

THOMAS OEHL

Die Aktivität der  
Wahrnehmung und die  
Metaphysik des Geistes

*Collegium Metaphysicum*

25

---

**Mohr Siebeck**

# Collegium Metaphysicum

Herausgeber/Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)  
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (St Andrews)

Beirat/Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen † (Heidelberg)  
Douglas Hedley (Cambridge) · Johannes Hübner (Halle)  
Anton Friedrich Koch (Heidelberg) · Friedrike Schick (Tübingen)  
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)

25





Thomas Oehl

# Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes

Eine aktualisierende Lektüre von Hegels  
Philosophie des Geistes

Mohr Siebeck

*Thomas Oehl*, geboren 1989; Studium der Philosophie, Evangelischen Theologie und Griechischen Philologie in München und Oxford; anschließend Promotionsstudium in München und Forschungsaufenthalt in Pittsburgh; 2020 Promotion in Philosophie; seit 2019 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophie II der LMU München.  
orcid.org/0000-0002-2720-3540

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Agnes-Ament-Stiftung, München.

ISBN 978-3-16-159902-6 / eISBN 978-3-16-159903-3

DOI 10.1628/978-3-16-159903-3

ISSN 2191-6683 / eISSN 2568-6615 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2019/20 von der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen wurde.

Mein erster Dank gilt Herrn Professor Dr. Axel Hutter, der mein philosophisches Denken in ganz besonderer Weise geprägt hat. Als Doktorvater brachte er mir zudem stets großes Zutrauen entgegen, sprach mir Mut zum eigenständigen, gegenüber Moden kritischen Denken zu und nahm sich freundlich Zeit für zahlreiche Gespräche, von welchen nie eines ohne Bedeutung für mich war.

Herrn Professor em. Dr. Wilhelm Vossenkühl danke ich sowohl für die Übernahme des Zweitgutachtens als auch dafür, dass er so immenses Interesse an meiner philosophischen Arbeit genommen hat. Daraus ist eine Reihe andauernder, wertvoller Gespräche erwachsen.

Herrn Professor Dr. Georg Sans SJ danke ich für die Übernahme des Drittgutachtens und die damit verbundenen Gedankenanstöße.

Ein besonderer Dank gilt John McDowell: Er hat sich während meines Forschungsaufenthalts in Pittsburgh im Jahr 2018 mit viel Zeit, Mühe und Interesse mit meiner Arbeit befasst. Die Akribie, mit der er meine Texte gelesen und kommentiert hat, hat mich beeindruckt. Die Gespräche mit ihm haben mir viel gegeben. Es war mir wichtig, ihn im Gespräch mit meiner Kritik an seiner Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung wie auch seiner Hegel-Interpretation konfrontieren zu dürfen – und prüfen zu können, ob ich sein philosophisches Werk angemessen begriffen habe. Wie bedeutsam seine Arbeit für meine eigene ist, sollte bei der Lektüre dieses Buches rasch deutlich werden.

Bedeutsame Spuren in diesem Buch hinterlassen haben auch Andrea Kern und Pirmin Stekeler-Weithofer: Sowohl durch ihre philosophischen Arbeiten als auch dadurch, dass sie sich beide jeweils Zeit genommen haben, Vorstudien meiner Dissertation gründlich zu lesen und mit mir zu diskutieren. Dafür bin ich ihnen sehr dankbar.

Auf dem durch Brüche und Kontinuität zugleich geprägten Weg des Philosophierens trifft man – so es einem geschenkt ist – unterwegs doch einige Menschen, die für einen auf diesem Weg Bedeutung gewinnen – sei es durch ausführlichen, bisweilen sogar freundschaftlichen Austausch, sei es in Gestalt von Winken oder Worten der Ermutigung, die in einem nachhallen. Ohne An-

spruch auf Vollständigkeit möchte ich namentlich die folgenden Personen erwähnen und ihnen meinen Dank sagen: Kurt Appel, Sabrina Bauer, Monika Betzler, Thomas Bonk, Christine Bratu, Thomas Buchheim, Paul Cobben, Kazimir Drilo, Stephen Engstrom, Franz-Alois Fischer, Graeme Forbes, Peter Hacker, Marco Hausmann, Edward Kanterian, Franz Knappik, Arthur Kok, Camillia Kong, Ansgar Lyssy, Christian Martin, Jörg Noller, Erzsébet Rózsa, Fabian Schäfer, Clemens Schmalhorst, Maximilian Tegtmeier, Klaus Vieweg, Anna Wehofsits, Gunther Wenz, Matthias Wunsch, Günter Zöller.

Im Jahr 2016 durfte ich im Rahmen einer *Royal Institute of Philosophy Public Lecture* an der University of Kent (Canterbury) einige analytische Grundlinien meiner Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung vortragen und zur Diskussion stellen. Dem dortigen Auditorium will ich für sein aufmerksames Mitdenken und seine Kommentare danken.

Desweiteren danke ich allen Teilnehmer\*innen des Kolloquiums des Lehrstuhls von Professor Hutter, in dem ich damals meine im Werden begriffene Arbeit zur Diskussion stellen durfte, für ihre engagierte Auseinandersetzung mit meinen Überlegungen. Damit verbinde ich meinen Dank an alle vormaligen und jetzigen Kolleg\*innen am Lehrstuhl, mit welchen ich – vor allem während meiner Tätigkeit als Assistent – zusammenwirken durfte und darf.

Meine Promotion wurde durch ein Stipendium der *Studienstiftung des deutschen Volkes* gefördert, wofür ich zu großem Dank verpflichtet bin. Dankbar verbunden bin ich außerdem der *Stiftung Maximilianeum*, deren weitreichende Förderung und Begleitung bis hinein in meine Promotionszeit reichte und immer noch vielgestaltigen Nachhall hat. Stellvertretend wie auch persönlich möchte ich ihrem Vorstand, Herrn Hanspeter Beißer, meinen Dank aussprechen.

Der *Münchener Universitätsgesellschaft* danke ich von Herzen dafür, dass sie mir für meine Dissertation im Juli 2020 einen Promotionsförderpreis verliehen hat. Dieser Preis bedeutet mir sehr viel und ist ein besonders schönes, bleibendes Zeichen für die Verbundenheit meiner Arbeit mit der Münchener Universität.

Für den Weg von einem Dissertationsmanuskript zu einem Buch bedarf es schließlich weiterer Mitwirkender: Ich danke dem Verlag *Mohr Siebeck* für die ausgezeichnete, von außerordentlicher Gründlichkeit und Zuverlässigkeit geprägte Zusammenarbeit, namentlich Frau Dr. Katharina Gutekunst, Herrn Tobias Stäbler und Herrn Matthias Spitzner. Den Herausgebern der Reihe *Collegium Metaphysicum*, Herren Professoren Buchheim, Hermann, Hutter und Schwöbel, danke ich für die Aufnahme meines Buches in diese Reihe. Der Agnes-Ament-Stiftung bin ich für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses zu Dank verpflichtet.

Der größte Dank, zudem ganz anderer Art, gebührt gewiss denjenigen Menschen, mit denen zusammenzuleben mir geschenkt ist, die mich in geradezu unvordenklicher Weise geprägt haben und immer noch prägen – und die letztlich beurteilen können, wie die Philosophie ihrerseits mein Leben prägt. Jedenfalls

ist in diesem Buch von Liebe und Dankbarkeit die Rede, in denen wir als geistige Wesen stehen dürfen und sollen. In Liebe und Dankbarkeit sei dieses Buch nun denjenigen vier Menschen gemeinsam gewidmet, die den Kern meiner Familie bilden: meinen Eltern, Edith und Günter Oehl, meiner verstorbenen Schwester Dr. Gabriela Oehl und meiner Frau Franziska Oehl.

München, 31. Oktober 2020

Thomas Oehl





# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
---------------	---

<i>Einleitung: Zum inneren Zusammenhang von Philosophie der Wahrnehmung und Metaphysik des Geistes</i> .....	1
--	---

## Teil I

### Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes

1 Zum Weg von Hegels Phänomenologie des Geistes .....	29
1.1 Verkehrte Standpunkte in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....	29
1.2 Der Begriff des wahrhaft wissenden Bewusstseins .....	33
2 Das Kapitel „Die Wahrnehmung“ .....	39
2.1 Der erste Aspekt des Widerspruchs: Zwischen Allgemeinheit und (positiver) Einzelheit .....	40
2.1.1 Der Un-Gedanke der „positiven Allgemeinheit“ .....	40
2.1.2 Zwei Begriffe des Begriffs: McDowells Abfall von Hegel .....	42
2.2 Der zweite Aspekt des Widerspruchs: Zwischen Einheit und (positiver) Einzelheit .....	46
2.2.1 Das Problem der als-Struktur in kategorialer Ausprägung .....	47
2.2.2 Das Problem der als-Struktur in konkreter Ausprägung .....	54
2.3 Die Ewigkeit der Gedankendinge .....	60
2.4 Das Hervortreten des Wahren der philosophischen Selbsterkenntnis in der Prüfung .....	67
2.4.1 Zu Hegels Begriff „des Wahren“ (und des bloß „Richtigen“) .....	70
2.4.2 Die Unverfügbarkeit der philosophischen Einsicht .....	73
2.4.3 „Erfahrung“ und „Korrektur“ – von Brandoms fundamentalem Missverständnis .....	80

3	<i>Das Kapitel „Krafft und Verstand“</i> .....	89
3.1	Zur Rolle des Kapitels „Krafft und Verstand“ .....	89
3.2	Zum Begriff der „Kraft“ – auf dem Weg von einer dinghaften zu einer dynamischen Auffassung begrifflicher Repräsentation .....	93
3.3	Wahrnehmung und Verstand .....	108
4	<i>Die Aktivität und Gewohnheit der Wahrnehmung</i> .....	113
4.1	Die apriorische Richtung der Aktivität der Aufmerksamkeit .....	115
4.2	Wahrnehmung qua sinnlicher Aufmerksamkeit – in gewohnheitsmäßiger und nicht-gewohnheitsmäßiger Form .....	123
4.3	Zur Frage nach unserem Erlernen der sinnlichen Wahrnehmung .....	139
5	<i>Zusammenführung: Sinnliche Wahrnehmung als aktive Aktualisierung begrifflicher Vermögen</i> .....	153
5.1	Hegels negativer Begriff des Begriffs als <i>singularetantum</i> .....	154
5.2	Die Normativität der Wahrnehmung als Setzung des Geistes .....	166
5.2.1	Erste Annäherung: Positive vs. negative Aktualisierung und Intersubjektivität .....	166
5.2.2	Fortführung: Hegels starker Geistbegriff im Kontext .....	172
5.2.3	Zusammenführung: Normativität qua Intersubjektivität als Setzung des (subjektiven) Geistes .....	180
5.3	Die Wahrnehmung als „Spiel“ – und Hegel über „Selbstbewusstsein“ ...	198
5.4	Hegels enzyklopädische Konzeption der sinnlichen Wahrnehmung als „Anschauung“ .....	209

## Teil II

### Die Aktivität der Wahrnehmung und die *Metaphysik* des Geistes

6	<i>Idealistische Metaphysik des Geistes vs. Materialistische Metaphysik der Natur</i> .....	223
6.1	Die Aktivität der Anschauung und die nicht-Aktivität der Natur .....	223
6.2	Die Wirklichkeit des Geistes als Überwindung jeder Metaphysik der Natur .....	227
6.3	Materialistische Metaphysik der Natur vs. Idealistische Metaphysik des Geistes .....	230
6.3.1	Rödl als Vertreter des Materialismus .....	230
6.3.2	Die materialistische Verwirrung um den Kausalitätsbegriff .....	233

6.4 Kompetenzen und Defizite der Wahrnehmung: Individualität und Offenheit des Geistes .....	242
6.4.1 Die geistwidrige Geschlossenheit des Disjunktivismus und von Anscombes Idee eines spontanen, erstpersonalen Wissens von unseren Handlungen .....	242
6.4.2 Interne (Defizienz-)Faktoren als Faktoren des Geistes – und ihr nicht-disjunktivistischer Charakter .....	245
7 <i>Die Wirklichkeit des Geistes als Selbsterkenntnis</i> .....	263
7.1 Die erkenntnislogisch-semantische Struktur des Weges der Selbsterkenntnis .....	268
7.2 Hegels Begriff der „Offenbarung“ .....	287
7.3 Hegel über Gott – und Mensch. Zum Inbegriff des Geistes .....	290
7.4 Ist die(se) Selbsterkenntnis des Geistes das (System-)Ganze? .....	314
8 <i>Die Philosophie des absoluten Geistes als Vollendung der Metaphysik des Geistes</i> .....	325
8.1 Die „Erfahrung“ des Geistes .....	325
8.2 Absoluter Geist: Drei Gestalten des „Angesprochenwerdens“ des Menschen durch Gott .....	328
8.3 Philosophie .....	333
8.4 Religion .....	341
8.5 Kunst .....	364
8.6 § 573 und der Mythos von Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie .....	378
<i>Schluss-Szene: Der Kampf um Anerkennung als Ausdruck der Sehnsucht nach geistiger Wirklichkeit</i> .....	395
Literaturverzeichnis .....	403
Namensregister .....	417
Begriffsregister .....	419



## Einleitung: Zum inneren Zusammenhang von Philosophie der Wahrnehmung und Metaphysik des Geistes

*Die philosophische Frage nach der Wahrnehmung und ihr Bezug zur Metaphysik*  
Philosophie ist *Selbsterkenntnis*. Philosophisch nach der Wahrnehmung zu fragen bedeutet, nach mir selbst, insofern ich Wahrnehmender bin, zu fragen. Von Interesse ist diese Frage nicht nur deshalb, weil die Wahrnehmung ein mir als endlichem Subjekt wesentlich zukommendes und zudem alltäglich präsentenes Vermögen ist, sondern auch deshalb, weil mit dieser Frage andere wesentliche Fragen verbunden sind, etwa: Wie verhalten sich Wahrnehmung und *Urteil* zueinander? Liegt in der Wahrnehmung ein *Wissen* – und wenn ja, von welchem Status? Ist die Wahrnehmung ein rein *theoretisches*, oder wesentlich auch ein *praktisches* Vermögen, in dessen Ausübung ich in irgendeiner Weise willentlich *aktiv* bin? Schließlich: Ist die Wahrnehmung ein *natürlicher* Vorgang – und bin ich, insofern ich wahrnehmend bin, ein natürliches Wesen –, oder ist die Wahrnehmung selbst schon *geistig* – und ich, schon insofern ich wahrnehmend bin, entsprechend ein *geistiges* Wesen? Mit der letzten Frage ist schon angedeutet, worin der systematische *Zielpunkt* vorliegender Untersuchung besteht: in einer *Metaphysik des Geistes*. Dazu soll mit Hegel eine bestimmte Auffassung der Wahrnehmung entwickelt werden – und zwar als *qua Aufmerksamkeit aktive Aktualisierung von Begriffen* –, mit der eine bestimmte Metaphysik – eine *Metaphysik des Geistes* – wesentlich verbunden ist.

Vorab bedarf es deshalb einer grundsätzlichen Erinnerung daran, dass jede Philosophie der Wahrnehmung *irgendeine bestimmte Metaphysik* zu ihrer Kehrseite hat; dass eine Philosophie der Wahrnehmung letztlich keine Auskunft darüber ist, wie ich als Wahrnehmender *funktioniere*, sondern *Selbsterkenntnis*, also Erkenntnis davon, wer oder was ich, auch als Wahrnehmender, wesentlich *bin*. Die Wurzel des Zusammenhangs von Philosophie der Wahrnehmung und Metaphysik ist recht offensichtlich: Fasst man die Wahrnehmung als einen natürlichen Prozess auf, bin ich zumindest qua Wahrnehmung ein natürliches Subjekt. Ich bin dann entweder im Ganzen ein solches, oder aber zumindest in einer „Vermögensschicht“. Stellt sich die Wahrnehmung hingegen als ein geistiger Prozess heraus, bin ich schon qua Wahrnehmung kein natürliches Subjekt – und sodann wohl auch im Ganzen nicht.

Dass der Zusammenhang von Philosophie der Wahrnehmung und Metaphysik in der gegenwärtigen analytisch geprägten Philosophie kaum explizit bedacht wird, ist wohl dadurch zu erklären, dass sie in erdrückender Mehrheit dem *Naturalismus* – einer Metaphysik der Natur – anhängt; dass also die erstgenannte Auffassung dominiert. Genauer gesagt, ist ihr der Naturalismus – eine Metaphysik der Natur – derart *selbstverständlich* geworden, dass der Zusammenhang einer Philosophie der Wahrnehmung mit ihm keiner Erwähnung mehr wert ist: Der Naturalismus kann vorausgesetzt werden; er scheint faktisch nicht begründungspflichtig zu sein. Dass – umgekehrt – der Naturalismus aus einer bestimmten Auffassung der Wahrnehmung resultiert, ist nicht überraschend, nicht bemerkenswert, sondern bloß der erwartete *index veri* in dem Sinne, dass diese Auffassung mit der breit anerkannten Metaphysik in Einklang steht.

In diesem *Vorurteilscharakter* der Philosophie – dass über die Gestalt ihrer Metaphysik immer schon entschieden ist – liegt nun aber mehr als eine bloße Borniertheit bestimmter philosophischer Individuen einer bestimmten Zeit. Wie wir sehen werden, liegt es im Wesen der Metaphysik, dass man sie nicht von metaphysisch *neutralem* Grund aus betreten kann. Man kann auch sagen: Die Metaphysik geht ihrem Wesen nach *aufs Ganze* und ist deshalb auch immer nur *als Ganzes* zu haben. Wer sich philosophisch bewegt – z. B. in einer Philosophie der Wahrnehmung –, bewegt sich immer schon in ihr, auch wenn er davon vielleicht nichts wissen mag.

### *Die analytische Hegelrezeption McDowells – eine metaphysische Wende?*

Schon weil vorliegende Untersuchung wesentlich eine Untersuchung *mit und an Hegel* ist, ist es naheliegend, in ihr die Auseinandersetzung mit derjenigen Linie der gegenwärtigen, analytisch geprägten Philosophie zu suchen, die sich ihrerseits auf Hegel beruft. Man müsste von ihr erwarten, dass sie Hegels unbedingtes Festhalten an einer Metaphysik *des Geistes* nachzuvollziehen sucht und dieser somit zumindest im Ansatz genügt. Vordergründig scheint dies auch der Fall zu sein: John McDowell, der neben Robert Brandom und Wilfrid Sellars einflussreichste Vertreter der analytischen Hegelrezeption in systematischer Absicht, trat mit seinen *Locke Lectures* unter dem Titel *Mind and World* hervor, die er selbst als Prolegomenon zu seiner Lektüre von Hegels *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet.<sup>1</sup> Die zentrale These McDowells besteht darin, dass die Wahrnehmungen *selbst* – und nicht erst unsere (auf Wahrnehmung basierenden) Urteile – *begrifflich* sind. Das bedeutet, dass die für Urteile wesentliche Artikulationsform – die *als-Struktur*: die Form der Repräsentation von *etwas als so-und-so* – schon in der sinnlichen Wahrnehmung selbst am Werk ist.

<sup>1</sup> McDowell 1996: ix: „I would like to conceive this work [...] as a prolegomenon to a reading of the *Phenomenology*“. McDowell setzt sich an dieser Stelle auch explizit in ein Verhältnis zu den Hegel-Rezeptionen von Sellars (vgl. Sellars 1997) und Brandom (vgl. Brandom 1994).

Der Eindruck, dass McDowell damit eine Abkehr vom zeitgenössischen Naturalismus verbindet, wird zunächst noch dadurch verstärkt, dass er sich mit dieser These gegen solche Philosophien der Wahrnehmung richtet, die behaupten, dass wir in der Wahrnehmung den Tieren gleich seien, anders als diese jedoch durch unsere Begriffe mit diesen Wahrnehmungen etwas anderes anfangen können, sie beispielsweise in Urteile zu transformieren vermögen. Anders als bei Tieren tritt beim Menschen solchen Auffassungen zufolge eine höhere „Schicht“ hinzu, die als solche aber die unter ihr liegende „Schicht“ unangetastet tierisch lässt. McDowells Philosophie lässt sich als eine Kritik eines solchen „Schicht(kuchen)modells“<sup>2</sup> (J. Conant) lesen. Sie setzt ihm entgegen, dass die scheinbar bloß äußerlich über der Wahrnehmung liegende Schicht der Urteile (und damit Begriffe) die scheinbar bloß äußerlich unter ihr liegende Schicht der Sinnlichkeit *nicht* unberührt lasse. Vielmehr durchwirke sie diese immer schon so, dass bereits *in* der Sinnlichkeit Begriffe am Werk sind, ja dass Akte der Sinnlichkeit als begriffliche Akte – und *nur* als solche – zu begreifen sind. Die aus dieser Kritik resultierende Opposition ist also eine für die gegenwärtige analytische Debatte durchaus zentrale. Sie findet ihren konkreten Ausdruck im andauernden Streitgespräch McDowells und seiner Anhänger – wie etwa James Conant und Sebastian Rödl<sup>3</sup> – mit offensiven Vertretern des „Schichtkuchenmodells“ – wie paradigmatisch etwa Charles Travis<sup>4</sup>.

Doch der Schein, dass damit nun eine Opposition zwischen einer Philosophie der Wahrnehmung *cum Metaphysik des Geistes* und einer Philosophie der Wahrnehmung *cum Naturalismus* beschrieben wäre, *trügt*. Zeigen lässt sich dies an der McDowell'schen Antwort auf eine Frage, die sich unmittelbar aus seiner Grundthese ergibt: Wie unterscheidet sich die Wahrnehmung als *eine* Art von begrifflichem Akt von der (anderen) Art von begrifflichem Akt, welcher das *Urteil* ist? McDowell zufolge handelt es sich beim Urteil um eine *aktive*, bei der Wahrnehmung hingegen um eine *passive* Aktualisierung von Begriffen.<sup>5</sup> Im Zuge der Kritik dieser Auffassung, wie sie in dieser Untersuchung mit Hegel unternommen werden wird, wird zunächst genauer zu klären sein, was diese Rede eigentlich besagen soll. Von McDowell selbst explizit gemacht ist jedoch, dass die „passive Aktualisierung von Begriffen“ einen *kausalen* Prozess bedeuten

<sup>2</sup> Vgl. dazu Conant 2015 und 2017. Ein anderer Ausdruck hierfür findet sich bei Boyle 2016, der von „additive theories of rationality“ spricht.

<sup>3</sup> V. a. Rödl 2011.

<sup>4</sup> Travis 2004 und, in noch expliziterer Konfrontation mit McDowell, Travis 2008. Eng verwandt in der Opposition gegenüber McDowell argumentiert in seinem Beitrag zum selben Band Brewer 2008, der seine Position systematisch entwickelt hat in Brewer 2011.

<sup>5</sup> Diese Grundthese zieht sich durch McDowells gesamtes Werk, unbeschadet aller Veränderungen in ihrer näheren Ausformulierung. In *Mind and World* etwa spricht McDowell von einer „passive operation of conceptual capacities in sensibility“ (McDowell 1996: 12).



soll; ein sich-dem-Subjekt-als-so-und-so-Zeigen des Objekts, eine vom Objekt ausgehende (kausale) Aufnötigung.<sup>6</sup>

Hier nun zeigt sich, dass die dargestellte Opposition *nur scheinbar* diejenige einer Metaphysik des Geistes gegen den Naturalismus ist: McDowell ist sich nämlich mit seinen Gegnern immer noch darin einig, dass Wahrnehmung ein *kausaler* und ein *natürlicher* Prozess ist<sup>7</sup>; also ein Prozess, in dem die Welt – ihre Tatsachen oder Objekte – selbst wirksam ist, ja den sie selbst beginnt. Dissens gibt es lediglich bezüglich der näheren Bedeutung von „kausal“ und „natürlich“. McDowell spricht hier etwa von einer „zweiten Natur“ im Unterschied zu einer bloß „ersten“, derjenigen also, die die empirischen Wissenschaften als (Be-)Reich der Naturgesetze thematisieren. Solange die große Differenz nicht im Blick ist, die in dieser Untersuchung mit Hegel vorgetragen werden soll, mag es den Anschein haben, als würde diese Differenz schon den Unterschied ums Ganze machen. Im Lichte von Hegels Philosophie aber entpuppt sie sich als *kleine* Differenz; ihr im Ganzen ist mit Hegel die Auffassung der Wahrnehmung als *aktiv* und *geistig* gegenüberzustellen. Schon die Wahrnehmung ist also ein *durch und durch geistiger*, kein natürlicher Prozess; ein Prozess, der *aktiv* vom Subjekt allein (und nicht von Objekten) begonnen wird, also kein kausaler Prozess. Schon auf der Ebene der Wahrnehmung kann und muss ich mich somit als *geistiges* Wesen begreifen. Geist ist, wie Hegel sagt, „*absolut Erstes* [der Natur]“<sup>8</sup>. Dies zeigt sich in der Wahrnehmung darin, dass der Geist *selbst* seine Wahrnehmungsakte beginnt – und nicht die darin erst repräsentierten Objekte oder die Natur dies tun. Genau darin aber besteht McDowells Auffassung im Kern: dass Wahrnehmungsakte Akte des Subjekts in dem Sinne sind, dass sie Akte des sich-Subjekten-Zeigens *von Objekten* sind. Hierin zeigt sich eine erste Kon-

<sup>6</sup> In seiner Einführung zu *Mind and World* spricht McDowell zustimmend von „the world impressing itself on perceiving subjects“ als einem Minimalgedanken des Empirismus, dem er Rechnung tragen will (McDowell 1996: xvi). Diese Formulierung wird auch in den *Woodbridge Lectures* (McDowell 1998a–c) aufgegriffen: Wahrnehmungen enthalten, so McDowell, ihre „claims“ auf eine bestimmte Art, nämlich „as ostensibly required from or impressed on their subject by an ostensibly seen object“ (McDowell 1998b: 451). In einem Kolloquium aus dem Jahr 1999 (McDowell 2000a) stellt er fest: „The idea of receptivity is implicitly causal“ (McDowell 2000b: 91). Die Idee einer „kausalen Aufnötigung“ als Implikat von McDowells Grundthese ist deutlich herausgearbeitet bei Kern 2006: 153 ff. All das wirft freilich die Frage auf, was genau „Kausalität“ hier bedeuten soll (vgl. zu diesem Problem auch die Rückfragen von Heßbrüggen-Walter 2000). Ein Implikat der mit Hegel vorzutragenden Kritik an McDowell wird darin liegen zu zeigen, dass McDowells Begriff von Kausalität nicht zufällig unklar ist. Es wird sich zeigen, dass es nach Hegel keinen Grund gibt, den Skopus des sinnvollen Gebrauchs des Kausalitätsbegriffs über den Bereich empirischer Naturzusammenhänge hinaus auszudehnen.

<sup>7</sup> Vgl. auch McDowells eigene Bekenntnisse zum Naturalismus in McDowell 1996: xix ff. und McDowell 2004. Davidson 1999 weist McDowells Kritik an seiner Auffassung der kausalen Fundierung von Urteilen zurück. So undifferenziert dies sein mag, so wichtig ist, dass darin (unfreiwillig) beider gemeinsames Bekenntnis zur kausalen Fundierung geistiger Akte offenbar wird.

<sup>8</sup> Enz. 1830, § 381.

ktion der Opposition von Metaphysik der Natur und Metaphysik des Geistes: Erstere meint, die Natur sei von sich aus aktiv – selbst Tätigkeit<sup>9</sup>; zweiteere vertritt, dass nur der Geist aktiv und Anfang sein kann, und die Natur nur als *Anderes* geistiger Aktivität überhaupt ist. Wie sich zeigen wird, hat diese These zur Konsequenz, dass Wahrnehmungsakte nicht nur nicht von Objekten *begonnen* werden, sondern dass es überhaupt kein Moment der Determination des Aktes durch ein voraus-gesetztes Objekt gibt, die nicht selbst schon als *innergeistige* Determination aufzufassen wäre.

### *Erinnerung an einige Grundbegriffe, in therapeutischer Absicht*

McDowells Auffassung instanziiert einen Typ von Auffassung der Wahrnehmung, den wir hinfort „Passivitätsauffassung“ nennen wollen. Darunter ist, negativ formuliert, die Auffassung zu verstehen, dass Wahrnehmungsakte nicht intern von *irgendeiner* Aktivität oder Handlung des Subjekts abhängen. Diese Auffassung soll mit Hegel zurückgewiesen werden, indem gezeigt wird, dass Wahrnehmungsakte *qua Aufmerksamkeit aktive Aktualisierungen begrifflicher Vermögen* sind. Der Zusatz „nicht intern“ in der Definition der Passivitätsauffassung ist wichtig; denn dass es Handlungen unsererseits gibt, von denen unsere Wahrnehmungen *extern* (z. B. bloß kontrafaktisch) abhängen, ist unstrittig: beispielsweise, dass ich ohne Antritt meiner Fahrt nach Rom vorgestern heute das Kolosseum nicht hätte besichtigen können.<sup>10</sup> Auch kann ein Vertreter der Passivitätsauffassung – wie McDowell es sogar explizit tut – zugeben, dass rationale Subjekte die Art von Wahrnehmung, die sie haben, nicht haben könnten, wenn sie die darin am Werk seienden Begriffe nicht auch aktiv – in Urteilen – gebrauchen könnten<sup>11</sup>; oder, noch allgemeiner, dass einem rationalen Subjekt kein theoretisches Vermögen zukommen könnte, wenn ihm nicht auch ein praktisches Vermögen zukäme. Doch all dies sind deutlich schwächere Thesen als diejenige, für die wir mit Hegel argumentieren werden: dass *jedem* Wahrnehmungsakt eine *bestimmte* Aktivität oder Handlung des Subjekts *intern* ist, nämlich diejenige der Aufmerksamkeit.

<sup>9</sup> Klar ausgesprochen als konsequente Fortführung von McDowells Ansatz ist dies bei Rödl 2011: II f. Darauf wird in Kapitel 6 ausführlich zurückzukommen sein.

<sup>10</sup> Auch bezüglich dieser Differenzierung gibt es eine instruktive Debatte in der zeitgenössischen Philosophie: Weil es Alva Noë in seinem Buch mit dem (vieler)sprechenden Titel *Action in Perception* (Noë 2004) nicht gelang, diejenige „action“, die er thematisierte, als der „perception“ intern aufzuweisen, gehen seine Erkenntnisse nicht wesentlich über den genannten, unstrittigen Punkt hinaus, wie Block 2005 gezeigt hat. In einer Replik auf Kritiker hat Noë bekannt, er habe dasjenige, was wir „Passivitätsauffassung“ nennen, gar nicht hinterfragen wollen (vgl. Noë 2008).

<sup>11</sup> McDowell betont entsprechend „that the passive operation of conceptual capacities in sensibility is not intelligible independently of their active exercise in judgement, and in the thinking that issues in judgement“ (McDowell 1996: 12).

In all derartigen schwächeren Thesen erschöpft sich unsere hegelsche These also keineswegs. Sie besteht vielmehr darin, dass wir als Subjekte *in jedem Wahrnehmungsakt wesentlich aktiv, handelnd, sind* – nicht bloß außerhalb seiner und nicht bloß in anderen Arten begrifflicher Akte. *Qua begrifflich*, so wird sich zeigen, muss ein begrifflicher Akt intern aktiv sein. Dieser Befund ist (exegetisch) nicht allzu überraschend, als „Begriff“ bei Hegel (wie schon bei Kant) intern mit „Aktivität“ verbunden ist. Doch was genau das bedeutet und wie sich dieser Zusammenhang in der Wahrnehmung ausprägt, ist nicht gleichermaßen offensichtlich, und nicht leicht darzutun. Das zentrale Hindernis dieser Einsicht, das es im Laufe der Untersuchung zu heben gilt, ist dieses: Wir meinen, die Tatsache, dass wir nicht wählen können, was wir wahrnehmen, schließe Aktivität in der Wahrnehmung aus und müsse das Objekt selbst zum determinierenden Anfang des Wahrnehmungsaktes machen. Doch diese Annahme ist – von einer hegelschen Warte aus – dogmatisch; denn sie schließt von vornherein aus, dass es eine innergeistige Determination individueller Akte geben kann, die eine Wahl des Inhalts dieser Akte durch das betreffende Individuum ausschließt.

Ein wesentliches Problem bei McDowell wie auch bei seinen genannten Gegnern – mit teilweiser Ausnahme gewisser phänomenologisch inspirierter Köpfe<sup>12</sup> – liegt nun aber schon darin, dass sie die begrifflichen Mittel, mit denen dieses Hindernis gehoben und eine Auffassung der Wahrnehmung als aktiv entwickelt werden *könnte*, gar nicht zur Verfügung haben, weil sie Wahrnehmung zu *abstrakt* behandeln – in dem Wortsinne von „abstrakt“, den auch Hegel immer wieder bemüht: abgezogen von einem wesentlichen Zusammenhang, in dem etwas erst *konkret* begrifflich wird. Im Rahmen dieser Einleitung ist es deshalb initial hilfreich, sich diese vergessenen Zusammenhänge gleichsam *deskriptiv* vor Augen zu führen. Als Deskription impliziert dies freilich noch nicht unmittelbar die Richtigkeit der hegelschen Auffassung, geschweige denn ihre vollständige Entwicklung; sehr wohl aber gibt es Gründe und Winke dafür an die Hand, indem es unseren Blick auf Züge des Geistes lenkt, die uns trotz aller naturalistischer Verwirrung durchaus gut vertraut sind – unabhängig davon, wie vertraut wir mit Hegel sind. Solche Deskription besteht also wesentlich in einer therapeutischen Erinnerung an in der gegenwärtigen Debatte vergessene *Grundbegriffe* – und in einem *Vorgriff* darauf, wie sich mit ihnen die Richtung einer Philosophie der Wahrnehmung als wirkliche Philosophie des Geistes einschlagen lässt.

Zunächst ist der Unterschied zwischen einer *Einzelwahrnehmung* und unserem *Wahrnehmungsfeld im Ganzen* in Erinnerung zu rufen. Wir alle haben, so wir bei Bewusstsein sind, ein *kontinuierlich gefülltes Wahrnehmungsfeld im Ganzen* – genauer: ein Wahrnehmungsfeld im Ganzen, das aus den je ganzen

---

<sup>12</sup> Zu nennen sind hier insbesondere Noë 2004 (auch im Anschluss an Merleau-Ponty) sowie, in expliziter Konfrontation mit McDowell, Dreyfus 2013.

Wahrnehmungsfeldern unserer verschiedenen Einzelsinne immer schon ursprünglich synthetisiert ist. Ein solches Feld im Ganzen könnten wir nicht ohne Einzelwahrnehmungen haben, also nicht ohne Wahrnehmungen von *bestimmten Objekten als so-und-so*. So kann z. B. mein Wahrnehmungsfeld im Ganzen nicht einen Ausschnitt der toskanischen Landschaft sinnlich gegenwärtig machen, ohne dass ich dabei auch einige Objekte *als solche* sehe, etwa einzelne Bäume oder Hügel; doch das Wahrnehmungsfeld im Ganzen erschöpft sich nicht in einer diskreten Akkumulation solcher Einzelwahrnehmungen. Das Feld stellt sich vielmehr als ein *kontinuierlich* gefülltes dar, das als solches seiner Form nach nicht allein in diskreten Objekten bestehen kann; es ist ein Feld, in dem Objekte lokalisiert sind, und als solches weder selbst ein Objekt noch etwas, das aus Objekten zusammengesetzt wäre. Unsere Sprache ist für diese Differenzen sensibel: Sie zeigt uns klar an, dass das Wahrnehmungsfeld im Ganzen kein (Wahrnehmungs-)Objekt ist; wir sagen nämlich, dass wir ein solches Wahrnehmungsfeld *haben* – und nicht wahrnehmen. Ein solches Feld *haben* wir also, einzelne Objekte – in ihm – *nehmen wir wahr*.

Das Verhältnis zwischen einem Wahrnehmungsfeld im Ganzen, das wir haben, und der Einzelwahrnehmung von Objekten, die in ihm sind, kann weiter aufgehellt werden durch den Begriff der *Aufmerksamkeit*. Eine Form von Aufmerksamkeit nämlich ist die *sinnliche Aufmerksamkeit*, das *sich-auf-ein-Wahrnehmungsobjekt-Richten*. Zunächst: Dass wir uns auf ein Wahrnehmungsobjekt richten oder auch nicht richten können, setzt – rein logisch – voraus, dass wir uns *nicht immer schon* in dieser Weise auf *alle* Wahrnehmungsobjekte in unserem Feld gerichtet haben. Der Gedanke, dass wir unsere Aufmerksamkeit in dieser Weise zugleich auf alle Objekte unseres Wahrnehmungsfeldes richten, ist in sich widersinnig. Das liegt darin begründet, dass es Bedingung der Möglichkeit für das Haben eines Wahrnehmungsfeldes im Ganzen ist, dass dies nicht der Fall ist; dass unsere Aufmerksamkeit in ihm vielmehr *ursprünglich gestreut* ist. Erst auf dieser Basis können wir dann beispielsweise unsere volle Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes Objekt richten. Die kategoriale Differenz zwischen Wahrnehmungsfeld und Einzelwahrnehmung ist also Bedingung der Möglichkeit dafür, dass wir *souverän* unsere sinnliche Aufmerksamkeit richten und lenken können: Sie lenken – ihre Richtung zu verändern – bedeutet nämlich, sie statt nach A nach B zu lenken<sup>13</sup>, wobei „A“ und „B“ Positionen in unserem Wahrnehmungsfeld bezeichnen. Hätten wir – kontrafaktisch gesprochen – kein

<sup>13</sup> Es ist in der Debatte vorgeschlagen worden, scharf zwischen einer Aktivität, die in der Aufmerksamkeit als *sich-Richten als solchem* liegt, und einer Aktivität ihres *Richtungswechsels* zu unterscheiden. Doch das ist verworren. Zwar lässt sich „die Aufmerksamkeit“ als *sich-Richten* begrifflich in der Tat vom *Wechsel* der konkreten Richtung unterscheiden. Doch es handelt sich hierbei *nicht* um zwei *real* getrennte Akte, deren einem Aktivität zukommen könnte, dem anderen hingegen nicht. Eine kritische Darstellung solcher mit Hegel zurückzuweisenden Abstraktionen in der gegenwärtigen Debatte findet sich bei Roessler 2011. Wir werden in Kapitel 5 darauf zu sprechen kommen.

Wahrnehmungsfeld, wäre dieser Gedanke gar nicht formulierbar; ebenso könnte, trivialiter, nicht von einem Wechsel der Richtung der Aufmerksamkeit von einem *Objekt* am Ort A zu einem *Objekt* am Ort B die Rede sein, wenn uns keine Objekte in diesem konkreten Wahrnehmungsfeld sinnlich gegenwärtig wären. Bemerkenswert ist allerdings, dass wir uns „A“ und „B“ sehr wohl als *formale* Orte in einem ebenso *formalen* Wahrnehmungsfeld denken können, das als solches keiner konkreten Objekte innerhalb seiner bedarf. In diesem Sinne kann unsere Aufmerksamkeit also eine Richtung haben, die nur von der raumzeitlichen Struktur des Wahrnehmungsfeldes als solchem abhängt, nicht aber von irgendwelchen Objekten. Dieser Gedanke wird sich als wesentlich in Hegels Auffassung der Wahrnehmung erweisen<sup>14</sup>; an dieser Stelle ist er ein weiterer Wink, was es bedeuten wird, dass der Geist, auch in seinen Wahrnehmungsakten, nicht von voraus-gesetzten Objekten – und auch von sonst nichts außerhalb seiner – bestimmt wird, und dass es, wie Hegel sagt, Aufgabe der Philosophie des Geistes ist, unser Denken von dem Schein, es sei so, zu befreien.<sup>15</sup>

Damit zurück zum Wahrnehmungsfeld: Die souveräne sinnliche Navigation eines endlichen Subjekts besteht also mitunter darin, dass es durch Aufmerksamkeit seine Einzelwahrnehmungen vor dem Hintergrund eines Wahrnehmungsfeldes im Ganzen selbst moduliert. Das aber tut es immer geleitet durch seine *theoretischen oder praktischen Zwecke*. Ein einfaches, alltägliches Beispiel hierfür ist das Autofahren. Um Autofahren zu können, muss ich bestimmte Dinge im Blick behalten; das erfordert, meine Aufmerksamkeit etwa dorthin (und nicht anderswohin) zu richten. So muss ich z. B. an Kreuzungen auf die Ampel über der Straße achten, sollte meine Aufmerksamkeit aber gerade nicht ständig – also nicht auch dort, wo keine Ampeln sind – in Richtung von Raumstellen oberhalb der Straße richten. Allgemeiner gesprochen, bedarf es zur Realisierung des praktischen Zwecks des Autofahrens gewisser theoretischer Elemente, eben unter anderem bestimmter Einzelwahrnehmungen; zugleich jedoch bedarf es auch hier des Feldes *im Ganzen*, ohne welches der Autofahrer – wie wir zurecht sagen – „die Umgebung“ gar nicht als solche im Blick haben, gar nicht orientiert sein könnte. Auch dort, wohin er seine Aufmerksamkeit gerade nicht richtet, sieht er nicht nichts.<sup>16</sup> Dies wird besonders deutlich an Fällen, in denen er seine Aufmerksamkeit *nicht* dorthin gerichtet hat, wohin er sie hätte richten *sollen* – etwa, wenn er sagt, er habe nicht wirklich gesehen, was auf dem Verkehrsschild stand, an dem er soeben vorbei gefahren ist. Das bedeutet: Er hat das Verkehrs-

<sup>14</sup> Darauf werden wir in Kapitel 4 ausführlich zu sprechen kommen.

<sup>15</sup> Vgl. *Enz.* 1830, § 445.

<sup>16</sup> Als eine Pointe von Hegels Auffassung wird sich in den Kapiteln 4 und 5 herausstellen, dass dies daran liegt, dass auch dorthin, wo wir unsere Aufmerksamkeit nicht zu richten scheinen, unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist – und zwar in einer anderen, nämlich gewohnheitsmäßigen Form. Unsere These besteht ja darin, dass *jedem* (beliebig individuierten) Wahrnehmungsakt die Aktivität der Aufmerksamkeit intern ist. Doch all dies ist im vorliegenden deskriptiven Teil der Einleitung natürlich noch nicht vorauszusetzen.

schild durchaus *gesehen* – und nicht einfach nichts –, wenngleich nicht so akkurat oder detailliert, wie er es hätte sehen können, wenn er seine Aufmerksamkeit richtig darauf gerichtet hätte. Entsprechend ist auch dieses Sehen des Verkehrsschildes eine (Einzel-)Wahrnehmung, wenngleich eine weniger akkurate oder detaillierte im Vergleich zu einer solchen – möglichen oder realen –, in welcher die Aufmerksamkeit richtig auf das Verkehrsschild gerichtet wurde.

Schon an diesem einfachen Beispiel zeigt sich, dass die *Güte* unserer Wahrnehmung nur relativ zu einem *bestimmten* Zweck sinnvoll zu beurteilen ist.<sup>17</sup> So ist im Hinblick auf das gelingende Autofahren die vergrößerte Wahrnehmung von Büschen jenseits des Straßenrandes als „gut“ zu beurteilen – denn ihre akkurate oder detaillierte Wahrnehmung als Forsythien diesen oder jenen Blütenstandes ist für das Autofahren irrelevant, wäre ablenkend und in diesem Sinne „schlecht“. Anders freilich verhält es sich damit, was genau auf den Verkehrsschildern zu lesen ist. Umgekehrt gilt: Für den Biologen, der den Einfluss von Autoabgasen auf die Vegetation der Umgebung erforscht, ist nur eine Wahrnehmung der Büsche, in der auch deren Art und Blütenstand repräsentiert wird, „gut“ zu nennen.

Dieses Beispiel erinnert zudem daran, dass es nicht nur Fälle wie das Autofahren gibt, in denen eine bestimmte *Handlung* (oder *Praxis*) das eigentliche Ziel ist, um dessen willen gewisse theoretische Elemente in ihrer Güte erforderlich sind, sondern auch Fälle, in denen diese theoretischen Elemente selbst der letzte *Zweck* sind – und somit keine Elemente mehr, sondern Erkenntnisse um ihrer selbst willen. Es wäre verkehrt zu meinen, die (empirischen) Wissenschaften seien die einzige Instanz hiervon. Vielmehr gibt es auch dazu Beispiele aus unserer alltäglichen Lebenswelt: Ein Kind etwa mag aus *schlichter Neugier* oder *Wissbegierde* wissen wollen, welchen Typs das über ihm am Himmel zu sehende Flugzeug ist, und betrachtet es deshalb so genau es kann; oder ein Wanderer mag – ebenso um des Wissens selbst willen – herausfinden wollen, welcher Art der über den Weg hüpfende Vogel zugehört.

Interessanterweise ist es nun auch in diesen „reinthoretischen“ Fällen so, dass die Akkuratheit und Detailliertheit der betreffenden Einzelwahrnehmungen nur möglich ist, wenn *andere* (gleichzeitige) Einzelwahrnehmungen im Vergleich dazu vergrößert sind. Das gilt zum einen in dem schon erwähnten, ganz allgemeinen Sinne, dass *jede* Einzelwahrnehmung eben nur möglich ist, wenn der Wahrnehmende ein Wahrnehmungsfeld hat, dem es als solchem wesentlich ist, dass nicht alle für es konstitutiven Einzelwahrnehmungen maximal akkurat und detailliert im Sinne des „reinthoretischen“ Maßstabs sind. Zum anderen aber gilt es in einem damit intern verbundenen, aber noch spezifischeren Sinne: Schon *innerhalb* einer Einzelwahrnehmung – also der Wahrnehmung *eines bestimmten* Objekts als so-und-so – kann eine Vergrößerung in diesem Sinne not-

---

<sup>17</sup> Dieser Punkt wird in Kapitel 6 ausführlich zu erörtern sein.

wendig sein, und ist es auch oft: Beispielsweise in der Wahrnehmung der Arme eines Kronleuchters *als so-und-so geschwungen*. Diese ist eine Wahrnehmung der *Arme* des Kronleuchters – im Unterschied zu einer Wahrnehmung des Kronleuchters *als solchem* – dadurch, dass das Subjekt seine Aufmerksamkeit nicht auf den Kronleuchter *im Ganzen*, sondern auf dessen Arme lenkt. Doch diese werden ja nur dann als *Kronleuchterarme* wahrgenommen, wenn der Kronleuchter im Ganzen in dieser Wahrnehmung nicht einfach ausgeblendet ist, sondern als dasjenige präsent, *an dem* die Kronleuchterarme sind – wodurch sie eben erst als *Kronleuchterarme* wahrgenommen werden. Das am Kronleuchter, was nicht seine Arme sind, muss also ebenso wahrgenommen werden, aber – und so erfahren wir es auch tatsächlich – als eine Art „Hintergrund“ oder „Rahmen“, auf dem der Fokus unserer Wahrnehmung momentan nicht liegt.

Dieses Beispiel zeigt, dass es ein Missverständnis wäre zu denken, dass die beschriebene „Vergrößerung“ etwas ist, das wir aus gewissen *Sachzwängen* (z. B. praktischer Art) in Kauf nehmen müssen, in einer idealen Welt jedoch nicht vorkäme. Zum einen würden wir ohne diese „Vergrößerung“ überhaupt nicht wahrnehmen – da wir ohne sie kein Wahrnehmungsfeld im Ganzen haben könnten; zum anderen aber könnten wir – wie das Kronleuchterbeispiel zeigt – selbst in Fällen mit reintheoretischem Ziel ohne Vergrößerung nicht akkurat wahrnehmen. Die Güte einer Wahrnehmung pauschal als direkt proportional zu ihrer epistemischen Detailliertheit und Akkuratheit zu fassen, ist also schon in reintheoretischer Hinsicht verkehrt – und erst recht, sobald wir praktische Kontexte und Zwecke wie im Falle des Autofahrens bedenken.

Es hat sich also gezeigt, dass das Werk der Aufmerksamkeit darin besteht, ein größeres Maß an epistemischer Detailliertheit und Akkuratheit zu ermöglichen; dass dies aber zugleich nur möglich ist, sofern und da dieses Werk in einer prinzipiellen Weise auch eingeschränkt ist. Dieser interne Zusammenhang lässt sich präzise so fassen: Aufmerksamkeit bedarf es sowohl, wie man sagen könnte, *positiv* – indem wir unsere Aufmerksamkeit auf etwas zunehmend richten – als auch *negativ* – indem wir sie reduzieren (oder immer schon reduziert haben). Eine Reduktion von Aufmerksamkeit ist auch ein Werk der Aufmerksamkeit, nur modo negativo. Nimmt man den positiven und negativen Modus zusammen, lässt sich erst von einer *Regulierung* der Aufmerksamkeit durch das Subjekt sprechen, wodurch sich dessen geistige Souveränität in der Wahrnehmung zeigt: Es nimmt nicht wahr, indem es hinnimmt, was sich von sich aus zeigt, sondern es repräsentiert (s)eine Welt immer schon qua Aktivität der Aufmerksamkeit – so werden wir mit Hegel argumentieren. Die Welt stellt sich ihm nicht von sich aus vor; sie ist überhaupt kein solches An-sich, das sich von sich aus zeigen könnte; sondern das Subjekt selbst repräsentiert (s)eine Welt, leitet souverän an, dass sich ihm überhaupt etwas vor-stellt. Was sich ihm *so* vorstellt, *ist* die Welt.

*Der nicht- oder trans-epistemische Charakter unserer Wahrnehmung –  
und ihre Geistigkeit*

Im Ausgang unserer Beispiele ist ein weiterer, differenzierender Schritt vonnöten, den die zeitgenössische analytische Debatte weitgehend und McDowell vollständig übergeht. Wir sind auf den negativen Modus der Aufmerksamkeit gestoßen, indem wir ihn als notwendig für die Realisierung des positiven Modus und damit auch zunehmende theoretische (oder epistemische) Güte – Detailliertheit und Akkuratheit – erkannt haben. Doch darin erschöpft sich das Werk des negativen Modus der Aufmerksamkeit keineswegs. Das Wahrnehmungsfeld im Ganzen hat nicht nur die Funktion, Bedingung der Möglichkeit *epistemisch* mehr oder weniger guter Einzelwahrnehmungen zu sein. Es ist in einem *weitaus grundlegenden* Sinne wesentlich für uns als endliche Subjekte. In ihm besteht, wie Hegel formuliert, eine Weise unseres „Selbstgefühls“.<sup>18</sup> Was damit gemeint ist, lässt sich in vorgreifender Weise wie folgt klarmachen: Durch das Haben eines Wahrnehmungsfeldes im Ganzen haben wir partikulare Gefühle – so z. B. das Gefühl eines besonders leuchtenden New Yorker Frühjahrestages, wenn wir mit unseren wachen Sinnen durch den Central Park spazieren, oder das toskanische Lebensgefühl, wenn wir uns in Siena aufhalten und die Stadt sinnlich auf uns wirken lassen. Diese Gefühle sind bestimmte und partikulare Gefühle: eben das Gefühl *eines New Yorker Frühjahrestages* bzw. *des toskanischen Lebens*. Sie sind also nicht Selbstgefühl in dem Sinne, dass ich darin allein mein „nacktes“ Selbst fühle, also eine qua Gefühl unmittelbare Weise von reinem Selbstbewusstsein, meinem Wissen, dass ich ich bin. Vielmehr fühle ich mich *darin* oder *dadurch*, dass ich diese partikularen Gefühle habe. Das liegt darin begründet, dass diese Art von partikularen Gefühlen nur *geistige* Wesen oder *Selbste* haben können: denn wesentlich für diese Art von partikularen Gefühlen ist, dass sie in einer *Ganzheit* begründet ist. „Der“ Frühlingstag oder „die“ toskanische Landschaft ist uns nur als solche(r) zugänglich, weil wir ein Wahrnehmungsfeld im Ganzen und als Ganzes haben – und dieses haben wir, wie Hegel hervorhebt, qua geistigem Wesen und Selbstsein. Das aber bedeutet, dass die qua Wahrnehmungsfeld im Ganzen gegebenen partikularen Gefühle intern mit dem Selbst verbunden und damit von einer Art sind, die nur Selbsten möglich ist und in denen Selbste unmittelbar ihrer selbst gewahr sind. Das ist mit „Selbstgefühl“ gemeint. Deutlich wird daran nun, dass es qua Selbstgefühl nichts bloß Epistemisches ist. Das sich-Gegebensein des endlichen Subjekts in einem solchen Gefühl ist kein gehaltvolles (oder gar propositionales) Wissen über mich, geschweige denn über irgendetwas anderes. Das bedeutet wiederum nicht, dass mit derartigen Realisierungen des Selbstgefühls überhaupt kein Wissen

---

<sup>18</sup> So spricht Hegel im Zusammenhang mit der „Gewohnheit“ (Enz. 1830, §§ 409–410), auf deren Zusammenhang zur Wahrnehmung wiederum in Kapitel 4 ausführlich einzugehen sein wird.



über irgendetwas *verbunden* wäre, im Gegenteil: Über ein Wissen davon, was eigentlich ein Frühlingstag bzw. die Toskana ist, verfügt *gerade* ein endliches Subjekt wie das eben beschriebene. Ein Subjekt, das bloß Einzelwahrnehmungen über Zypressen und Backsteine akkumulieren könnte, würde zwar Richtiges darüber wissen können, nicht aber wissen, was „die“ Toskana „eigentlich“ ist.

Aus diesen Zusammenhängen nun lässt sich ein zentraler Aspekt des Unterschieds der menschlichen – geistigen – Wahrnehmung von der tierischen – geistlosen – Wahrnehmung ableiten. Es erhellt nämlich aus den Beispielen, dass und warum wir vom Menschen – von geistigen Subjekten – sagen, sie würden einen Frühlingstag genießen, sich darin vielleicht sogar verlieren. Von einer Eidechse, die sich auf einem Felsen sonnt, würden wir nicht sagen, dass sie einen Frühlingstag genießt oder sich gar darin verliert. Noch deutlicher verhält es sich in „umgekehrter“ Richtung der Aufmerksamkeit, „nach innen“: Nur ein geistiges Subjekt kann sich vertiefen, in sich gehen – in der Weise, dass es „von außen“ abgekoppelt, von seiner Sinnlichkeit vorübergehend befreit ist. Darin zeigt sich die unendliche Differenz zum Tier besonders plastisch: Einem Tier kann sinnlich nicht deshalb etwas entgehen, weil es sich in seine Gedanken, in sich selbst vertieft hat; als Menschen hingegen kennen wir die Erfahrung, dass uns Hören und Sehen vergeht, wenn wir ganz in Gedanken versunken sind. Und wieder wäre es geradezu absurd, das Vergehen von Hören und Sehen in einem solchen Fall als „schlecht“ zu bewerten.

Die *Ganzheit*, die das Wahrnehmungsfeld ist, ist als solche also schon ein – formales – Signum unserer *Geistigkeit*.<sup>19</sup> Dies lässt sich in einer weiteren Hinsicht konkretisieren: Wir können uns sinnlich auch auf größere Zusammenhänge, auf einzelne Ganzheiten oder Einheiten *innerhalb unseres Wahrnehmungsfeldes* richten: Beispielsweise, wenn wir das Arrangement unseres Wohnzimmers im Ganzen betrachten wollen, ziehen wir die Aufmerksamkeit vom Stuhl ab und nehmen stattdessen Stuhl, Sofa und Tischchen *als ein Ensemble* vor dem Hintergrund des großen Fensters wahr. Darin liegt nun wiederum eine doppelte Beziehung auf das Epistemische: Zum einen liegt darin ein Wissen, das in bloßer Akkumulation von Einzelwahrnehmungen nicht liegen könnte: nämlich, wie „das Wohnzimmer“ (oder „die Sitzgruppe“) aussieht und ist. Zum anderen aber erschöpft sich der Blick auf „das Wohnzimmer“ bzw. „die Sitzgruppe“ im Ganzen nicht in solchem Wissen. Vielmehr ist er auch wesentlich für unseren alltäglichen Lebensfluss, unsere Orientierung und Vertrautheit darin.

Darin liegt nun nach Hegel nicht in dem Sinne schon etwas Metaphysisches, dass dieser alltägliche Lebensfluss mitsamt unserer sinnlichen Orientierung und Vertrautheit existentiell überhöht werden sollte. Mit Hegel wäre – gegen

---

<sup>19</sup> Hegel macht dies in seiner Darstellung der „Anschauung“ als eines geistigen Vermögens deutlich (vgl. *Enz.* 1830, §§ 448–450). Darauf – und auf den Begriff „Anschauung“ überhaupt – wird in Kapitel 5 einzugehen sein.

einen gewissen, idyllischen Heideggerianismus – vielmehr davor zu warnen, in dieser Art des (vermeintlichen) Beisichseins des Menschen schon das existentiell Wesentliche oder das Metaphysicum zu sehen. Im Hinblick auf eine Metaphysik des Geistes relevant ist an den genannten Beispielen vielmehr etwas *Formales*: dass das Bilden von Ganzheiten oder Einheiten sich selbst im Alltäglichsten aufweisen lässt, und dieses Bilden von Ganzheiten oder Einheiten ein Signum des Geistes in seiner unbegrenzten Reichweite ist – und zwar nicht nur die Ganzheit, die das Wahrnehmungsfeld als solches ist, sondern auch die Ganzheiten oder Einheiten, die wir innerhalb seiner ausbilden können. Dies lässt sich wie folgt spezifizieren: Die Passivitätsauffassung der Wahrnehmung, wie sie von McDowell exemplifiziert wird, kann die Möglichkeit gar nicht begreiflich machen, dass wir durch unsere Begriffe die Sinnlichkeit immer grundsätzlich *anders* strukturieren können. Denn wenn wir uns in der Aktualisierung dieser Begriffe rein passiv verhielten, hätten wir eo ipso keinen Einfluss darauf, *welche* Begriffe aktualisiert werden. Dieser Auffassung muss es ein Rätsel bleiben, warum wir eine Sitzgruppe *als Sitzgruppe* sehen können – und nicht etwa notwendig bloß als Akkumulation hölzerner Gegenstände. McDowell „löst“ dieses Rätsel letztlich dadurch, dass er sich – wie mir scheint, entgegen seinen ursprünglichen Intentionen – in die Auffassung flüchtet, dass nur ein *bestimmter Katalog* an Begriffen, die er „Kategorien“ nennt, in der Wahrnehmung selbst aktualisiert wird.<sup>20</sup> Dass wir also, im eben genannten Beispiel, nur braune Dinge tatsächlich *sehen* – und erst *nachträglich* zu dieser Wahrnehmung im eigentlichen Sinne durch ein anderes Vermögen Begriffe wie „hölzern“, „Tisch“ oder „Stuhl“ ins Werk gesetzt werden. Mit Hegel ist dies als konsequenter Ausdruck des schon diagnostizierten *Scheiterns* der vermeintlichen metaphysischen Wende durch McDowell zu beurteilen: Wenn es nur einige „arme“ Begriffe sind, die in der Wahrnehmung aktualisiert werden, der durchaus *schöpferisch* zu nennende Reichtum unserer differenzierteren Begriffe hingegen nicht, so ist nicht ernst gemacht mit der These, dass der Geist *insgesamt* immer schon unsere Sinnlichkeit durchgriffen hat, ja sie erst aufspannt. Diese These aber lässt sich eben nur einlösen, wenn die Wahrnehmung als wesentlich *aktiv* gedacht wird: denn nur so lässt sich begreifen, dass und wie wir unsere Wahrnehmung *willentlich anders* begrifflich strukturieren, gestalten können.

Einfache Beispiele wie die alltägliche Wahrnehmung unserer häuslichen Umgebung sind mit Hegel also nicht deshalb zu diskutieren, weil unsere Häuslichkeit metaphysisch zu preisen wäre, sondern deshalb, weil mit der unbedingten Macht des Geistes im Ganzen erst dann ernst gemacht ist, wenn sich dessen Werk der Ganzheit *bis hinein in die trivialsten Wahrnehmungen* unseres alltäglichen Daseins hinein verfolgen, also formal nachweisen lässt. So sehr es in Hegels Augen eine *Provinzialisierung* des Geistes ist, irgendeine Art von mehr

<sup>20</sup> So die Modifikation seiner eigenen Auffassung, wie er sie in McDowell 2008a vornimmt.

oder weniger aparter Alltäglichkeit metaphysisch zu verbrämen, so sehr wäre es eine Provinzialisierung des Geistes mit *umgekehrten* Vorzeichen, vom Geist nur dort zu sprechen, wo er – in Hegels Terminologie – absoluter Geist ist: in Kunst, Religion und Philosophie. Wäre der Geist *nur dort* am Werke, in unserer Sinnlichkeit aber nicht, würde ihn dies verendlichen. Damit aber würden die drei Gestalten des absoluten Geistes selbst nicht mehr ihrem Begriff entsprechen können. Eine Philosophie so missverstandenen „absoluten Geistes“ wäre eine bloße *Regionalontologie* des Geistes.<sup>21</sup> Sie würde den Menschen nicht mehr als durch und durch geistiges Wesen, sondern gleichsam nur als „sonntäglich“ geistiges Wesen missverstehen.

Hegel wirkt dieser Provinzialisierung des Geistes also dadurch entgegen, dass er Werk und Signum des Geistes bis in die tiefsten und elementarsten Vollzüge des subjektiven Geistes hinein verfolgt. Das freilich darf – und wird – nicht dazu führen, dass kategoriale Differenzen *innerhalb* des Geistes im Ganzen nivelliert würden; der Sonntag ist und bleibt kein Werktag. Wie sich zeigen wird, lässt sich gerade in einer solchen nicht-provinziellen Auffassung des Geistes die große, ihrerseits aufs Ganze gehende Differenz zwischen Akten des *subjektiven* und Akten des *absoluten* Geistes formulieren. Nur dann, wenn man den Akt der Wahrnehmung der Sitzgruppe im Wohnzimmer *als geistig* begreift, lässt sich auch begreifen, dass dieser Akt – gemessen an der vom absoluten Geist aufgespannten Skala des Geistigen – eigentlich *nichts* ist; denn wenn Geist, als *das* Metaphysicum, keine Grenze an der Natur hat, bedarf der *absolute* Geist einer Grenze *innerhalb des Geistes*, an der er sich real abscheiden und gegen die er sich in seiner unendlichen Würde plastisch zeigen kann.<sup>22</sup> Auch diese Differenz will die Untersuchung herausarbeiten. Methodisch folgt aus all dem, dass sie dabei *sowohl* im Blick behalten und deutlich machen muss, dass sich das Geistige im Niedrigen zeigt, *als auch*, dass das Niedrige immer noch das Niedrige bleibt. Dies wird sich konkret etwa an der Wahl der Beispiele zeigen: Würde allein das Hören der Musik Johann Sebastian Bachs zum Beispiel gewählt, müsste dies den Verdacht nähren, die dargelegte Auffassung gelte „nur“ für ästhetische aparte Wahrnehmung und würde den Geist in diesem Sinne provinzialisieren. Würde die Untersuchung dem Mainstream der gegenwärtigen analytischen Philosophie folgen und ausschließlich die Einzelwahrnehmungen roter Krawatten und gelber Bananen als Beispiele wählen – überhaupt ihren quasi ausschließlichen Fokus auf das *Sehen* teilen –, würde dies den Verdacht nähren, dass die Untersuchung

<sup>21</sup> Hutter 2017 hat in seiner „*Narrativen Ontologie*“ in sehr grundsätzlicher Weise herausgearbeitet, dass und warum derartige Regionalisierungen des Metaphysicums selbiges an sein Gegenteil – das Geist- oder Sinnlose – opfern, indem es zur „*Insel*“ in dessen dadurch immer noch anerkanntem Universum degradiert wird.

<sup>22</sup> Das ist ein wichtiger Aspekt dessen, was Hegel mit seinem berühmten einleitenden Diktum zum absoluten Geist meint: „Der *Begriff* des Geistes hat seine *Realität* im Geiste. [...] Der subjective und der objective Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der *Realität* oder der Existenz ausbildet.“ (Enz. 1830, § 553)

in den Niedrigkeiten der Wahrnehmung verbleibt und den Geist in dieser Weise provinzialisiert – und seien diese Wahrnehmungsakte wie geistig auch immer.

Wir haben die *Ganzheit* als ein (formales) Signum und Werk des Geistes benannt. Die interne Relation des Geistes zur logischen Form der Ganzheit in ihrer vielfältigen Ausprägung lässt erneut die unendliche Differenz zwischen Mensch und Tier hervortreten, dessen Leben durch Momenthaftigkeit und Punktualität definiert ist. Derartige Momenthaftigkeit und Punktualität, die in dieser Form *geist-los* ist, darf nun nicht verwechselt werden mit *geist-reicher* Einzelheit. Diese ist ebenfalls Signum und Werk des Geistes, steht nicht im Widerspruch zur Ganzheit als Signum und Werk des Geistes.<sup>23</sup> Das zeigt bereits an, dass diese Ganzheit nichts mit *Kollektivismus* gemein hat, der das Einzelne zugunsten der allgemeinen Durchschnittlichkeit opfert. Dem Einzelnen, dem recht verstandenen Individuellen, wird die Untersuchung daher ebenfalls Genüge tun müssen. Es wird darauf zu achten sein, dass der Geist – auch der absolute – sich immer an und für *Individuen* ereignet. Der absolute Geist ist kein Geschehen, das sich an „den Menschen“ richtet und sich somit auf Relationen zwischen Abstrakta beschränkt, sondern *an den je einzelnen Menschen* – und mit welchem jeder Mensch *in* seiner Einzelheit sodann umzugehen berufen ist. Eine sinnvolle Ausprägung seiner Einzelheit ist ihm erst möglich vor dem Hintergrund dieses Geschehens, das als solches „aufs Ganze“ geht. Die Frage, was ich im Ausgang einer ästhetischen, religiösen oder philosophischen Erfahrung anfangs, stellt sich ja gerade und nur deshalb, weil diese Erfahrungen mich in unendlicher Weise transzendiert und mich so auch meiner banalen Partikularität entledigt haben. Was das bedeuten kann, wird zu zeigen sein. Ganz im Sinne der dargelegten Methodik sei jedoch daran erinnert, dass sich ein elementarer Sinn „des Ganzen“ durchaus anschaulich aufweisen lässt: ein Musikstück habe ich nicht gehört, wenn ich nur die ersten drei Takte gehört habe; die religiöse Erfahrung der Versöhnung ist ohne Bewusstsein der Vorgeschichte – etwa meiner Sünde – weder sinnvoll noch möglich; und Philosophie ist erst eine, wenn sie eine Denkbewegung im Ganzen und keine fragmentarische Auflistung einiger Richtigkeiten ist. Daran aber lässt sich zugleich ersehen, dass dieses „Ganze“ immer auch *selbst* die Züge des „Einzelnen“ hat: das einzelne Kunstwerk vor meinen Augen, die konkrete religiöse Erfahrung in dieser Ostervigil – und das philosophische System in seinem so-und-nicht-anders. Damit ist gewiss noch nicht voll begriffen, was „das Ganze“ oder „das Absolute“ bei Hegel meint. Aber es sind doch Plausibilitäten benannt, die die Rede vom „Geist“ in den Kategorien des „Ganzen“ *und* des „Einzelnen“ weit weniger versponnen erscheinen lassen, als es zunächst scheinen mag. Seinem Begriff nach aber kann das „Ganze“ über-

---

<sup>23</sup> Den internen Zusammenhang von „Ganzheit“ und „Einzelheit“ als Leitkategorien des Geistes hat Hutter 2008 klar herausgearbeitet. Einzelnes Geistiges ist *kraft* seines Stehens im Ganzen des Geistes als Einzelnes ausgezeichnet.

haupt nur im Ganzen dargestellt werden – und nicht, abkürzend, auf ein paar Sätze gebracht. Denn sonst wäre es nicht das Ganze, sondern etwas, das sich von außen greifen ließe und somit an dem, der auf es zugreift, seine Grenze hätte.

Die Züge des Geistes in seiner Form der Ganzheit sind also, so sagten wir, nicht gegen Einzelheit im Sinne recht verstandener Individualität auszuspielen. Das gilt nun notwendig auch wieder für den *subjektiven* Geist: Der Geist ist in endlichen Subjekten *individuell unterschiedlich ausgeprägt*. Das zeigt sich am deutlichsten an individuellen *Kompetenzen* in der sinnlichen Wahrnehmung, über die in der gegenwärtigen analytischen Debatte durch deren Fokus auf allzu banale Beispiele wie die Wahrnehmung gelber Bananen (die wir in der Tat nahezu alle gleichermaßen gut zustande bringen!) faktisch hinweggegangen wird. Unsere Beispiele haben schon angedeutet, worin eine individuelle Ausprägung von Kompetenzen in der Wahrnehmung besteht:

– Zum einen darin, dass ein Individuum mehr oder weniger gut seine *Aufmerksamkeit* richten kann – wobei es wieder nicht nur *einen einzigen* Maßstab von „gut“ gibt: Es ist plausibel zu sagen, jemand sei ein schlechter Autofahrer, wenn er seine Aufmerksamkeit nicht angemessen durch das Wahrnehmungsfeld hindurch bewegt, während er fährt, sondern sich ständig von irgendetwas „ablenken“ lässt; ist dieses „irgendetwas“ allerdings ein wichtiger oder tiefer Gedanke, so mag man mit vollem Recht zugleich sagen, dass dieser Autofahrer darin zeigt, dass er ein sehr ernsthafter und in diesem Sinne „guter“ Denker ist.

– Zum anderen darin, dass ein Individuum mehr oder weniger gut in der Lage sein kann, in einem bestimmten Bereich *differenziert* wahrzunehmen<sup>24</sup>: Offenkundig sieht ein medizinischer Laie geradezu nichts in einem Ultraschallbild; ein ungeschultes Ohr hört eine Bach'sche Fuge nicht in ihrer komplexen Struktur; und für viele Gaumen schmecken die verschiedensten Rotweine sehr ähnlich.<sup>25</sup> Ebenso offenkundig ist ein gewisses Maß solcher Differenziertheit eben nur qua *Aufmerksamkeit* zu erreichen: Auch ein guter Arzt mag bei einem beiläufigen Blick auf das Ultraschallbild nicht hinreichend viel sehen; ein geschulter Hörer vernimmt die Struktur der Bach'schen Fuge womöglich nicht, wenn er nur „mit einem Ohr“ hinhört; und ein Weinsommelier, der in Wut sein Glas hinunterstürzt, mag weit weniger schmecken als er dies im Rahmen einer konzentrierten Probe tun würde.<sup>26</sup> Solche Differenziertheit steht nun nicht im

<sup>24</sup> Ein Sinn von „Bildung“ bei Hegel ist genau mit diesem Gedanken verbunden: „*Gebildete*, wahrhafte Empfindung ist die Empfindung eines gebildeten Geistes, der sich das Bewußtseyn von bestimmten Unterschieden, wesentlichen Verhältnissen, wahrhaften Bestimmungen u.s.f. erworben [...]“ (Enz. 1830, § 447 A). Vgl. dazu auch Houlgate 2016.

<sup>25</sup> Hierin liegt im Übrigen eine wesentliche Klammer zwischen Kant, Hegel und Wittgenstein: Alle drei fokussieren *komplexe* Beispiele, um damit bestimmten Zügen des Geistes auf die Spur zu kommen.

<sup>26</sup> Hier zeigt sich bereits, dass Aufmerksamkeit und die konkrete Aktualisierung bestimmter Begriffe intern zusammenhängen. Denn in diesen Beispielen ist ja das mehr oder weniger *differenzierte* Wahrnehmen nicht im Sinne etwa eines schärferen bzw. unschärferen Sehens

Konflikt zur Ganzheit, wie sie am Beispiel des Blicks in die toskanische Landschaft aufgewiesen wurde: Denn dieser Blick kann freilich gewinnen, wenn man Zypressen von Tannen zu unterscheiden vermag. Unbeschadet dessen aber ist mit Hegel zumindest mit der Möglichkeit zu rechnen, dass eine bestimmte – professionalistische – Manifestation differenzierter Wahrnehmung uns auch den Blick *verstellen* kann, und zwar gerade im Hinblick auf die *ästhetische* Wahrnehmung, bezüglich derer bezweifelt werden kann, ob „der Experte“ stets mehr als „das Kind“ zu vernehmen vermag.<sup>27</sup>

Die beiden Aspekte gehören darin zusammen, dass die Wahrnehmung mit Hegel als qua Aufmerksamkeit aktive Aktualisierung begrifflicher – also unterscheidender – Vermögen zu bestimmen sein wird. Vor dem Hintergrund dieses Zusammenhangs kann nun ein weiterer Begriff eingeführt werden: derjenige der *Wahrnehmungshandlung*. Das Richten der Aufmerksamkeit *ist* die aktive Aktualisierung von Begriffen – doch dieses allgemein so bezeichnete „Richten der Aufmerksamkeit“<sup>28</sup> realisiert sich immer in konkreten, spezifischen Wahrnehmungshandlungen, z. B. das Hinsehen oder Hinhören. „Konkret“ und „spezifisch“ meint also zunächst die Ausdifferenzierung gemäß unserer einzelnen Sinne, weiter dann aber auch die beschriebene individuelle Ausprägung von Fähigkeiten relativ auf einen Bereich. So kann es Sinn machen und Grund geben, beispielsweise zwischen dem „Hören von Bach“ und dem „Hören auf den rauschenden Wasserfall“ zu unterscheiden, wenn damit angezeigt werden soll, dass es sich hierbei nicht bloß um zwei qua Objekt verschiedene Anwendungsfälle ein und derselben Fähigkeit handelt; oder zwischen dem „Im-Blick-Behalten des Straßenverkehrs als Autofahrer inmitten großer Unruhe“ und dem „Beobachten des Straßenverkehrs vom Balkon aus“, wenn damit angezeigt werden soll, dass das erste eine im starken Sinne andere Art des Richtens von Aufmerksamkeit erfordert als das zweite – auch wenn es sich jeweils um denselben Wahrnehmungssinn handelt. Wie diese Kategorisierung oder Individuierung von Wahrnehmungshandlungen im Einzelfall vorgenommen werden soll, ist nicht Sache der Philosophie; doch sie kann und muss den *Begriff* wie auch die *Möglichkeit* solcher Kategorisierung und Individuierung begrifflich dartun.

Damit ist die einleitende Erinnerung an einige zentrale Begriffe, die in der zeitgenössischen analytischen Debatte unterbelichtet bis vergessen sind, abgeschlossen. Sie ging wesentlich einher mit der ebenso einleitenden Prägung mancher (hegelscher) Begriffe, die benötigt werden, um dieser Verengung ar-

---

(wie im Falle einer Linsentrübung) zu verstehen, sondern als ein (nicht-)in-den-Blick-Kommen gewisser allgemeiner Bestimmungen qua Begriffe. Daran wird auch schon deutlich, warum alle reduktiven Versuche, die Aufmerksamkeit zu „verstehen“ – etwa als bloßen Mechanismus der Linsenanpassung –, scheitern müssen.

<sup>27</sup> Im Abschnitt über die Kunst – in Kapitel 8 – werden wir sogar ein Argument dafür entwickeln, warum „die Expertise“ in ästhetischer Hinsicht trügerisch sein kann.

<sup>28</sup> Hegel bestimmt „die Aufmerksamkeit“ im Allgemeinen als „*identische* Richtung des Geistes“ (Enz. 1830, § 448). Darauf wird in Kapitel 5 genauer einzugehen sein.

tikuliert entgegenzutreten. Genauer gesagt sollte auf dem Stand dieser Einleitung noch nicht von „Begriffen“, sondern eher – mit Hegel – von „Vorbegriffen“ gesprochen werden. Denn voll zu entwickeln sind sie nicht in einleitenden Bemerkungen, sondern erst im konkreten (Nach-)Vollzug des Weges philosophischer Selbsterkenntnis. Und doch ermöglicht es uns diese vorbegriffliche Diskussion, das Verhältnis der mit Hegel zu vertretenden Auffassung der Wahrnehmung zu einer *Metaphysik des Geistes* genauer in den Blick zu bekommen.

*Hegels Weg der philosophischen Selbsterkenntnis – ein Streit „ums Ganze“ (des Geistes)*

Die vorbegrifflichen Erinnerungen artikulieren dringende Zweifel an der Adäquatheit der Passivitätsauffassung der Wahrnehmung, wie sie paradigmatisch von John McDowell vertreten wird. Aber sie werfen auch Zweifel an der angedeuteten hegelschen Auffassung auf, dass die Wahrnehmung eine *aktive* Aktualisierung von Begriffen sei: Soll diese etwa bedeuten, dass wir aktiv *wählen* können, welche Begriffe wir aktualisieren und somit, was wir wahrnehmen? Das würde dem Begriff der Wahrnehmung unmittelbar widersprechen. Und: Ist die Aufmerksamkeit überhaupt eine Aktivität oder Handlung und nicht eher etwas auch wesentlich *Passives* – gerade in Anbetracht unserer Erfahrung, dass unsere Aufmerksamkeit oft von etwas „auf sich gezogen“ oder „gefangen genommen“ wird? Nicht zuletzt: Wenn die Wahrnehmung *insgesamt* aktiv qua Aufmerksamkeit sein soll, wie genau haben wir dies zu verstehen bei Wahrnehmungen, die wir schon zu haben scheinen, *bevor* wir uns aktiv auf das Objekt richten, das wir qua eben diesen Wahrnehmungen schon im Blick haben?

Damit sind einige – wesentliche – Fragen benannt, die im Laufe der Untersuchung mit Hegel zu beantworten sein werden. Nur, *wenn* sie befriedigend beantwortet werden können, ist diese Auffassung der Wahrnehmung philosophisch voll dargelegt, kohärent und begründet. Umgekehrt gilt: Solange diese Fragen nicht beantwortet sind, ist nachvollziehbar, dass Vertreter der Passivitätsauffassung letztlich überspannten *Unsinn* hinter dieser Auffassung vermuten müssen – und dadurch auf ihrer Auffassung zu beharren versuchen, dass sie die Wahrheitsmomente der artikulierten Zweifel in einer Weise aufzunehmen versuchen, die der Passivitätsauffassung nicht widerspricht; beispielsweise, indem sie die Aufmerksamkeit als „externen Faktor“ aus der Wahrnehmung heraushalten wollen.

Doch angenommen, die hegelsche Auffassung lässt sich befriedigend darlegen und begründen, so wirft dies offenkundig folgende Frage auf: Woher rührt es eigentlich, dass sie vielen – vielleicht allen – *initial unplausibel* erscheint? Genauer gesagt: dass wir die Antworten auf die oben formulierten, nagenden Fragen nicht wenigstens in grober Form „natürlicherweise“ vor Augen haben? Im Lichte dieser Fragen lässt sich verstehen, warum Hegel von der *Verkehrtheit* des natürlichen oder gewöhnlichen Bewusstseins spricht, vom Ungesunden des sogenannten

„gesunden“ Menschenverstandes.<sup>29</sup> Denn es scheint – zumindest innerhalb der Philosophie – weit zu kurz gegriffen zu sein, dies durch individuelle intellektuelle Defizite von Philosophen, durch ihre gleichsam kontingenten „Denkfehler“, begründen zu wollen. Hegel diagnostiziert vielmehr, dass unser *Hang*, anders zu denken als im Sinne einer Metaphysik des Geistes, eben ein „Hang“ im Sinne einer *Aversion* gegen das Geistige, einer Neigung zu profunden Selbstmissverständnissen ist.

Ist diese Diagnose richtig, steht zu erwarten, dass die kritische Überwindung der Passivitätsauffassung *nicht* darin bestehen kann, dieser einen simplen Denkfehler, einen simplen Widerspruch in ihrer Konzeption nachzuweisen. Diese Erwartung wird sich in einer Reflexion auf die *semantisch-erkenntnislogische Struktur* philosophischer Selbsterkenntnis *als solcher* bestätigen lassen<sup>30</sup>: Wenn im Rahmen philosophischer Selbsterkenntnis eine Auffassung kritisiert und durch eine andere Auffassung korrigiert wird, so bedeutet diese Korrektur eine Veränderung der *Bedeutung* derjenigen Begriffe, die in ihrer Artikulation jeweils gebraucht werden. Wenn also mit Hegel behauptet wird, die sinnliche Wahrnehmung sei keine passive, sondern eine aktive Aktualisierung von Begriffen, so bedeutet „Begriffe“ in beiden konkurrierenden Auffassungen nicht strikt dasselbe<sup>31</sup>; vielmehr verhält es sich so, dass die Passivitätsauffassung den Begriff des „Begriffs“ so versteht, dass ihr die Idee einer aktiven Aktualisierung von Begriffen in der Wahrnehmung unsinnig erscheinen muss – und umgekehrt, dass Hegels Philosophie ihn so versteht, dass ihr der Gedanke einer passiven Aktualisierung von Begriffen als Un-Gedanke erscheinen muss.

Das impliziert, dass jedes *Argument*, mit dem eine dieser beiden Auffassungen begründet wird, schon eine Bedeutung von „Begriff“ (oder sonstigen Begriffen, mit denen der Begriff des Begriffs intern zusammenhängt) voraussetzt, die von der anderen nicht geteilt wird – und in diesem Sinne *zirkulär* ist. Daraus zu folgern, beide Auffassungen stünden gleichberechtigt oder als alternative, an sich gleichermaßen unverbindliche Vorschläge nebeneinander, wäre jedoch voreilig und irrig. Denn dies übersieht, dass eine Philosophie des Geistes *notwendig* zirkulär ist, weil sie in einem bestimmten Sinne nur *im Ganzen* und *als Ganze* einleuchten kann, ein Eintritt in sie „von außen“, durch einen argumentativen Kniff *unsererseits*, also nicht erzwungen werden kann. Ist dem so, so ist von diesem „Ganzen“, das der Geist selbst ist, zu erwarten, dass es dieses Einleuchten

<sup>29</sup> Hegel identifiziert sogar den Standpunkt der „Wahrnehmung“, auf den die Passivitätsauffassung verpflichtet ist, als den Standpunkt des „gewöhnlichen Bewußtseyns“ (vgl. Enz. 1830, § 420 A).

<sup>30</sup> Einer solchen ist Kapitel 7 dieser Arbeit gewidmet.

<sup>31</sup> Darauf wird schon in Kapitel 2 einzugehen sein, in der Diskussion des Kapitels „Die Wahrnehmung“ aus der *Phänomenologie des Geistes*.



*selbst* gewährt. Genau in diesem Sinne werden wir die hegelsche Philosophie des Geistes rekonstruieren: als ein umfassendes sich-Zeigen des Geistes im Ganzen.<sup>32</sup>

Wie Heidegger einmal betont hat, impliziert eine solche zirkuläre Form nicht, dass der Eintritt in den Zirkel – mit Hegel: in das Ganze des Geistes und der Geistphilosophie – an allen Stellen gleichartig sei.<sup>33</sup> Nicht jeder Eintritt in den Zirkel liegt uns gleich nahe. Nahe liegt uns vielmehr derjenige, der von dem ausgeht, was uns zu denken naheliegt, und das ist nach Hegel das Verkehrte. Von daher lässt sich auch verstehen, warum Hegel explizit und mit einigem Aufwand auf die adäquate Systemkonzeption und insbesondere den rechten *Anfang* der Philosophie reflektiert hat.

In der *Phänomenologie des Geistes* nun geht Hegel den Weg, auf dem wir ihm hier folgen wollen: Er hebt mit dem *sinnlichen Bewusstsein* und seinem Standpunkt an. Genauer bedeutet das<sup>34</sup>: mit der (verkehrten) Grundthese der Passivitätsauffassung – dass in der sinnlichen Wahrnehmung Objekte sich uns von sich aus in kausaler Weise als so-und-so zeigen – und, damit verbunden, mit der These, dass die Wahrnehmung aufgrund eben dieser Form – dass sich etwas als das, was es an sich ist, uns von sich aus zeigt – Instanz des *wahrhaft wissenden Bewusstseins* sei.<sup>35</sup> Hegel operiert also von Beginn der *Phänomenologie des Geistes* an in einer doppelten Perspektive, die er schon in der *Einleitung* expliziert: auf einem bestimmten Standpunkt – z. B. dem der „Wahrnehmung“ – fassen wir uns als *so und so* auf – hier: unser Wahrnehmungsvermögen im Sinne der Passivitätsauffassung –, und aufgrund dieser Auffassung wird diese Gestalt des Bewusstseins als Instanz des wahrhaft wissenden Bewusstseins behauptet. Wie sich zeigen wird, versteht Hegel unter dem Begriff (oder der Form) des wahrhaft wissenden Bewusstseins eben dieses *sich-einem-Anderen-Zeigen eines An-sich*. Wenn nun gezeigt werden kann, dass die Passivitätsauffassung irrt und

<sup>32</sup> Das sich-Zeigen, das die Vertreter der Passivitätsauffassung den Wahrnehmungsobjekten zuschreiben, ist in Wahrheit also nur dem Geiste zuzuerkennen. Es handelt sich bei diesem „sich-Zeigen“ jedoch nicht um eine statische Form, die in der Wahrnehmung (verstanden gemäß der Passivitätsauffassung) identisch am Werk wäre wie im Geiste (verstanden mit Hegel). Vielmehr ereignet sich auf dem Weg der Selbsterkenntnis eine Entwicklung der Bedeutung von „sich-Zeigen“ – ganz entsprechend den sonstigen Verschiebungen von Begriffsbedeutungen.

<sup>33</sup> Vgl. Heidegger 2006: 153. Dort heißt es zunächst: „[I]n diesem Zirkel einen vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit ‚empfinden‘, heißt das Verstehen von Grund auf mißverstehen.“ [Im Original kursiv.] Weiter: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn *nach der rechten Weise* hineinzukommen.“ [Hvh. T. O.]

<sup>34</sup> Die nähere Diskussion wird in den Kapiteln 1 und 2 geleistet werden.

<sup>35</sup> Hegel spricht in der *Einleitung* zur *Phänomenologie des Geistes* sowohl vom „wahrhaften Erkennen“ und „wahrhaften Wissen“ als auch vom „wahrhaften Bewusstsein“. Ich wähle zusammenfassend die Formulierung des „wahrhaft wissenden Bewusstseins“, weil sie sowohl den Aspekt des „Wissens/Erkennens“ als auch den des „Bewusstseins“ sprachlich anzeigt, welche beide für Hegel wesentlich sind. Dass dem so ist, wird sich gerade dann zeigen, wenn man die wahre Instanz des wahrhaft wissenden Bewusstseins – den absoluten Geist – in den Blick nimmt. Er ist nur als Erkenntnis- und Bewusstseinsgestalt zugleich voll zu verstehen.

sich sinnliche Wahrnehmung gar nicht als Instanz dieser Form begreifen lassen kann, so fällt damit auch die These, sie sei die Instanz des wahrhaft wissenden Bewusstseins. Und genau darin besteht eine zentrale negative Einsicht Hegels: Wahrnehmung(swissen) ist *kein* wahrhaftes Wissen.

*Noch einmal: Selbsterkenntnis – als Metaphysik*

Damit ist eine Lücke gerissen. Das natürliche Bewusstsein verliert seinen natürlichen Halt. Sein Zustand auf dem Weg der Selbsterkenntnis wird von Hegel daher als „Verzweiflung“ beschrieben.<sup>36</sup> Dieser „Negativismus“ (A. Hutter)<sup>37</sup> ist keine existentielle Überzeichnung oder Dramatisierung; denn die Wahrnehmung im Sinne der Passivitätsauffassung versprach ja, eine Berührung mit der Wirklichkeit zu sein, eine Begegnung mit ihr durch deren Selbst-Vorstellung. Nun ist – insbesondere im Lichte der obigen Bemerkung zur semantisch-erkenntnislogischen Struktur der Selbsterkenntnis – folgende Frage dringlich: Wieso sollte das Bewusstsein bereit sein, seine bisher anerkannten Begriffsbedeutungen hinter sich zu lassen, wenn es dadurch derartigen Halt in den alten Gewissheiten verlieren würde? Und wie sollte ihm etwas anderes als diese alten Gewissheiten einleuchten, wenn es dafür eben diese Begriffsbedeutungen schon hinter sich gelassen *haben* müsste? Von daher ist auch zu verstehen, warum das natürliche Bewusstsein, soweit es in sich verharrt, Manöver erfindet, alle Einwände wider seine Auffassung abzuschmettern: konkret etwa, indem – wie bei McDowell *tatsächlich* der Fall – die Aufmerksamkeit dogmatisch als externer Faktor der Wahrnehmung behauptet und so aus dieser herausgehalten wird.<sup>38</sup> Damit aber bleibt, wie von der Warte Hegels aus zu urteilen ist, für McDowell auch der Geist insgesamt aus ihr herausgehalten. In solchen Manövern spiegelt sich somit das Festhalten an letztlich naturalistischen Gewissheiten wider, die solange attraktiv sind, als sich das Ganze des Geistes einem natürlichen Bewusstsein noch nicht

<sup>36</sup> PhG, 56: „Das natürliche Bewußtseyn wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu seyn. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst was die Realisirung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deßwegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung.“

<sup>37</sup> Hutter 2014 entwickelt den Begriff des „Negativismus“ konkret an Kant, Hegel und Kierkegaard. Er deckt so eine weitgehend unterbetonte bis vergessene Kerneinsicht Hegels wieder auf: dass das sich-Zeigen des Geistes, das die Phänomenologie des Geistes ist, ein nur in seiner Negativität überhaupt zu begreifendes Geschehen ist – und dass gerade darin ein Wesenszug solcher Metaphysik liegt, die nicht hinter die kantische „Revolution der Denkart“ zurückfällt. Hutter macht weiterhin deutlich, dass die „Negativität“ dessen, was er „Negativismus“ nennt, eben wesentlich in einem uns involvierenden Geschehen besteht – das Bewusstsein *verliert tatsächlich* etwas – und nicht lediglich einen Modus der Erkenntnis oder Darstellung betrifft, etwa im Sinne der vielbesagten „Unsaubarkeit“.

<sup>38</sup> So McDowell in einer beiläufigen und dadurch fälschlich als nicht allzu wichtig präsentierten Randbemerkung zur Aufmerksamkeit in McDowell 2002: 278.

eröffnet hat.<sup>39</sup> Entsprechend stellt Hegel in einer unauffällig daherkommenden, in Wahrheit aber äußerst gehaltvollen Bemerkung fest, dass das natürliche Bewusstsein den Weg der Selbsterkenntnis notwendig ins für es zunächst Dunkle hinein antreten muss: „es weiß nicht von was angezogen“<sup>40</sup>. Denn das, wovon es angezogen wird – der Geist selbst –, lässt sich *als Geist* erst affirmativ bestimmen, wenn es diesen Weg schon gegangen ist.

Wir hatten gesagt, dass der Geist als Ganzes nur dann einleuchten kann, wenn das Einleuchten (als selbst geistiger Vollzug) zu diesem Ganzen hinzugehört; wenn es also der Geist selbst ist, der dieses Einleuchten gewährt. Das, wovon das verkehrte Bewusstsein angezogen und über sich selbst hinausgeführt wird, ist das, zu dessen Einsicht es am Ende seines Weges der Selbsterkenntnis – also erst durch Verlust seiner initialen Gewissheiten, der in Wahrheit eine Überwindung seiner Verirrungen ist – gelangt: der Geist selbst. Diese These, so ist Hegel klar bewusst, ist erst dann voll zu begreifen und vor allem als wahr einzusehen, wenn man diesen Weg *tatsächlich* gegangen ist. Dem entspricht Hegels scharfe Polemik gegen alle Versuche vorläufiger und abkürzender Vergewisserungen des Geistes. Wie alle unserer einleitenden Überlegungen, ist auch die Rede vom Geist als dem, von dem wir angezogen werden müssen, an dieser Stelle nichts anderes als ein orientierender Vor(be)griff auf das Ganze der Untersuchung; dieses aber besteht in einem tatsächlichen Vollzug, der als solcher nicht durch zusammenfassende Mitteilung abzukürzen ist.

Doch wenn es der Geist selbst ist, der sich als das, was er ist, zeigt – und sich dieses sich-Zeigen aufgrund der semantisch-erkenntnislogischen Struktur der Selbsterkenntnis zwingend nicht durch ein zwingendes Argument von neutralem Grund aus ersetzen lässt –, dann ist die philosophische Selbsterkenntnis *schon* in der Überwindung der verkehrten Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung ein Geschehen, dessen Subjekt nicht allein ich, als individueller subjektiver Geist, bin und auch nicht wir sind, als Kollektiv subjektiver Geister oder sogar als subjektiver Geist als solcher. Vielmehr ist es der Geist *in seiner Absolutheit*, der sich, im Wortsinne, *geltend macht*; durch den diese Selbsterkenntnis erst wirkliche Selbsterkenntnis, also Einsicht mit berechtigtem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit, ist. Damit liegt aber auch das Gelingen dieses Weges nicht in unserer Hand und ist – seiner Geltung wie seiner Realisierung nach – *unverfügbar*.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Dieses Attribut „natürlich“ ist bei Hegel also klar pejorativ konnotiert, im Sinne der „natürlichen Sünde“.

<sup>40</sup> PhG, 23. In der *Einleitung* schreibt Hegel außerdem, dass das Bewusstsein diesen Weg geht, „ohne zu wissen, wie ihm geschieht“ (PhG, 61).

<sup>41</sup> Dieter Henrich hat diesen Zusammenhang einmal prägnant so zusammengefasst: „Hegel fand, wie auch Heidegger, daß der Mensch von seiner Selbstzentrierung [als dessen Niederschlag sich ex post auch das Festhalten am Standpunkt der ‚Wahrnehmung‘ erweisen wird, T. O.] nur aus einem Geschehen heraus freikommen könne, das ihn ergreift und über das er nicht verfügt.“ Henrich qualifiziert dieses Geschehen weiter als „ein solches, das sich ursprünglich in einem Denken erschließt, das zugleich Selbstverständigung ist“ (Henrich 2004: 222).

Das nun impliziert, dass solche Reflexion auf den Weg der Selbsterkenntnis uns darauf führt, dass dieser sich *nicht* in einem *formalen* Geltungszusammenhang erschöpft, sondern in ihm der absolute Geist als ein *reales* Metaphysicum am Werke ist. „Real“ deshalb, weil sich dieses Metaphysicum qua seines sich-Zeigens als *wirksame*, mächtige, über uns hinausliegende Verbindlichkeit in unsere realen Erkenntnisakte *einmischt* – und damit also nicht bloß „formalen“ oder „abstrakten“ Charakter haben kann, sondern selbst real sein muss. In diesem Sinne wird unsere Untersuchung in einer *Metaphysik* des Geistes münden, die in einer Rekonstruktion von Hegels Philosophie des absoluten Geistes gipfelt.

Aus der skizzierten Struktur des Weges der Selbsterkenntnis leuchtet ebenso ein, warum nicht „wie aus der Pistole“<sup>42</sup> mit der Metaphysik des (absoluten) Geistes *angehoben* werden kann. Denn diese lässt sich erst einsehen und artikulieren in einer Reflexion auf den Weg der Selbsterkenntnis, der aber zunächst einmal *gegangen* sein muss. Gegangen aber muss er von dort aus werden, wo wir uns vorfinden, wenn wir noch diesseits dieses Weges stehen oder hängen. Dieser Ort aber ist der Standpunkt des „Bewusstseins“, bestehend aus der Passivitätsauffassung und der damit verbundenen These, die sinnliche Wahrnehmung sei Instanz des wahrhaft wissenden Bewusstseins. Das bedeutet, dass McDowell, der sich selbst als analytischer Rezipient Hegels versteht, sich als Vertreter desjenigen Standpunkts entpuppt, mit dessen Kritik der Weg der Selbsterkenntnis erst anhebt, den die *Phänomenologie des Geistes* vorführt. In unserer Untersuchung werden wir diesen Weg also unter anderem dadurch aktualisieren, dass wir ihn auf die *gegenwärtige* analytische Hegelrezeption beziehen, die sich zu Unrecht als Anwalt der hegelschen Philosophie des Geistes geriert.

Diese Konstellation nun ist eine – wenn man so will – geschichtsphilosophische Bewahrheitung von Hegels These, dass der Standpunkt des „Bewusstseins“ derjenige des „gewöhnlichen“ oder „natürlichen“ Bewusstseins sei – „natürlich“ im Sinne der „natürlichen Sünde“. Er tritt nicht zufällig gegenwärtig erneut auf – und nunmehr sogar potenziert im Gewande einer scheinbaren Aneignung von Hegels Philosophie. Die „Wahl“ McDowells als eines „Gegners“ in der Auseinandersetzung ist damit alles andere als zufällig. Wenn Hegel mit seiner Diagnose des „natürlichen Bewusstseins“ Recht behält, muss es sich beim McDowell’schen Standpunkt im Kern um einen solchen handeln, der kein kontingenter, der Idiosynkrasie irgendwelcher vereinzelter Philosoph(i)en geschuldeter Irrtum ist. Vor diesem Hintergrund lässt sich diagnostizieren, dass die in dieser Einleitung aufgewiesenen Abstraktionen und Verkürzungen bei McDowell und seiner Schule – etwa: die Nichtbeachtung des Wahrnehmungsfeldes im Ganzen sowie der jeder Wahrnehmung internen Aktivität der Aufmerksamkeit – ebenso nicht zufälliger Natur sind. Denn all dies, so sagten wir, sind *Signa des Geistes*, die das natürliche Bewusstsein, solange es in sich verharret,

---

<sup>42</sup> So Hegel explizit in PhG, 24.

abzustreiten sucht – und denen nur in einer Philosophie des Geistes im Ganzen Rechnung zu tragen ist, die sich konsequent auch als Metaphysik des Geistes entwickelt und ausprägt. Dasselbe gilt für eine zentrale Differenz, die McDowell und seine Nachfolger – allen voran Sebastian Rödl – ebenfalls leugnen: zwischen *Selbstbewusstsein* und *Selbsterkenntnis*. Rödl meint, dass wir qua Selbstbewusstsein *Selbsterkenntnis* haben, diese in jenem gleichsam unmittelbar liege.<sup>43</sup> Das kann er freilich nur meinen, da er den Standpunkt des „Bewusstseins“ nicht im hegelschen Sinne überwunden hat – denn erst *in* dieser Überwindung wird die Differenz zwischen *Selbstbewusstsein* und *Selbsterkenntnis* konkret sichtbar: nämlich darin, dass wir initial zwar alle immer schon ein *Selbstbewusstsein* haben – jeder kann „Ich“ sagen –, aber eben keine *Selbsterkenntnis*; vielmehr zeigt sich rückblickend, dass wir *aus uns selbst* in einem tiefen Irrtum *über uns selbst* befangen waren. Dieser ist nicht nur ein Mangel an *Selbsterkenntnis*, sondern deren Verkehrung.

#### *Eine Bemerkung zum Aufbau unserer Untersuchung*

Unsere Untersuchung will also den metaphysischen Verkürzungen der gegenwärtigen analytischen Hegelrezeption entgegenwirken, die Verkehrungen ums Ganze sind. Methodisch wird dem dadurch Rechnung getragen, dass Hegels Anlage des Weges der *Selbsterkenntnis* gefolgt wird – zunächst, wie ihn die *Phänomenologie des Geistes* dartut. Das bedeutet, dass mit dem Standpunkt des „Bewusstseins“ begonnen wird – und durch dessen kritische Überwindung ein wesentlicher Schritt philosophischer *Selbsterkenntnis* so vollzogen wird, dass durch eine Reflexion darauf Wege in die Metaphysik des (absoluten) Geistes gefunden werden können.

Der erste Teil unserer Untersuchung ist also im Wesentlichen der hegelschen Prüfung und Überwindung der Passivitätsauffassung der Wahrnehmung, wie sie paradigmatisch von McDowell vertreten wird, gewidmet, der zweite hin-

---

<sup>43</sup> Das wird besonders deutlich in Rödl 2017. Dort behauptet Rödl, dass die von ihm behauptete „Beziehung“ jedes empirischen Urteils auf die absolute Erkenntnis qua *Selbstbewusstsein* mitgegeben sei, „was bedeutet, dass empirische Erkenntnis immer schon absolute Erkenntnis ist und sich immer schon als solche begreift.“ (Rödl 2017: 871). Hegel zufolge liegt darin, dass wir empirisch urteilen, keineswegs eine *Selbsterkenntnis* und ein Wissen um das Absolute – und schon gar nicht eine solche, die „sich immer schon als solche begreift“. Darin, dass wir *Selbstbewusstsein* haben – über das formale Wissen des „Ich bin Ich“ verfügen –, haben wir überhaupt noch keine ausgebildete *Selbsterkenntnis*, sondern vielmehr erst die Möglichkeit, uns in Frage zu stellen. – Markus Gabriel hat gegen diese Meinung Rödl sehr treffend und in, wie mir scheint, durchaus dem Geiste Hegels verwandter Weise eingewandt: „Gedanken über Gedanken [...] sind der logische Ort, an dem wir uns als Denker selbst begegnen, was allerdings nicht bedeutet, dass wir in dieser Selbsterkundung infallibel sind. *Selbsterkenntnis* ist wie jede andere Form der Erkenntnis an Gelingensbedingungen verwiesen, die nicht dadurch eingelöst werden, dass ein Wissensanspruch erhoben wird. Wir sind der Selbsttäuschung fähig, die u. a. die Gestalt der falschen Meinung annehmen kann, in unserer Selbstbeziehung als Denkende seien wir infallibel.“ (Gabriel 2018: 65 f.)

gegen der aus Reflexion auf solche Selbsterkenntnis erwachsenden Philosophie, ja Metaphysik des (absoluten) Geistes. Doch die einleitenden Überlegungen haben gezeigt, dass beides *nicht* im Sinne eines *äußerlichen Nacheinanders oder aufeinander-Aufbauens* möglich ist. Dem werden wir Rechnung tragen, weshalb sich bereits in den ersten Zügen der detaillierten Auseinandersetzung mit der Wahrnehmungsproblematik die ersten *Anklänge* einer Metaphysik des Geistes vernehmen lassen werden – und, umgekehrt, in deren Artikulation erst voll verstanden wird, was unsere Sinnlichkeit (nicht) ist. Genauer gesagt: was die Kritik von McDowells Auffassung der Wahrnehmung zeigt, sind schon Züge des Geistes; und die Züge des Geistes, so sie in der Metaphysik des (absoluten) Geistes zur Darstellung kommen, erhellen, worin die Abgründigkeit der verkehrten Auffassung der Wahrnehmung eigentlich liegt. Doch dieses *Ineinander* impliziert freilich nicht, dass alles *auf einmal* oder *durcheinander* ausgeführt werden müsste, sollte oder könnte. Wie Hegel selbst ja auch eine lineare Reihenfolge seines Weges der Selbsterkenntnis kennt, die sich aber ihrer Zirkularität bewusst sein und diese zunehmend besser verstehen muss, hat daher auch unsere Untersuchung einen linearen Aufbau in diesem vorbehaltlichen Sinne. Um schon in der Überschrift anzuzeigen, dass die Untersuchung im Ganzen *eine* ist und somit auch beide Teile am Ende *eines* sind, tragen sie *dieselbe* Überschrift, nämlich den Titel der *ganzen* Untersuchung – lediglich mit unterschiedlichen Akzentuierungen: der erste Hauptteil ist als „Die *Aktivität* der Wahrnehmung und die Metaphysik des *Geistes*“, der zweite als „Die *Aktivität* der *Wahrnehmung* und die *Metaphysik* des Geistes“ überschrieben.

Um willen der „Hoheit“ der Metaphysik des Geistes ist also „unten“ zu beginnen – und zur Metaphysik des Geistes wird aber nur vorgedrungen, wenn dieses Unten der Beginn einer *Entwicklung* ist und nicht, wie in der analytischen Hegelrezeption, ein Stillstand auf einem Standpunkt natürlicher Gewissheiten. Schon in den allerersten Übergängen der *Phänomenologie des Geistes* ist, wie Hegel sagt, das Absolute immer schon „bey uns“<sup>44</sup> und gibt sich somit in unserer Reflexion auf diese Übergänge auch zu erkennen.

---

<sup>44</sup> Hegel schreibt, dass jeder Fortschritt der Selbsterkenntnis hin zum Absoluten unmöglich wäre, wenn dieses „nicht an und für sich schon bey uns wäre und seyn wollte“ (PhG, 53).



*Teil I*

Die *Aktivität* der Wahrnehmung  
und die Metaphysik des *Geistes*





# 1 Zum Weg von Hegels *Phänomenologie des Geistes*

## 1.1 Verkehrte Standpunkte in der *Phänomenologie des Geistes*

Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist – schon ihrem Wortlaut nach – die Darstellung des Geistes, wie er durch den Schein hindurch in Erscheinung tritt. Zu Beginn bedarf es einiger Bemerkungen dazu, wie diese *Phänomenologie des Geistes* zu lesen sei. Diese Bemerkungen legen nicht nur offen, dass und inwiefern der Weg der *Phänomenologie des Geistes* – als Weg der Selbsterkenntnis – leitend für die hier verfolgte Untersuchung ist, sondern auch, wie und mit welchem Recht dabei die von Hegel diskutierten Positionen in ein Verhältnis zu tatsächlich vertretenen Positionen der gegenwärtigen analytischen Erkenntnistheorie oder philosophy of mind gesetzt werden. Die folgenden Vorbemerkungen werden also den Aufriss unserer Untersuchung, wie er in der vorangegangenen Einleitung skizziert wurde, noch einmal genauer auf die *Phänomenologie des Geistes* beziehen.

Unmittelbar bei der Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* – und ganz besonders derjenigen drei (Unter-)Kapitel, die unter der einen Denkart oder dem Standpunkt des „Bewusstseins“ zusammengefasst sind – sticht ins Auge, dass Hegel zunächst nicht (s)eine *positive* Auffassung zu den Themen präsentiert, die in den Überschriften dieser (Unter-)Kapitel angezeigt sind: Sinnliche Gewissheit (oder Sinnlichkeit überhaupt), Wahrnehmung, Kraft und Verstand. Vielmehr und vor allem ist es dabei um die *Zurückweisung verkehrter Auffassungen* zu tun. Ebenso unmittelbar aber macht der Text deutlich, dass der Anspruch der *Phänomenologie des Geistes* sich nicht darauf beschränkt, im Stile eines in die zeitgenössische Debatte eingreifenden Aufsatzes irgendwelche Auffassungen zurückzuweisen, die von mehr oder weniger einflussreichen Figuren vor und um Hegel entwickelt und vertreten worden sind – und von welchen jedenfalls nicht unmittelbar klar ist, dass das Kritikwürdige an ihnen nicht bloß den gleichsam kontingenten Eigentümlichkeiten oder Defiziten individueller Figuren geschuldet und soweit von keinem *prinzipiellen* philosophischen Interesse ist. Vielmehr soll die Zurückweisung solcher Auffassungen zur *Wissenschaft* der Erfahrung des Bewusstseins *selbst* – zur *Phänomenologie des Geistes*, zur Selbstentfaltung des Geistes – gehören, und zwar wesentlich und notwendig. Das macht Hegel zum einen daran deutlich, dass er sie als Auffassungen des „natürlichen Bewusstseins“ behauptet – also Auffassungen, denen *jedes* denkende Subjekt *not-*

wendig ausgesetzt ist. Zum anderen zeigt er mit dem Aufbau seines Werkes an, dass die besagten Kapitel in ihrer primär negativen Form der Auseinandersetzung nicht etwa eine dem Weg der *Phänomenologie des Geistes* noch äußerlich bleibende Vorrede darstellen, sondern bereits im Vollsinn Teil der Gedankenbewegung sind, die vom Anfang zum Ende der *Phänomenologie des Geistes* führt und diese somit ist.

Dass die Zurückweisung bestimmter verkehrter Auffassungen wesentlich und notwendig zur *Phänomenologie des Geistes* – zu unserer Selbsterkenntnis – gehört, ist eine These, die es im Laufe unserer Untersuchung genauer zu verstehen und freilich auch zu rechtfertigen gilt (vgl. dazu v.a. Kapitel 7). Es wird sich zum einen zeigen, dass gelingende Selbsterkenntnis aus semantisch-erkenntnislogischen Gründen abhängt vom begrifflichen Gehalt bestimmter verkehrter Auffassungen, *gegen* die sie sich so artikuliert. Zum anderen aber wird sich zeigen, dass sich Hegels Metaphysik des (absoluten) Geistes wesentlich von diesem Befund her verstehen und entwickeln lässt: der Geist erweist seine Wirklichkeit gerade in der *machtvollen Überwindung* verkehrter Auffassungen, die wir uns über uns selbst machen, zu denen wir einen Hang haben, und die im Kern darin bestehen, dass wir uns, als Geistwesen, selbst zu Naturwesen erniedrigen – konkret beispielsweise dadurch, dass wir uns, als Wahrnehmende, so begreifen, als ob die Welt sich uns in kausaler Weise selbst zeigen würde und somit unsere geistigen Akte selbst anfangen könnte.<sup>1</sup>

Dass Hegel solche verkehrten Auffassungen als „natürlich“ versteht, legt nun freilich nahe, ja erfordert gleichsam, dass sich *einige Denkweisen und Philosophien* in Geschichte und Gegenwart finden lassen müssten, in denen diese Auffassungen vertreten werden oder die sich um solche Auffassungen als ihren mehr oder weniger expliziten Kern organisieren. Dass sich solche Philosophien *tatsächlich* finden lassen, ist sodann ein geschichtsphilosophisches Indiz für die Richtigkeit von Hegels Behauptung, dass solche Auffassungen „natürlich“ sind. Wenn dem so ist, kann es sich bei diesen Auffassungen zudem nicht um etwas handeln, das gleichsam artifizell konstruiert ist um des Ganges der angezielten Untersuchung willen, das etwa Resultat einer derart starken (und bewussten) Abstraktion ist, dass es gar nicht ernsthaft als endgültige Auffassung vertreten werden kann. Zu einer solchen Lesart mag man aus Eitelkeit geneigt sein, um sich nicht dort, wo Hegel vom Verkehrten spricht, selbst wiederfinden zu müssen.<sup>2</sup> Und eine solche Lesart mag sich aufdrängen, wenn man den Fortgang

<sup>1</sup> Wie sich in den Kapiteln 7 und 8 herausstellen wird, ist die dialektische Kehrseite solcher Selbsterniedrigung eine *Selbstüberhöhung* des endlichen Subjekts – nämlich in Gestalt eines dogmatischen Verharrens auf einem Standpunkt der Endlichkeit, dem gemäß nichts Höheres als das endliche Subjekt, also kein Absolutes, wirklich ist.

<sup>2</sup> So ist auffällig, dass McDowells in Entwicklung begriffene Lesart der *Phänomenologie des Geistes* genau in diese Richtung geht. Vgl. dazu McDowell 2019 (Ms.).

der *Phänomenologie des Geistes* strikt parallel zu demjenigen der *Wissenschaft der Logik* denkt. Der Anfang der *Phänomenologie des Geistes* jedenfalls – ihre frühen Kapitel des Standpunktes des „Bewusstseins“ – sind gerade nicht etwas, zu dem man sich durch einen willentlich-philosophischen Akt der Abstraktion zu *zwingen* hätte (oder von dem man wüsste, dass man durch eine Abstraktion dorthin gelangt ist); vielmehr ist er ein solcher, in dem das scheinbar unbefangene und ebenso scheinbar unschuldige Bewusstsein tatsächlich ganz zwanglos beginnt – weil es darin befangen ist und nur ausspricht, was es von sich her meint. Dass dies in vorzüglicher Weise für den Standpunkt der „Wahrnehmung“ gilt, der im gleichnamigen Kapitel verhandelt wird, macht Hegel andernorts dadurch deutlich, dass er diesen Standpunkt als *den* „gewöhnlichen“ Standpunkt unseres Bewusstseins schlechthin charakterisiert.<sup>3</sup>

Von dieser Warte aus entpuppen sich zwei weitverbreitete Charakterisierungen des Standpunktes des „Bewusstseins“ als *irreführend*: Zum einen, dass dieser Standpunkt aufgrund seiner Anfänglichkeit „einfach“ („simple“<sup>4</sup>) sei. Er ist dies keineswegs in dem Sinne, dass dort von irgendwelchen „Details“ oder „Differenzierungen“ abstrahiert würde, der Standpunkt deshalb – methodisch vielleicht sogar hilfreich – *vereinfacht* sei. Vielmehr ist er *verkehrt* – und gerade deshalb kompliziert, aufgeladen. Zum anderen, dass dieser Standpunkt sich in einer – als solchen unschuldigen – *Vergegenwärtigung* unserer tatsächlichen Bewusstseinsvollzüge erschöpfen würde, in der oder durch die wir sodann zu einem zunehmend reicheren Bild derselben gelangen. Der Standpunkt des „Bewusstseins“ besteht *nicht* allein darin, dass wir uns in unserem faktischen Wahrnehmen *beobachten*, und schon gar nicht darin, dass wir aus einer solchen Beobachtung umstandslos *Richtiges* folgern – sondern darin, dass wir dem Wahrnehmen (und der Form des Bewusstseins überhaupt) *schon immer* eine *bestimmte Auffassung* davon unterlegen – und zwar die *verkehrte*.<sup>5</sup> Plastisch ge-

<sup>3</sup> Vgl. Enz. 1830, § 420 A.

<sup>4</sup> So z. B. Stern 2013: 30 ff.

<sup>5</sup> Oder, wie wir später (in Kapitel 7) in genauerer Differenzierung einsehen werden, zumindest *geneigt* sind dazu. – Es reicht jedenfalls nicht, das Kapitel „Die Wahrnehmung“ als einen Streit um verschiedene Auffassungen zu lesen, von denen *wir* an sich keiner besonders zugeneigt sind. So klingt es bei Koch, wenn er schreibt, es sei dort „darüber [zu] verhandeln, wie das Mannigfaltige zu konzipieren und was sein ontologischer Status ist“ (Koch 2008: 145). Emundts 2012 hat in ihrer Studie hingegen genau im Blick, dass es jeweils um *fixe* „Positionen“ geht, die zur Prüfung stehen. Allerdings scheint sie mir die Radikalität der Verkehrtheit des Standpunktes des „Bewusstseins“ nicht radikal genug zu denken; tut man dies, muss man wohl ihre Charakterisierung von Hegels Vorgehen als „phänomenologisch“ (im Sinne der philosophiegeschichtlichen Strömung namens „Phänomenologie“) zurückweisen oder jedenfalls stark modifizieren (vgl. Emundts 2012: 25). Denn jede derartige Betrachtung der Phänomene geschieht ja schon im Lichte (oder eher: im Dunkel) der verkehrten Auffassung und führt dementsprechend zu Interpretationen dieser Phänomene, die eo ipso nicht ohne weiteres zur *Überwindung* dieser Auffassung beitragen können.

sprochen bedeutet das: Hegel führt uns im Kapitel „Die Wahrnehmung“ nicht ein denkendes Subjekt vor Augen, das seine Wahrnehmungsakte bloß philosophisch neutral<sup>6</sup> beschreibt – etwa: „Ich kann einen Baum sehen“ –, sondern ein denkendes Subjekt, das diese Wahrnehmungsakte *immer schon zu begreifen meint* – etwa: „Der Baum zeigt sich mir“, „Ich empfangen Eindrücke von außen“ – und freilich nicht weiß, dass es darin profund irrt.

Nun ist es zum Verständnis des Fortgangs der *Phänomenologie des Geistes* jedoch wichtig, *zwei verschiedene (korrigierende) Gedankenlinien* – mit je zwei verschiedenen Erkenntnisinteressen – zu unterscheiden, auch wenn diese *in der Phänomenologie des Geistes* wesentlich aufeinander bezogen sind:

(A) die korrigierende Überführung einer falschen Auffassung über x (z. B. die Wahrnehmung) in eine wahre Auffassung über x

und

(B) die korrigierende Überführung einer falschen Auffassung darüber, was den Begriff des „wahrhaft wissenden Bewusstseins“ – nämlich ein sich-Zeigen zu sein –<sup>7</sup> erfüllt, in eine wahre Auffassung darüber.

Eine zur (B)-Linie gehörige Auffassung werden wir hinfort auch „*Standpunkt*“ nennen. Bezogen auf die (sinnliche) Wahrnehmung werden diese beiden Linien wie folgt erfüllt sein:

(A\*) Die falsche Auffassung, dass Wahrnehmung eine *passive* Aktualisierung begrifflicher Vermögen – ein sich als so-und-so Zeigen des Objekts – sei, wird kritisiert und korrigierend überführt in die wahre Auffassung, dass Wahrnehmung eine *aktive* Aktualisierung begrifflicher Vermögen ist.

(B\*) Die Auffassung – der Standpunkt –, dass Wahrnehmung den Begriff des „wahrhaft wissenden Bewusstseins“ – nämlich ein sich-Zeigen zu sein – erfüllt, erweist sich *aufgrund von (A\*)* als falsch; denn dies setzte voraus, dass Wahrnehmung eine *passive* Aktualisierung begrifflicher Vermögen – ein sich als so-und-so Zeigen des Objekts – wäre. Die wahre Auffassung der Wahrnehmung im Sinne von (A\*) zeigt, dass Wahrnehmung *nicht* den Begriff des „wahrhaft wissenden Bewusstseins“ erfüllt. Jedoch zeigt sich zugleich, dass die in (A\*) vollzogene *Kritik* – als Teil der *Selbsterkenntnis* des Geistes – diesen Begriff erfüllt. *Selbsterkenntnis* – und sie allein – ist wahrhaft wissendes Bewusstsein. Denn in ihr zeigt sich dem Subjekt etwas. Das wird sich zeigen.

Beide Linien hängen also intern miteinander zusammen, sind aber zu unterscheiden. Denn *allein* die (B)-Linie definiert den Weg der *Phänomenologie des Geistes*, und die (A)-Linie wird nur *insoweit* thematisch sein (müssen), als dies für die Entwicklung der (B)-Linie notwendig ist. Ob und inwieweit die

<sup>6</sup> Wenn es so etwas überhaupt geben sollte.

<sup>7</sup> Die Erläuterung dieses Begriffs folgt sogleich in Abschnitt I.2.