vorbegriff“: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*(1830), hg. v. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1991, S. 56. – Sie wird in dem der Sprache gewidmeten ausführlichen §459 im dritten Teil des Werks *Philosophie des Geistes, Erste Abteilung: Der subjektive Geist*, S. 369-374, nicht mehr wiederholt. Dort wird die Sprache von vorn herein von der reinen Funktion der Darstellung mentaler Vorstellungen her betrachtet.

„Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine*, ist *mein*, gehört nur mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine*.“²

Nun war Hegel kein Denker, der sich damit begnügt hätte, den abstrakten Gehalt seines Philosophierens, dessen „nacktes Resultat“, wie er es drastisch bezeichnete, den Zeitgenossen darzubieten, ohne sich nicht zuvor der „Anstrengung des Begriffs“ unterzogen und seine denkerischen Einsichten in begründender Darstellung auseinandergelagt und entfaltet zu haben. Zu der in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* äußerst lapidar formulierten These über das, was in seiner Sicht das Wesen der Sprache ausmachte, war Hegel in der Tat erst gelangt, als er diese auf eine die nackten Denkresultate dialektisch hintergehende Weise zum Reflexionsgegenstand gemacht hatte. Bereits in dem Eröffnungskapitel der *Phänomenologie des Geistes*³ (1807), das von der „Unmittelbare(n) sinnlichen Gewißheit, oder das **Diese** und das **Meinen**“ handelt, hatte er seine auf den ersten Blick so skeptisch-modern daherkommende Ansicht ausführlich begründet. Wenn er zwar dort, zum Zweck der Rechtfertigung seiner These, der Sprache selbst offiziell das Wort erteilt hat, so geschah dies doch, allem Aufwand an glänzender Rhetorik und scharfsinnig differenzierender Begrifflichkeit zum Trotz, auf eine seiner Argumentation und ausdrücklichen Intention zutiefst gegenläufige Weise. Ein Widerspruch zwischen Herleitung und Schlußfolgerung durchzieht die Darstellung untergründig als ihr unsichtbarer, roter Faden. Er resultierte zum einen folgerichtig aus der in Plan und Anlage der *Phänomenologie des Geistes* strukturell verankerten operativen Verfahrensweise. Diese nämlich verlangte, das erscheinende Wissen selbst zur Darstellung zu bringen – anstatt bloß konstative Aussagen über es vorzutragen. Der Widerspruch ergab sich andererseits als direkte Konsequenz der wegen des gewählten darstellerischen Verfahrens der Sprache selbst zugemuteten, performativen Funktionen. Diese wiederum verraten ihre Abhängigkeit von den semantischen Strukturen der deutschen Sprache und des Diskurses des deutschen Idealismus insbesondere.

² *Enzyklopädie*, S.56.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, n. hg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bohnsieden, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1988.

In der „Einleitung“ zur *Phänomenologie des Geistes* stellt Hegel seinen Lesern die operative Verfahrensweise vor, die er im Werk selbst an seinem denkerischen Gegenstand zu entfalten gedenkt.⁴ Sie bestand für ihn darin, das menschliche Bewußtsein in seinen unterschiedlichen Gestalten und jeweiligen Entwicklungsphasen auf seine gemachten Erfahrungen hin nicht bloß zu befragen, sondern auch in eigener Sache sprechen zu lassen. Dadurch sollte dem Leser offengelegt werden, was es mit einer bestimmten Erfahrung auf sich hatte und welcher Platz ihr in dem ganzen Entwicklungsgang des Bewußtseins bis zum Erreichen der Stufe des unbedingten oder „absoluten Wissens“ zuzuweisen sei. Dieses neue denkerische Verfahren wollte Hegel an die Stelle des konventionellen, den Lesern lediglich allgemeine Feststellungen und Räsonnements über diese Bewußtseinsgestalten anbietenden Vorgehens setzen. Denn begnügte sich der Philosoph mit dem letzteren, würde in der Tat nichts als eine bloße Vermehrung der in der Welt bereits vorhandenen Ansichten über diese Sachverhalte bewirkt und in dem Kapitel über „Die sinnliche Gewißheit“ dem Arsenal bereits existierender Meinungen über die Natur der Sprache daher bestenfalls eine weitere Variante hinzugefügt. Wenn es Hegel jedoch darauf ankam, die Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem jeweiligen Erscheinen ins Werk zu setzen, so mußte er in diesem Kapitel auch die Sprache gerade in ihrem Unvermögen, das durch sie Gemeinte je ausdrücken zu können, selbst zu Wort kommen lassen. Wie aber vermochte er diesem paradoxen Sachverhalt denkerisch wie darstellerisch gerecht zu werden? Nur so, daß er dieses Unvermögen der Sprache zu kompensieren unternahm. Zum einen, indem er ihr eine ihrer Unzulänglichkeit entgegenwirkende Funktion zuerkannte; und zum anderen dadurch, daß er das menschliche Bewußtsein und mit ihm das ganze Reich der menschlichen Kultur und des Geistes kurzerhand ihrer Macht unterstellte.

II. Die performative Gewißheit der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit als Sprachbewußtsein

Da der Redende allein mittels der Sprache sein Selbstbewußtsein artikuliert, jedoch für Hegel und die Leser der *Phänomenologie* die Wahrheit dieses Selbstbewußtseins zuallererst auf seiner letzten Entfaltungsstufe, im „absoluten Wissen“, erreicht werden kann, mußte für die erfolgreiche Darstellung der sinnlichen Gewißheit bereits die

⁴ *Phänomenologie*, S. 57-68.

Präsenz eines bewußten Wissens von ihr vorausgesetzt werden. Folglich hatte das unmittelbare Wissen von vornherein als sprachlich vermitteltes Wissen zu erscheinen. Aus diesem Grund tritt das Bewußtsein in der *Phänomenologie* sogleich als sprachliches Sein auf und gibt sich als solches kund. Insofern jedoch für Hegel die Existenz des Bewußtseins stets „das Allgemeine“ voraussetzte, war ihm auch ein Bewußtsein von der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit nur innerhalb der Sphäre dieses „Allgemeinen“ denkbar. Hegel versteht daher, wie Bruno Liebrucks es formuliert hat, „schon die sinnliche Gewißheit als menschliche Gewißheit“,⁵ und „*Die Phänomenologie des Geistes*“ fängt sprachlich an, obwohl die unmittelbare sinnliche Gewißheit untersprachlich ist.“⁶ Ohne die effektiv andauernde Präsenz der letzten (absoluten) Stufe des Bewußtseins in allen vorausgehenden Phasen seines Entwicklungsgangs, könnte dieser überhaupt nicht zur sprachlichen Darstellung gebracht werden. Es bedurfte daher, um die untersprachliche sinnliche Gewißheit in der Darstellung leibhaftig zu Wort kommen zu lassen, eines zweiten, die *Narratio* vermittelnden Bewußtseins, welches den Weg von der sinnlichen Gewißheit zum absoluten Wissen zuvor für sich bereits zurückgelegt hat.

Die außerordentliche Schwierigkeit, der Hegel sich ausgesetzt hat, besteht darin, daß es diesem zweiten Bewußtsein, also dem durch den Text zum Leser redenden Philosophen, obschon er das Wesen der unmittelbaren Gewißheit erkannt zu haben glaubt, auf keinen Fall gestattet ist, sein Wissen objektiv, gleichsam von außen, in ein begriffliches Schema zu bringen, um es mittels konstativer Aussagen dem Leser zu bestimmen und zu erklären. Vielmehr muß die sinnliche Gewißheit, im Einklang mit der zuvor festgelegten und im Text in Gang gesetzten Verfahrensweise, in eigener Sache auftreten. Das aber gerade scheint unmöglich, wenn der konstative Aussagemodus vom Philosophen in seiner methodologischen Vorgabe zuvor ausdrücklich als nicht zuständig erklärt worden war. Der Blick auf den Text hingegen zeigt, wie der darstellende Philosoph die sinnliche Gewißheit dort dennoch zu Wort kommen ließ. Freilich nicht, indem er sie zitierte, sondern vielmehr dadurch, daß er sie sprachlich in Szene setzte und dies mit der Aufforderung an den Leser verband, den in Szene gesetzten Aktus nicht bloß zur Kenntnis zu nehmen, sondern mitzuvollzie-

⁵ Bruno Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein*, Bd.5, *Die zweite Revolution der Denkungsart*. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Akademische Verlagsgesellschaft, 1970, S.10.

⁶ Liebrucks, S. 14.

hen. In einer den philosophischen Darsteller und Leser in gleichem Maße einbeziehenden, performativen Sprechhandlung, die sich als Tun eines „Wir“ gibt, sollte sich die sinnliche Gewißheit, als deren gemeinsames Werk, leibhaftig zeigen als das, was sie in den Augen Hegels wesentlich war. Der Leser muß sich hernach freilich an seine an dieser Stelle gemachte Erfahrung genau erinnern, wenn er Klarheit über den weiteren Fortgang des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein und schließlich zum absoluten Wissen gewinnen will. Denn an die Stelle der Beschreibung von Tatbeständen und konstativen Äußerungen über die sinnliche Gewißheit ist im hegelschen Text die Sprecher und Adressaten in Bezug setzende Sprechhandlung getreten. Sie gilt es zu lokalisieren und genauer zu bestimmen.

III. Die Sprechhandlung des performativen „Wir“

Wenn aber die Sprache nur in der Rede des sie Sprechenden „zum Worte“ kommen kann, ist vordringlich die Frage zu stellen, wer es denn ist, der in Hegels Kapitel über die „Unmittelbare sinnliche Gewißheit“ mit uns redet? Dort tritt, wie der aufmerksame Leser sogleich bemerkt, kein allwissend auktorialer Erzähler auf. Es meldet sich statt dessen ein „Wir“ zu Wort, welches beide, Leser und Erzähler, in ein Widerspiel von Fragen und Antworten einbindet. „Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist,“ heißt es in dem Eröffnungssatz dieses Kapitels, mit dem die *Phänomenologie* anhebt.⁷ In dem Maße, wie dieses „Wir“ es unternimmt, für die sinnliche Gewißheit zu sprechen, während diese selbst in ihrer untersprachlichen Stummheit verharrt, ergibt sich für uns ein äußerst diffiziles Problem. In Frage steht, welche Legitimation dieses „Wir“ eigentlich besitzt, damit wir, die Leser, uns überzeugen können, ob das, was das hegelsche „Wir“ im Namen der sinnlichen Gewißheit aussagt, tatsächlich deren Wahrheit entspricht? Befinden sich nicht das artikulierende „Wir“-Bewußtsein und das sprachlose Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit in zwei getrennten, ja sich gegenseitig ausschließenden Welten?

Wer ist also dieses „Wir“, welches in seinem Uns-Ansprechen den Anspruch erhebt, uns, die Angesprochenen, in seine Rede einzubeziehen, und welches uns auffordert, im Namen der sprachlosen sinnlichen Gewißheit zu handeln und zu sprechen? Kurz, in welchen Zustand und in welchen Bereich werden wir, wenn wir uns auf die eindringende Lektüre des Textes einlassen, von dem hegelschen

⁷ *Phänomenologie*, S.69. Meine Hervorhebung.

„Wir“ versetzt, und in was werden wir dort einbezogen? Die Möglichkeit eines Einbeziehens der Angesprochenen setzt allererst voraus, daß diese die an sie gerichtete Rede auch verstehen. Wie aber verstehen wir, Hegels Leser, die in dem Kapitel vorgebrachten Argumente und Darlegungen? Das Verstehen einer Rede ist, wenn wir einem Wink von Hegels Zeitgenossen Friedrich Schleiermacher folgen, stets das Umgekehrte des „Sprechakts“, der diese hervorgebracht hat. Der Begriff des Sprechakts erweist sich in der Tat als wahrer Schlüssel zum Verständnis dessen, was Hegel dem Verstehen seiner Leser zugemutet hat, um seinem in dem Kapitel vorgebrachten Anliegen und dem darin zum Wort-Kommen der Sprache gerecht zu werden.⁸ Um die dem Sprechakt im Text zukommende Funktion ausfindig zu machen, ist es erforderlich, Hegels Argumentation zu folgen und im Einzelnen zu überprüfen.

IV. Das Besondere des hegelschen Allgemeinen: Übersetzen als Sprachkritik

Immer dort, so behauptet Hegel, wo wir etwas Sinnliches, ein bestimmtes „Dieses“ oder Anwesendes meinen, sprechen wir nur „ein Allgemeines“ aus. Das bestimmte Anwesende in seinem individuellen Dasein aber, wie es sich uns präsentiert, entgehe allen unseren Versuchen, es sprachlich dingfest zu machen. „Wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung.“⁹ Doch macht Hegel diese Aussage über die Sprache nicht mit Hilfe der Sprache schlechthin oder einer beliebigen Sprache, sondern bedient sich dabei der deutschen Sprache und des Diskurses des postkantischen deutschen Idealismus. Es ist daher angebracht, erst einmal festzustellen, ob das von ihm im Medium der deutschen Sprache und des idealistischen Diskurses ausgesagte allgemeine Wesen der Sprache auch unabhängig von ihr, also außerhalb dieses deutschen Mediums, Bestand hat, oder ob dem

⁸ Grundlegend zur Theorie und zum Phänomen der Sprechakte: John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962 und John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1969. Zum heutigen Forschungs- und Diskussionsstand siehe: *Theorien des Performativen: In Paragrana, Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie*. Hg. Erika Fischer-Lichte und Christoph Wulf, 10: 2001: Heft 1. Über den performativen Sprachgebrauch im deutschen Idealismus und in der europäischen Romantik, siehe Esterhammer, Anmerkung 29.

⁹ *Phänomenologie*, S. 71-72.

Leser nur ein vom Deutschen her vermeintes und dort allein her faßbares Allgemeine mitgeteilt wurde?

Lassen wir es daher auf die Probe ankommen und untersuchen die Übersetzungen einiger von Hegels Schlüsselaussagen über die Sprache in zwei nicht nur verwandte, sondern gleiche oder ähnliche philosophische Traditionen beherbergende europäische Sprachen. In der „klassischen“ Übersetzung der *Phänomenologie des Geistes* ins Französische von Jean Hyppolite lesen wir

„...Nous ne parlons absolument pas de la même façon que nous visions dans cette certitude sensible.“ Lassen wir die besondere Problematik der Wiedergabe des hegelschen „Meinen“ mit „viser“ vorerst außer acht und lesen weiter: „Mais comme nous le voyons, c'est le langage qui est le plus vrai: en celui, nous allons jusqu'à réfuter immédiatement notre avis [ein zweiter Terminus für „Meinung“] et puisque l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, alors il n'est certes pas possible que nous puissions dire un être sensible que nous visions.“¹⁰

Hyppolite gebraucht hier, sicherlich ganz im Sinne Hegels, „langage“ für „die Sprache“. Aber seine Entscheidung bringt den Übersetzer in der zweiten Passage des Kapitels, in welcher die Sprache namentlich erscheint, in Schwierigkeiten. Denn dort redet Hegel nicht von der Sprache, sondern vom Sprechen: „Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderen zu machen, und so sie gar nicht *zum Worte kommen zu lassen*...“¹¹ Was besagt, daß, was immer wir als lebende Individuen Bestimmtes und Konkretes meinen und im Sinne haben, die Sprache nur als ein Allgemeines in unserer Rede „zum Worte kommen“ läßt. Hyppolite übersetzte hier, in offensichtlicher Anlehnung an Ferdinand de Saussure, die Tätigkeit des Sprechens mit dem statischen und in diesem Zusammenhang problematischen Begriff **la parole**: „Mais si je veux venir au secours de la parole, qui a la nature divine d'inverser immédiatement mon avis par le transformer en quelque chose d'autre.“¹²

Daß ein Sprechen (**la parole**) jedoch nicht in der Sprache als **langage** originiert, sondern in der **langue** – der individuellen, natürlichen Sprache – dies wußte nicht zuallererst Saussure, sondern entsprach bereits dem Wissensstand von Hegels Zeitgenossen Wilhelm von

¹⁰ G.W.F. Hegel: *La Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de Jean Hyppolite, Paris, Paris, 1947, S. 84.

¹¹ *Phänomenologie*, S.78.

¹² Hyppolite, S. 92.

Humboldt und Friedrich Schleiermacher. Und das bedeutet im Falle Hegels und der *Phänomenologie*: das Sprechen originiert einzig in der deutschen Sprache, der **langue allemande**. Die Asymmetrie der hyppolitischen Übersetzung von **langage** (Sprache) vs. **parole** (Sprechen) unterdrückt (ganz im Sinne der hegelschen Intention) zwar nicht die Zugehörigkeit des Sprechens zur **Sprache**, verdrängt aber eben doch die Tatsache, daß die hegelsche **parole** nur einer ganz bestimmten Sprache, der **langue allemande**, angehört. Dies aber hat eine für das Verständnis der hegelschen Position entscheidende Bedeutung.

In dem hegelschen Text nämlich fällt auf, welche zentrale Funktion dem Verbum „meinen“ und den derselben Wortfamilie angehörigen Wörtern „Meinen“, „Meinung“ und „mein“ zufällt. Hegels Verwendung des Verbums „meinen“ steht, der semantischen Tradition des deutschen philosophischen Diskurses verpflichtet, für zwei Bedeutungen. Das Wort besagt einmal soviel wie „intendieren“, bezeichnet aber auch das bloß subjektive „Meinen“ im Sinne der Doxa. Hyppolite übersetzte „meinen“ mit „viser“, was der Bedeutung des „Intendierens“ entspricht. Er hatte dafür gute Gründe. War er es doch, der im deutschen Idealismus, zuallererst bei Fichte, eine die Phänomenologie Edmund Husserls vorwegnehmende Aufdeckung der intentionalen Struktur des menschlichen Bewußtseins hat aufweisen können.¹³ Fraglos besagt „meinen“ bei Hegel „intendieren“, doch gleichzeitig wird von ihm auch die Bedeutung eines bloß subjektiven Meinens mit ins Spiel gebracht. Eine Klärung des Verhältnisses, in welchem beide Wortbedeutungen zueinander stehen, führt uns in das Zentrum des hegelschen Sprachdenkens. Dabei vermag die Analyse der Übersetzungen des hegelschen Textes ins Französische und Englische weiterführende Einsichten zu vermitteln.

V. Von der Intentionalität des Meinens und der bloßen Meinung

Der englische Übersetzer des Werks,¹⁴ A. V. Miller, gibt in der ersten der beiden Passagen, in welcher in Hegels Text die Sprache nament-

¹³ Jean Hyppolite: *L'idée fichtienne de La Doctrine de la Science et le projet Husserlien*. In: Husserl et la pensée moderne, La Haye, 1959. Siehe dazu auch Marek S. Siemek: Fichte und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie. In: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*. Philosophische Resonanzen, hg. v. Wolfram Hogrebe, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, S. 96-113.

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J.N. Findlay, Oxford, New York, Oxford University Press, 1977.

lich erscheint, das „Vorstellen“ (von etwas) als „envisage“ wieder: „...we do not *envisage* the universal This or Being in general, but we *utter* the universal.“¹⁵ Bei Hegel hatte es geheißen: „Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese oder das Sein überhaupt vor, aber wir *sprechen* das Allgemeine *aus*.“¹⁶ Die Wiedergabe des Terminus „vorstellen“ war bei Hyppolite, dem Kenner der deutschen idealistischen Tradition, an dieser Stelle genauer ausgefallen, denn er übersetzte: „Nous ne nous représentons pas le ceci universel – mais nous prononçons l’universel.“¹⁷ Doch nun verwendet Hyppolite in seiner französischen Version einen Kunstgriff, wenn er schreibt: „nous ne parlons absolument pas de la même façon que nous visons (meinen)“, um auf diese Weise die hegelsche Verbindung zwischen „vorstellen“ (*représenter*) und bloßem „meinen“ (*viser*) kommentarhaft-bilingual wiederzugeben. Denn der Terminus „viser“ vermag nicht den ganzen, Intentionalität und Doxa einbeziehenden semantischen Bereich des hegelschen „Meinen“ abzudecken. Die englische Übersetzung kann zwar das „Meinen“ direkt übernehmen als „to mean“: „In it we directly refute what we *mean* to say“ („In ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meinung*“), aber das englische „to mean“ und „meaning“ verfehlen wiederum den Doxa Aspekt der hegelschen „Meinung“. Um diesen wiederzugeben, hätte der Übersetzer „opinion“ einsetzen müssen. Die durch den hegelschen Text gesetzten Grenzen aber überschreitet sein englischer Übersetzer vollends, wenn er diesen an einer entscheidenden Stelle ergänzt und „das Wahre der sinnlichen Gewißheit“ mit „the true [content] of sense-certainty“ wiedergibt. Denn der „Inhalt“ der sinnlichen Gewißheit ist gerade das gemeinte „Dies“ selbst, dessen Wahrheit hingegen ein Allgemeines, das seine Gestalt bestimmt. Durch das Hinzufügen des Substantivs „content“ wird in der englischen Übersetzung daher die Beziehung Sprache-Wirklichkeit zu etwas anderem als bei Hegel.

Bei Hegel heißt es ausdrücklich, der Sprache bleibe, da sie dem Bewußtsein, dem „an sich Allgemeinen“, angehöre, das von uns gemeinte sinnliche „Dies“ unerreichbar.¹⁸ In der zweiten Passage, in der Hegel die Sprache namentlich hervortreten läßt, fügt Miller allerdings nicht mehr das Substantiv „content“ hinzu, sondern übersetzt einfach sinngemäß: „This that is meant cannot be reached by language.“¹⁹

¹⁵ Miller, S. 60.

¹⁶ *Phänomenologie*, S.71.

¹⁷ Hyppolite, S. 84.

¹⁸ *Phänomenologie*, S.77.

¹⁹ Miller, S. 66.

Dagegen begeht Jean-Pierre Lefebvre mit seiner 1991 erschienenen französischen Übersetzung des hegelschen Werks²⁰ radikal neue Wege, die es dem deutschkundigen Leser oft schwermachen, den Gedanken Hegels wiederzuerkennen. Schon der Titel des Kapitels über die unmittelbare sinnliche Gewißheit wird idiosynkratisch wiedergegeben als „La Certitude sensible ou le Ceci et le Point de Vue Intime“,²¹ wobei der Leser sich wundert, was sich da seinem intimen Blick in der Folge enthüllen mag. Der Übersetzer glaubt nämlich, Hegel greife bei seiner Verwendung der Wörter „meinen“ und „Meinung“ auf deren pejorativen Gebrauch in der süddeutschen (schwäbischen) „Volkssprache“ (langue populaire) zurück und zitiert als Beleg einige schwäbische Sprichwörter, in denen ein Gegensatz zwischen Wissen und bloßem subjektiven Meinen zum Ausdruck kommt. Lefebvre schreibt dem Verbum „meinen“ drei verschiedene Bedeutungsebenen zu, in denen die für Hegel wesentliche Bedeutung des Intendierens allerdings nicht mehr vorkommt. Denn bei allen drei vom Übersetzer angeführten Bedeutungen handelt es sich um eine von einem Subjekt gehegte Meinung im Sinne eines bloßen Glaubens, einer Annahme oder eines (irrtümlichen) Wissens.²² Wie tief der Übersetzer sich mit seinen Bemühungen um das hegelsche „meinen“ in die Irre seines semantischen Holzwegs hat führen lassen, zeigt eine Konsultation des Grimmschen *Deutschen Wörterbuchs*. Dort werden zunächst als lateinische Äquivalente von „meinen“ (in dieser Reihenfolge) „intellegere“, „sentire“, „cogitare“ und „putare“ genannt.²³ Als primäre Bedeutung von „meinen“ gilt bei Grimm daher das „im sinne haben, mit etwas durch wort, bild, geberde u.s.w geäußertem bezeichnen, andeuten, sagen wollen.“²⁴ So erscheine denn auch „meinen“ vorrangig mit einem „sächlichen object,“ als „etwas meinen“. Mit dieser Kennzeichnung ist Hegels Gebrauch des Wortes haargenau getroffen. Denn das sinnliche Bewußtsein, in Hegels Darstellung, „meint“ als „sächliche[s] object“ ganz unmittelbar „diesen Baum“ und „dieses Haus“. Und eben diese von ihm gemeinten Objekte versucht das Bewußtsein mit seiner Rede (wenn auch vergeblich, wie sich herausstellt) zu benennen.

²⁰ G.W.F. Hegel : *Phénoménologie de l'Esprit* (édition 1807). Traduction et avant-propos par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

²¹ Lefebvre, S.91.

²² Lefebvre, S.91.

²³ *Deutsches Wörterbuch* v. Jacob Grimm u. Wilhelm Grimm. Bd. 6, bearb.v. S.Hinzel, Leipzig, Verlag S. Hirzel, 1885, Sp.1923.

²⁴ Grimm, Sp.1923.

Eine dritte, 1993 erschienene französische Übersetzung der *Phänomenologie* von Jarczyk und Labarrière vermeidet zwar den Lefebvreschen Holzweg, gibt aber Hegels „meinen“ nicht mehr (wie Hyppolite) mit „viser“ wieder, sondern verwendet dafür das von den Übersetzern zu diesem Zwecke angeblich dem Altfranzösischen entlehnte Verbum „opiner“.²⁵ Entsprechend lautet der Titel des Kapitels bei ihnen „la certitude sensible ou le ceci et l’acte d’opiner“,²⁶ wohingegen man bei Hyppolite lesen konnte: „la certitude sensible, ou le ceci at ma visée du ceci.“ Die Übersetzung von „das Meinen“ als „opiner“ verzichtet prinzipiell auf den (nicht nur für Hyppolite) wesentlichen semantischen Bestandteil des Wortes als Intendieren.²⁷ Denn Hegel sagt gerade nicht „die Meinung“, wie seine beiden neuen Übersetzer vorgeben – dann wäre die Sache eindeutig und „Meinung“ stünde für die bloße Doxa –, sondern gebraucht ausdrücklich „das Meinen“ (die Handlung des Meinens), die substantivierte Form des Verbums, welche die Bedeutung des Intendierens bewahrt. Die Simultaneität beider Bedeutungsstränge wird von Hegel in seiner dialektischen Explikation bewußt ins Spiel gebracht. Denn ohne ein Intendieren der sinnlichen Dinge bliebe dem Bewußtsein auch der Zugang zum Allgemeinen verschlossen, und es müßte für immer in der Sprachlosigkeit verharren. Das Meinen ist daher für Hegel ein genuiner Akt, wenn auch bei dem Versuch, das in ihm Intendierte sprachlich zu bezeichnen, dieses durch die Interferenz der Sprache zur Doxa deterioriert. Denn erst durch das Verkehren durch die Sprache erreichen für Hegel Meinen und Gemeintes den Status des Allgemeinen und der Mitteilbarkeit. Die Partikularität des Gemeinten verschwindet in diesem Transformationsprozeß.

VI. Die Konstituierung des Allgemeinen im Medium der deutschen Sprache

Hegel begreift die sprachliche Natur des menschlichen Bewußtseins als eine der gegenseitigen Abhängigkeit von Sprache und Bewußtsein und macht geltend, dieses werde allein durch die Sprache zum Allgemeinen gebracht, komme erst durch sie zu seinem wahren Selbst. Doch mußte er dieses wechselseitige konstitutive Verhältnis beider,

²⁵ Hyppolite hatte die Verwendung gerade dieses Terminus in Betracht gezogen und verworfen. Hyppolite, S.81, Anm.1.

²⁶ G.W.F. Hegel: *Phénoménologie de l’Esprit. Présentation et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Gallimard, 1993, S.147.

²⁷ In eigenen Anmerkungen rechtfertigen alle drei Übersetzer ihr jeweiliges Vorgehen: Hyppolite, S.81, Anm.1; Jarczyk und Labarrière, S.75, Anm.1; Lefebvre, S. 91. Anm.1.

wie er es verstand, notwendigerweise im Medium der deutschen Sprache darstellen. Aus diesem Grund konnte auch er dem Verkehren des von ihm Gemeinten, das für ihn alles Sprechen auszeichnete, nicht entgehen. Denn der Aussagegehalt seiner These hätte von Rechts wegen bei der Übersetzung in eine andere Sprache keinerlei Abstrich erfahren oder etwas von seiner Wahrheit einbüßen können. Das aber, so erfuhren wir, ist gerade nicht der Fall. Nur mit Hilfe eines die Übersetzungen ins Französische oder Englische ergänzenden Kommentars ließ sich an entscheidender Stelle das von Hegel Gemeinte in die andere Sprache hinübertragen. Doch ein Kommentar darüber, daß Hegels „Meinen“ sowohl „meaning“ als auch „opinion“ besagt und weder genau dem „opiner“ oder dem „viser“ entspricht und zugleich noch die Bedeutung des possessiven Pronomens „mein“ anklingen läßt, vermag den Ausgangstext auch nur approximativ zu erläutern, und kann nicht an die Stelle einer genuinen Übersetzung treten. Zudem gab die Doppelbedeutung von „meinen“ Anlaß zu einer massiven Fehlinterpretation von Hegels Aussagen. So besteht das Paradox, daß sich das Allgemeine der Beziehung zwischen Sprache und unmittelbarem sinnlichem Bewußtsein, wie es sich Hegel vorgestellt hat, nur im besonderen Medium der deutschen Sprache unverkürzt ausdrücken läßt. Ist aber, da ihm die deutsche Sprache sein „Meinen“ so in ihr Gegenteil verkehrt und sein vermeintes Allgemeine unversehens zu einem Besonderen gemacht hat, damit nicht das Allgemeine selbst, um das es Hegel ging, nur ein vermeintliches Allgemeine? Von Rechts wegen müßte daher Hegel immer nur von „diesem Allgemeinen“ reden und uns dabei jeweils zeigen, welches „Allgemeine“ er eigentlich im Sinne hatte, was dem Anspruch des Allgemeinen stets das Allgemeine zu sein, offenbar widerspricht. Paradoxerweise aber tut Hegel genau dies, wenn er seine Aussagen über die Sprache im Medium der deutschen Sprache vorbringt. Folgen wir also Hegel und lassen uns von ihm in seinem besonderen Medium genau zeigen, was es mit dem Allgemeinen für ihn und auch für uns auf sich hat.

VII. Die performative Befragung des unmittelbaren Bewußtseins durch das „Wir“ als Versuch, den Leser zum Nachvollzug zu zwingen²⁸

Dem „Wir“ des Eingangskapitels der *Phänomenologie des Geistes* steht als Erkenntnisgegenstand dasjenige Wissen gegenüber, welches die „unmittelbare sinnliche Gewißheit“ von sich selbst besitzt. Da

²⁸ Zur Vorstellung eines Zwangs zum nachvollziehenden Verstehen, siehe den Untertitel von Fichtes *Sonnenklaren Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche*

aber dieses „Wir“ und die „sinnliche Gewißheit“ zwei gänzlich getrennten Sphären angehören, muß jetzt die Frage beantwortet werden, welche Legitimation dem Versuch des „Wir“ zuzuerkennen ist, überhaupt im Namen der sinnlichen Gewißheit zu reden, und mit seiner Rede deren Wahrheit zur einsichtigen Erkenntnis zu bringen? Hegels taktisch ingenieuser Schachzug besteht darin, die „unmittelbare sinnliche Gewißheit“ mittels eines durch das „Wir“ ins Werk gesetzten, performativen Akts selbst in Szene zu setzen, und damit unserer Erkenntnis zugänglich zu machen.

Es geht also bei diesem Erkenntnisvorgang nicht um den durch einen Sprechakt intendierten oder vermeinten Inhalt. Denn dann hätte man es wiederum mit, wenn auch verkappten, rein konstativen, also Tatsachen beschreibenden Aussagen zu tun. Der im Programm der *Phänomenologie* festgeschriebenen Forderung, jede Bewußtseinsstufe selbst zu Wort kommen zu lassen, wäre damit nicht Genüge geleistet. Es muß vielmehr der Akt auf eine solche Weise vollzogen werden, daß das unmittelbare sinnliche Bewußtsein dabei nicht länger als abstrakt-virtueller Aussagegegenstand erscheint, sondern im agierenden Bewußtsein des Lesers aktuell in Szene gesetzt wird. Hegel knüpft mit diesem Verfahren an den im frühen transzendentalen Idealismus entwickelten und ihm eigentümlichen performativen Sprachgebrauch an. So ließ Fichte seine *Wissenschaftslehre* aus der Tathandlung des denkenden Individuums hervorgehen. Wahres Philosophieren begann für ihn mit einem originären Akt. Infolgedessen stellt der seiner transzendentalen Sichtweise folgende Philosoph in seinem denkerisch darstellendem Verfahren nichts fest, beschreibt nichts, konstatiert nicht, was etwa außerhalb seiner der Fall ist, sondern er fordert seine Zuhörer (und Leser) dazu auf, einen bestimmten Gedanken mitzudenken. Das Verstehen dessen, was der Philosoph sagt und der Vollzug des Gedankens, den er uns auffordert zu denken, fallen zusammen. Die performative Identität beider bildet die Grundlage für die Argumentationsweise des transzendentalen, postkantischen Idealismus – ohne sie keine fichtesche Wissenschaftslehre. Fichte selbst hat diesen Sachverhalt auf die knappe Formel gebracht: „Tue, was ich Dir sage, so wirst Du denken, was ich denke“.²⁹ Eben

Wesen der neuesten Philosophie von 1801, „Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.“ Johann Gottlieb Fichte: *Ausgewählte Werke*. Hg. v. Fritz Medicus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962, Bd.3, 345-644.

²⁹ Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung. Erstes Kapitel. Hg. v. Peter Baumanns, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1975, S. 103.

diese performative Verfahrensweise wurde von Hegel stillschweigend in das Programm seiner *Phänomenologie* aufgenommen und in dieses integriert.³⁰

So wird auch die Befragung der sinnlichen Gewißheit bei Hegel von dem philosophierenden „Wir“ ausgeführt, d.h. von dem (redend) darstellenden Philosophen und den in seiner Rede angesprochenen Lesern. Diese sollen dazu bewegt werden, den Sprechakt des Philosophen in ihrem Verstehensakt gleichfalls als ein In-Szene-Setzen dessen mitzuvollziehen, um das es dem Philosophen in der jeweils in Frage stehenden Bewußtseinsstufe geht. Das heißt in unserem Fall, die Leser werden zum Inszenieren eines unmittelbaren sinnlichen Bewußtseinszustandes aufgefordert, eines Zustandes allerdings, in dem es noch keine klare Scheidung zwischen Ich und Welt gibt. Die in Szene gesetzte Befragung des sinnlichen Bewußtseins spielt sich indessen auf einer Ebene ab, die bereits Fichte evoziert hatte, wenn er in seinen Vorlesungen zur *Wissenschaftslehre* seine Zuhörer regelmäßig aufforderte, „diese Wand hier“ zu denken, um dann im Vollzug des Denkakts diesen selbst zu befragen auf das, was sich in ihm abspielt.³¹

Wenn Hegels Zeitgenossen Friedrich Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt in dem Verstehensakt das Korrelativ eines ihm zugehörigen Sprechakts erblickten, so läßt sich in dem von Hegel, in dem Kapitel über die „unmittelbare sinnliche Gewißheit“, angewandten Verfahren eine ähnliche Auffassung ausmachen. Hegel inszeniert dort eine Serie von Sprechhandlungen, die den Leser zur aktiven Teilnahme auffordern, um den Text überhaupt erst zum Verständnis zu bringen. Mit seinem performativen Vorgehen aber läßt Hegel die Perspektive der bloßen Darstellungsfunktion der Sprache entschieden hinter sich zurück, obwohl er sie hernach als das Wesen der Sprache konstatieren wird. Die Reduktion der Sprache auf eine Darstellung des Denkens und des Gedachten aber erweist sich als eine Demarche, deren Begründung sich überhaupt nur mittels eines diese Reduktion wieder aufhebenden performativen Verfahrens zustande bringen ließ.

³⁰ Zum performativen Sprachgebrauch im deutschen Idealismus und in der deutschen und englischen Romantik, siehe die aufschlußreiche Monographie von Angela Esterhammer: *The Romantic Performative, Language and Action in British and German Romanticism*. Stanford, Stanford University Press, 2000.

³¹ Fichte: Versuch einer neuen Darstellung, S. 106

VIII. Über Hegels untergründige linguistische Kehre

Doch das hegelsche Vorgehen birgt noch eine weitere schwerwiegende Problematik in sich, da es *de facto* die Dominanz der Sprache über das individuelle Bewußtsein festlegt. Denn was immer dem Individuum in seinem gelebten und erlebten Weltbezug begegnen oder zustoßen mag, sein tatsächliches Bewußtsein also, wird bei dem Versuch, sich auszudrücken und sich anderen mitzuteilen, durch die Sprache sogleich extirpiert und in den Äther des Allgemeinen aufgehoben. Die Sprache fungiert als das allmächtige Instrument des „Allgemeinen“, des „Geistes“, welche der sinnlichen Gewißheit „das Hören und Sehen“ austreibt, damit sie hernach sicher in den „geistigen Tag der Gegenwart“ einzugehen vermag. Es ist sehr aufschlußreich, daß Hegel die Sprache in dem Augenblick auftreten läßt, wo der darstellende Philosoph sich anschickt, die augenscheinliche „Wahrheit“ der sinnlichen Gewißheit zu überprüfen. Diese Wahrheit soll durch „Aufschreiben“ festgehalten werden, um ihre Dauerhaftigkeit auf die Probe zu stellen.³² Die Sprache erscheint daher, materiell zunächst, als Schrift, das heißt, als Fixierung der reinen prädikativen Aussage, der *Propositio*. In dieser Eigenschaft stellt sie lediglich fest, konstatiert und beschreibt, was der Fall ist. Da aber für „uns“ Leser zu einem anderen Zeitpunkt etwas anderes der Fall ist, etwa der Tag zur Nacht geworden ist, und die erste Aussage damit ihre Wahrheit verloren hat, wird offensichtlich, daß Hegel die überdauernde Stabilität der Schrift dazu benutzt, um mit ihrer Hilfe die Instabilität des durch sie Bezeichneten aufzuweisen. Doch mit dieser der Schrift zugewiesenen Funktion des Festschreibens eines Sachverhalts ist zugleich die Fusion des traditionellen Wahrheitsbegriffs als der *adaequatio rei et intellectus* mit dem aristotelischen Repräsentationsmodell der Sprache vollzogen, welchem damit letztlich die ganze Dialektik der Bewußtseinsgestalten und des durch sie bezeichneten Pfades zum absoluten Wissen unterstellt wird. Denn die Annahme, daß es in der *Phänomenologie des Geistes* um die sprachliche Darstellung von Gedanken und Gedankenbewegungen gehe, stellt nur eine moderne Variante des klassischen Repräsentationsmodells dar, wonach es die Funktion der Sprache sei, unabhängig von ihr existierende oder gewonnene Vorstellungen, Ideen oder Sachverhalte anderen zu übermitteln. Diese Auffassung teilen nicht bloß die Vertreter der rationalistischen und empiristischen Aufklärungphilosophie, sondern sie findet sich bei Fichte ebenso wie bei

³² *Phänomenologie*, S. 71.

Hegel.³³ Denn auch Hegel bemißt letztlich die Leistung sprachlicher Äusserungen als Wiedergabe einer von ihm als sprachunabhängig existierend angenommenen und allgemein zugängigen Wirklichkeit, der sie zu entsprechen habe: „Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* wollten, und sie wollten es *sagen*, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache.... *unerreichbar* ist.“³⁴ Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit aber tritt im hegelschen Text in der doppelten Gestalt des „Dies“ auf; einmal als ein „Dieses hier“ und zum anderen als ein „Ich“, mit dem ich mich jeweils identifiziere. Doch jedes „Dies“ ist für Hegel ein „dieses Dies“, so wie jedes „Ich“ immer schon ein „dieses Ich“ ist. Das Sein selbst erscheint auf Grund dieser Überlegungen als der allgemeinste Begriff, und die Sprache wird zum Haus des reinen Abstraktums „Sein“. Sofern wir „in der Sprache“ sind und unter ihrer Herrschaft stehen, verkehrt sie, so glaubt Hegel gezeigt zu haben, unsere Rede unausweichlich in das Gegenteil dessen, was wir zu sagen meinten. Wir nämlich meinten dieses Haus hier, und wir meinten uns, die wir dieses Haus jetzt so sehen und in uns aufnehmen, aber was wir sagen, widerspricht unserer Intention. Denn die Sprache läßt das „Dieses“, in seiner doppelten Gestalt als anwesendes „Dieses“ und denkendes und fühlendes „Ich“, nur als ein Allgemeines zu. Die Herrschaft des Allgemeinen über das Individuum ist damit vor allem eine Herrschaft der Sprache über es, wobei sich die menschliche Rede als das ebenso listige wie machtvolle Instrument des Allgemeinen erweist.

Wenn bei Hegel das System des Allgemeinen, der Geist, sich zu allererst in der Sprache konstituiert, so erscheint diese damit als Manifestation des objektiven Geistes *par excellence*. Auf ihr beruhen alle seine übrigen Manifestationen, mithin das ganze Reich der menschlichen Kultur. Das Individuum aber, indem es spricht, überantwortet sich dem Allgemeinen, definiert sich aus dem Bezug zu ihm und hat dadurch erst Teil an dem Imperium des Geistes. So, wie bei Rousseau dem Individuum erst seine Rechte als Individuum zuerteilt werden, wenn es sich dem allgemeinen Willen, der *volonté générale*, untergeordnet hat.

Wie Descartes, der Vater der modernen Bewußtseinsphilosophie vor ihm, mißtraut Hegel zutiefst den Sinnen als Quelle wahrer

³³ Zum sprachlichen Repräsentationsmodell bei diesen Denkern, siehe mein Kapitel „Language theory and the art of understanding.“ In: *The Cambridge History of Literary Criticism*, Bd. 5, Romanticism, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, S. 162-184.

³⁴ *Phänomenologie*, S.77.

Erkenntnis. Es geht ihm daher darum, die objektiven und subjektiven Prinzipien des Erkennens allein mittels des untersuchenden Intellekts aufzufinden und begründend darzustellen. Descartes sah als gültige Erkenntnis nur die an, welche unabhängig von den Sinnen, so wie in der reinen Geometrie, zustande kommt. Weil die sinnliche Wahrnehmung dagegen oft äußerst dunkel und verwirrt sich gebe, glaubte er, könnten auch die Dinge niemals genau das sein, als was sie unseren Sinnen erscheinen.³⁵ Doch gegen Descartes gehalten, hat Hegel die Zuständigkeit des Erkennens über den mathematischen und naturwissenschaftlichen Umkreis hinaus, seinsumfassend erweitert. Der Bereich des Erkennens ist ihm der Geist – verstanden als der Logos allen Seins. Wenn es ihm in der *Phänomenologie* darum ging, die unsere Welterfassung bestimmenden Prinzipien aufzudecken, so hat er dabei der Sprache eine ausgezeichnete Funktion zugesprochen. Es ist die Sprache, welche uns von den Irrtümern der bloßen sinnlichen Bewußtheit zu befreien bestimmt ist, indem sie unser Meinen, unser intentionales Weltverhalten, in das Medium des Allgemeinen aufhebt. Hegel vollstreckt mit diesem Manöver die linguistische Kehre der kartesischen Bewußtseinsphilosophie, lange bevor die Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts die Vorstellung einer „cartesischen Linguistik“ in die Welt gesetzt hat.³⁶ Die Versprachlichung der sinnlichen Erfahrung ist der erste und damit grundlegende Akt des Erkennens. Dieser aber geschieht dem Subjekt als sein eigenes Tun, und indem es in der Rede sich artikuliert, unterstellt es sich damit dem Allgemeinen, bestimmt sich durch es und wird so zu seinem Repräsentanten.

IX. Von der „Duplizität“ der menschlichen Rede bei Schleiermacher und Humboldt: Die Sprache als Vermittlung des Individuellen und des Allgemeinen

Auch für Hegels Zeitgenossen Humboldt und Schleiermacher war es an erster Stelle die Sprache, welche das redende Individuum mit dem Bereich des Allgemeinen verband. Doch im Gegensatz zu Hegel sahen

³⁵ (32) „Toutefois elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses: mais au moins faut il avouer que toutes les choses que j’y conçois clairement et distinctement, c’est à dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l’objet de la géométrie spéculative, s’y retrouvent véritablement.“ René Descartes: *Méditations* (1641), „Méditation Sixième“, *Œuvres et Lettres de Descartes*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, S.325.

³⁶ Noam Chomsky: *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York and London, Harper & Row, 1966.

diese Denker die menschliche Rede nicht als das Instrument, das im Dienste der Sprache die Intentionen des Redenden verkehrte und in den Äther des Allgemeinen verrückte. Sie galt ihnen vielmehr als schöpferisches Medium der Durchdringung von Individuellem und Allgemeinem. Daher wird bei ihnen, im Unterschied zu Hegel, das weltauffassende Meinen der Individuen nicht durch die Rede automatisch konvertiert und in das System der Sprache absorbiert. Der Akt des Sprechens, der, wie das Verstehen, immer auch ein Denkakkt ist,³⁷ hat bei beiden Sprachdenkern vielmehr einen bezeichnenden Doppelcharakter. Zwar gehört die Rede dem System der Sprache (**langue**) an, deren sich der Redende bedient; ist die Rede immer auch die Tat handlung des Sprechers, der sich dabei als Individuum bestimmt. Alles von Menschen Gesagte hat an diesen beiden, zwar unterschiedlichen doch aufeinander bezogenen Bereichen teil. Nur mittels dieser „Duplizität“ (Schleiermacher) läßt sich daher menschliche Rede verstehen. In dem punktuellen Moment, wo sich in der an eine andere Person gerichteten Rede individuelles Sprechen und sprachliches System im konkreten Sprechakt verbinden, konstituiert sich der Sprecher als Individuum. Bei Hegel bedarf es dagegen erst des Kampfes auf Leben und Tod der Individuen untereinander sowie der langatmigen und gewaltsamen Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, ehe die Menschen am Ende zu ihrem Selbstbewußtsein und dem gegenseitigen Anerkennen gelangen. Erst dieses versetzt sie in den Stand, die dauernden Grundmauern von Staatlichkeit, Kultur und Sittlichkeit zu legen. Für Humboldt und Schleiermacher dagegen stehen die Menschen durch den Gebrauch der Sprache immer schon in einem Verhältnis gegenseitiger Anerkennung. Die Sprache ist das Medium, in der sich menschliche Geselligkeit und Gesellschaft vorerst konstituieren. Der Mensch, der sein individuelles Menschsein sprachlich artikuliert, macht sich dadurch nicht automatisch zum unwillkürlichen Instrument des übergreifenden Allgemeinen – gleichgültig, ob dieses als Geist, Gott, Sprache, Vorsehung oder geschichtliche Gesetzmäßigkeit auftritt – sondern wird durch die Sprache zuallererst zum menschlichen Individuum.

X. Das Zu-Wort-Kommen der Sprache als bevormundende Inszenierung des philosophierenden Bewußtseins

Die fragwürdige Ausklammerung und rigorose Abtrennung des tatsächlichen Bewußtseins von seiner unmittelbaren sinnlichen Erfah-

³⁷ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. u. eingel. v. Manfred Frank, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977. S. 88-89.

rung, die Hegel dem Individuum antut und die Feuerbach pointiert, aber letztlich ineffektiv, da noch innerhalb des hegelschen Begriffsschemas operierend, so vehement kritisiert hat,³⁸ läßt sich nunmehr in ausgezeichnete Weise an der hegelschen Inszenierung des Zu-Wort-Kommens der Sprache in der *Phänomenologie des Geistes* aufzeigen. Denn wenn Hegel dort die sinnliche Gewißheit selbst zu befragen vorgibt, so legt er ihr von vornherein das „Allgemeine“ in Gestalt des „Hier“ und des „Jetzt“ in den Mund, wodurch denn auch das Resultat der Befragung durch die vorgegebene Fragestellung bereits vorweggenommen wird. Denn ein je gegenwärtig anwesendes „Dies“ ist zunächst das, was es ist und versteht sich selbst nicht als das Auffüllen eines allgemeinen Schlauches genannt „Hier“ oder „Jetzt“ mit einem bestimmten „Inhalt“. Um aus dem Andrang unzähliger anwesender „Diese“ ein bestimmtes herauszuheben, bedarf es der bewußtseinsmäßigen, also sprachlichen, Fixierung. Schon Locke hat in seinem *Essay über den menschlichen Verstand*³⁹ darauf hingewiesen, daß es für den Schritt von der individuellen Namensgebung zu dem zahlreiche individuelle anwesende „Diese“ bezeichnenden Wort eines besonderen Akts der „Abstraktion“, also der Reflexion, bedürfe. Genau diesen Akt aber hat in dem Kapitel über die „sinnliche Gewißheit“ das für die Darstellung erforderliche zweite Bewußtsein, das des redenden Philosophen, bereits vollzogen und zwar in dem Augenblick, wo es seinen Weg zum Selbstbewußtsein vollendet hatte, noch ehe es den Diskurs der sinnlichen Gewißheit in Gang setzen konnte. Denn jetzt erst ist es (er) in der Lage, ein individuelles anwesendes „Dies“ mit dem allgemeinen Ausdruck des „Hier“ und „Jetzt“ zu benennen. Das sinnliche Bewußtsein selbst jedoch, sobald es von seinem untersprachlichen Stadium zu einem sprachlichen fortgeschritten ist, wird einem jeden individuellen „Dies“ einen eigenen Namen zu- schreiben wollen. Das Benennen von etwas als „Baum“ oder als „Haus“ gilt zunächst ganz bestimmten Dingen und eben nicht einem „Hier“, das einmal als „Baum“ und ein anderes Mal als „Haus“ auftritt. Der Begriff eines solchen „Hier“ ist das Abstraktum eines späteren Bewußtseinszustands. Die sinnliche Gewißheit jedoch ist von sich aus nicht fähig, ein Abstraktum wie das „Hier“ und „Jetzt“ zu bilden, bevor sie nicht die Namen bestimmter Dinge ausgespro-

³⁸ Siehe Karl Loewith: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1953, S. 84-96.

³⁹ John Locke: An Essay Concerning Human Understanding. Complete and unabridged, hg. v. Alexander Campbell Fraser, in 2 Bänden, New York, Dover Publications, 1959, Buch 3, Kapitel 1-4, S. 3-42.

chen hat, um ihnen erst dann in einem weiteren Schritt der Reflexion die allgemeinen Begriffe eines „Hier“ und „Jetzt“ zuschreiben zu können.

Wenn Hegel es daher unternimmt, seinen Untersuchungsgegenstand, die sinnliche Gewißheit, auf ihre gemachte Erfahrung zu befragen, so ist die von ihm in performativer Sprechhandlung tatsächlich evozierte sinnliche Gewißheit bereits das Produkt des reflektierenden Philosophen, der das Allgemeine zuvor in deren Erfahrung gelegt hat, um es dann gemeinsam mit dem Leser, daraus wieder hervorzuziehen.

Damit wird auch der Status des hegelschen „Wir“ in ein neues Licht gerückt. Denn nicht nur der in diesem „Wir“ sich aussprechende Philosoph der *Phänomenologie des Geistes*, sondern auch der von ihm angesprochene Leser befinden sich in einem Bewußtseinsstadium, welches über das Benennen bloßer individueller Anwesender bereits hinausgeschritten ist und sich auf der Ebene der allgemeinen Begriffsbildung befindet. Hegel unternimmt es mittels seines performativen „Wir“, den Leser auf eben diese Ebene einzustimmen und dort nachdrücklich einzurasten. Denn allein auf dieser vorderhand wohlplanierten Ebene ist der Leser im Stande, das ihm vom Philosophen Zugemutete tatsächlich auszuführen, nämlich einen Zustand der sinnlichen Gewißheit virtuell sich vorzustellen; aber so, als ob das „Hier“ und das „Jetzt“ im unmittelbar Gegebenen mitvorkämen und dessen innere „Wahrheit“ ausmachten – und nicht als das tatsächliche und rechtmäßige Resultat der Reflexion der an verschiedenen anwesenden Dingen gemachten, unterschiedlichen Erfahrungen. Der von Hegel inszenierte Sprechakt aber zwingt den Leser zum Verstehen, auferlegt ihm durch den evozierten selbsttätigen Mitvollzug ein vorprogrammiertes Verständnis des Bezugs von Sprache und Welt. Damit wiederholt sich auf der Ebene der Darstellung, was auf der des Dargestellten geschieht, wo das Individuum durch sein Sprechen, mit dem es die Dinge seiner Welt hat bezeichnen wollen, sich zwangsläufig der Allgemeinheit der Sprache unterwirft. Denn das Verhältnis zwischen Sprechen und Sprache ist bei Hegel, wie wir gelernt haben, prinzipiell darauf angelegt, beim Zu-Wort-Kommen der Sprache die Meinung des Individuums „gar nicht *zum Worte kommen zu lassen*“.⁴⁰

XI. Hegels Sprechstück als aktive Selbstentmachtung des Lesers

Wie aber, so müssen wir abschließend fragen, stellt der Weg des unmittelbaren sinnlichen Bewußtseins zu der von Hegel konzipierten

⁴⁰ *Phänomenologie*, S.78.

allgemeinen Wahrheit sich in der Auffassung eines leibhaftigen Lesers des hegelschen Texts nun dar? Oder anders gesagt, wie spielt sich, aus der Erfahrungsperspektive des Lesers gesehen, dieser Vorgang eigentlich ab? Denn bloße, auf dem Papier zeichenhaft markierte Sprechakte könnten schwerlich als Stellvertreter wirklicher Akte fungieren, wenn das Potential eines wirklichen Sprechens nicht im Text selber angelegt und den Lesern bei ihrer Lektüre von Anfang an gleichsam durchschimmernd in die Augen spränge. Nur darum ist es möglich, sie überhaupt zu einer virtuellen Vorstellungs- und Verstehenshandlung zu bewegen, deren Gegenstand eben jener beispielhafte unmittelbare Bewußtseinszustand ist, als deren Wahrheit sich schließlich und endlich das Allgemeine erweisen soll. Vermag aber das Potential eines im Text durchschimmernden leibhaftigen Sprechens den Leser tatsächlich zu dessen Aktualisierung zu bewegen, macht er sich damit zum Sprecher und gleichzeitigem Hauptakteur des hegelschen Sprechstücks. Er wird dieses dann für sich und vor sich selbst, wie vor einem imaginären, jederzeit durch ein wirkliches austauschbaren Publikum spielen. Erst in solch sprechendem Vollzug entfaltet sich das hegelsche Unternehmen von seinem Anfang bis zum Ende als ein einheitlicher, einziger Vorgang. Als *Persona* des Sprechens macht sich der Leser dabei zum „Wir“ als auch zum philosophischen Erzähler des Stückes von dem ersten Auftritt beider in dem Eröffnungssatz des Kapitels bis zur abschließenden Ankunft des unmittelbaren sinnlichen Bewußtseins auf der Stufe des Wahrnehmens des „Hier“, von dem der Sprecher nun sehr entschieden sagen kann: „... ich nehme es so auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr*“.⁴¹ So beschließt sich das Ganze, der inneren Logik des Sprechstücks vollkommen angemessen, mit einem Wortspiel. Dieses aber, und das ist keineswegs mehr überraschend, widersetzt sich der Übersetzung in das Englische oder Französische. Denn eine wörtliche Wiedergabe würde es neben seiner im Gebrauch der deutschen Sprache verwurzelten performativen Eigenschaften und Merkmale auch seiner rhetorischen Spitze berauben – die zugleich seine philosophische Pointe ist.⁴²

⁴¹ *Phänomenologie*, S.78.

⁴² Alle vier Übersetzungen verzichten auf eine wörtliche Wiedergabe. Hyppolite ergänzt jedoch seine Übertragung des hegelschen „ich nehme wahr“ als „je (le) perçois“ mit dem vorgestellten „je le prends en vérité“ (Hyppolite, Bd. 1, S.92) und Lefebvre mit einem ebenfalls vorgestellten „je prends pour vrai“ (Lefebvre, S. 101), Lösungsversuche alles, die der hegelschen Pointe nicht gerecht werden können.

XII. Das Schweigen der Sprache in Hegels *Enzyklopädie*

In dem eigens der Sprache gewidmeten Abschnitt der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*⁴³ möchte Hegel ihr lediglich eine dem Denken und schon Gedachten dienende Kommunikations- und Darstellungsfunktion zubilligen, wenn er schreibt: „Die Sprache kommt hier nur nach der eigentümlichen Bestimmtheit als das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren, in Betracht.“⁴⁴ Daß aber die Sprache für den Denker Hegel ganz unterschiedliche „Bestimmtheiten“ und untergründige Dimensionen besaß und distinkte performative Funktionen ausübte, welche über die ihr offiziell zugebilligte Kompetenz weit hinausgingen, zeigte die Erkundung von Struktur und Verfahrensweise seiner *Phänomenologie*. Diese so ganz anderen Dimensionen und ihre Ambivalenzen aber kommen in der präzise verknappten konstativen Aussagewelt der *Enzyklopädie* nicht mehr zur Sprache. Denn dort ging es Hegel vor allem um die zusammenfassende Darstellung des von ihm bereits Gedachten oder noch zu Denkenden.

⁴³ *Enzyklopädie*, S. 369-374.

⁴⁴ *Enzyklopädie*, S. 370.