

die Rechtsphilosophie) keine Stelle erhält, gehört diese Skizze nicht zur endgültigen Konzeption, sondern ist vermutlich ein Relikt aus Jenaer Zeiten.

Gerade dann, wenn Hegels Philosophie als System verrufen wird, ist es erstaunlich, dass denkgeschichtlich die Frage zu beantworten ist: Wie kommt ein praktischer Theologe dazu, *Systemphilosoph* zu werden? Denn Hegel fängt bestimmt nicht als Systemphilosoph an. Mit den frühen Texten, ob sie nun von Rosenzweig das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* genannt, oder ob sie von Nohl als *Glauben und Sein* oder *Syst* bezeichnet wurden, wird kein System ausgeführt, sondern ein praktisches Programm befürwortet; darin erörtert Hegel z.B. die Frage, wie die Spaltung in der Gesellschaft und im Bewusstsein überwunden werden kann und aus welcher Quelle die erneute Vereinigung zustande gebracht wird. Dieser höchste Punkt oder Ansatz mag die Idee der Schönheit, das Sein, das Leben, die Unendlichkeit oder der Geist sein, er ist – mit Jacobi und Hölderlin – jedenfalls derjenigen Reflexionsform enthoben, worin Systeme über Grundsätze und damit auch über interne Abhängigkeiten, Spaltungen der Begriffe und Reflexionen, gestaltet werden.

Diese Ablehnung einer Systemform ändert sich um 1800, wenn Hegel ein System annimmt, das die Reflexionsform des früheren Ideals oder der vormaligen Idee hergibt (*Briefe I*, 105f). In *Jena* wird dann nur das Ausgehen von einem Grundsatz (reichlich spät) am inzwischen schon geänderten Fichteschen System kritisiert. Mit der Ablehnung eines Systems, das aus einem höchsten Grundsatz deduziert wird, wird das Modell eines formalen Systems vom Typus der Mathematik, das noch für die Spinozistische Ethik ebenso wie für Wolff oder für die Schellingsche Identitätsphilosophie Pate stand, als philosophisch unzureichend betrachtet. Ab dann steht nicht mehr die Frage nach einem System, sondern nur diejenige der bestimmten Konzeption und Ausführung desselben zur Beantwortung an, weil die Reflexion, die nicht nur in feste Gegensätze spaltet, in die Vereinigung aufgenommen werden kann. Gerade die notwendige Fassung der Reflexion oder der Diskursivität des Begriffs bestimmt die Suche nach dem endgültigen denkenden Fassen des vernünftigen Systems. Die Gliederungen der Systematik, wobei das Absolute vorausgesetzt wird oder eigens gekannt und vernünftig eine gesonderte Position einnehmen kann, und die Problematik, ob ein Individuum in das System richtig eingeführt werden kann, bestimmen die einzelne Ausarbeitungen der Systemgestalt.

Mit der *Phän* erreicht Hegel eine *erste* Lösung: Der Geist selbst ist die Vorstellung, die sich vom Individuum bis zur Gesamtgliederung insgesamt in die Form eines einzigen vernünftigen Systems entfalten lässt, weil der Geist als Bewusstsein (oder Reflexion), als Werk (oder Einteilung) und als Gesamtergebnis (Logik oder Wahrheit) verstanden werden kann. Sowohl das System wie die Vernunft sind damit über den einzigen Geist als auf einander bezogen vermittelt.

Lu De Vos

161. Teleologie

Ein Zweck ist bei Hegel kurz ein Hervorgebrachtes, das den Grund seines Hervorbringens in ihm selbst enthält. – Nach der *Phän* liegt das Wesen des Organischen im Zweckbegriff. Der 'reale Zweck' ist, wie der Organismus sich selbst erhält (*GW 9*, 146). Im Selbstbewusstsein ist die Äußerlichkeit der realen Teleologie in dasselbe zurückgenommen, sofern es '*ein Leben*' ist, in dem der Unterschied zwischen dem, was es selbst ist und es durch seine Tätigkeit findet, aufgehoben wird. Der Zweck fällt nicht außerhalb der lebendigen Substanz, vielmehr ist hier die Tätigkeit „an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht durch irgend ein fremdes in

sich zurückgelenkte Tätigkeit“ (GW 9, 149). Das ‚Äußere‘ ist somit auch „*der Ausdruck des Innern*“ (ebd.). Weil die *Phän* im Anschluss an diese innere Zweckbestimmung zu den drei Momenten des animalischen Lebens übergeht, in der die einfache Seele als das Allgemeine oder als der „*reine Zweckbegriff*“ (GW 9, 150) auftritt, lässt sich hier schon eine gewisse Vorform der logischen Teleologie erkennen. Auch hinsichtlich der Methode kennt Hegel in der *Phän* der Teleologie einen ausgezeichneten Stellenwert zu, sofern durch sie am Ende nur dargetan wird, was immer schon war. Charakteristisch für die logische Teleologie bleibt allerdings das Außereinander von Subjektivität (Zweck) und Objektivität (realisierter Zweck) in der äußerlichen Zweckmäßigkeit, aber auch in der inneren Zweckmäßigkeit des Lebens. Im Leben ist zwar die Trennung von Subjektivem und Objektivem getilgt, sofern hier der freie Begriff sich nichts Fremdes mehr gegenüber hat, sondern vielmehr „*diese seine objective Welt in seiner Subjectivität, und diese in jener erkennt*“ (GW 12, 30), dennoch ist der innere Unterschied zwischen beiden Extremen im Leben als die unmittelbare Idee selbst noch nicht begriffen. Anders ausgedrückt, ist die innere Zweckbestimmung nur von ihrer subjektiven Seite her, nämlich als Zweck im Leben auf den Begriff gebracht, doch ohne damit schon die Endlichkeit der Objektivität getilgt, bzw. diese selbst als freie Subjektivität begriffen zu haben, worin die weitere Entwicklung innerhalb des letzten Abschnitts der *L* besteht.

Das Konzept von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit in der Logik belegt zuerst der Enzyklopädiekurs für die Oberklasse von 1808/09. Die Lehre vom Zweck bildet hier allerdings bloß einen Anhang zur Syllogistik. Im Logikkurs für die Oberklasse von 1809/10 wird die Teleologie ebenfalls innerhalb der Lehre vom Schluss behandelt, bildet hier jedoch ein eigenes Kapitel; die Gliederungspunkte des teleologischen Schlusses machen den subjektiven Zweck, die Vermittlung und den daseienden Zweck aus. Äußerlich bleibt hier die Zweckmäßigkeit, weil sich der Begriff nicht an ihm selbst realisiert, sondern durch eine demselben äußerliche Tätigkeit eines zwecksetzenden Subjekts. Auf der Ebene des Prozesses ist der Begriff sich selbst produzierendes Produkt und damit Selbsterhaltung als Leben, wo nur noch hervorgebracht wird, was schon da ist. Im Logikkurs für die Mittelklasse von 1810/11, wo die subjektive Logik erstmals triadisch nach Begriff, Zweck, d. h. den Begriff in Beziehung auf seine Realisierung oder seine Objektivität, und Idee, d. h. den realen oder objektiven Begriff gegliedert ist, leitet der Zweck zur Ideenlehre über, deren erste Form innere Zweckmäßigkeit ist. In 1811/12 gliedert Hegel dann den Mittelteil der subjektiven Logik dann nach Mechanismus, Prozess und Zweck.

Seit der Veröffentlichung der Begriffslogik in 1816 bildet die Teleologie den letzten Teil der Objektivität, die nach subjektiver Zweck, Mittel und ausgeführter Zweck gegliedert ist, welche in der teleologischen Beziehung einen Schluss bilden (*E*³ §206). Der Objektivität kommt eine äußere und dem Leben in der Ideenlehre eine innere Zweckmäßigkeit zu. Grundsätzlich geht es in der Teleologie um eine Realisierung des Zwecks, durch die derselbe sich „zum Andern seiner Subjectivität macht und sich objectivirt“, sich dabei allerdings auch nur mit sich zusammenschließt und selbst erhält (*E*³ §204).

Die Teleologie mündet in die schlechte Unendlichkeit eines Zweck-Mittelverhältnisses, wobei jeder erreichte Zweck wieder Mittel für andere Zwecke ist usw. usf., in welchem unendlichen Verhältnisse dann allerdings jeder Unterschied zwischen Form und Inhalt des Zwecks verschwunden ist, „so daß *der Begriff* als die *Form-Thätigkeit* nur *sich* zum *Inhalt* hat“ (*E*³ §212). Aus diesem Grunde ist durch den teleologischen Prozess gesetzt, „was der *Begriff* des Zwecks war, die *an sich seyende* Einheit des Subjectiven und Objectiven nun *als für sich seyend*, – die *Idee*“ (ebd.). Das letzte Resultat der „*äusserlichen Zweckbeziehung*“ ist somit der erfüllte Zweck, in dem „das Mittel und die Vermittlung erhalten“ sind (GW 12, 171). Auf der Stufe des Lebens ist sich der Zweck selbst das Mittel. Die Teleologie stellt somit dar, dass ein der Subjektivität untergeordneter Zweck sich zuletzt

bloß noch realisiert in der Sphäre der Objektivität, die in der Sphäre des Lebens in den Zweck selbst zurückgenommen wird, sofern er sich hier selbst das Mittel ist.

Der Gedanke der Zweckmäßigkeit ist nicht auf seine logische Bedeutung beschränkt. Er tritt in der ganzen Realphilosophie als philosophische Kritik des zu unzureichender Erkenntnis führenden Mechanismus-Gedankens auf. Dabei verwendet Hegel in der Naturphilosophie viel weniger die gedankliche Gestalt einer Teleologie als vielmehr die begriffliche Form der inneren Zweckmäßigkeit oder des Lebens (*E³* §251). Die Teleologie zeigt sich wesentlich – gegen die Willkür und das Glückseligkeitsstreben – als geistige Gestalt der Freiheit, die sich in ihrer Allgemeinheit will (*E³* §482). Der Gedanke der einseitigen Teleologie tritt dann beispielhaft in der Moralität hervor, die die abstrakte Form eines subjektiven, nur sich wollenden Zwecks in der Figur eines moralischen Subjekts darlegt (*Grl* §§109-112). Auch die Differenz von äußerer und innerer Teleologie am gesetzten Willen findet sich beim Unterschied zwischen dem äußeren Staat oder der bürgerlichen Gesellschaft (*E³*, §523) einerseits und dem eigentlichen Staat andererseits wieder: Der Staat selbst ist ja Selbstzweck (*Grl* §258; *E³* §§535-538), und dieser hat dabei solche Form erreicht, dass ihm und seiner Freiheit die leere Formen der wirkenden Tätigkeit, die Individuen, geopfert werden müssen (*E³* §551). Darüber hinaus wird die Geschichte nur dann hinreichend teleologisch gefasst, d.h. nur dann zeigt sie eine in ihr wirkende Vernunft, wenn diese Vernunft sich als solche, d.h. als Endzweck nicht bloß in der Welt (*E³* §549; *GW* 18, 141; 146ff), sondern hinreichend in der Sphäre des absoluten Geistes darstellen kann.

Ernst-Otto Onnasch

162. Theodizee

Hegel verbindet den Gedanken der Theodizee mit der Philosophie und der populären Schrift von Leibniz, wobei er die bis zur Stoa zurückgehende Tradition der Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Übel außer Betracht lässt. Der darin ausgesprochene Gedanke der Vollkommenheit ist seines Optimismus wegen, mit einer Lessingschen Formel, „für uns nicht mehr recht genießbar“ (*VGPh* 9, 130), und er bleibt auch unbestimmt. In den *VPhRel* wird er dann auch nur sparsam verwendet. Nur 1824 wird die Religionsphilosophie in ihrem Gang insgesamt als eine mögliche Theodizee benannt, ohne dass weiter einzusehen wäre, welche Probleme sie zu lösen in der Lage wäre (*VPhRel* 3, 60).

Vielleicht am ergiebigsten ist die Verwendung derselben bei der Bestimmung der Weltgeschichte. Wenn die Vernunft die Welt, d.h. auch die Weltgeschichte, regiert, stellt sich ihr gegenüber das Problem des Übels, in dem das Böse einbegriffen ist. Die philosophische Betrachtung der Geschichte ist „insofern eine *Theodicæ*, eine Rechtfertigung Gottes“ (*GW* 18, 150), als es ihr gelingt, die Erkenntnis des Affirmativen, d.h. eines hinreichenden Endzwecks der Tätigkeit, in der die menschlichen Subjekte nicht verwendet und verbraucht werden, zu verschaffen. Solches Affirmative, das nicht bloß Zweck einer Vorsehung ist, sondern in dem auch die Mittel, die Individuen, ihrer Bestimmung nach vorhanden sind, kann nur die Freiheit sein. Das natürliche Übel zeigt bloß die Endlichkeit aller freien Individuen (*E³* §472A); das moralische oder eigens bezweckte Böse zeigt sich als das, was nicht sein soll und insofern nicht ist, als vernünftige, freie Institutionen wirklich sind (*Grl* §139A). Damit ist die Problematik der Theodizee entschärft, insofern sie keinen namentlichen Verantwortlichen mehr braucht, der nach einem bewusst vorausgesetzten Plan die Geschichte lenkt. Das einzige Göttliche, das der Rechtfertigung fähig ist, ist die Freiheit: Die Geschichtsphilosophie ist Theodizee der Freiheit.

Lu De Vos

163. These

In *keiner* Schrift verwendet Hegel das These-Antithese-Synthese-Schema. Er mokiert sich vielmehr über das Zählen der Begriffsmomente und das Verwenden festliegender Schemata. Für Kant erwähnt er eine Synthesis, die von Thesis und Antithesis unabhängig ist (*GW 15*, 15; 22) und als typische Erscheinungsform der Fichteschen Philosophie gilt tatsächlich in den *W* eine Synthesis, die Thesis und Antithesis vereinigt (*ThWA 20*, 396-7).

Der *Mythos* einer solchen durchgängigen Verwendung einer Triade entstammt dennoch seiner Vorführung der Entwicklung der Geschichte der letzten Philosophien in der *Dif*, wo Sätze oder Setzungen Erwähnung finden, die synthetisiert werden müssen. Es werden hier aber vornehmlich eine subjektive (Fichte) und eine objektive Subjekt-Objektivität (Schelling) vorgestellt, die zu einer neuen Einheit hinstreben (Vgl. *GW 4*, 66). Gerade diese Form der Subjekt-Objekt-Einheit wird in der von den Schülern zusammengestellten Geschichte der Philosophie, sowie in der triplizitären Kadenz der Ästhetik, in den *W* vorzüglich verwendet.

Was in den spekulativen Ausführungen aber tatsächlich vorgeht, ist nie mit diesem Schema deckungsgleich zu machen. Am ehesten entspräche die Bewegung jedes Begriffs einem Schema, das dabei aus jenen vier Momenten bestünde, die die zählbare innere Gestaltung des Begriffs selbst oder der Methode ausmachen. Erstens gibt es diesen Begriff in einer definitorisch gemeinten, dennoch in Beziehung auf Einsicht völligen Unbestimmtheit. In einem zweiten Moment erscheint dann eine als Inhalt bestimmende These *gegen* eine diesen Umfang bestreitende Antithese, die beide zusammen die Bestimmtheit des Begriffs hervorheben. Zuletzt erscheint ein als wahr bestimmtes oder konkret genanntes Resultat, das als wirklich Bestimmtes fungiert. Man könnte sowohl den Geist wie das Recht beispielhaft vorführen, dessen spezifische, inhaltliche Bestimmtheit erst am Ende, als Sittlichkeit oder absoluter Geist die wahre Wirklichkeit ihrer vorher als Recht oder Handlung, beziehungsweise Freiheit oder Welt herausgestellten Bestimmtheiten vorzeigt. Nach dem – allgemeinen – Begriff des Geistes, wird die abstrakte Allgemeinheit dieses Begriffs, sie sei negativ Nicht-Natur (Ich) oder positiv Freiheit, dargelegt. Danach erscheint die abstrakte Besonderheit desselben Begriffs, die als Notwendigkeit *gegen* diese als subjektiv behauptete Freiheit eine zweite Natur des Geistes als Objekt ausbildet; die Besonderheit des Geistes besteht also aus seinen beiden endlichen Momenten. Erst in dem absoluten Geist entsteht eine Welt, die ganz aus der Freiheit hervorgeht; nur dieser ist der konkret-allgemeine Geist.

Oder, zweitens, die abstrakte Allgemeinheit des Rechts, die das Rechtsmoment der Rechtsdefinition bestimmt, ist das abstrakte Recht, und die abstrakte Besonderheit desselben erscheint *gegen* jene Allgemeinheit als Objektivität des Rechts am handelnden Rechtssubjekt; beide Momente sind die Besonderheit des Rechts. Eine konkrete Allgemeinheit erhält das Recht nur als die in sich erneut als Begriff gegliederte Sittlichkeit. Weder subjektiver Geist, noch abstraktes Recht bilden also eine These, sondern diese sogenannten Thesen und die sogen. ‚Antithesen‘, i.c. objektiver Geist oder Moralität, sind Besonderungen eines methodisch vorhergehenden, unbestimmten Begriffs.

Lu De Vos

164. Tier

Das Tier oder der animalische Organismus ist die dritte und höchste Realisationsstufe des Organischen in der Natur oder der „wahrhafte[] Organismus“ (*E*³ §349). Er ist „in solche Unterschiede der Gestaltung entwickelt, die wesentlich nur als seine Glieder existiren, wodurch er als *Subject* ist“ (*E*³ §337; vgl. §350). Seine Teile bestehen also nicht mehr als selbständige, das Tier ist „einzelne concrete Subjectivität“ (*ebd.*). Von der Pflanze unterscheidet es sich durch Selbstbewegung und Ortsbestimmung, Stimme, animalische Wärme, unterbrochene Intussusception und Gefühl.

Die ab der *E*² konsequent durchgeführte Dreiteilung des animalischen Lebensprozesses in „Gestalt“, „Assimilation“ und „Gattungs-Proceß“ richtet sich nach den drei Prozessformen des Lebendigen (vgl. *E*³ §§217-220). Dabei ist der Organismus „als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher sich durch seine drei Bestimmungen als Schlüsse verläuft, deren jeder *an sich* dieselbe *Totalität* der substantiellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung das *Uebergehen* in die andern ist, so daß aus diesem Prozesse sich die Totalität als existirend *resultirt*; nur als dieses sich reproducirende, nicht als seyendes, *ist* und *erhält sich* das Lebendige; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist“ (*E*³ §352).

„Gestalt“ ist „das animalische Subject [...] *in Beziehung auf sich selbst*“ (*E*³ §353). Wenn Hegel dabei den „Begriff in seinen entwickelten und [...] existirenden Bestimmungen“ (*ebd.*) untersucht, dann greift er auf die prominent von Carl Friedrich Kielmeyer unterschiedenen organischen Kräfte der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion zurück, die er als „einfache Elemente“ (*ebd.*) oder als „Momente des Begriffs“ (*E*³ §354) interpretiert. Ihre „Realität“ haben diese drei Begriffsmomente dann in dem „Nerven-, Blut- und Verdauungssystem, deren jedes als Totalität sich nach denselben Begriffsbestimmungen in sich unterscheidet.“ (*ebd.*) Insgesamt fasst Hegel den „Gestaltungsproceß“ als einen selbstorganisierenden Prozess, „in welchem der Organismus seine eigene Glieder zu seiner unorganischen Natur, zu Mitteln macht, aus sich zehrt, und sich, d.i. eben diese Totalität der Gegliederung, selbst producirt, so daß jedes Glied wechselseitig Zweck und Mittel, aus den andern und gegen sie sich erhält“ (*E*³ §356). Resultat dieses Prozesses ist dann „das einfache unmittelbare Selbstgefühl“ (*ebd.*).

Unter Assimilation versteht Hegel zwei zunächst ganz unterschiedlich erscheinende Prozesse. Bei beiden geht es aber um den Organismus in seinem „Selbstgefühl der *Einzelheit*“, der „unmittelbar *ausschließend* und gegen eine unorganische Natur als gegen seine *äußerliche* Bedingung und Material sich spannend“ (*E*³ §357) ist.

Im ersten (theoretischen) Prozess, verhält sich der Organismus gegen seine Äußerlichkeit theoretisch oder ideell. Das bestimmte Gefühl wird hier zum Sinn: Die „Sensibilität als äußerer Proceß“ (*ebd.*) unterscheidet sich „in die *Vielsinnigkeit*“ (*ebd.*) der einzelnen fünf Sinne „*Gefühl* als solches“, „*Geruch* und *Geschmack*“ sowie „*Gesicht* und *Gehör*“ (*E*³ §358).

Im zweiten (reellen) Prozess wird dagegen das Verhältnis gegen die unorganische Natur praktisch: Der Organismus reagiert auf das „Gefühl des *Mangels*“ mit dem „*Trieb* ihn aufzuheben“ (*E*³ §359). Dabei führt das gefühlte Bedürfnis zu einer „*Bestimmtheit*“, die „Moment seines allgemeinen Begriffs“ (*E*³ §360) ist. Der „Inhalt der Bestimmtheit“ (*ebd.*) ist für Hegel der Zweck, und der Instinkt „die auf bewußtlose Weise wirkende Zweckthätigkeit“ (*E*³ §360A). Unter Hinweis auf Aristoteles und Kant unterstreicht Hegel hier, dass dieser Zweck im Sinne einer „*innern Zweckmäßigkeit*“ und „das Lebendige als *Selbstzweck* zu betrachten sey“ (*ebd.*).

Die Assimilation ist dabei reell, wenn der tierische Organismus die unorganischen Dinge „mit Verzehrung derselben, – Vernichtung ihrer eigenthümlichen Qualitäten – assimilirt“ (*ebd.*). Zu diesen reellen Prozessen zählt neben der Ernährung (Essen und Trinken)

etwa die Atmung, bei der Luft assimiliert wird. Und Assimilation meint dabei „das Umschlagen der Aeußerlichkeit in die selbstische Einheit“ (*ebd.*).

In dem Abschnitt über die Assimilation erwähnt Hegel auch die Bedeutung der Brownschen Erregungstheorie: „Daß für den Organismus die Bestimmung von *Erregtwerden* durch *äußerliche Potenzen* an die Stelle des *Einwirkens äußerlicher Ursachen* gekommen ist, ist ein wichtiger Schritt in der wahrhaften Vorstellung desselben“ (*E*³ §359A). Zu kritisieren sei die Einführung „formelle[r] und materielle[r] Verhältnisse in die *Erregungstheorie*“ sowie der „*Formalismus* bloß *quantitativer* Verschiedenheit“, mit der diese „in die höchstmögliche *Begriffslosigkeit* gefallen“ sei (*ebd.*).

Im Gattungsprozess ist dann der Begriff „mit sich selbst zusammengegangen“ (*E*³ §366). Die Gattung, „bestimmt als *concretas Allgemeines*“, tritt „in Verhältniß und Proceß mit der Einzelheit der Subjectivität“ (*ebd.*). „Die Momente des Processes der Gattung aber, da sie das noch nicht subjective Allgemeine, noch nicht Ein Subject, zur Grundlage haben, fallen auseinander und existiren als mehrere besondere Processe, welche in Weisen des *Todes* des Lebendigen ausgehen“ (*E*³ §367).

Zwischen der Gattung (Allgemeinheit) und dem individuellen Organismus (Einzelheit) stehen die Arten als Besonderheiten der Gattung (vgl. *E*³ §368). Zu klassifizieren sind diese nach dem „allgemeinen, durch den Begriff bestimmten *Typus des Thiers*“ (*ebd.*). Hegel unterstreicht hier die Vorzüge der neueren, „auf die *objective Natur* der Gebilde selbst“ (*E*³ §368A) gehenden Zoologie, die das künstliche Natursystemen durch ein natürliches ersetzen möchte, und er bespricht bei der Gelegenheit auch die damals diskutierten verschiedenen Klassifikationsmerkmale (Rückenwirbel, Habitus, allgemeiner Typus sowie Zähne und Klauen).

Das „Geschlechts-Verhältniß“ ist dann der Prozess, in dem die Gattung „affirmative Beziehung der Einzelheit auf sich in ihr“ ist, „so daß sie, indem sie, ausschließend, ein Individuum gegen ein anderes Individuum ist, in dieses *andere* sich continuirt und sich selbst in diesem Andern empfindet“ (*E*³ §369). Der „Proceß der Fortpflanzung“ geht dabei „in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen, die im Prozesse der Begattung ihre Bestimmung erfüllt, und insofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen“ (*E*³ §370).

Diesen Tod des organischen Individuums thematisiert Hegel dann in dem Abschnitt über „Die Krankheit des Individuums“ (*E*³ §§371-376), in dem er zeigt, dass Krankheit und Tod im Begriff des Individuums selbst angelegt sind: „Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit“ des Tiers ist dabei dessen „*ursprüngliche Krankheit* und [der] angeborne *Keim des Todes*“ (*E*³ §375).

Thomas Bach

165. Tierreich, geistiges

In dieser Position hat die Vernunft selbst, wie in dem ganzen dritten Teil des Vernunftkapitels der *Phän*, den Begriff von sich erfasst, nämlich in der Gewissheit ihrer selbst alle Realität zu sein. Deswegen ist sie *geistig*. Die geistige Einheit des Seins und des Denkens, die Kategorie, ist hier erst aber noch leer, *formal* aufgefasst. Sie ist als abstrakt allgemein nur im *Denken*. Am Ende dieser Position stellt sich aber heraus, dass das *wirkliche* Selbstbewusstsein „mit der einfachen Kategorie selbst als eins gesetzt“ und „dadurch zugleich aller Inhalt“ (*GW* 9, 228) ist.

Begriffsanalyse: die Individualität des Bewusstseins ist hier ihrem Begriff nach „*unmittelbar als einfaches Ansichseyn* gesetzt“ (*GW* 9, 216). An dem Ansich zeigt sich die

Bestimmtheit des Bewusstseins zunächst als seine *ursprüngliche Natur*, die dabei so vorgestellt wird, dass sie sein Tun nicht beschränkt. Erst durch das *Bewusstsein des Tuns* tritt das Tun in drei *gegenständlichen* Momenten auseinander: 1) der innere *Zweck*, 2) der *Übergang* vom Zweck zur Wirklichkeit (das Mittel als Einheit des Talents und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache) und 3) das Werk, das aus dem Bewusstsein heraus und für es als ein Anderes ist. Diese Momente sind dabei so festzuhalten, dass der Inhalt in ihnen derselbe bleibt, denn "das Thun ist nemlich nur reines übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seyns" (GW 9, 217) ein Sein das hier nicht, wie sonst, als fremde Wirklichkeit erscheint. Die Tat des Bewusstseins scheint also immer seinen Zweck zu erreichen und Freude an sich zu erleben zu können und wie ein *Tier* sich selbst zu genießen.

Erfahrungsanalyse: in der Erfahrung zeigt sich aber am oben genannten dritten gegenständlichen Moment, am Werk, die Zerstörung dieser Freude. Dieses Werk, eine vom Tun frei entlassene Wirklichkeit, hat nämlich den Charakter der *Dingheit* und steht so dem Bewusstsein *gegenüber*. Wo in der Begriffsanalyse jeder sich auf sein eigenes Werk als auf sich selbst bezieht, ergibt sich in der Erfahrung, dass ein *wirklicher* Unterschied zwischen den ursprünglichen Naturen und ihren Interessen, und deshalb auch zwischen dem Tun des einzelnen Bewusstseins und dem Sein, hervortritt. Hierdurch treten dann auch die anderen gegenständlichen Momente (Zweck, Mittel, Talent usw.) als entgegengesetzte auseinander. Nun ist das Bewusstsein aber schon immer über sein Werk hinaus, das sich deshalb als ein Verschwindendes darstellt - was für uns zugleich das Verschwinden der Realisierung des Bewusstseins selbst ist. Dies drückt es selbst so aus, dass es ihm nur um das Vollbringen (Wünschen etc.), um des Vollbringens willen selbst geht. Dasjenige, was das Bewusstsein nun zum Wesen seiner Handlung macht, nennt Hegel die *Sache selbst*. Auf dem Niveau des Inhaltes macht es dann gedankenlos nach einander diese Sache zum Prädikat der verschiedenen Momente (nur das Talent ist die Sache selbst, nein das Ausüben des Talents, nein das Werk, nein das Talent usw.); auf dem Niveau der Form macht es sie zum Prädikat des einzelnen und allgemeinen Tuns des Bewusstseins. Die reine Sache erscheint so als Gattung *aller* Momente, als die *Kategorie* in ihrer *Erfüllung*. Das ist der Gegenstand der nächsten Position.

Michel Heijdra

166. Tod

Der Tod wird nicht bloß als ein natürliches Phänomen mit besonderer Prägnanz beim endgültigen Verschwinden des je eigenen Selbstbewusstseins betrachtet, sondern er hat Bedeutung in jedem Teil der Philosophie.

Logisch bedeutet der Tod die endgültige Spaltung der sich in reproduzierenden Gattung des Lebens von den darin reproduzierten, wesentlich verschiedenen Individuen: im Leben erhält das Individuum sich nicht, weil das individuelle Leib und die allgemeinere Beseelung unterschieden werden; die Gattung als solche tritt am Erkennen hervor (GW 12, 191). Diese grundlegende Bedeutung tritt auch für die Anschauung beim Übergang der Naturphilosophie zum Werden des Geistes hervor. Der hinterlassene leblose Leichnam ist nicht mehr als ein totes, unorganisches mechanisches und chemisches Etwas, weil es sich nicht aus sich, wie das Leben, gliedert (E³ §§375-6).

In den Lebensaltern des subjektiven Geistes erscheint der Tod nicht, weil er nicht zum Leben des Geistes gehört, sondern der Tod tritt als Gewohnheit, ein Mechanismus des Geistes, auf. Der Kampf auf Leben und Tod dagegen zeigt, wie der Geist ohne eigenes Leben

nicht aktiv sein kann; mit diesem Kampf in seiner enzyklopädischen Gestalt steht aber nicht mehr das ab der *Phän* grundlegende, logische Verhältnis von Leben und Erkennen zur Diskussion (*E³* §433). Einflussreich ist der Tod in der Familie, weil mit dem Tod eines Ehegatten die Familie ihre endgültige Auflösung erhält. Der Tod im Krieg zeigt, wie die Individuen sich für ihre sittliche Substanz aufzuopfern bereit sind, wodurch der Tod als Nichtiges gefühlt wird. Deshalb erwähnt Hegel in der *E¹* §452, dass der Geist in der Geschichte sein Selbstbewusstsein von der fürchterlichen Beschränktheit des Todes befreit, sodass der absolute Geist diese Freiheit genießen kann. Die Betonung der aufzuopfernden Nichtigkeit verschwindet ab *E²*.

In der Berliner *VPhRel* tritt die Betonung des ‚Todes Gottes‘ immer deutlicher hervor. Dieser Tod weist nicht nur auf die Lehre des Opfertods Jesu am Kreuz, sondern er ist als ewige Geschichte Vorbild der geistigen Gemeinde. Die religiöse Bedeutung des Todes zeigt ja, wie für jeden einsehbar wird, dass der Tod als Absterben am Natürlichen die geistige Freiheit ermöglicht. Zugleich ist das Motiv des Todes Gottes ein immer wichtiger Strukturierungsprinzip der Religionsphilosophie im ganzen. Auf diese Weise ist auch das frühes Motiv, das in *GuW* der Neuzeit zugesprochen wird, in seiner ganzen Breite entfaltet.

Lu De Vos

167. Totalität

Hegels Auffassung der Totalität ist für die Konzeption seiner Philosophie von grundlegender Bedeutung. Bekannt ist das Diktum aus der Vorrede zur *Phän*: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendete Wesen“ (*GW* 9, 19). Hiermit knüpft Hegel kritisch an die transzendente Dialektik in Kants *KrV* an, in der die Vernunft auf die Totalität der Bedingungen des Erkennens und damit auf das sie bedingende Unbedingte zielt. Die Kantische Philosophie als eine Gestalt der (subjektiven) „Reflexionsphilosophie“ bringt es für Hegel jedoch nur zu einer Verstandestotalität, indem sie – da das Unbedingte nach Kant kein Gegenstand objektiv gültigen Wissens sein kann – in einem unendlichen Gegensatz zum Absoluten bleibt. Der Verstand, die „Kraft des Beschränkens“, errichtet ein Gebäude, in dem „die ganze Totalität der Beschränkungen“ zu finden sei, „nur das Absolute selbst nicht“ (*GW* 4, 12f.). Für Hegel ist die Totalität im Unterschied zu Kant nicht Gegenstand der Vernunft, auch nicht als ihr vorausgesetztes Prinzip oder ihr Resultat, sondern die Bewegung der Vernunft selbst in ihrer Selbsterfassung, die zugleich die Erfassung ihrer Bedingungen ist. Jede Vergegenständlichung der Totalität verbietet sich deshalb, weil das Ganze nur in den und durch die Teile existiert und diese nur in dem und durch das Ganze: „Das Ganze ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen“ (*GW* 9, 226).

Das Verhältnis des Ganzen und der Teile als eine solche Durchdringung behandelt systematisch der Anfang des dritten Kapitels der *Wesenslogik*. Das Ganze besteht aus den Teilen, „so daß es nicht etwas ist ohne sie“; es hat daher „nicht an sich selbst, sondern an seinem Andern sein Bestehen“ (*GW* 11, 355). Umgekehrt sind aber auch die Teile nur in dem Verhältnis zum Ganzen zu bestimmen, dessen Teile sie sind; „sie haben Selbständigkeit nur *im Ganzen*, das aber zugleich die den Teilen *andere* Selbständigkeit ist“ (*GW* 11, 356) Indem das Ganze und die Teile sich gegenseitig bedingen, ist in diesem Verhältnis auch die Entgegensetzung des Bedingten und des Bedingenden aufgehoben. Die Totalität als das Bedingende ist bedingt durch die Teile und diese, als das Ganze bedingend, durch die Totalität. Hegel spricht daher von einer „Rückkehr des Bedingens in sich selbst“, welche das „Unbedingte“ ist (*GW* 11, 356) Hierdurch ist die Kantische Vergegenständlichung des

Unbedingten in der transzendentalen Dialektik der *KrV* überwunden. In diesem Zusammenhang kommt Hegel daher auch auf die zweite Kantische Antinomie von der Teilbarkeit der Materie zu sprechen, welche auf der Unfähigkeit beruhe, einzusehen, dass die Bestimmungen der Selbständigkeit der Teile und des Ganzen „in Unselbständigkeit“ und in die andere Bestimmung übergehen (*GW 11*, 359).

Sofern Hegel das Ganze als prozessierende Totalität denkt, sind in diesem Prozess auf den verschiedenen Stufen wiederum Totalitäten zu unterscheiden, welche sich als Individuen zu ihren Momenten wie das Ganze zu seinen Teilen verhalten, aber selbst nur Teil des Ganzen im Sinne des Absoluten sind.

Andreas Arndt

168. Trieb

Als Trieb kann bei Hegel ganz allgemein eine Strebung bezeichnet werden, die ein „Inneres“ gegenüber einem ihm nicht angemessenen „Äußeren“ geltend macht, und zwar insofern jenes „Innere“ dieses „Äußere“ ihm angemessen zu machen bestrebt ist. Ein solcher Trieb ist jedoch erst dadurch möglich, dass das „Äußere“ *an sich* dem „Inneren“ bereits angemessen ist und es lediglich einer spezifischen Tätigkeit bedarf, durch die das „Äußere“ *für* das „Innere“ angemessen wird. Würde das „Äußere“ eine solche an-sich-seiende Angemessenheit nicht aufweisen, so bestünde zwischen dem „Inneren“ und „Äußeren“ gar keine Beziehung und damit auch nicht die Beziehung, die für den Trieb einschlägig ist. Je nach dem, um welches „Innere“ und „Äußere“ und um welche Form jener Tätigkeit es sich handelt, kommt der Trieb an unterschiedlichen Orten des Hegelschen Systems vor.

In der *L* tritt der Trieb wesentlich im Schlusskapitel „Die Idee“ auf, wobei auf der ersten Stufe, die Hegel „Das Leben“ nennt, der Trieb für den „Lebensprozeß“ sowie für „Die Gattung“ einschlägig ist. Weiterhin findet sich der Trieb auf der zweiten Stufe in „Das Erkennen“ als eine Grundbestimmung der „Idee des Wahren“ und der „Idee des Guten“. Was den „Lebensprozeß“ betrifft, so ist hier das „Innere“ das in sich gestaltete Individuum, das sich als Selbständiges gegen eine ihm unselbständig gegenüberstehende äußere Welt spannt. „In seinem Selbstgeföhle hat das Lebendige diese *Gewißheit* von der an sich seyenden *Nichtigkeit* des ihm gegenüberstehenden *Andersseyns*. Sein Trieb ist das Bedürfniß, diß *Andersseyn* aufzuheben, und sich die Wahrheit jener *Gewißheit* zu geben. [...] hiedurch ist es [das Lebendige] der Trieb jene ihm *andre Welt für sich*, sich gleich zu setzen, sie aufzuheben und *sich* zu objectiviren“ (*GW 12*, 187). Bei dem Trieb der „Gattung“ hingegen ist das „Innere“ die Gattung, wie sie an sich in jedem lebendigen Individuum anwesend ist, das „Äußere“ dagegen, dass die Gattung in unterschiedliche Individuen besondert ist, sodass jedes Individuum seine Allgemeinheit als Gattung nur in der Identität mit einem anderen Individuum hat. „Die Identität mit dem andern, die Allgemeinheit des Individuums ist somit erst *innerliche* oder *subjective*; es hat daher das Verlangen, dieselbe zu setzen und sich als Allgemeines zu realisiren. Dieser Trieb der Gattung aber kann sich nur realisiren durch Aufheben der noch gegen einander besondern, einzelnen Individualitäten“ (*GW 12*, 190). Auf der zweiten Stufe des „Erkennens“ ist bei der „Idee des Wahren“ der Trieb als „Trieb der *Wahrheit*“ (*GW 12*, 200) bestimmt, insofern die „Idee“ zunächst durch die logische Entfaltung des Begriffs des „Lebens“ sich als innere, subjektive Identität von Begriff und Wirklichkeit ergeben hat, in dieser Identität jedoch einer vorausgesetzten äußerlichen Welt gegenübersteht. Von diesem subjektiven Standpunkt ausgehend, hat die Idee einerseits den Trieb, seine bloße Subjektivität zu überwinden und sich mit dem Inhalt jener Äußerlichkeit zu erfüllen; andererseits hat die Idee in ihrer an sich seienden Wahrheit die Gewissheit ihrer selbst, der

gegenüber der äußerliche Inhalt „den Werth nur eines *Unwesentlichen* hat; er [der Begriff] ist insofern der Trieb, diß Andersseyn aufzuheben, und in dem Objecte die Identität mit sich selbst anzuschauen“ (*ebd.*). Zeichnet den Trieb in der „theoretischen Idee“ mehr das passive Streben eines sich Erfüllens mit dem äußerlichen Inhalte bzw. des sich Anschauens in der Äußerlichkeit aus, so ist das „Innere“ auf der Ebene der praktischen „Idee des Guten“ das erfüllte Subjekt, das „eine Gewißheit seiner Wirklichkeit, und der *Unwirklichkeit* der Welt“ (*GW 12, 231*), hat. Dies gebildete „Innere“ hat demgemäss den Trieb, seine Wirklichkeit, seine Zwecke in die „Unwirklichkeit der Welt“ zu setzen und dadurch zu realisieren.

Die logischen Formen des Trieb. im „Lebensprozeß“ sowie in der „Gattung“ finden sich zunächst in der *Naturphilosophie* bei der Entfaltung der „praktischen Assimilation“ sowie im „Geschlechtsverhältnis“ des „Gattungsprozeßes“ des „tierischen Organismus“ wieder. Ähnlich wie beim „Lebensprozeß“ der „Idee“ ist die „Assimilation“ des „tierischen Organismus“ dadurch bestimmt, dass ein in sich gestaltetes Individuum sich gegen eine äußerliche Welt spannt, und zwar zunächst in einer unmittelbaren Beziehung zu dieser Äußerlichkeit im „theoretischen Prozess“ der Sinnestätigkeit. Zum Trieb wird diese Beziehung jedoch erst in dem „praktischen Prozess“ der „Assimilation“, in dem das Individuum diese äußerliche Beziehung an ihm selbst hat in einem „Gefühl des *Mangels* und dem *Trieb* ihn aufzuheben“ (*E³ §359*), wobei dieses Aufheben ein sich zueigen machen des äußerlichen Objekts im Sinne eines Verzehens zu verstehen ist. Im „Geschlechtsverhältnis“ besteht der Trieb (ähnlich wie beim logischen Begriff der „Gattung“) in dem Streben, sich durch Vereinigung mit einem anderen Individuum mit der Gattung zu identifizieren („Begattung“).

In der *Philosophie des subjektiven Geistes* findet sich der Trieb an unterschiedlichen Orten. Der Struktur nach kommt der Trieb bereits im anthropologischen „Geschlechtsverhältnis“ sowie in der praktischen Seite des „Selbstgefühls“ vor, jedoch sind die Hauptorte, an denen der Trieb hier thematisiert wird, das „Selbstbewusstsein“ in der „Phänomenologie des Geistes“ sowie das Kapitel „Die Triebe und die Willkür“ im „praktischen Geist“. Beim „Selbstbewusstsein“ ist das „Innere“ das sich seiner Identität mit sich gewisse Bewusstsein (Ich = Ich), das jedoch als Bewusstsein noch auf die Gegenständlichkeit bezogen ist, die es allerdings als mit sich identisch weiß und deshalb als Nichtiges setzt. Das „Selbstbewusstsein“ hat damit den Trieb, diese nichtige Gegenständlichkeit mit sich zu identifizieren und sich damit als identisches Selbstbewusstsein zu bestätigen. Dieser Trieb des Selbstbewusstseins ist als „Begierde“ bestimmt, sofern er auf ein unmittelbares Objekt gerichtet ist. Stellt dieses Objekt hingegen auch ein Selbstbewusstsein dar, so ist dieser Trieb die Grundlage für den Kampf um wechselseitige „Anerkennung“ des „aner kennenden Selbstbewusstseins“. Im „praktischen Geist“ ist das „Innere“ die freie und gebildete „Intelligenz“, die sich in einem unangemessenen äußerlichen Dasein findet und deshalb den Trieb hat, ihr Dasein jener Innerlichkeit anzumessen. „Der Trieb ist auch ein Innerliches, Empfindung einer Bestimmtheit zugleich mit einem Gefühl der Unangemessenheit meines Daseins gegen dies Innere. [...] Das Unangemessene ist insofern notwendig, als ich geistige und lebendige Natur bin. [...] In diesem Sollen, daß der Geist für sich sei, darin liegt sogleich, daß die Empfindung zum Triebe übergeht, daß der Wille für sich sei. Deswegen soll die Angemessenheit der inneren Bestimmtheit und des unmittelbaren Daseins durch *ihn* gesetzt sein – Trieb, Neigung, Leidenschaft“ (*VPhG 13, 251*). Was die Inhalte der Triebe betrifft, so sind diese die „vernünftigen Bestimmungen des Geistes“ (*VPhG 13, 252*), die bereits im „praktischen Gefühl“ unmittelbar vorlagen, jedoch erst auf der Ebene des Triebes soll das Dasein diesen Bestimmungen angemessen werden.

169. Tugend

Der Begriff der Tugend findet sich im dritten Teil der *Grl – Die Sittlichkeit*. Er muss im engen Zusammenhang mit der Pflicht als der freien Selbstbestimmung des Willens verstanden werden. Das Sittliche hat für das Individuum die Form von allgemeinen Pflichten, die in seinen Verhältnissen vorgezeichnet und ausgesprochen werden und bekannt sind. Die Tugend wird von dort aus als *die Angemessenheit des Individuums an diesen Pflichten* bestimmt, die teils rechtlicher und teils sittlicher Natur sind. Diese Angemessenheit des Individuums betrifft nicht so sehr sein vereinzelt und zufälliges Tun, sondern die Stetigkeit seines Charakters, wie es sich in der Weise seines Benehmens darstellt (*Grl* §150).

Im Gegensatz zu der antiken Tugendlehre ist die Tugend für Hegel keine Eigenschaft eines ausgezeichneten Individuums. Insofern die antike Bestimmung der Tugend die Anwendung des Sittlichen auf das Besondere betrifft, hängt sie wesentlich mit der ungebildeten Sittlichkeit der alten Staaten zusammen, sofern diese noch nicht zu einem System der allgemeinen Freiheit und Objektivität gekommen waren. Daher hängt das Sittliche und dessen Verwirklichung hier mehr von der eigentümlichen Genialität oder sittlichen Virtuosität der Individuen ab. In einem vollends entwickelten sittlichen Staat dagegen hat die Tugend als ein besonderes Vermögen nur in außerordentlichen Umständen eine bestimmte Stellung und Wirklichkeit. Derjenige Teil der antiken Tugendlehre, der sich auf die natürliche Besonderheit des Charakters bezieht, gehört zu der 'geistigen Naturgeschichte' (*Grl* §150).

Die Tugend im Hegelschen Sinne wird auch *Rechtschaffenheit* genannt. Sie bezieht sich auf die sittlichen Verhältnisse, in denen das Individuum daran gewöhnt ist, seine Pflichten zu erfüllen. Die Familie und die bürgerliche Gesellschaft (und in ihr die Korporation) sind die objektiven und vernünftigen Institutionen, in denen diese Verhältnisse situiert sind. Tugend bedeutet hier die Stetigkeit des Charakters, die jeweiligen Pflichten zu erfüllen, die in diesen Verhältnissen beschlossen liegen: d. h. wie man mit seiner Familie umgeht, seine Arbeit tut usw. Die oben genannten Institutionen sind die feste Basis des Staates, wie auch das Zutrauen und die staatliche Gesinnung der Individuen (*Grl* §265). Auf diese Weise geht die Rechtschaffenheit in den Patriotismus über. Dieser ist die subjektive Substantialität, die dem Staat zugrunde liegt. Als eine *politische Gesinnung* umfasst der Patriotismus das Zutrauen, das sein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und für den Zweck des Staates erhalten bleibt und in demselben enthalten ist. Patriotismus ist nicht so sehr, zu außerordentlichen Aufopferungen und Handlungen aufgelegt zu sein, sondern ist primär die Gesinnung, das Gemeinwesen in den gewöhnlichen Zuständen und Lebensverhältnissen als die substantielle Grundlage und den Zweck zu wissen (*Grl* §268).

Ad Verbrugge

170. Tugend und der Weltlauf

In dieser dritten Form des vernünftigen Selbstbewusstseins in der *Phän* ist der *Kampf* zwischen dem Bewusstsein der Tugend und dem Weltlauf zentral. Am Ende stellt sich heraus, dass in diesem Kampf die Tugend als bloßes Gerede dem Weltlauf unterliegt. Aber nicht nur die Tugend, sondern auch das 'was als Weltlauf' *ihr* gegenüberstand verschwindet dabei. Die Tugend macht die Erfahrung, dass das Bewusstsein des Weltlaufes, auch wenn das bedeutet nur eigennützig zu handeln, besser ist als sie dachte, denn nur "die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen [der Tugend]" (*GW* 9, 213). Die nächsten drei

Positionen der Vernunft (Teil C) handeln dann deshalb von der "Individualität welche an und für sich reell", d.h. allgemein ist.

Der Weg, der zu dieser Erfahrung führt, stellt eine komplexe Dialektik dar, in der das Thema der zwei vorigen Positionen, das Verhältnis zwischen Individualität und Allgemeinheit, auf einem höheren Niveau aufgenommen wird: "In der ersten Gestalt der thätigen Vernunft war das Selbstbewußtseyn sich reine Individualität, und ihr gegenüber stand die leere Allgemeinheit. In der zweyten hatten die beyden Theile des Gegensatzes, jeder die *beyden* Momente, Gesetz und Individualität an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare Einheit, der andere ihre Entgegensetzung. Hier im Verhältnisse der Tugend und des Weltlaufs, sind beyde Glieder, jedes Einheit und Gegensatz dieser Momente, oder eine Bewegung des Gesetzes und der Individualität gegeneinander, aber eine entgegengesetzte" (GW 9, 208).

Dem Bewusstsein der Tugend ist das Gesetz, das Allgemeine, das Wesentliche, und es versucht seine Individualität sowohl an seinem eigenen Bewusstsein - durch die wahre Zucht der Aufopferung der ganzen Persönlichkeit - als auch an dem Weltlauf, dem es als das durch die Individualität verkehrte Allgemeine betrachtet, aufzuheben. Dem Bewusstsein des Weltlaufes dagegen ist die Individualität das Wesentliche, welches "den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann" (GW 9, 211).

Trotz dieser Individualität muss das Bewusstsein der Tugend aber *glauben*, dass das *innere* Wesen des Weltlaufes *an sich* gut ist. Dieses Gute tritt hier als *an sich für es* als Gaben, Fähigkeiten und Kräfte auf - ein vorgestelltes Allgemeines, „das zu seiner Belebung und Bewegung des Principis der Individualität bedarf" (GW 9, 210). Diese Gaben usw. sind seine Mittel, die im Kampf zu Waffen werden. Das Bewusstsein des Weltlaufes besitzt aber genau dieselben. Im Kampf verliert nun die Tugend, weil sie meint, dass das Gute sich selbst vollbringen soll (denn die Individualität kann es nicht vollbringen, weil sie das Schlechte ist, das aufzuheben ist), und sie ihre Mittel, und die ihres Gegners nicht wirklich auf dem Spiel setzen darf, denn alle sind an sich "edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging" (GW 9, 211). Deswegen verliert sie, wie ein Don Quichote, diese ihre "Spiegelfechtere" (GW 9, 210) und es siegt der Weltlauf.

Tatsächlich beruht das Tun der Tugend also auf einem Unterschied, der nur in den Worten liegt und sein Verhalten ist bloß ein "pomphaffte[s] Reden vom Besten der Menschheit" (GW 9, 212), ohne ein "von der Individualität belebtes" (GW 9, 211), wirkliches Gute zu vollbringen.

Michel Heijdra

171. Unsterblichkeit

Die Diskussion um den Begriff der Unsterblichkeit der Seele bildet einen Schwerpunkt in dem schon vor Hegels Tod ansetzenden Streit um seine Religionsphilosophie. In einer Antikritik auf Schubarth und Carganico antwortet Hegel leider bloß im Allgemeinen, dass der Geist selbst über das Sterben sich erhoben hat, und betont er gegen Ohlert, wie Persönlichkeit, Freiheit und Unsterblichkeit zusammengehören (GW 16, 273f; 284). Die Absolutheit des Selbstbewusstseins ist in der christlichen Vorstellung mit der Lehre der Unsterblichkeit der Seele, oder noch prägnanter der ewigen Seligkeit, gegeben.

Religionsphilosophisch hängt der Gedanke der Unsterblichkeit mit der Vorstellung der Würde Gottes zusammen. Deswegen gibt es Religionen, wie die Lehre des Indischen Fo, die nicht zur Unsterblichkeit als solchen fortgegangen sind; sie haben die Vorstellung der Seelenwanderung: die Seele beharrt nach dem Tode bloß in einer immer andern sinnlichen

Weise. Die Ägypter haben als erstere die Auffassung vertreten: die Seele sei unsterblich. Die Sittlichkeit der schönen Religion hingegen zeigt kein Bewusstsein der unendlichen Subjektivität, mit der Unsterblichkeit angedeutet; ebenso wenig findet Hegel diese bei den Juden; dagegen tritt der abstrakte Gedanke der Unsterblichkeit der Seele bei Sokrates und Plato auf.

In der christlichen Religion wird die bestimmte Lehre entwickelt, dass die Menschen Bürger im Reich Gottes und so der Zeit und Vergänglichkeit entrückt sind; Gott schauen ist ihre ewige Bestimmung und ihre Zukunft, vorgestellt in der Unsterblichkeit der ewigen an und für sich seienden Seele, weil es Gott um das Subjekt zu tun ist (*VPhRel 3*, 251-2).

Wie ist dies nun zu verstehen? Dass Individuen nicht altern, und einen unendlichen sinnlichen Fortdauer der leiblichen Beschaffenheit haben, ist nicht vorzustellen; dagegen betont die Unsterblichkeit, wie Menschen als denkende Wesen keine tierische Seele haben, sondern eine Totalität in sich bilden. Der Gedanke der Unsterblichkeit liegt eben darin, dass der Mensch denkend, in seiner Freiheit bei sich selbst und schlechthin unabhängig ist. Diese Bedeutung wird umschrieben: Unsterblich ist das, was in den Zustand kommen kann, dass das Sterben nicht eintritt (*VPhRel 5*, 140). So ist die Unsterblichkeit kein späterer zukünftiger Zustand, sondern sie ist gegenwärtige Qualität, das Wissen dessen, was göttlich, geistig und deshalb ewig ist: Das Subjekt der Gemeinde weiß sich seines Inhalts wegen als unsterblich.

Die Idee der Unsterblichkeit erhält deswegen ihre wirkliche Bedeutung in der Fassung, dass sie dem unendlichen Wert des Wissens des moralischen Subjekts zu Grunde liegt, oder auch dass jeder Person in der germanisch-protestantischen Welt sein eigenes, sittliches Recht zu geben ist, weil alle frei sind. Zugleich findet sich vielleicht doch noch eine Reminiszenz an die religiöse Bedeutung des unendlichen Wertes bei dem von Hegel selbst angedeuteten Problem des unantastbaren, einfachen Herzen (*GW 18*, 170).

Lu De Vos

172. Urteil

Von ihrem neueren Nachfolger – der Prädikaten- und Aussagenlogik – unterscheidet sich Hegels Lehre vom Urteil und dessen Formen in der *L* zunächst durch die Eingrenzung ihres Gegenstands: Ein Urteil liegt nach Hegel erst dann vor, wenn sich die Pole einer Aussage nach Art von Begriffsbestimmungen zueinander verhalten, also nach Verhältnissen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Nicht alles, was von etwas ausgesagt werden kann, verhält sich so: Aussagen, in denen es darum geht, einen Gegenstand in dem, was oder wie er ist, zu bestimmen, verhalten sich so – nicht hingegen Informationen, in denen irgendeine Einzelheit von einem Einzelnen berichtet wird.

Sodann – und im Gefolge dieses ersten Unterschieds – zeichnet sich Hegels Lehre vom Urteil durch ihre eigentümliche allgemeine Begriffsbestimmung des Urteils aus: Urteile sind Hegel zufolge Verhältnisse *selbständiger* Pole (eines Einzelnen und eines Allgemeinen, eines Besonderen und eines Allgemeinen oder eines Einzelnen und eines Besonderen), die zugleich Momente *eines* Begriffs sein und in dieser ihrer „ursprünglichen Einheit“ den Grund der wahrhaften Objektivität der Urteile haben sollen. Dieser Begriff vom Urteil – in dem sich das Konzept des spekulativen Satzes als einer ursprünglichen Identität Verschiedener aus Hegels *FS* wiedererkennen lässt – scheint zunächst einmal einfach widersprüchlich: Eine Beziehung zwischen selbständigen verschiedenen Entitäten scheint schlecht zugleich ein Verhältnis der Identität sein zu können. Hegel aber meint, das Urteil selbst zeige sich als dieser Doppelthese entsprechend, in ihm selbst nämlich – im allgemeinen und in der systematischen Differenz seiner Formen – komme diese merkwürdige doppelte Beziehung

von Selbständigkeit und ursprünglicher Einheit zum Austrag. Die grundlegenden Züge seiner Überlegungen, die ihn zu dieser Annahme bringen, sind die folgenden:

Auch Hegel kennt ein „gewöhnlicheres“ Verständnis des Urteils: eines, das die Verschiedenheit und die Selbständigkeit der Pole eines Urteils festhält, von einer ursprünglichen Einheit beider nichts vermeldet und die in der Kopula angezeigte Verbindung der Pole konsequent als eine äußerliche, für beide Seiten nur mögliche ansieht. Die Urteilsverbindung erscheint als eine, die weder mit dem Gegebensein des Urteilssubjekts für sich noch mit dem Gegebensein des Prädikats des Urteils für sich noch auch mit dem Gegebensein beider gegeben ist – als eine den Polen des Urteils externe Relation.

Urteile, die dieser Beschreibung entsprechen, scheinen auch leicht zu finden zu sein: Urteile der elementaren Form, die Hegel die *qualitative* oder Form *des Daseins* nennt, mit der die Reihe der Urteilsformen eröffnet wird. In solchen Urteilen wird von einem an Subjektstelle benannten Gegenstand eine qualitative Bestimmung ausgesagt. Wovon etwas ausgesagt wird, firmiert hier als das Einzelne, was ausgesagt wird, als das Allgemeine – einleuchtend genug, da ja die prädikative Bestimmung nicht den angeführten Gegenstand und sonst keinen charakterisiert, sondern geradeso gut von anderen Gegenständen ausgesagt werden könnte, diesen Gegenstand also als einen einzelnen Fall ihrer Erfüllung unter sich hat. Offenkundig ist das Subjekt des Urteils in solchen Urteilen nicht mit dem Prädikat identisch: Qualität und Gegenstand sind nicht dasselbe.

Dass beide dasselbe wären, behauptet Hegel nun auch nicht. Was er allerdings vertritt, ist die Umkehrbarkeit der Zuordnung von Einzelheit und Allgemeinheit an das Subjekt und das Prädikat. Das Subjekt eines solchen Urteils soll geradeso gut als das Allgemeine gegen das Prädikat und dieses als Einzelheit gegen das Subjekt charakterisiert werden können. Als was nämlich stellt sich das Subjekt solchem Urteil zufolge dar? – als ein Etwas von vielen Qualitäten, also als etwas, was in der Vielheit qualitativer Bestimmungen sich kontinuiert, über den Unterschied von Bestimmungen hinweg mit sich identisch bleibt (Vgl. *GW 12*, 61f.).

Das erinnert nun zwar wirklich an den Steckbrief des Allgemeinen, von dem es im 1. Kap. des Abschnitts „Subjektivität“ hieß: „Das Allgemeine hingegen, wenn es sich auch in eine Bestimmung setzt, *bleibt* es darin, was es ist“ (*GW 12*, 34). Doch möchte man zugleich protestieren: Die Einheit eines einzelnen Gegenstands in seinen Qualitäten und die Einheit eines generisch Allgemeinen in seinen Arten sei doch gewiss nicht dieselbe Art von Einheit. Eine allgemeine Bestimmung verhält sich zu einer allgemeineren, generischen Bestimmung anders als zu Einzelem, das jene aufweist: Von der einen wird sie subsumiert – dem anderen aber inhäriert sie. Offenbar hat Hegel den Unterschied zwischen Inhärenz und Subsumtion auch nicht übersehen: denn die Einheit des einzelnen Gegenstandes im Verhältnis zum einzelnen qualitativen Prädikat nennt er *konkrete* Allgemeinheit im Unterschied zu einer abstrakten Allgemeinheit, die eine allgemeine Bestimmung hat, insofern sie aus einem vorausgesetzten Ensemble von Bestimmungen herausgesondert oder eben: abstrahiert, wird.

Doch gerade der Gedanke, mit dem wir eben interveniert haben, bringt uns unversehens über das „gewöhnliche“ allgemeine Verständnis des Urteils hinaus, mit dem wir begonnen haben: Der Gegenstand selbst, dachten wir, ist doch nicht eine unbestimmtere Gemeinsamkeit seiner Qualitäten, die durch Abstraktion von deren Besonderheiten zu fixieren wäre. Er ist also auch nicht etwas, was für sich schon bestimmt wäre jenseits seiner Qualitäten – nicht etwas, das das, wie es ist, als mögliche nachträgliche Einschränkung erführe, der es als dagegen selbständige Grundlage noch einmal gegenüberstünde. Damit aber hat sich die Ausgangsansicht, der zufolge Subjekt und Prädikat des Urteils zueinander in einer externen Relation stünden, aufgehoben; sie wird eingeholt und überholt von dem Umstand, dass im Urteil eben erst das Prädikat ausspricht, was oder wie die Sache ist, die an Subjektstelle benannt ist.

Mit der Auskunft, dass der Gegenstand als der eine seiner vielen Qualitäten auch ein Allgemeines sei, ist freilich die Frage erst aufgeworfen, noch nicht beantwortet: *wie* er dies sei. Die Einheit des Gegenstands wird hier erst unbegriffen zugrundegelegt; ihr eine begriffene oder allgemeine Fassung zu geben, ist das allgemeine Movens, das die weitere Ausdifferenzierung der Urteilsformen in Urteile *der Reflexion*, Urteile *der Notwendigkeit* und Urteile *des Begriffs* initiiert.

Da in der Abfolge der Formen und ihnen selbst die Unterscheidungshinsichten der traditionelleren Urteilslehre – und insbesondere der Kantischen Logik – aufgenommen sind, stellt sich natürlich die Frage, ob Hegel im Feld der Urteiltstheorie gelungen ist, was er sich für die Logik des Begriffs überhaupt vorgenommen hatte: ein vorgefundenes „völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen, verknöchertes Material [...] in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzünden“ (GW 12, 5).

Friedrike Schick

173. Verhältnis

Das absolute Verhältnis sowie auch das wesentliche Verhältnis gehören zur Wesenslogik. Schon die Tatsache, dass beide Arten des Verhältnisses bloß der Wesenslogik angehören, zeigt, dass der Begriff des Verhältnisses oder der Relation nicht zum Kernbestand der Hegelschen Lehre gehört, wie es vom angelsächsischen Neuhegelianismus vorgestellt worden ist.

Im *wesentlichen* Verhältnis, das zur Lehre von der ‚Erscheinung‘ gehört, betrachtet Hegel die Lehre von dem Ganzen und den Teilen (GW 11, 354-359), die Kraft und ihre Äußerung (GW 11, 359-364) und das Verhältnis von Äußerem und Innerem (GW 11, 364-368). Indem das Ganze und die Teile sich gegenseitig bedingen, ist in ihrem Verhältnis die Entgegensetzung des Bedingten und des Bedingenden aufgehoben: Das Ganze als das Bedingende ist durch die Teile bedingt, und diese bedingen umgekehrt das Ganze. Die Kraft der Totalität drückt darüber hinaus aus, dass das durch sie existierende Ding das, was es ist, gar nicht anders zeigen kann, als dadurch, dass es sich vorzeigt. Damit identifiziert sich die sich äußernde Kraft mit ihrer Äußerlichkeit. Deshalb ist die Erscheinung mit dem Inneren in der Totalität verhältnislos geworden; diese Totalität oder das Ganze ist zur unbedingten Wirklichkeit bestimmt.

Wichtiger als dieses wesentliche Verhältnis ist das *absolute* Verhältnis, das als letztes Kapitel der Sektion ‚Wirklichkeit‘ ausgeführt wird. Dieses absolute Verhältnis zeigt die gleichen Momente, die in Jena das Verhältnis des Seins ausmachten (GW 7, 38-75) und worauf dort noch das Verhältnis des Denkens folgte (GW 7, 75-105). – Wenn ab der *L¹* die Wirklichkeit als Auslegung des Absoluten verstanden wird, dann zeigt das absolute Verhältnis den entscheidenden Schritt dieser Auslegung auf. Die Auslegung des absoluten Verhältnisses umfasst für Hegel drei Momente: das Verhältnis der Substantialität (GW 11, 394-396), dasjenige der Kausalität (GW 11, 396-407) und die Wechselwirkung (GW 11, 407-409), Formen, die den Kantischen Relationskategorien entsprechend gebildet worden sind. Die Substanz integriert als höchste Form der objektiven Bestimmungen dennoch – wie in der vormaligen metaphysischen Tradition – die notwendig vorhergehenden Modalitäten; sie behauptet sich deshalb in der Entfaltung als Macht und Ursache und zeigt zuletzt ihre Auflösung in der Wechselwirkung. Diese Auslegung ist die Ausführung solcher Momente wie Substantialität und Kausalität oder Aktivität, die in der spinozistischen substantialistischen *causa sui* enthalten sind. Insofern die Substanz oder die Ursache nicht schon den Aufweis des

‚sui‘ beinhalten, bezweckt das absolute Verhältnis die Rechtfertigung der dann begrifflichen Subjektivität, zu der sie überleitet.

Wenn die Substanz sich als *causa sui* darzustellen versucht, dann zeigt diese Bestimmung, wie das substantielle Sein des Absoluten nur dieses begründende Verhältnis ist. Solches Absolute ist, weil es ist, und es bedeutet, dass das Absolute sich so begründet, dass es seinen Grund nur in seinem Verhältnis von Substanz und Akzidens setzt, das sich in der Wirklichkeit zeigt. – Diese Substanz kann sich aber nur zeigen, wenn sie sich als aktive Substanz in der Kausalität vorführt und sich als formale, endliche, dann als bestimmte und zuletzt als Wirkung und Gegenwirkung darstellt. Dies resultiert darin, dass die aktive Substanz „umgebogen“ (GW 11: 407) wird, sodass sie eine Wirkung wird, die zu sich zurückführt. Für Hegel ist die Substanz mit diesem Resultat ein unendliches Wechselwirken geworden.

In der Wechselwirkung zeigen sich beide Substanzen, die aktive wie die passive, sowohl aktiv als auch passiv. Jede Substanz fungiert deshalb als Grund sowie als Begründetes. Die passive Substanz entschließt sich zur Passivität: Sie lässt die Einwirkung der aktiven auf sich zu; deswegen ist sie insofern aktiv. Die Aktivität der Einwirkung auf die passive Substanz enthält dagegen zugleich selbst auch ihre Passivität in der Erlaubnis zur Wirkung von Seiten der passiven.

Beide Substanzen fungieren also nicht mehr als bloßer, in unmittelbarer Identität vorhandener Grund oder als ein von der anderen Substanz unabhängiges Substrat. Nach Hegel sind sie nur darin Substanz, dass sie die Identität des Aktiven und Passiven sind. Diese Substanzen haben also ihr eigenes Bestehen oder ihre eigene Subsistenz nur in ihrem Verhältnis zueinander: Deswegen ist das ganze Verhältnis zwischen beiden Substanzen erstens eine Identität, denn sie zeigen ein Gleiches vor. Zweitens ist jede der Substanzen zugleich auch das Ganze oder das ganze Verhältnis. Die Wechselwirkung ist also als eine Identität zu verstehen, die sich von sich in ihrer Identität mit sich unterscheidet, und sie ist die Identität nur in dieser bestimmenden Unterscheidung. Solche Einheit ist eine Einheit, in der die wirkliche Unterscheidung oder die Manifestation mit dem wesentlichen Sein oder mit der Identität der Substanz vereinigt wird. Damit ist in der Wechselwirkung ein adäquater Begriff der *causa sui* entfaltet, oder, was das gleiche ist, hiermit erreicht das Absolute, das ein absolutes, manifestierendes Verhältnis ist, seinen wesentlich zureichenden Begriff.

Weil in der Wechselwirkung die Identität der Substanz sich von sich selbst unterscheidet, ist jede Substanz selbst das Ganze, und das ganze Verhältnis impliziert in den ausgearbeiteten Momenten, d.h. im Verhältnis und in jedem der beiden Relata, dass jedes der drei das Ganze ist. Die Substanz entfaltet sich nur als Substanz, wenn an allen Momenten ihrer Entfaltung das gleiche Substantialitätsverhältnis anerkannt werden kann. Keines von beiden, der passiven und der aktiven Substanz, oder selbst von den dreien, den Substanzen und dem Verhältnis, ist dabei etwas Ursprünglicheres. Deshalb ist die wechselseitige Ursache keine wirkende Ursache und die Substanz keine bloße Substanz mehr; deshalb ist die *causa sui* negativerweise erreicht, weil die Substanz ihre eigene Substantialität negativ oder in ihrem Unterschied wirkend erreicht, indem die Beziehung selbst als solche die Negativität zu sich selbst leistet.

Als eine solche Substanz, die sich in der Wechselwirkung in sich, d.h. als Substanz, von sich, d.h. von der anderen Substanz, unterscheidet oder dadurch in ein Verhältnis setzt, zeigt sie den Begriff, der sich als Subjektivität zu entfalten hat. Die Wechselwirkung bildet also den Übergang von der Wesentlichkeit, die Identität und Unterschied ausarbeitet, zur Freiheit, sofern die wesentliche Bestimmtheit dann nur als eigene Selbstbestimmung oder als Aktivität in ihrer eigenen Existenz begriffen werden kann. Diese Freiheit ist keine Macht überhaupt, wie die Substanz, sondern eine Macht, die sich als sich selbst manifestiert, oder die ihre eigene Existenz gerade immer mit und in sich zeigt.

Hincheung Lin

174. Vermittlung (Unmittelbarkeit)

Im Gegenzug zu der in der nachkantischen Philosophie verbreiteten Entgegensetzung von Vermittlung (Reflexion) und Unmittelbarkeit (intellektuelle Anschauung, Gefühl) möchte Hegel auch diesen Gegensatz, d.h. die Unmittelbarkeit selbst vermitteln. Auch wenn der Anfang, wie das reine Sein in der *L*, ein unbestimmtes Unmittelbares sei, so sei das Unmittelbare doch nicht Prinzip, sondern müsse erst bestimmt und auf diesem Wege vermittelt werden. Daher gebe es „nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sey, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittlung, so daß sich diese beyden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt“ (*GW 21*, 54). Diese Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung kommt schließlich darin zur Geltung, dass die anfängliche, unvermittelte Unmittelbarkeit im Ergebnis der Vermittlung als vermittelte Unmittelbarkeit wiederhergestellt und die Vermittlung in die Unmittelbarkeit aufgehoben wird. Dies ist nach Hegel die Erhebung des Geistes über den Schein der „Welt“, welche als „*Übergang* und *Vermittlung* [...] ebensosehr *Aufheben* des *Überganges* und der *Vermittlung*“ so ist, dass „in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird“ (*E³* §50).

Die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung ist Thema der Logik der Reflexion in der *Wesenlogik* (*GW 11*, 249–257) und wird auch im Methodenkapitel zum Schluss der *Begriffslogik* wieder aufgenommen (*GW 12*, 236–253). Der Anfang ist das Unmittelbare, das sich im Fortgang als Vermitteltes bestimmt, welches auf Anderes bezogen ist. Dieses Negativitätsverhältnis – das Selbstsein in der Beziehung auf Anderes – ist der Widerspruch, dessen Aufhebung „die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit“ (*GW 12*, 247) bedeutet. Es ist die zweite Unmittelbarkeit, aber im Unterschied zur ersten „*durch Aufhebung der Vermittlung*“ oder als vermittelte Unmittelbarkeit: „das Dritte *ist* Unmittelbarkeit und Vermittlung, oder es *ist die Einheit* derselben“ als „die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Tätigkeit“ (*GW 12*, 248).

Die wiederhergestellte Unmittelbarkeit ist bei Hegel daher nicht nur vermittelt, sondern zugleich auch *vermittelnd*; sie bezeichnet die absolute Subjektivität, die sich in sich selbst unterscheidet, sich aber dabei rein nur auf sich selbst bezieht. Indem die vermittelte Unmittelbarkeit ebenso als Grund der Vermittlung gedacht wird, beansprucht Hegel, das Hauptproblem bei der abstrakten Entgegensetzung von Unmittelbarkeit und Vermittlung in Philosophie (z.B. Jacobi und Fichte) und Religionstheorie bzw. Theologie (z.B. Schleiermacher) gelöst zu haben, nämlich die Frage, wie ein als Unmittelbarkeit vorgestellter absoluter Grund zugleich der Grund seines Gegensatzes, der Reflexion oder Vermittlung in einer Welt der Entgegensetzungen sein könne. Dies hat Konsequenzen in logischer und religionsphilosophischer Hinsicht. Logisch wird die Unmittelbarkeit nicht als relationslose Identität, sondern als in sich entgegengesetzte Einheit, d.h.: als Widerspruch gedacht. Religionsphilosophisch bedeutet die Vermittlung der Unmittelbarkeit, dass der absolute Grund der Reflexion, d.h.: dem Begriff zugänglich ist und somit die Religion in Philosophie aufgehoben wird.

Andreas Arndt

175. Vernunft

„Die Idee kann als die *Vernunft*, (diß ist die eigentliche philosophische Bedeutung für *Vernunft*), [...] gefaßt werden“ (*E²* §214). Mit dieser provokativen Aussage macht Hegel deutlich, dass die Vernunft wesentlich zur *Logik* und zur *Philosophie* gehört, obwohl die differenzierte Bedeutung des Begriffs ‚Vernunft‘ damit nicht gleich geklärt ist. Herausgestellt wird ebenso, dass die adverbiale Bedeutung ‚vernünftig‘, die öfters und vielleicht prominent in der Sprache auftritt, von Hegel nicht als semantisch unbedenklich und bestimmt nicht als Hauptbedeutung angenommen wird.

1. *Die Logik stellt die Vernunft selbst dar.* Die Unterscheidung von *Verstand* und *Vernunft* gehört zum philosophischen Erbe Kants, der die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten, der Ideen, bestimmt. Hegel übernimmt dabei nicht Kants eigene Differenzierung zwischen dem Verstand, der zu bedingter Erkenntnis führt, der theoretischen Vernunft, die bei ihrer Ergründung metaphysischer Entitäten zu Paralogismen und zu Antinomien, worunter diejenige der Freiheit ist, Anlass gibt, und der unbedingt gebietenden praktischen Vernunft.

Die unzureichende Betrachtung der Differenz von Verstand und Vernunft hat zur verfehlten Exposition von Gegenständen der Vernunft in der besonderen *Metaphysik* geführt. Diese Gegenstände wurden von ihr als gegebene Totalitäten aufgefasst; sie gehören zwar an und für sich der aufs Unbedingte gehenden Vernunft oder dem Denken des in sich konkreten Allgemeinen an, aber können nicht als fertige, unabhängig vom Denken bestehende Subjekte gefasst werden. Die Metaphysik ist also kritisierbares und kritisiertes Wissen von Endlichem geworden, weil die Vernunft einen gegebenen Gegenstand voraussetzt und somit sich selbst nicht in ihm erkannt hat. Insofern die Vernunft ein Erkennen der transzendenten Gegenstände bezweckte, hat sie es unterlassen, dasjenige herauszufinden, was in jenen metaphysischen Gegenständen dennoch denkbar ist und weswegen sie also vernünftig sind. Dennoch bleibt die Metaphysik als die ausgearbeitete Verstandesansicht der Vernunftgegenstände gültig, weil in und mit ihr die Vernunft sich schon über das Endliche und Sinnliche erhebt.

Die Unterscheidung der *Formen* der logischen Bestimmtheiten als verständige, negativ-vernünftige und positiv-vernünftige bildet eine Weiterentwicklung der erstgenannten Unterscheidung. Der bestimmte und abstrahierende Verstand ist nicht nur die Bedingung, sondern auch ein wesentliches Moment der Vernunft, er ist Anfang und Erscheinung der Vernunft. Wenn der *Verstand gegen* die *Vernunft* gesetzt wird, wird der Verstand als eine bloß *subjektive* Vernunft, so wie der Begriff vernunftlos betrachtet; es zeigt sich eine Unfähigkeit der Vernunft, sich in ihm zu erkennen. Auf solche Weise wird das Unendliche der Vernunft vom Unendlichen des Verstandes unterschieden, als ob sie gegeneinander fremd wären und als ob das übergehende Erreichen der Vernunftbestimmtheit eine Leistung der subjektiven Vernunft wäre (vgl. *GW 11*, 78-79). Dieser subjektiven Ohnmacht der Vernunft, welche diese Bestimmtheiten abstrakt gelten lässt, wird die vorerst negative Unbedingtheit der Vernunft entgegengesetzt; diese löst die Bestimmtheiten auf, weil diese in sich nicht zu einer eigenen Beziehung zu sich in der Lage sind. Deshalb zeigt das Spekulative oder *Positiv-Vernünftige* das Affirmative auf, das in der Auflösung der Entgegensetzung und dem Übergehen derselben enthalten ist (*E³* §82). Dieses Vernünftige ist obwohl wesentlich ein Gedachtes, zugleich auch ein Konkretes, weil es die Einheit unterschiedener Bestimmungen ist.

Wie bei Kant ist das Vermögen der Schlüsse die *formale* oder *formelle* Vernunft. Der Schluss ist das Vernünftige oder die Form der wesentlich vermittelnden Vernunft. Er stellt nach Hegel die Begriffsleistung, die kein urteilendes Auseinanderlegen, sondern ein zusammennehmendes Begreifen ist, wieder her. Denn statt der identitären Kopula, die scheinbar auf eine Tätigkeit des Begriffs verzichtet, leistet die Mitte des Schlusses den eigentlichen Akt des Begreifens. Die Umkehrung „Alles Vernünftige ist ein Schluss“ ist

deshalb Hegels eigene Pointe. Nun ist das Vernünftige oder die Natur der Dinge nicht so zu verstehen, als ob es in der Form eines ganz formalen Daseinsschlusses zu Werk ginge. Gegen solche unmittelbare Auffassung der Einheit des Vernünftigen und des Seins ist das Vernünftige das Objektive der Vermittlung des Begriffs, der sich in seinen Momenten mit sich zusammenführt. Und die genannte Umkehrung ist folgerichtig, weil jene schließende Vernunft und die Vernunft, welche traditionell als die unbedingte Quelle von Gesetzen und so genannten ewigen Wahrheiten und absoluten Gedanken angedeutet wird, zusammenhängen. Wenn jene nur die formale Vernunft ist, diese aber einen Inhalt bereitstellt, so muss die logische formelle Vernunft auch in dem Inhalt zu erkennen sein und umgekehrt. Welcher Inhalt kann durch die vernünftige Form vernünftig sein?

Die Idee ist das *inhaltlich* Vernünftige, weil sie das Objektive der subjektiven Ausprägung der Vernunft oder das subjektive Betätigen der unbedingten Objektivität vorführt. In jeder ihrer Formen begreift sie sich selbst in ihrer Unbedingtheit, d.h. in dem ausgearbeiteten Selbstbezug ihres jeweiligen betätigenden Begreifens. Die Vernunft betätigt und erkennt sich selbst. Sofern diese erkennende Tätigkeit kein unmittelbares Auffinden ist, zeigt sich die absolute oder unbedingte Kraft der Vernunft darin, auch die Negativität der Unterscheidungen durchzusetzen. Damit wird zuletzt solche Dialektik der Vernunft, die nicht nur metaphysische Begriffe, sondern jeden Begriff in eine Antinomie auflöst, anerkennt. Die reinen Denkbestimmungen bilden so den wahrhaften Gegenstand und Inhalt der Vernunft (GW 12, 244), die in ihrer negativen Aktivität ihr Vertrauen zu sich nicht nur zeigt, sondern betätigt. Insgesamt ist die Vernunft, welche die Sphäre der Idee als absoluter ist, die sich selbst enthüllte Wahrheit, sodass die Wissenschaft der Logik ein System der reinen Vernunft entfalten kann (GW 11, 21).

2. Die Philosophie ist die *Darstellung der Wirklichkeit* der Vernunft. Sie wird insgesamt als die Wissenschaft der Vernunft bestimmt, denn die Aufgabe der Philosophie ist es, die Vernunft in jeder Sache zu fassen oder, in früherer Terminologie, „die Vernunft ihrer selbst als *alles Seyns* bewusst“ werden zu lassen (*E*¹ §5); so leistet sie die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seienden Vernunft: Was vernünftig ist, ist wirklich (*E*² §6 und A). Bedrohend für die Wirklichkeit ist allein die subjektive Unfähigkeit der Vernunft, denn das äußere Verhältnis des Verstandes, der nur zum Subsumieren des Einzelnen und Besonderen unter das dann abstrakte Allgemeine kommt, desorganisiert die Wirklichkeit selbst (*E*³ §541A). Die Wirklichkeit des Vernünftigen wird so in der vernünftigen Darstellung von äußerlichem Zufall und vom Spiel befreit: Allein wahr ist allein das vernünftige Verhältnis des Spekulativen. Diese Leistung ist möglich, weil die Idee nun die sich selbst gleiche Vernunft oder das spekulative Denken ist, welche sich, um für sich zu sein, sich gegenüberstellt. Damit ergibt sich das Problem der ganzen Realphilosophie: Kann die Vernunft sich bei der Darstellung der Philosophien von jeder Sache ausweisen oder lässt sich dennoch solches Unvernünftiges an und aufweisen, das nicht – vernünftig – dargestellt werden kann?

In der *Natur* haben schon die verständigen Wissenschaften den tiefen Glauben, dass Vernunft in jedem System der Natur, sei es Mechanik, Physik oder Organik, ist (vgl. *E*³ §§269A; 330A; vgl. GW 18, 144). Die philosophische oder vernünftige Aufgabe besteht bloß in dem Vorzeigen des Vernunftbeweises, der auf spekulativen Begriffsbestimmungen beruht. Die Philosophie der Natur leistet also die vernünftige Befreiung der Natur zum Wesen ihrer selbst, zum Geist.

Sofern die selbstbewusste Vernunft noch von der seienden unterschieden wird, bleibt die Vernunft vorerst *subjektiv* als Stufe des Bewusstseins (*E*³ §§438-439). Innerhalb der Bewusstseinslehre ist sie in ihrer Bestimmung im Ansatz die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit, sodass die objektive

Allgemeinheit die selbstbewusste Form des dem Selbstbewusstsein gegenüber äußerlichen Objekts ist. Das Selbstbewusstsein fasst im vernünftigen Wissen die gegebenen Dinge als seine eigenen Gedanken. Diese Leistung bleibt dennoch mit einer Endlichkeit behaftet, sofern das Wissen selbst zwar in der Vernunft vorgeht, die Vernunft selbst aber noch nicht als sein eigenes An-und-Fürsichsein erfasst. - Diese Aufgabe erledigt sich in der vernünftigen Betrachtungsweise *des Geistes* selbst, wo die Vernunft als Geist die unendliche Vernunft ist. Dort stellt sie ihr geistiges Wesen als absolute Freiheit heraus, die sich selbst begreift und Wissen der Vernunft selbst ist (Vgl. *E³ §442A*). Diese Betrachtung umfasst die Momente des theoretischen, praktischen und freien Geistes, die zwar unterschieden, aber nicht entgegengesetzt sind, denn es gibt in Denken und Wollen nur eine Vernunft. Das Vernünftige, das in der Gestalt der Vernünftigkeit als Gedachtes ist, ist derselbe Inhalt, den auch das Praktische hat, aber in seiner notwendigen Allgemeinheit. Der theoretische Geist bietet als Erkennen die Widerlegung des Scheins, das Vernünftige zu finden; er geht ja von der Gewissheit der Fähigkeit der Intelligenz aus, sich diejenige Vernunft aneignen zu *können*, die sie und ihr Inhalt an sich schon sind: Die Bestimmtheit der Vernunft ist ja die eigene der subjektiven Intelligenz, und der Inhalt bedeutet nichts anderes als die Bestimmtheit, welche das begreifende Denken derselben aus sich entwickelt. Die einseitige Endlichkeit des Praktischen besteht umgekehrt in dessen Formalismus, weil es seine vernünftigen Zwecke noch nicht mit der entwickelten Vernunft identifiziert. Der vernünftige Wille oder der freie Geist zeigt die Seite des Daseins der Vernunft, sofern der einzelne Wille für sich als Wissen seines Begriffs beharrt.

Sofern die Rechtswissenschaft ein Glied der Philosophie ist, hat sie die Idee, d.h. die Vernunft eines Gegenstandes, in diesem Fall des *Rechts*, aus dem Begriff zu entwickeln. Sie entfaltet deshalb die objektive Bestimmung der Freiheit in einem vernünftigen System des wirklichen Geistes. Dies resultiert in einer Staatskonzeption, in der der Staat „als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewusstsein hat, [als] das an und für sich Vernünftige“ gefasst wird (*Grl §258*). Dass überhaupt Vernunft in der *Geschichte* sei, ja dass sie, die an den Begriff Vorsehung angelehnt wird, die Welt regiere, muss philosophisch ausgemacht, d.h. konkretisiert und erwiesen werden (*E³ §549A*). Der Gedanke der Vernunft ist ja die einzige Voraussetzung der Philosophie, die, obwohl sie für die Natur evident ist, für die Geschichte als bloß diskutabel erachtet wird, obwohl die Vernunft für das Denken doch das Denken sei (*GW 18, 140-6*). Vernunft ist der praktische Endzweck der Freiheit, deren Verwirklichung nicht in der Geschichte gefunden wird, sondern philosophisch aufgezeigt werden muss, damit sich die Vernunft überhaupt herausstellt (*GW 18, 151-4*).

Im Wissen des *absoluten Geistes* zeigt sich die wissende Vernunft frei für sich, sodass Natur und Geschichte nur Formen ihrer Offenbarung sind. Diese Leistung ist möglich, weil der Geist, dessen absolute Bestimmung die wirksame Vernunft oder die Freiheit ist, diese als sein Begriff bestimmt und realisiert und deshalb begreift. Jede Form des absoluten Geistes leistet eine eigene Gestalt der sich fassenden Vernunft. Für die Anschauung zeigt das *Kunstwerk*, wie die Menschen ihre wesentliche Vernunft gegenständlich machen (vgl. *VPhK 2, 13*). Die Religion aber macht bei der Darstellung der Vernunft Schwierigkeiten. Sagt man – und auch die *Religion* selbst – nicht, das Wesen Gottes sei der Abgrund für die endliche (*GW 11, 326*), für die menschliche (*VPhRel 3, 49*) und für die begreifende Vernunft (*VPhRel 3, 50*), weil Gott selbst und er allein die absolute und ewige Vernunft sei (*VPhRel 3, 79; 92*)? Wenn aber der menschliche Geist und Gott als Vernunft bestimmt werden, dann ist der angesprochene ‚endliche‘ Vernunftbegriff der zeitgenössischen Theologie einerseits nichts mehr als der abstrakte, partikuläre Verstand (*VPhRel 3, 42*), und zeigt diejenige Philosophie, die in der Lage ist, die für sich seiende und freie Vernunft logisch oder spekulativ darzustellen, andererseits auch die Wahrheit in der vorstellenden Religion. Sie weist aus, dass

und wie darin Vernunft ist (*VPhRel* 5, 267; 269). Zuletzt erfasst die Philosophie selbst ihren eigenen Begriff, der aber selbst nicht ohne eine Geschichte zustande gekommen ist. Nur als durch Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, die solche Begriffe zu ihrem Inhalt haben, in denen sie Wahrheit enthüllt, zeigt sich die Geschichte in der *Entwicklung der Philosophie* selbst als etwas Vernünftiges. Die zeitliche Erscheinung ist durch die Idee gestaltet und bestimmt: Was die Vernunft selbst bestimmt, ist vernünftig (*GW* 18, 51; 108; vgl. auch *E*³ §§13-14)!

3. Hegels erster *Jenaer Vernunftbegriff* ist unter Schellings Einfluss das Thema der eigentlichen Philosophie, das nicht über eine bestimmte Negation von Verstand oder Reflexion aus konstituiert wird, sondern über eine transzendente Anschauung zugänglich ist. Diese in Jena philosophisch geforderte, gesonderte Anschauung bleibt auch noch der gedankliche Hintergrund in den Berliner Jahren, sofern eine zum allgemeinen Vorurteil gewordene Vernunftanschauung die einfachste Bedingung der spekulativen Betrachtung wird (*GW* 15, 10; 15). – Das *Vernunftkapitel* der *Phän* zeigt die Gewissheit des Ich, alle Realität zu sein (*GW* 9, 132-237). Es umfasst in ‚der beobachtenden Vernunft‘ (A) die kritische Darstellung einer mit Unbedingtheit auftretenden Epistemologie der Natur und der Intelligenz als Herausstellung der Kategorie (*GW* 9, 137-192). Es stellt in ‚der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst‘ (B) eine Vorform der späteren moralischen Handlungstheorie her (*GW* 9, 193-214) und zeigt eine unzureichende Einheit der theoretischen und praktischen Formen in ‚der sich an und für sich reellen Individualität‘ (C) (*GW* 9, 214-237), in der auch eine gesetzgebende Vernunft und gesetzprüfende Vernunft dargestellt werden (*GW* 9, 228-232; 232-237). Obwohl die Gliederung der Vernunft als Einheit des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins erhalten bleibt, reduziert sich das Kapitel der *Phän* in den *Nürnberger* Entwürfen – vielleicht aus zufälligen Gründen – auf die kleine Vernunft innerhalb der Bewusstseinslehre (ab 1808/09) der sich anbahnenden (1812/13) und durchsetzenden *E*¹.

Lu De Vos

176. Versöhnung

Die Karriere des Versöhnungsgedankens wurzelt in der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der *Grl*, vor allem der berühmt-berüchtigten Versöhnungspassage, die Hegel im Kontext des „Doppelsatzes“ über Vernunft und Wirklichkeit ausführt. In der Tat hat Hegel in und durch Versöhnung bestimmte Probleme einer modernen praktischen Philosophie problematisiert, und zwar aus zwei Perspektiven: 1. aus der der praktischen Philosophie als wissenschaftlichem System des Geistes, 2. aus der der praktischen Philosophie als Bildungssphäre, der eine besondere Bedeutung in der ‚modernen Welt‘ und der ‚neueren Zeit‘ zugeordnet wird. Versöhnung hat schon beim frühen Hegel zwei grundlegende Bedeutungen erhalten: 1. Als Strukturierungsprinzip von Elementen des Geistes dient sie der Auflösung der in den Bereichen des Geistes entstandenen Gegensätze, Kollisionen. Damit gewinnt sie eine ähnliche Funktion wie die ‚Aufhebung‘ in der theoretischen Philosophie bzw. im Gesamtsystem. 2. Versöhnung ist ein praktisches Verhaltensmuster für den modernen Menschen, den eine ‚schwankende Haltung‘ mit Willkür, Beliebigkeit und Zufälligkeit kennzeichnet, die eine Folge der subjektiven Freiheit als des Prinzips der modernen Zeit darstellt.

Die erste Bedeutung ist mit dem spekulativen Charakter der Hegelschen Philosophie bzw. mit der positiven Dialektik der dritten Stufe des selbstexplizierenden Geistes verbunden.

Im Hintergrund liegt letztlich der frühe, mit Hölderlin gemeinsame Grundgedanke der Vereinigung als letzter Grundlage der menschlichen Existenz. Die zweite (entwicklungsgeschichtlich aber erste) Bedeutung steht in enger Verbindung mit den Grundmotiven der Hegelschen praktischen Philosophie: Orientierungspunkte für eine angemessene Haltung des Menschen in der ‚modernen Zeit‘ sowohl im weltlichen Bereich als auch in seinem Verhältnis zu Gott durch Formen und Mittel der höheren Kultur wie Kunst, Religion und Philosophie aufzuzeigen und sie durch Ausübung der Bildungsfunktion dieser kulturellen Formen zur Geltung zu bringen. Somit hat Hegel die Versöhnung als eine charakteristisch-christliche Metapher in den Gesamtkontext seiner praktischen Philosophie eingebaut und zu einem der Grundbegriffe seiner Philosophie des Geistes umgedeutet. Im Hintergrund steht seine Überzeugung, dass das Christentum seine höchste Form durch die Reformation und im Lutherischen Protestantismus erreicht, wodurch die weltliche Dimension der Versöhnung Gottes mit dem Menschen bzw. des Menschen mit Gott durch Christus als Vermittler in den Mittelpunkt gestellt wird. Diese Umwandlung der religiösen Versöhnung in eine durchgängig weltliche Bedeutung zeigt die *Phän*: Die von den sich anerkennenden Selbstbewusstseinen erlebte Versöhnung bildet zusammen mit der vorgestellten religiösen Versöhnung Form und Inhalt des sich in beiden vollziehenden absoluten Wissens.

Nur die religiöse Versöhnung betrachten die *VPhRel*: Die Religion als ‚Wahrheit für alle Menschen‘ ist das eigentliche Feld der Versöhnung, die in der ‚Sprache der Vorstellung‘ abweichend von der Philosophie einem jeden vermittelt werden kann. Im Manuskript von 1821 (*VPhRel* 3) wird Versöhnung erstens als religiöses Element im Spannungsfeld zwischen dem philosophischen und dem ‚gewöhnlichen Bewusstsein‘ thematisiert. Nur im Rahmen der Religion bzw. der den Grundgedanken des Christentums angemessenen menschlichen Existenz ist eine ‚wahrhafte Versöhnung‘ zu erreichen: Damit ergibt sich die Möglichkeit, die ‚Teilnahme am Einssein‘ nicht nur zu begreifen, sondern auch zu „genießen“. Auf dem Standpunkt des Begriffs der Religion und im Medium des Gedankens entsteht eine „höhere Versöhnung“ als spekulative Einheit (*VPhRel* 3, 98-108; 119). Damit gewinnt Versöhnung einen systemkonformen Stellenwert. Die bestimmte Religion gibt einen Überblick über die Geschichte der Versöhnungskultur von Völkern und ihren Religionen. Die vollendete Religion ist die christliche als „Religion der Versöhnung der Welt mit Gott“ (*VPhRel* 5, 4). Das manifestiert sich in der ‚konkreten Vorstellung‘ als Erkennensform, die die ‚höhere Versöhnung‘ als eine aus der größten Entgegensetzung entstandene Einheit von ‚göttlicher Idee‘ und ‚endlichem Geist‘, d.h. als eine aus der ‚absoluten Trennung, Zersplitterung‘ hervorgebrachte Einheit, auch der ‚unmittelbaren Einzelheit‘ als jedem ‚besonderen Individuum‘ vermitteln kann. Damit wird die ‚allegorische‘, ‚symbolische Bedeutung‘ des Lebens Jesu mit dem ‚eigentümlichen Medium‘, dem ‚äußerlichen gemeinen menschlichen Dasein‘ verknüpft (*VPhRel* 5, 58-59). Der ‚wirkliche Mensch‘ ist in diesem Spannungsfeld anzusprechen: Er ist der, der sich durch kulturelle Formen wie Kunst und Religion vorbereiten kann, um eine versöhnende Haltung, sowohl in seiner Lebenswelt als auch in seiner Existenz, im Verhältnis zu Gott zu erwerben und auszuüben. Die Kunst und die Bildung als weltliche Wissens- und Identifikationsformen des Individuums reichen aber nicht aus: Nur durch die christlich-religiös geprägte Versöhnung kann die „absolute Versöhnung“ erreicht werden. Darin findet die „Aufnahme des Menschlichen in die göttliche Idee“ statt (*VPhRel* 5, 68). In diesem Text zeigt sich deutlich: Versöhnung wurde sowohl als Verhaltensmuster für einen jeden unter den „modernen Voraussetzungen“ als auch als Strukturierungsprinzip des Geistes im wissenschaftlich-philosophischen System aufgefasst.

Ab 1824 sind Merkmale der Verstärkung einer theologischen Stellungnahme zu erkennen, was mit der Verstärkung der spekulativ-systematisierenden Position in Zusammenhang steht. Damit ändert sich die Kontextualisierung der Versöhnung: Sie wird nicht mehr innerhalb der Komplexität der ‚modernen Voraussetzungen‘ gedeutet, sondern in

die theologisch getönte spekulative Position eingebaut. Ein Kennzeichen dieser konzeptionellen Wende ist, dass den Institutionen (Gemeinde, Kirche, Lehre) in der Realisierung der Versöhnung ein wesentlich größeres Gewicht zugeschrieben wird. Somit fängt eine Art Entleerung der Versöhnung als ‚vernünftige Einsicht‘ und praktische Stellung an. Hegel hat die geschichtliche Leistung des Protestantismus, die Einbindung des ‚weltlichen Geistes‘ in das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zwar nie in Frage gestellt. Aber das Prinzip der subjektiven Freiheit und der Besonderheit verliert von nun an an Bedeutung. Das instabile Fundament des Daseins wird nicht mehr durch Vermittlungen befestigt und in der Besonderung der ‚unmittelbaren Einzelheit‘ der Individuen stabilisiert, sondern die ‚Versöhnung des Geistes‘ tritt in den Vordergrund, in dem eben diese Befestigungspunkte nicht mehr integriert sind. Die Spannungsstruktur zwischen den Ebenen des absoluten Geistes, der Religion und der Philosophie bzw. dem natürlichen Bewusstsein im gemeinsamen Medium des Denkens verschwindet. Somit wird in der Religionsphilosophie zwar das Menschsein im Verhältnis zu Gott thematisiert, aber nicht mehr als Individuum-Sein mit seiner ‚besonderen Existenz‘: Der ‚Gegensatz an sich‘ wird als ‚im Begriff versöhnt‘ in den Vordergrund gestellt. Hegel hat auch den Glauben in seiner Beziehung auf das Denken aus der Perspektive der spekulativen Position der Religionsphilosophie erklärt.

Auch 1827 ist eine Theologisierung der Versöhnung festzustellen: ‚Versöhnung im Denken‘ wird mit der Philosophie identifiziert. Die Versöhnung wird als ‚Prozess‘ des absoluten Geistes aufgefasst, der mit dem ‚heiligen Geist‘ unmittelbar identifiziert wird (*VPhRel* 5, 199). Die ‚Versöhnung mit der Wirklichkeit‘ als zentrales Problem von Hegels praktischer Philosophie sei nicht mehr als die ‚wahrhafte Weise‘ der Versöhnung aufzufassen (*VphRel* 5, 267). Das „Versöhntsein mit Gott“ ist es, was „abstrahiert vom Weltlichen in sich erhält.“ D.h., das Weltliche soll im Jenseits der versöhnenden Haltung bleiben, und die Versöhnung mit Gott soll auf diese Weise abstrakt bleiben: Nicht nur vom Weltlichen, sondern auch vom Glauben als dem besonderen, subjektiven Ort der Religiosität soll sie abstrahiert werden. Sein letzter Gedanke zur Versöhnung ist 1827 folgender: „Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie ist insofern Theologie. Sie stellt die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist und daß der endliche Geist teils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt, diese Versöhnung hervorbringt. Diese Versöhnung ist dann der Friede Gottes, der nicht höher ist als alle Vernunft, sondern der durch die Vernunft erst gewußt, gedacht und als das Wahre erkannt wird“ (*VphRel* 5, 269). Somit wird der Ausdruck Versöhnung, trotz seiner Betonung und Wiederholung, entwertet und entleert. Hegel hat hier die Versöhnung mit den Strukturebenen des weiten Systems des Geistes (Weltgeschichte) und auch mit anderen, über den Geist hinausgehenden Ebenen des Systems (Natur) unmittelbar verbunden. Der ‚Friede Gottes‘ als letzte Bestimmung der Versöhnung bringt eine ‚theologisierende‘ Richtung und parallel dazu die Zurücknahme der ganzen Problematik der versöhnenden Haltung und deren Verwurzelung im Menschsein bzw. der ‚modernen Voraussetzungen‘ deutlich zum Vorschein. Deshalb wird die durch Versöhnung erreichbare Einheit als absoluter Geist intern mit dem spekulativen System insgesamt verbunden und nur am Rand auch als Form und Manifestation des Weltgeistes geschichtlich-kulturell kontextuiert.

Erzsébet Rózsa

177. Verstand

Bestimmen, Trennen, Abstrahieren sind miteinander zusammenhängende Ausdrücke, die für Hegel schon ab seinen frühen Frankfurter Fragmenten bis zu den reifen Berliner Schriften den Verstand, der eine Tätigkeit des denkenden Ichs ist, kennzeichnen. Verständig ist derjenige, der „den *Standpunkt* der Endlichkeit als einen *letzten* festzuhalten“ vermag, wogegen es für „eine Vermessenheit des Denkens [gilt ...] über ihn hinausgehen zu wollen“ (*E³ §386A*). Dies zeigt sich u.a. in der Entwicklung der Momenten des Logischen oder des Wahren überhaupt. Das Erste ist das abstrakte oder verständige: „Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend“ (*E³ §80*). Im zweiten, dialektischen oder negativ-vernünftigen Moment erweisen sich diese seine Bestimmungen aber als endliche und heben sich auf, indem sie in ihre entgegengesetzte Bestimmungen übergehen. Das dritte, spekulative Moment des Logischen fasst die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen und führt so den Verstand über seine Endlichkeit hinaus zu einem positiv-vernünftigen Resultat. „In der spekulativen Logik ist [also] die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen“ (*E³ §82A*), gleich wie der Verstand die Vernunftbestimmungen als metaphysische Gegenstände isoliert betrachtet.

Trotz dieser anscheinend negativen Bewertungen ist es für Hegel evident, dass ohne die bestimmende Tätigkeit des Verstandes nicht philosophiert, ja sogar nicht gedacht werden kann. Denn nur durch den Verstand nimmt das Ich nicht nur einzelne sinnliche Eindrücke wahr, sondern diese sind für ihn etwas Inneres und Allgemeines, was bedeutet, dass es erst der Verstand ist, in dem die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen im Bewusstsein eines Gegenstandes aufgehoben ist (*E³ §422*). Zugleich ist er aber nicht imstande, das Wahre als ein Ganzes zu erkennen, weil er seine endlichen Bestimmungen als etwas Absolutes fixiert. Dieses zweite Moment der Wirkung des Verstandes wird von Hegel geistesgeschichtlich verbunden mit der (Philosophie der) Aufklärung, insbesondere mit dem Sieg der aufklärenden Vernunft über den Glauben. Denn bei Lichte besehen ist dieser Sieg kein anderer, „als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch daß sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb,“ sondern eigentlich nur Verstand ist (*GW 4, 315*). Damit „[drückt] die Aufklärung schon in ihrem Ursprung und an und für sich die Gemeinheit des Verstandes, und seine eitle Erhebung über die Vernunft aus“ (*GW 4, 125*).

In dem Frankfurter *Syst* wie in den *JKS* wird die Verstandestätigkeit mit derjenigen der Reflexion gleichgesetzt. Nach jenem wird die Reflexion vorwiegend in einem kritischen Sinne gedeutet, indem sie das Leben als ein unendlich Endliches oder ein unbeschränkt Beschränktes fixiert; sie ist ein Setzen, sodass zugleich etwas Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist. Trotzdem ist die Reflexion oder der Verstand zugleich im lebendigen Ganzen gesetzt als ein Teil desselben, obwohl Hegel hier noch nicht imstande ist zu erklären, wie dieses Verhältnis sich denken lässt, und sich damit begnügt zu sagen, dass, indem die Reflexion ihre Verstandesbestimmungen vervollständigt, sie ihre Entgegensetzung gegen das unendliche Leben ‚fühlt‘ und das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises setzt (*Nohl, 347-8*). Obwohl in den *JKS* der Verstand nicht mehr mit der Philosophie als solcher gleichgesetzt wird, bleiben dessen wesentliche Kennzeichen erhalten, einschließlich Hegels Unklarheit über das Verhältnis des Verstandes zum spekulativen Wissen. Der Verstand stellt ein Gebäude zwischen den Menschen und das Absolute und dehnt es ins Unendliche aus, aber „es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute selbst nicht“ (*GW 4, 13*). Trotzdem bedeutet Hegels kritische Beurteilung des Verstandes nicht, dass die Philosophie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setze; sie setzt sich nur gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind. Ebenso wie die Entzweiung notwendig ist und ein Faktor des Lebens ist, ist die Reflexion das Instrument des

Philosophierens (*GW 4*, 16). In geistesgeschichtlicher Hinsicht stellt Hegel in *GuW* dar, wie sich das reflexive Grundprinzip der Aufklärung in den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes verschärft und vollendet hat (*GW 4*, 315ff).

In der *Phän* ist der Verstand die dritte Gestalt des Bewusstseins. Mittels seiner Kategorien, der Denkbestimmungen des Seins, ist er imstande, hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Wahrnehmung die innere Wahrheit der Dinge und deren Einheit zu erkennen, oder das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Diese Einheit der Dinge drückt sich aus in Gesetzen, die eine Art übersinnliche, wahre Welt zu bilden scheinen, wovon der Verstand aber dann erkennt, dass sie seine eigenen Gesetze sind: „Im Innern der Erscheinung [ist] der Verstand in Wahrheit nicht etwas anders, als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräfte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That [erfährt er] nur *sich selbst*“ (*GW 9*, 102). Gerade diese Konzeption, dass der Verstand eine aus der Erfahrung isolierte, zweite Welt ausbildet, bestimmt Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaft insgesamt.

Am Anfang der subjektiven *L* kritisiert Hegel den gewöhnlichen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft. Im Allgemeinen (und insbesondere bei Kant) wird jener als „das Vermögen der Begriffe überhaupt“ ausgedrückt, während diese das „Vermögen der Schlüsse“ genannt wird (*GW 12*, 32). Diese Unterscheidung beruhe aber darauf, dass es nur bestimmte (Verstandes)Begriffe gebe, wie Hegel sie *GW 12*, 43f vorführt, und etwa keine spekulativen, die der Vernunft angehören. Wenn man die Vernunft nur auf diese formelle Weise als Schluss (und nicht dialektisch) auffasst, ist sie aber ebenso ‚verständlich‘ als der Verstand selbst, indem „sie unter der Form der abstracten Begriffsbestimmtheit steh[t]“ (*GW 12*, 32).

Peter Jonkers

178. Volk

Obwohl der Terminus häufig von Hegel verwendet wird, spielt er in seiner Philosophie des Rechts keine dominierende Rolle. Vielmehr hat der Begriff des Staats als lebendige Organisation eines Volkes diese Rolle übernommen.

In Übereinstimmung mit dem lateinischen Unterschied zwischen ‚vulgus‘ und ‚populus‘ unterscheidet Hegel zwei Bedeutungen (*E³* §544A). Einerseits wird das Volk als eine teils natürliche, teils kulturelle Gemeinschaft eingeführt, andererseits wird es als die Vielen (οἱ πολλοί), oder als Menge einzelner Individuen, dem Monarchen oder der Regierung entgegengesetzt.

Im Geiste Rousseaus und Herders wird das Volk von Hegel als eine „durch Sprache, Sitten und Gewohnheit und Bildung“ zusammenhängende Form von Gemeinschaft angesehen (*ThWA 4*, 246). Damit ist jedoch noch kein Staat gesetzt: „Ein Volk ist zunächst noch kein Staat und der Übergang einer Familie, Horde, Stammes, Menge usf. in den Zustand eines Staats macht die *formelle* Realisierung der Idee überhaupt in ihm aus“ (*Grl.* §349). An sich ist das Volk zwar sittliche Substanz, aber ohne die Form des Staates mangelt es „der Objektivität, in Gesetzen, als gedachten Bestimmungen, ein allgemeines und allgemeingültiges Dasein für sich und für die anderen zu haben“ (*ebd.*). Der Staat soll als Selbstorganisation eines Volkes, als Vereinigung des Volkes unter einer Regierungsgewalt gedacht werden (*E³* §544). Hegel nimmt jedoch an, dass Völker ohne Staat, d.h. als Nationen, bestehen können (*GW 5*, 7-8; 59), obwohl dies als einen Zustand von Barbarei zu bezeichnen sei (*GW 5*, 202). Völker ohne Staatsbildung haben noch keine Geschichte, und es ist ihr „substantieller Zweck“, zum Staat zu werden (*E³* §549A).

Aus polemischen Gründen zieht Hegel in den Jenaer Schriften noch den Terminus des Volkes dem des Staates vor. Die auf lebendigen Sitten beruhende „Selbstgestaltung zu einem Volk“ (*GW* 4, 58) als die vollkommenste Organisation, welche die Vernunft sich geben kann, wird gegen den Verstandesstaat Fichtes eingesetzt.

Später jedoch, in der *Grl*, betont Hegel, dass das Volk nur als Staat imstande ist, *nach außen* seine Selbstständigkeit und damit seine Souveränität zu behaupten (*Grl* §279A). *Nach innen* dagegen will Hegel die Volkssouveränität überhaupt nicht als vom Monarchen getrennt gedacht sehen. „Das Volk, *ohne* seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist“ (*ebd.*). Hier wird das Volk deutlich im zweiten Sinne genommen, und zur bloßen Menge, zum bloßen Haufen oder „Aggregat der Privaten“ herabgesetzt (*E*³ §544A; vgl. *GW* 5, 325; *GW* 16, 402).

Die Vielen (οἱ πολλοί), welche das Volk ausmachen sollen, wissen als solche überhaupt nicht, was sie wollen. „Zu wissen, was man will, und noch mehr, was der an und für sich seiende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntnis und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist“ (*Grl* §301A). Die höchsten Staatsbeamten, welche nicht vom Volk gewählt werden dürfen, „haben eine tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats“ als die Standesabgeordneten (*ebd.*; cf. *E*³ §544A). Hegel weist hiermit also ganz deutlich die auf mögliche demokratische Tendenzen hinweisende zweite Bedeutung des Terminus ‚Volk‘ ab.

Paul Cruysberghs

179. Vorstellung

Die „Vorstellung“ bildet in der *E* – wie schon in den *NS* seit 1810/11 (*GW* 10, 343-350; 430-438; 535-541; 580-600; 710f; 786f) – das zweite Moment der als „der theoretische Geist“ bezeichneten ersten Stufe des „Subjektiven Geistes“. „Vorstellung“ bei Hegel ist insofern weder ein Vermögen der Seele, als das sie traditionell bezeichnet wurde (u.a. bei Mendelssohn, Tetens, Kant und Reinhold), noch wird sie von ihm dem Bereich des Bewusstseins zugeordnet (wie u.a. bei Kant und Reinhold); vielmehr ist sie Moment des „Geistes“, der wesentlich dadurch gekennzeichnet ist, dass er sich nur „zu seinen eigenen Bestimmungen“, d.h. zu sich selbst verhält (*E*³ §440).

Zwei entgegengesetzte Richtungen, bezogen auf das Verhältnis der Innerlichkeit des Subjekts zu der von diesem vorausgesetzten Äußerlichkeit, sind hier bestimmend: Zum einen wird jener Prozess entwickelt, in welchem die Intelligenz das unmittelbar Angesehene „innerlich“ macht, zum anderen wird aber deutlich, dass die Intelligenz nicht in ihrer Innerlichkeit verharrt, sondern darauf ausgeht, diese „aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäußern, und in ihrer *eigenen Äußerlichkeit in sich zu seyn*“ (*E*³ §440). Auf diese Weise beschreibt die „Vorstellung“ denjenigen Prozess der Verallgemeinerung, in welchem ein im Gefühl unmittelbar gegebener „Stoff“, der in seiner Unmittelbarkeit allein einem vereinzelt Subjekt gegenübersteht, in Sprache überführt und auf diese Weise kommunizierbar wird. Der Begriff der „Vorstellung“ bei Hegel ist insofern darauf angelegt, die traditionelle Doppeldeutigkeit dieses Begriffs – sich einerseits auf den Bewusstseins- oder Repräsentationsakt, andererseits auf den entsprechenden *Inhalt* zu beziehen – als wesentliches Merkmal dieses Moments des Geistes zu bestimmen.

Die „Vorstellung“ gliedert sich in die Momente „Erinnerung“, „Einbildungskraft“ und „Gedächtniß“. „Erinnerung“ (*E*^{2,3} §§452-454; *E*¹ §§373-375) ist wiederum in einem doppelten Sinne zu verstehen, nämlich zum einen – im wörtlichen Sinne – als jener Prozess des

Innerlichsetzens von Gefühlsinhalten, in welchem diese Inhalte, die das Subjekt zunächst in äußerlichen raum-zeitlichen Bezügen anschaut, in den „eigenen Raum“ und die „eigene Zeit“ der Intelligenz gesetzt, und so zu „Bildern“ werden. Diese in die „Allgemeinheit des Ich“ verinnerlichten Bilder stellen einen Vorrat dar, auf den das Subjekt als aus einem nächtlichen Schacht nun zurückgreifen kann, indem es – und hierin ist die zweite, „eigentliche sogenannte“ Bedeutung von „Erinnerung“ zu sehen – eine neue „Anschauung“ auf eines der abgespeicherten Bilder bezieht, d.h. eine „*Subsumtion* der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das Allgemeine vollzieht, welches dem angeschauten Gefühlsinhalt entspricht (*E*^{2,3} §454). Diese „Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Dasein“ ist dann erst die „eigentliche“ Vorstellung, in welcher „das Innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz *gestellt* werden zu können“ (*ebd.*), ohne auf eine Anschauung verwiesen zu sein.

Indem die Intelligenz die verknüpfende „Macht“ ist hinsichtlich des in ihr gespeicherten Bildervorrats einerseits und der Fülle der Sinnesdaten andererseits, ist sie „Einbildungskraft“ (*E*^{2,3} §§455-460; *E*¹ §§376-378), und zwar zunächst „reproductive Einbildungskraft“. Die assoziierende Tätigkeit der Intelligenz auf dieser Stufe wird zunächst negativ als das „Spiel eines gedankenlosen Vorstellens“ eingeführt (*E*^{2,3} §455), andererseits sieht Hegel in jenem vordergründigen Defizit die besonderen kreativen Fähigkeiten des Menschen begründet (vgl. *E*³ §457A): Denn indem die Einbildungskraft „freies Verknüpfen und Subsumieren“ des Bildervorrats „unter den ihr eigentümlichen Inhalt“ ist, ist sie „*Phantasie, symbolisierende, allegorisierende* oder dichtende Einbildungskraft“ (*E*^{2,3} §456; *E*¹ §377). Während die Intelligenz insofern in der „Phantasie zur Selbstanschauung“ vollendet wurde, fehlt ihr allerdings „das Moment des Seienden“, in welchem sie das noch rein subjektive „Gebilde ihres Selbstanschauens“ verallgemeinern kann. Diese Fähigkeit des Menschen, die von ihm empfangenen Sinnesdaten nicht nur in der eigenen Subjektivität zu synthetisieren, sondern diesen auch einen Grad von kommunizierbarer Allgemeinheit zu verleihen, nennt Hegel „Zeichen machende Phantasie“ (*E*^{2,3} §457). Erst durch die Produktion von „Zeichen“ wird ein solcher Grad von Allgemeinheit erreicht, der es ermöglicht, Vorgestelltes im „Gedächtniß“ (*E*^{2,3} §§461-464; *E*¹ §§379-383) zu fixieren, in welchem die Intelligenz „dieselben Tätigkeiten des Erinnerns wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung“ durchläuft (*E*³ §461). Durch diesen erneuten Prozess der „Erinnerung“ erhebt die Intelligenz „die *einzelne* Verknüpfung“ zu einem *allgemeinen* Zeichen, in „welche[m] Name und Bedeutung objectiv für sie verbunden sind“, und ist so das „Namen *behaltende* Gedächtniß“ (*ebd.*) Auf diese Weise ist es ihr möglich, dass sie im „reproducirenden Gedächtniß“ im „Namen die Sache und mit der Sache den Namen“ erkennt. Erst auf der Grundlage der verallgemeinernden Transformation von unmittelbar Angeschautem und als Bild Erinnertem in Zeichen und näher in „Namen“ ist für Hegel die Voraussetzung für das „Denken“ geschaffen. Insofern ist es aus Hegels Sicht jedoch unsinnig ein „Denken“ jenseits der Sprache in Betracht zu ziehen, denn: „Es ist in Namen, daß wir *denken*“ (*E*^{2,3} §462).

Analog der Zuordnung der „Anschauung“ zur ersten Stufe des „Absoluten Geistes“ – der Kunst – verbindet Hegel die „Vorstellung“ mit der „Geoffenbarten Religion“ als dem zweiten Moment des „Absoluten Geistes“. Der „Absolute Geist“ befindet sich hier insofern ebenfalls auf der „Stufe der *Reflexion*“ (*E*¹ §461), er ist einerseits zwar bereits „dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes“. Andererseits ist er jedoch eine Form des Wissens, mit der dieses den Momenten seines Inhalts Selbständigkeit verleiht und sie so „gegen einander zu Voraussetzungen, und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des *Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*“ macht (*E*^{2,3} §565; *E*¹ §465). Das „Leben“ des Absoluten wird in der christlichen Offenbarung „in einem Kreislauf concreter Gestalten der Vorstellung“ dargestellt, demgegenüber erst das

„Denken“ jene Vermittlung leisten kann, welche den Geist mit sich selbst zusammenschließt. (*E*^{2,3} §571; *E*¹ §471)

Weiterhin erlangt die „Vorstellung“ Bedeutung im Zusammenhang der „Besitznahme“ in der *GrI*, nämlich dann, wenn die „Besitznahme“ durch Bezeichnung erfolgt (*GrI* §58).

Christoph Johannes Bauer

180. Wahnsinn des Eigendünkels

In dieser zweiten Position der *Verwirklichung* des Selbstbewusstseins der *Phän*, in dem das Bewusstsein sich schon als das Wesen der Wirklichkeit betätigt, steht es als einzelnes mit seinem innerlichen Gesetz des Herzens, das es als ein Gesetz aller Herzen versteht, einer fremden Wirklichkeit gegenüber, in der es sein Gesetz zur selbstgewissen Allgemeinheit erheben möchte. Indem es in diesem Anspruch aber unmittelbar sein einzelnes Herz und die allgemeine Wirklichkeit für wesentlich und unwesentlich hält, ergibt sich, dass dieses Bewusstsein im Inneren verrückt, d.h. *wahnsinnig*, ist.

Das Gesetz des Herzens muss als Resultat von ‘die Lust und die Notwendigkeit’ verstanden werden. Dort versucht das Selbstbewusstsein sich (als einzelnes) zu verwirklichen, indem es seine Lust genießt. Dabei bemerkt es aber, dass die Verwirklichung dieses Zweckes das Aufheben seines einzelnen Fürsichseins und den Übergang in die Allgemeinheit des abstrakten Seins, der Dingheit, bedeutet – einen Übergang, den es als ein bloßes Schicksal erfährt. In dieser Position erscheint diese Erfahrung in dem neuen Gegenstand. Hier weiß das Selbstbewusstsein „*unmittelbar* das *Allgemeine*, oder das in sich zu haben; welches um dieser Bestimmung willen, daß es *unmittelbar* in dem Fürsichseyn des Bewußtseyns ist, das *Gesetz* des *Herzens* heißt. Diese Gestalt ist für sich als *Einzelheit* Wesen, wie die vorige, aber sie ist um die Bestimmung reicher, daß ihr diß *Fürsichseyn* als nothwendiges oder allgemeines gilt“ (*GW* 9, 202).

Diesem Herzen steht eine fremde Wirklichkeit gegenüber, denn „im Herzen ist das Gesetz nur erst für sich, noch nicht verwirklicht und also zugleich etwas Anderes.“ Sie ist, einerseits „eine gewalthätige Ordnung der Welt, welche dem Gesetze des Herzens widerspricht“, andererseits „eine unter ihr leidende Menschheit, welche nicht dem Gesetze des Herzens folgt, sondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan ist“ (*GW* 9, 202).

In seiner *Verwirklichung* sucht das Selbstbewusstsein nun nicht mehr seine einzelne Lust, sondern das Wohl der Menschheit ernsthaft zu realisieren - sei es noch unmittelbar, d.h. hier ohne Zucht. Dabei ergibt sich aber, dass, indem das Individuum sein Gesetz vollbringt, seine Verwirklichung ihm entflohen ist, denn in dieser Verwirklichung gibt es dem Gesetz die Form des Seins, in der es sich nicht erkennt. Weiterhin erfährt es, dass sein Gesetz, das es als Gesetz aller Herzen verstanden hat, nur ein besonderes, nicht wirklich allgemeines ist; die anderen Bewusstseine widersetzen sich seinem Gesetz. Daraus erhellt sich, dass die Wirklichkeit keine tote Ordnung, der das einzelne Bewusstsein sein Gesetz zu verleihen hat, sondern eine lebendige Wirklichkeit ist. Ihr Gesetzgeben dieser lebendigen Wirklichkeit gegenüber ist also dem Eigendünkel verhaftet. Weil das weiterhin fortwährend fehlt, wird das Bewusstsein hier *wahnsinnig*.

Michel Heijdra

181. Wahrheit

Wahrheit ist für Hegel einer der *Hauptbegriffe* der Philosophie, weil in und an ihr die idealistische Tendenz des Wissens einleuchtet. Mit diesem Begriff führt Hegel schon in der Vorrede zur *Phän* sein Programm ein, dass die Wahrheit die Gestalt eines wissenschaftlichen Systems derselben erhält. Damit scheinen zwei Thesen vertreten, die weiter ausgeführt werden. Wahrheit ist der wahre Gegenstand der Philosophie, sofern diese in Form einer radikal vernünftigen Systematik des Wissens jene als das bezweckte oder gezielte Moment eines endgültigen Wissens vorführen kann. Zweitens, wenn Wahrheit der einzige Gegenstand ist, wird die Wahrheitsdifferenz, die Wahrheit in Gegensatz zu Falschheit setzt, relativiert, weil Falschheit als Unwahrheit verstanden wird.

1. Wahrheit ist tatsächlich nicht bloß das Ziel, sondern im Gegensatz zu den modernen Wahrheitstheorien zugleich der *Gegenstand* der Philosophie (*E³* §1). Damit scheint Hegel erneut ein metaphysisches Objekt oder einen solchen Gegenstand, die Wahrheit selbst, anzunehmen, gleich wie z.B. in der Religion und neuzeitlichen Metaphysik die Wahrheit als höchster oder übermächtiger Gegenstand aufgefasst wird. Dieser Sachverhalt scheint zugleich bestätigt und verneint zu werden, wo Hegel die Wahrheit mit der Idee gleichsetzt (*GW 12*, 173). Bestätigt würde dies nur, wenn die Idee unabhängig von den Gedanken gefasst werden könnte; verneint wird dies aber, weil die Idee der objektive Begriff ist, der damit als wahr oder seiner Objektivität entsprechend verstanden wird. Denn Hegel ist es nicht um ontisch-ontologische Wirklichkeit, sondern um die zureichende Darstellung der denkbaren Wahrheit zu tun.

Wahrheit in der Idee oder als reine oder logische Idee bedeutet dreierlei. Wahrheit heißt adäquate Einheit des subjektiven Begriffs und der Objektivität, Subjekt-Objekt und Kongruenz.

Die bloße Korrespondenz des Begriffs und der Objektivität ist die Definition der Wahrheit, wie sie schon im ‚vom Begriff im allgemeinen‘ dargelegt worden ist. Die adäquate Einheit wird als die „Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande“ eingeführt (*GW 12*, 26). Diese Definition regt dazu an, Hegels Konzeption als *Korrespondenztheorie* zu fassen, aber die Idee ist – weder realistisch, noch metaphysisch – eine Korrespondenz des Begriffs und einer ihn bewährenden Objektivität oder umgekehrt.

Die Konzeption einer Subjekt-Objektivität kann als *Kohärenztheorie* der Wahrheit gefasst werden (*E³* §214). Dazu werden die Begriffe der Logik in einem zusammenhängenden Rahmen gefasst, weshalb sie als Momente dieses Rahmens schon wahr heißen können. Damit ist die Einheit selbst regressiv einlösbar und einsehbar, aber nicht eigens (unter Kritik) dargestellt; sie ist in dieser Hinsicht *unhinterfragbar* vorausgesetzt.

Die *Kongruenz* ist die spezifisch Hegelsche Form der Wahrheit. Kongruenz (oder auch Konkreszenz) bedeutet, mit sich oder mit anderen eine eigene Übereinstimmung *leisten* (*GW 12*, 174). Diese zeigt sich auf die Weise, dass die Idee die eigenen, von sich unterschiedenen Komponenten aus sich erst als die Idee selbst herstellt; denn ‚wahr‘ heißt *solcher Gedanke, der sich gegen Negation und Kritik im herausstellenden, reinen Denken einlöst*. Dabei bleiben die erstgenannten Auffassungen der Idee (als Definition und Totalitätsanspruch) notwendige, aber unzureichende Formen der Wahrheit, insofern das ganze System der gedanklichen Wirklichkeit in seinem Zusammenhang als graduelle Differenzierung der Wahrheit selbst verstanden wird.

Wahrheit ist die aktive Kongruenz. Deshalb ist sie weder in einer Begriffsdefinition noch in einer Begriffsdeskription vollständig. Sie schafft die Kongruenz und leistet die Entsprechung der aus ihr negativ entstehenden, besonderen Momente. Sie zeigt dann auch die Tätigkeit, Trieb genannt, nie bloß unwirklich und unvereinzelt, d.h. als bloße Gedanken zu bleiben, sondern sie ist immer in der Konkretion oder Kongruenz mit dem objektiv

Wirklichen singularisiert. Sie zeigt sich in der Behauptung durch Kritik hindurch und gegen diese Kritik aus sich als ‚wahr‘, denn sie ist Vollzug und Vereinzelung des Begriffs in einem.

2. Wenn Wahrheit bloß *Ziel* ist, dann ist sie als Idee des Wahren (*GW 12*, 199ff; *E³* §§226ff) bestimmt, als Gesuchtes des endlichen Erkennens. Dies bedeutet, dass dieses Gesuchte nicht in der Erfahrung liegt, wodurch das gesuchte Ziel – die Wahrheit – nicht zugleich als Gegenstand betrachtet wird; das Moment der Einzelheit (der Wahrmacher) wird deshalb nicht im endlichen Erkennen selbst geleistet, und die Form (wahres Urteil) unterscheidet sich noch vom Gehalt der Wahrheit. Gerade die Unzureichendheit der ausgelassenen Einzelheit zeigt, dass der philosophische Gegenstand der Hegelschen Wahrheitstheorie nicht das wahre begriffliche Urteilen, sondern die Wahrheit selbst ist, die die Idee, die Grundstruktur der einzigen Wirklichkeit fasst. Die Idee der Wahrheit arbeitet insofern die mögliche Richtigkeit der Erfahrung in Urteilen und die mögliche Schlüssigkeit des Zusammenhanges in Schlüssen zum Zweck der Theoriebildung aus.

Die gesonderte Entfaltung der Urteile und Schüsse gehört dahingegen schon zum subjektiven Begriff, der die Formen der traditionellen Logik bereitstellt (*GW 12*, 31-126). Nur diese lieferte eine Theorie der propositionalen *Richtigkeit*, wobei das einzelne Urteil als Träger der Richtigkeit wie der einzelne Schluss als Träger der Schlüssigkeit gefasst wird. Die Richtigkeit ist eine völlig unzureichende Form der Wahrheit, weil der Begriff nur in dessen eigenen Formen, und minimal als Schluss, wahr ist. Die Theorie der propositionalen Richtigkeit stellt sich im Prinzip am subjektiven Begriff dar; sie ergibt aber ein Problem in der Realphilosophie, sofern dort alltägliche, wissende Urteile und Schlüsse sich zu geltenden, wissenschaftlichen Theorien des vorstellenden Verstandes in Bezug auf Empirie im (subjektiven) Denken ausbilden.

Insgesamt zeigen die Formen der *graduellen* Wahrheit darauf, dass die Kongruenz eines Begriffs mit dessen Objektivität entweder hinreichend oder vollständig vorgezeigt werden kann. In der ganzen Logik wird deshalb das Programm ausgeführt, jede hinreichende Wahrheit zur vollständigen zu erheben. Die Idee, wie der Begriff, ist zwar schon dem Anspruch nach hinreichend, aber erst als absolute Idee vollständig. Diese Differenzierung erklärt auch verschiedene Verwendungen von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘ durch die Logik hindurch.

Die Wahrheit ist erstens schon das spekulative Denken selbst, welches das *einzig*e Thema der Logik ist. Sie ist *rein* und gehört damit zur ausweisbaren Transzendenz in Bezug auf Sinnlichkeit. In ihrer Reinheit zeigt das Denken selbst, zuletzt als Idee, einen eigenen Inhalt und infolgedessen Realität und Wirklichkeit: Dieser Inhalt ist das Logische selbst. Kraft seiner eigenen Leistung ermöglicht das (spekulative) Denken überhaupt erst Wahrheit (*GW 12*, 21).

Die Wahrheit ist zweitens *Nachfolgebegriff*. Das heißt, etwas zeigt sich ‚in Wahrheit‘ als etwas von irgendeiner Bestimmtheit, indem diese die Bestimmtheit des ersteren in dem zweiten ‚realisiert‘, sodass die Kritik oder die Negation des ersten nicht mehr dagegen vorgebracht werden kann. Die Idee ist auf diese Weise als wahre Nachfolge des Zwecks bestimmt, wie der Zweck Nachfolge des Mechanismus ist (*GW 12*, 155).

Drittens stellt die Wahrheit auch eine ‚*übergreifende* Einheit‘ dar, die innerhalb derselben Sphäre vollzogen wird. In ihr finden innerhalb der Sphäre des Begriffs subjektiver Begriff und Objektivität ihre kohärente Einheit, die aber selbst auch als Rückkehr zu sich verstanden wird (*E³* §215).

3. Mit der absoluten Wahrheit der absoluten Idee sind alle Wahrheitsauffassungen integriert, die in der $L^{1,2}$ fungieren. Die absolute Idee ist gerade *alle Wahrheit* (*GW 12*, 236). Die Idee ist also die Wahrheit, und diese Wahrheit ist absolut, sofern diese Idee die Glieder einer eigens

aufgezeigten Entsprechung des Begriffs und der Objektivität als eigene und inklusiv-einzelne aufweist; so und nur so ist sie eine eigene logische (reine und freie) Aktivität, die das ihr Andere in begrifflicher Reinheit umgreift; sie ist der methodisch ausgewiesene, gegen jede reine skeptische Negation objektive Gedanke.

Die absolute Idee zeigt also in der Logik den Begriff ihrer selbst in seiner eigenen und freien Form. Sie vollzieht aus und durch sich die eigene begrifflich-differenzierte Gestalt. Die Wahrheit wird nicht nur von der Idee behauptet und als einfache Definition gesetzt, sondern in der absoluten Idee vollständig aufgezeigt. Gerade dieses methodische Aufzeigen leistet die absolute Idee als abschließende Bestimmtheit. Der Erkenntnisgewinn besteht darin, dass die reine absolute Idee als wissende oder tätige die Wahrheit selbst ist, die alle Momente umfasst, weil sie sie kritisch hervorbringt.

4. *Realphilosophische* Wahrheit bietet der weiter vollzogene Gedanke der Idee, der ‚über sich hinaus‘ oder ‚vor sich hin‘ ein Ganzes von ausgearbeiteten Gedanken leistet. Dieses ist die Bewährung der reinen Begriffe an der Unreinheit des sonstigen Wissens, sodass sich an der auf diese Weise gegliederten Vorstellung der Gedanke der Wahrheit jetzt nicht mehr herstellen, sondern wiederherstellen lässt. Damit zeigt diese Wahrheit die radikalste Fassung und Einlösung des gedanklichen Programms auf, dass und wie die Idee die Tätigkeit ist, immer die Konkretion oder Kongruenz selbst zu singularisieren; deshalb ist nie ein bloß subjektiver Gedanke wahr, weil ein solcher unwirklich und nicht vereinzelt wäre.

Die Realphilosophie zeigt die Zureichendheit *der reinen Logik* in allem, was sich gerade nicht als logische Bestimmtheit versteht. Die Bewährung seitens der Realphilosophie bietet also *keine zusätzliche* Wahrheit; nur von der Logik aus deren Eigenständigkeit, als Denken des Denkens, her wird Wahrheit gerechtfertigt. Diese Wahrheit der Logik wird zusätzlich als auch für die Vorstellung bedeutsame oder von dieser einsehbar vorgeführt, wodurch überhaupt keine (metaphysische) Voraussetzung des Geistes impliziert wird. Deshalb hat die Realphilosophie bei der Destruktion der von der ‚realen‘ Vorstellung zwar behaupteten, aber unverstandenen Wahrheitsansprüche doch eine *Wahrheitsfunktion* (Enz³ §574). Realphilosophisch wird die Destruktion der bloßen Erscheinung und der ‚bewährende‘ Nachweis der Kongruenz des Begriffs und der jetzt spezifischeren ‚erscheinenden‘ Realität geleistet. Damit ist die wahre Idee Kritik und Grundlage der auch sinnlichen und vorstellungsmäßigen Erfahrung in einem. Realphilosophische Wahrheit leistet die eigene Begrifflichkeit einer philosophischen Analyse. Die Idee zeigt einen reelleren Inhalt, wenn das Denken nicht nur fürs Denken, sondern auch fürs unreine Bewusstsein oder für die Vorstellung singularisiert wird. Dann ist auch Anschauung oder praktische Handlung in der Lage, die Idee zu erkennen und anzuerkennen, sofern die gesehenen oder betätigten, reelleren Bestimmtheiten die Idee in sich haben und zum Ausdruck bringen. Damit ist auch die Redeweise der (absoluten) Wahrheit (in) der Religion deutlich; diese gehört zwar dem spekulativen Denken oder dem ‚absoluten‘ Geist an, aber seines dortigen Gehaltes ungeachtet noch nicht dem reinen Denken.

Nicht ausreichend geklärt bleibt, wie das dennoch prinzipiell allgemeine Denken des subjektiven Geistes Richtigkeit *erreicht* und wie diese im einzelnen wahrheitsfähig in eine Realphilosophie aufgenommen werden kann. Ausreichend gesichert ist aber auch bei diesem – subjektiv angesetzten – Denken, dass die Wahrheit oder Richtigkeit nie bloß aus dem Entsprechen eines wahrheitsfähigen Begriffs zum so genannten, gegebenen Objekt entsteht, sondern wirklich die Leistung des Denkens in seinen Urteilen benötigt.

Endgültig vollziehbar wird deshalb die logische Wahrheit als Philosophie, wo die absolute Idee von der sich dazu erhebenden und denkenden Vorstellung eingesehen wird. Wenn dies nicht gezeigt würde, gäbe es nur endliches Denken und keinen Selbstvollzug desselben in der Wissenschaft, die der spekulativen Logik gewidmet ist. Damit ist aber

zugleich nichts wahrer als die Idee bzw. die absolute Idee selbst, obwohl in der Bewährung derselben gezeigt wird, wie jede nicht bloß einem einzelnen subjektiven Geist allein zugehörnde Vorstellung oder solcher Gedanke in spekulativer Hinsicht der Wahrheit fähig gemacht wird.

5. Insofern die Selbstbehauptung aber nicht gelingt, d.h. insofern die begriffliche Negation oder die damit verbundene Annihilierung vorhanden ist, ohne dass sie in der Konstitution selbst berücksichtigt werden kann, oder als unvollständig sich zeigt, weist die Selbstbehauptung einen beschränkten Inhalt auf. Dies Endliche ist insofern als Unwahrheit gekennzeichnet.

In ihrer Momenthaftigkeit sind Sein, Wesen oder Begriff der Idee nicht gemäß, weshalb sie sich von der Wahrheit differenzieren und so in ihrer bloß spezifisch behaupteten Eigenheit nicht wahr sind. *Unwahr* heißt deshalb noch nicht wahr, weil die Form selbst in der reinen Gedankenentwicklung zur spekulativen Ebene der Wahrheit gehört. Diese begriffliche Endlichkeit zeigt die Kritik des sich überprüfenden und darstellenden Denkens hinreichend auf. Auf jeden Fall ist jedoch die denkbare Unwahrheit als Negation schon eine gedachte, und damit schon eine im vollzogenen Denken eingeordnete Unwahrheit. Das Falsche wird zwar abgewiesen, aber aus dessen Abstraktion wird die begriffliche und ideelle Wahrheit herausgeholt, weil das rein Falsche das undenkbare Nichts als etwas unaufhebbar Nichtiges wäre. Bereits die eigene Unwahrheit eines Begriffs ist die denkend geleistete Selbstvernichtung desselben, insofern die eigenen und eigens behaupteten Bestimmungen nicht in dieser Bedeutung erhalten sind, wodurch sich die Exklusivität in ihrem Wahrheitsanspruch vernichtet. Unwahr ist also die jeweilige Notwendigkeit des Logischen, sofern sie nicht als Zureichendheit begriffen wird, und die ebenso auftretende Unvollständigkeit, sofern diese noch nicht als Inhalt der (absoluten) Idee gefasst wird, da die Nicht-Entsprechung des Unzureichenden die Nicht-Instantiierung des auszuweisenden Begriffs ist.

Graduell unwahr ist auch die jeweilige Realisation der Realphilosophie, insofern im Begriff selbst des Etwas, genauer im nicht-ideellen Begriff der bloßen Vorstellung, die Kritik des Begriffs nicht rein auf die begriffliche Bestimmtheit, sondern ebenso auf die wirkliche Gegebenheit für die Betrachtung der Vorstellung zielt (vgl. *E³* §248A). Somit ist die kritische begriffliche Negation als eine ebenso aufzeigbare (mögliche) Vernichtung der realen Gestalt da. Damit erweist jedes Ende einer Gestalt (der Kunst oder der bestimmten Religion) zugleich die begriffliche Beschränktheit derselben, bis in die geschichtlichen Gestaltungen der Philosophie. Die Begriffe selbst können nun auch als beschränkte Begriffe erhalten bleiben, aber in der vorstellungsmäßigen Wirklichkeit wird die Bestimmtheit auch in der und für die Vorstellung ersetzt.

Unwahr in strengem Sinn sind die zuletzt genannten realphilosophischen Begriffe nur, sofern sie als Vorstellungen und ungesicherte oder unrichtige Vorstellungen auftreten, sofern sie keine Realisierung eines Begriffs in freier Form zu erkennen geben. Denn für nicht-ideelle und nicht mit einer Philosophie verbundene Formen gibt es keine eigene Wahrheit mehr, sondern bloß die notwendige Richtigkeit der Urteilssetzung in Beziehung auf die endliche Nicht-Idee der Vorstellung, deren Richtigkeit philosophisch zufällig und belanglos erscheint. Vollständig *unrichtig* sind außerdem freilich ebenso alle zufälligen Realisationen der Erscheinungen in der Realphilosophie, soweit sie sich als bloß fürsichseiende präsentieren, weil sie sich in diesem Fall isoliert und abstrakt darlegen und sich als Hindernis einer selbst vorstellungsmäßigen Erkenntnis dartun.

6. In einer solchen spekulativen Betrachtung der Wahrheit wird also die Differenz von Wahrheit und Falschheit aufgelöst, wie es schon in der Vorrede zur *Phän* programmatisch

vorgeschlagen wurde (GW 9, 30f). Die abgewiesene Wahrheit/Falschheit-Unterscheidung bezieht sich weder auf die empirisch faktische *Richtigkeit*, wie sie doch noch in der Urteilslehre als Verstandesbestimmtheit vorgezeigt wird, noch auf die isolierte und dogmatisch-fixe Verfassung derselben. Gerade solche Fixiertheit verwandelt die Entgegensetzung von Begriffsbestimmungen in einen einfachen Gegensatz, der nicht mehr in der Lage ist die zu untersuchende Unwissendheit selbst als weder wahr noch falsch zu deuten (GW 11, 285).

Insofern solche Differenz nicht mehr aufrechterhalten bleibt, zeigt sich die begriffliche Kongruenz des Begriffs mit seiner Objektivität und umgekehrt als die einzige, aber inklusive, sich einlösende Wahrheit. Diese ist die spekulative Aktivität oder *Leistung* der Übereinstimmung, die *eigens* gezeigt wird in den Ideen der Logik und an den realen Gestalten derselben Ideen in der Realphilosophie. Absolut wahr sind also nur der Gegenstand und die Form der absoluten Idee, die sich als solche hervorbringt.

Lu De Vos

182. Wärme

Obgleich man nicht sagen kann, dass die Wärmelehre vor der Entwicklung der Thermodynamik ein wichtiges Thema der Naturphilosophie gewesen wäre, spielt sie in Hegels Werken schon seit den *JS* eine durchaus bedeutende Rolle. Bezeichnend ist hierbei, dass Hegel auf diesem Gebiet zeitgenössische naturwissenschaftliche Erkenntnisse frühzeitig rezipierte und auf ihre philosophische Relevanz hin analysierte.

In der ersten Hälfte des 19. Jh. war die Wärmelehre in einem markanten Umbruch begriffen. Obwohl ausgearbeitete kinetische Wärmetheorien zu dieser Zeit kaum existierten, begannen sich zahlreiche Naturforscher von der Wärmestofftheorie abzuwenden – zunächst unter dem Eindruck von Rumfords Experimenten zur Reibungswärme (publiziert 1798), später aber (in den 1830er-Jahren) maßgeblich infolge der Erkenntnis, dass Wärmestrahlung polarisierbar ist, also den Charakter einer Wellenbewegung haben muss. Hegel suchte bereits während seiner Jenaer Zeit die sich Bahn brechende Überzeugung vieler Naturwissenschaftler, dass Wärme ein bestimmter Zustand der Materie, nicht hingegen ein selbständiger Stoff sei, begreifend einzuholen und in philosophischer Terminologie zu fixieren.

Als Grundcharakter der Wärme in naturphilosophischer Perspektive wird das „Sichwiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit“ namhaft gemacht (*E³* §303). Dies ist vor dem folgenden Hintergrund zu verstehen: Der Mittelteil der Naturphilosophie, die *Physik*, hat die Bestimmung der Materie durch die (im wesentlichen aristotelisch verstandene) *Form* zum Gegenstand. Spezifische Schwere und Kohäsion sind noch unmittelbare, mechanische (vgl. *E³* §290: „individualisierende Mechanik“) Weisen der Formbestimmung des Materiellen. Den Kategorien Klang und Wärme kommt daher die Funktion zu, das noch von der Schwere abhängige spezifische Bestehen der Materie in einer sich radikalierenden Weise zu negieren (im Falle des Klanges auf ideelle Weise, im Falle der Wärme auf reelle Weise) und so einer prozessualen, nicht mehr an die Schwere gebundenen Weise der Individualisation der Materie den Weg zu ebnen – einer Individualisation, wie sie in Gestalt (Kristallisation, Magnetismus), Elektrizität und Chemismus vonstatten geht. Insofern die Wärme die noch mechanische, d.h. letztlich räumliche Spezifikation der Materie (vgl. die physikalische Definition der spezifischen Schwere bzw. Dichte) aufhebt, kann Hegel sagen, sie mache „die Körper noch inniger eins als die Form“ (*E³* §303Z).

Wie in den *JS*, so geht Hegel auch in *E³* näher auf die *Mittelbarkeit* der Wärme ein (*E³* §304f). Sie sei es, welche zur Vorstellung einer selbständigen Stofflichkeit der Wärme Anlass gegeben habe. In der Tat erschien Anfang des 19. Jh. die Konzentrierbarkeit der Wärmestrahlung durch Hohlspiegel, wie sie u.a. M. A. Pictet nachgewiesen hatte, als starkes Argument für die Stofflichkeit der Wärme (in diesem Sinne interpretierte sie etwa der von Hegel mehrfach zitierte F.A.C. Gren). Hegel lehnt es jedoch ab, aus der Mittelbarkeit auf die Materialität der Wärme zu schließen: Letztere erfordere nicht nur jene Lokalisierbarkeit, welche sich in den verschiedenen Weisen der Wärmeausbreitung zeige, sondern überdies zumindest Schwere, welche der Wärme fehlt. Die Natur der Wärme sei daher die einer „Zustandsweise“ (*E³* §304A) der Materie. In der *VPhN* von 1821/22 sagt Hegel sogar: „Die Mittelbarkeit der Wärme beweist gerade die Selbstlosigkeit derselben; die Schwere kann [im Gegensatz zur Wärme] nicht mitgeteilt werden“ (*VPhN (Uexküll)*, 122).

Wenn C. L. Michelet das sukzessive Verschwinden der Wärmestofftheorie aus den Physik-Lehrbüchern der Zeit nach 1830 für die *Rezeptionsgeschichte* der Hegelschen Naturphilosophie in Anspruch zu nehmen suchte, so ging er dabei freilich ebenso fehl wie auf der anderen Seite K. R. Popper, der Hegels Ausführungen zur Wärmelehre bloß tautologischen Charakter zuschrieb.

Thomas Posch

183. Welt

In der Wesenslogik wird die Welt im Kapitel über die Erscheinung behandelt. Die „in sich reflektierte Erscheinung“ wird bei Hegel als die Welt bezeichnet, „die sich als *an und für sich seyende* über der *erscheinenden Welt aufthut*“ (*GW 11*, 348). Die an und für sich seiende Welt ist die übersinnliche Welt, unterschieden von der sinnlichen, erscheinenden Welt. Zunächst werden diese zwei Welten in ihrer Entgegensetzung in Betracht gezogen. Die an und für sich seiende Welt weist auf nichts anderes als auf die Totalität der Existenz hin. Es gibt nichts außer ihr. Aufgrund dieses Totalitätscharakters enthält die an und für sich seiende Welt an ihr die erscheinende Welt, die als die Welt des Andersseins zu bezeichnen ist. Die Welt der Erscheinung macht daher die negative Beziehung der an und für sich seienden Welt aus. Auf diese Weise stehen die beiden Welten in innerem Zusammenhang.

In dieser Hinsicht kann man sagen, dass die an und für sich seiende Welt nicht jenseits von der erscheinenden Welt bleibt. Die Welt der Dinge an sich und die Welt der Erscheinungen können in eine Beziehung, genauer die negative Beziehung der an und für sich seienden Welt oder der wesentlichen Welt zurückgeführt werden. Dabei wird die Entgegensetzung der zwei Welten aufgehoben, und es kommt die negative Beziehung *einer* Welt auf sich selbst zustande.

Diese negative Beziehung wird bei Hegel weiter unter dem *wesentlichen Verhältnis* behandelt. Die an und für sich seiende Welt und die erscheinende Welt machen das wesentliche Verhältnis aus. Jene erscheint in dieser Welt. Dabei ist jene als das Ganze und diese als die Teile begriffen. Das Ganze kann aber nicht ohne die Teile betrachtet werden und auch umgekehrt. Die Beziehung von dem Ganzen und den Teilen ist aber noch äußerlich. Der innere Zusammenhang von beiden kann erst durch die Beziehung von Kraft und Äußerung transparent gemacht werden. Beim Begriff der Kraft wird die absolute Form bzw. die absolute Negativität des Wesens sichtbar. Aus der Bewegung der Kraft folgt, dass sich das Wesen bzw. die an und für sich seiende Welt als das Innere in die erscheinende Welt entäußert und sich die erscheinende Welt in jene Welt er-innert. Durch diese doppelseitige Bewegung werden die

beiden Welten in eine Einheit gebracht. Diese Einheit geht weiter in den Begriff der *Wirklichkeit* über, der zum Begriff des Absoluten bei Hegel führt.

Ock-Kyoung Kim

184. Welt, germanische

In der letzten Periode des römischen Reichs ist das Christentum schon als das neue geistige Prinzip der Weltgeschichte aufgekommen. Der Untergang Roms besteht nicht in einer Eroberung durch ein anderes Staatsvolk. Barbarische Völker, mit dem Gesamtnamen Germanen, haben sich wie ein Strom über das geschwächte Reich ergossen. Die Germanen hatten sich selbst noch nicht staatlich organisiert und waren also noch ohne Geschichte. Ihre weltgeschichtliche Bedeutung ist, dass sie das christliche Prinzip, das objektiv als Endzweck der Welt bekannt ist und schon an sich konkretes Dasein hat, leicht aufnehmen, aber dann noch innerlich und äußerlich verwirklichen müssen. Innerlichkeit und die äußere Welt bilden bei den Germanen schon eine gedoppelte Einheit. Sie werden getrieben durch einen Hang sowohl nach Vereinzelung als Gemeinsamkeit. Während ein Teil der Stämme zu Hause bleibt, zieht der andere heraus zur Eroberung von Gütern und neuen Gebieten. So findet die germanische Nation in sich eine Einheit, die "ein Gedoppeltes in sich zu ertragen vermag" (*VPhW 12*, 451; 469). Subjektivität des Willens, Unabhängigkeit, Trieb zur Befriedigung der Partikularitäten sind charakteristisch für die Germanen. Ihre Gemeinschaft ist hauptsächlich gemüthlicher Art und nicht durch Gesetz, sondern durch Freiheitsliebe bestimmt. Besitz muss erworben werden, und fast alles, was für einen Staat wichtig ist, wird zu partikularem Besitz. Dadurch schlägt der Trieb zur Verwirklichung des Endzwecks immer um in partikuläre Zwecke und ist diese Welt ständig mit sich selbst im Kampf. Der Kampf spielt sich auf verschiedenen Ebenen ab: im Prozess der Staatsbildung, in den Beziehungen zwischen den verschiedenen Staaten, im Verhältnis von Staat und Kirche, in dem Gegensatz vom Geistigen und Sinnlichen und in den extremen Gestalten, die die Frömmigkeit annimmt. Weil die südwestliche Germanen sich mit Resten der römischen Kultur mischten, unterscheidet sich die Bildung der romanischen Völker in Italien, Spanien und Frankreich von der der nördlichen Germanen, die das germanische Gemüt reiner behalten haben. Die slawischen Völker im Osten haben noch keine wichtige Rolle in der Weltgeschichte (*VPhW 12*, 445).

Die germanische Welt hat drei geschichtliche Perioden, in denen verschiedene Formen der Einheit erreicht wurden. Die erste geht auf Karl den Grossen zurück. In seinem Kaisertum stehen Welt und Kirche, Staat und Geistlichkeit in einer unbefangenen Einheit des Gemüthlichen. In der zweiten Periode, die des Mittelalters, ist die reale Einheit zerfallen in eine Vielheit von Staaten, die doch in ihren Verhältnissen zur Kirche eine gewisse ideelle Einheit bilden. Kirche und Staaten sind in innere und äußere Widersprüche verwickelt. Die Ämter werden das Objekt von Privatbesitz und Privilegien und die freien Bauern zu Leibeigenen. Die Staaten sind nur formell voneinander unterschieden und können leicht ineinander übergehen ohne substanzielle Veränderungen. Äußerlich ist die Einheit ein diplomatisches Gleichgewicht. Die wahre Einheit ist der ideelle Geist, der am Ende dieser Periode "aus der Leidenschaft, aus der Dumpfheit des Bewusstseins" in sich zurückgeht (*VPhW 12*, 448). Das Reich Karls V. ist der Übergang zur dritten Periode, der neuesten Zeit. Die Staaten werden unabhängig von der alten Kirche und richten sich auf den verständigen Zweck, d.h. auf die Regierung der Welt vom selbstbewussten Gedanken aus.

Der germanische Bildungsprozess ist bestimmt durch zwei Richtungen: eine auf Vereinzelung, Unabhängigkeit, Zurückziehen auf sich selbst; die andere nach außen, auf Gemeinschaft und Beherrschung der Welt. Die beiden müssen zusammengebracht werden;

die Germanen wollen nur “aus dem innersten Gemüt mit einem anderen Subjekt in Verbindung stehen” (*VPhW 12*, 453). Das Allgemeine muss sich gegenüber einer disparaten Vielheit als eine Spitze befestigen, als ein König, mit dem das die Freiheit liebende Individuum sich in Treue vereinigen soll. Die Vereinigung der vielen Partikularitäten ist ein mühseliger und peinlicher Prozess, in dem das Glück des Volkes oft das Umgekehrte ist dessen, was die Individuen nachstrebten. Der Gegensatz von Subjektivität und Allgemeinheit muss sich erst in Extremen entwickeln, um am Ende zur Versöhnung zu kommen. Die beiden Richtungen bestimmen sowohl die Entwicklung der Staaten zur Monarchie als die der Religion zur Sache des eigenen Gewissens: die Welt muss in ihrem Element geistig werden und die Kirche muss sich reinigen von der Weltlichkeit (*VPhW 12*, 464).

Gegenüber der Mühsamkeit dieses Prozesses steht für Hegel die schnelle Reinigung, welche charakteristisch ist für den Islam, der die Verehrung des Einen als einzigen Endzweck hat und darin leicht zu einer religiösen Fanatismus führt, für den das konkret Bestimmte im Leben nur etwas Akzidentelles ist. Das große arabische, glänzende Reich der Kalifen ist aber auch schnell wieder vergangen, weil es keine richtige Staatsordnung kannte. Während die Mohammedaner durch Abstraktion beherrscht sind und darin zum Orient gehören, wissen und suchen die Germanen den einen Gott im konkreten Dasein (*VPhW 12*, 457-462). Die Begegnung mit dem Islam hatte für sie keine wesentliche Bedeutung, weil sie die Gegensätze bei sich selbst zu überwinden hatten. Für den stolzen spanischen Ritter ist der Araber ein wichtiges Vorbild gewesen und während der Kreuzzüge ist der germanische Barbarismus vielfach durch die klare arabische Seele bewegt worden. Aber die wesentliche Erfahrung war die des leeren Grabes, nämlich, dass die konkrete göttliche Anwesenheit nicht lokaler Art war, dass die Wahrheit nicht im Orient zu suchen war, sondern sich zu Hause, überall in der Kirche und im Inneren des Geistes manifestierte. In der Kirche ist der Geist im Prinzip von der sinnlichen Konkretheit befreit. “Am heiligen Grab hat das Morgenland vom Abendland Abschied genommen” (*VPhW 12*, 493). Die Germanen mussten sich selbst in einer harten geistigen Arbeit bilden und darin das endgültige Verhältnis von Geist und Natur verwirklichen. Als am Ende des Mittelalters Amerika entdeckt und der Weg nach Indien über das Meer geöffnet wird, bedeutet das nicht eine Begegnung mit einem neuen Prinzip des Geistes, sondern die Entdeckung, dass das Christentum sich vollendet in der Beherrschung der Welt, die nur durch die Ordnung im Staat möglich wurde.

In der zweiten Periode entwickeln Spanien, Frankreich und England sich zu souveränen Staaten, während Deutschland und Italien sich im Kampf von Staat und Kirche nicht zur Einheit bilden konnten. Den Kaisern gelang es nicht, die christlichen Staaten zu vereinigen und der Klerus bewies sich als die stärkere Macht gegenüber der weltlichen Macht. Der wesentliche Mangel der alten Kirche war aber die Gebundenheit des Gemüts an das sinnlich Konkrete und des Glaubens an äußere Vorstellungen. Bei den romanischen Völkern gehen Innigkeit und Äußerlichkeit leicht zusammen. Sie haben die Entzweiung des Geistes – auch im Nebeneinander von Kirche und Staat - behalten und sind “im Innersten außer sich”. Darum konnte nur die reine Innigkeit der deutschen Nation die Basis der Reformation und der neuen Kirche werden (*VPhW 12*, 503-05).

Der Weltgeist, der sich vom Sinnlichen befreit hat, erlangt in der dritten Periode eine Subjektivität, welche berechtigt ist, sich das Äußere zu unterwerfen. Bürgerliche Kultur, Wissenschaft und Industrie blühen auf, und machen “dem Menschen und Gott Ehre” (*VPhW 12*, 514). Kriege werden nicht mehr um die Religion, sondern um die Staatsverfassung geführt. Im Süden, wo die alte Kirche sich gefestigt hat, bleibt auch die Spannung zwischen Aufklärung und Glauben und führt zu politischen Revolutionen ohne Änderung der Religion. Die Länder der evangelischen Kirche begreifen, dass sie ihre Revolution schon gemacht haben. Darum hatte in Frankreich die Revolution keinen bleibenden sittlichen Erfolg,

während in Preußen unter Friedrich II. die Monarchie als die vernünftige Staatsverfassung durchgeführt werden konnte (*VPhW 12*, 517-21).

Herman van Erp

185. Welt, griechische

Die griechische Welt ist von Anfang an eine Verschiedenheit von Völkern und Städten in der Nähe des Meeres. Die Griechen haben vieles von Außen aufgenommen, aber bildeten das alles um; ihr Eigenes ist die Bildung ihrer Welt zur schönen Kunst und Wissenschaft hin. Ihre Natürlichkeit hat das Geistige, in der Form der Schönheit, als innere Seele. Die Bildung dieses eigenen Innern, seine glänzende Verwirklichung in äußeren Werken und der Übergang des Prinzips in ein höheres, markieren drei verschiedene geschichtliche Perioden.

In der ersten Periode ist das Verhältnis zwischen Fürsten und Volk lose und harmonisch. In friedlichem Wettkampf entwickeln die Individuen ihr Selbstgefühl und die eigenen Körper zu schönen Kunstwerken. Das Wesentliche ihrer Religion ist das Menschliche, die schöne Erscheinung des Geistes im Sinnlichen. Einerseits macht der Geist sich zu dem, was er ist, andererseits ist er noch nicht in der Gestalt des reinen Gedankens erschienen. "Der Gott der Griechen ist der zur Schönheit idealisierte Mensch". Dieser Anthropomorphismus ist für Hegel kein Mangel der griechischen Religion, sondern geht ihm nicht weit genug: "Der christliche Gott ist durchaus viel menschlicher" (*VPhW 12*, 344). Dadurch, dass sie sich in Freiheit verbinden, haben die Griechen den orientalischen Despotismus beseitigt, aber ihre schöne Sittlichkeit und Demokratie sind noch ein natürliches Gesetz. Die zweite, sehr kurze Periode ist die Reife des griechischen Geistes zur Zeit der Persischen Kriege. Im Kampf standen "Westen und Osten so gegeneinander, dass das Interesse des Weltgeistes auf der Waagschale lag" (*VPhW 12*, 365). Nach dem Sieg geriet das Volk in innere Zwiste, die sich in dem Kampf zwischen Demokratie (Athen) und Aristokratie (Sparta) konzentrieren. Der Peloponnesische Krieg ist die äußere Seite des Übergangs zur Periode des Verfalls. Innerlich verursacht das sich entwickelnde Prinzip der Subjektivität den Untergang der griechischen Welt. Innerhalb der natürlichen Sittlichkeit gibt es keinen Platz für die subjektiven Seiten der Gedankenfreiheit: die Reflexion des Denkens und die individuellen Leidenschaften. Die Sittlichkeit des griechischen Staates besteht nur noch objektiv, als Gewohnheit, nicht als das Werk des individuellen, subjektiv-moralischen Willens (*VPhW 12*, 380). Schönheit ist noch keine Wahrheit. Die innere Welt des Denkens ist ein Bruch mit dieser Wirklichkeit und sucht einen Boden außer ihrer selbst. Alexander (nach Achill 'der zweite Jüngling Griechenlands') vollbringt als glänzendes Individuum die letzte große griechische Tat: die Vereinigung Asiens mit Griechenland. Von Aristoteles, dem tiefsten Philosophen des Altertums, erzogen, vollzieht er als eine welthistorische Persönlichkeit den Übergang zum neuen Prinzip der individuellen Freiheit, woran die griechische Verfassung zugrunde geht (*VPhW 12*, 390-92).

In Alexander lösen sich Spannungen, die sich innerhalb der griechischen Welt entwickeln. Ihre traditionelle Sittlichkeit, welche die Substanz aller ausmacht, nennt Hegel in der *Phänomenologie* der wahre Geist. Seine Welt ist gespalten in zwei allgemeinen Mächten: das göttliche (familiale) und das menschliche (politische) Gesetz. Im Prinzip sind beide als die Vereinigung von Mann und Weib harmonisch verbunden und am Anfang sind die Einzelnen zufrieden mit der für sie bestimmten und beschränkten Rolle. Die Wahrheit des sittlichen Geistes ist "erst noch diß substantielle Wesen und Vertrauen, worin das Selbst sich nicht als freye Einzelheit weiß" (*GW 9*, 377). Der Zweck der Familie ist der Einzelne, nicht wie er sich durch Arbeit zu einem für sich seienden Individuum gestaltet, sondern in seiner

bestimmten Natur als Mann, Frau, Kind, Bruder, Schwester. Die Familie ist wie der Schoß der Erde, in der er als toter, "markloser Schatten" seine letzte Bestimmung erlangt. Die Ehre der Familie ist Sache des Gefühls und natürlicher Gegenstand weiblicher Fürsorge. Im öffentlichen Leben der politischen Welt tritt der Einzelne aus dieser abstrakten Bestimmung heraus. Dort tritt er als Mann und wirklicher Bürger voll ins Tageslicht; er hat seinen Dienst am Gemeinwesen zu erfüllen, sucht aber auch, seine eigene Begierde nach Reichtum und Macht und die Interessen seiner Familie zu befriedigen. Die Familie schützt den Einzelnen, aber der Staat lässt die Individuen durch die Kriege "den Tod fühlen" und zerstört sowohl die natürliche Einheit der Familie als auch die Möglichkeit für den Einzelnen nur partikulare Interessen zu verfolgen (*GW 9*, 246). Partikularität und Allgemeinheit stehen hier in einem für das geistige Leben fruchtbaren Spannung, obwohl der wahre Geist dadurch ins Verderben gerät.

Die besondere Rolle der Familienmitglieder kann in Konflikt geraten mit dem allgemeinen Gesetz der Polis. Kollisionen der Pflicht werden noch nicht erfahren als moralische, vom Individuum zu lösende Probleme. Als Teil eines Ganzen steht das Individuum entweder als Mann oder als Frau in unmittelbarer Entschiedenheit für eines dieser Gesetze und weiß, was seine Pflicht ist. Aber, als es durch seine Tat das andere Gesetz verletzt, wird es dennoch schuldig. Die Handlung, welche sich auf das göttliche Gesetz beruft, gehorcht nicht dem menschlichen Gesetz, und die Handlung, welche dem menschlichen Gesetz angehört, gilt für das göttliche als eine Gewalttätigkeit. Antigone und Kreon sind die Protagonisten dieses Gegensatzes. Die reine Harmonie wird also durch die sittliche Handlung selbst, die durch den Unterschied des weiblichen und männlichen Charakters bestimmt ist, gebrochen, "weil sie die *natürliche* Vertheilung der beyden Gesetze an die beyden Geschlechter nicht aufhebt" (*GW 9*, 254). Am Anfang ist die Weiblichkeit in diesem Gegensatz das Unterliegende. Aber als "die ewige Ironie des Gemeinwesens" verkehrt sie "das allgemeine Eigenthum des Staats zu einem Besitz und Putz der Familie" (*GW 9*, 259). Das ist die Verschwörung von Mutter und Sohn um den Thron. Das Gemeinwesen muss "die Kraft der Jugend, die Männlichkeit, welche, nicht reif, noch innerhalb der Einzelheit steht, als die Kraft des Ganzen anerkennen". Im tapferen Jüngling, "an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat", tritt das Prinzip des Verderbens der traditionellen Sittlichkeit an den Tag (*GW 9*, 259). Alexander ist die Verkörperung dieser jugendlichen Kraft.

Herman van Erp

186. Welt, orientalische

Die Tal- und Stromebenen Asiens sind der Boden für China, Indien und Persien. China hat eine hoch entwickelte Kultur und ist das einzige Reich, das sich von der ältesten Zeit erhalten hat. Sein Prinzip, über das es nie herausgegangen ist, ist der "nur natürliche Begriff eines Staates" (*VPhW 12*, 123). In Sitten und Künsten hat China große Ähnlichkeiten mit Europa, aber es "hat sich ganz innerhalb seiner selbst in einem ruhigen Verlauf" gebildet (*VPhW 12*, 132). Der Staat herrscht patriarchalisch über unmündige Bürger. Der Kaiser allein übt die alles beherrschende Gewalt aus und die Gesetze, nach denen er regiert, werden gesehen als Prinzipien, wodurch das Ganze seinem Willen gemäß in Ordnung gehalten wird. Er macht weitläufige moralische Deklarationen über seine Handlungen und gilt als der weiseste und gelehrteste Mann des Reiches. Mandarine (Gelehrten und Militärs) sind die Beamten einer strikt organisierten Regierung und werden vom Volk geehrt. Sie stehen unter strenger moralischer Kontrolle und Fehler werden auf das härteste bestraft. Man wird Mandarin durch Geschicklichkeit, ohne Vorsprung durch Geburt. Eigentum und Erbrecht sind geschützt, aber

es gibt auch Sklaverei. Jeder kann vom Gericht zur Sklaverei verurteilt werden oder sich selbst und seine Kinder als Sklave verkaufen. In China ist die Moral zum Inhalt des Gesetzes geworden. Die Verfassung ist aber nicht gesichert als ein von der Moralität unabhängiges Rechtssystem. Die streng rechtliche Forderung der Moral verleiht dem Recht einen despotischen Charakter. Das moralische Prinzip der subjektiven, inneren Freiheit der Individuen wird durch ihre Unterwerfung unter das Gesetz nicht anerkannt. Obwohl das Reich eine große Anzahl vortrefflicher Regenten gehabt hat, bleibt die moralische Persönlichkeit der Höheren etwas Zufälliges. Sklaverei, harte Körperstrafen, unbegrenzte Macht der Obrigkeit sind Äußerungen einer Gleichgültigkeit in Bezug auf die subjektive Innerlichkeit. "Der Mensch ist so in China außer sich, nicht in sich" (*VPhW 12*, 149). Auch der Wissenschaft und der Schrift, mit ihren tausenden Zeichen, fehlt die freie schöpferische Kraft der Innerlichkeit. Hegel nennt die chinesische Staatsreligion ihrer Abstraktion wegen rein und einfach. Gott (Tiän), der ewig gerecht ist, das Gute belohnt und das Böse bestraft, wird als Herrscher der Erde und des Himmels angebetet. Aber dieses Allgemeine entbehrt die Bestimmtheit eines Selbsts. So gibt es hier keinen Streit zwischen Natur und Geist, und die Chinesen verehren ohne Spannung neben dem Tiän auch viele andere Gegenstände, von denen nicht zu bestimmen ist, ob sie natürlicher oder geistiger Art sind.

Im patriarchalischen China ist Einheit die Grundbestimmung, in Indien ist das zweite Moment der Idee, der feste Unterschied, das Prinzip (*VPhW 12*, 217). Indien ist, im Unterschied zu China, offen für die übrige Welt, aber ohne darin eine weltgeschichtliche Rolle zu haben. Das Prinzip der Besonderheit bleibt in Indien ohne Folge für den Fortschritt der Idee. Andere Völker hoffen, in Indien Weisheit und Reichtum zu finden, aber, nach Hegels Urteil ist hier alles von der Phantasie verkehrt und wunderbar gemacht. "Wilde Einbildungskraft mit sinnlichem Genuss einerseits, andererseits eine völlig tote Abstraktion der Innerlichkeit sind die Extreme, zwischen denen sich der Inder hin- und herwirft" (*VPhW 12*, 165). Das Innere verwirklicht sich nicht, sondern verliert sich in Träumerei; es nimmt das Sinnliche unmittelbar und roh in sich auf, ohne es zu einer schönen Gestalt zu bilden und als Ausdruck seines Selbsts zu beherrschen. Indien ist nur ein Volk, kein Staat, weil ihm alles zum Staat Nötige fehlt. Es gibt weder eine objektive gesetzliche Ordnung, noch subjektive Freiheit, die sich vom Natürlichen unterscheidet. In der Kasteneinteilung treten Unterschiede hervor, ohne zur Gliederung einer Staatsordnung zu werden; die Einteilung ist nicht von der Vernunft, sondern von der Natur bestimmt. Jede Kaste hat ihre eigenen Gesetze, wodurch die trivialsten Dinge des täglichen Lebens reguliert werden. Die Regeln gebieten die sinnlosesten Handlungen und haben eine große Ungleichheit zwischen den Bürgern zur Folge. Die indische Religion ist einerseits Naturreligion: Naturkräfte, Tiere und alles Sinnliche wird schamlos verehrt; andererseits hat sie auch die Vorstellung von Gott als Einem, mit dem die Inder sich auf die merkwürdigsten Weisen zu vereinigen versuchen, ohne ihn übrigens in der Gestalt des Einen auch zu verehren (*VPhW 12*, 203). Die Geschichte des indischen Reiches ist eine Kette von Verschwörungen und Gewalttätigkeiten unter Fürstenfamilien, ohne dass sich etwas Wesentliches ändert. Indien hat nur marginal einen Stempel auf die Weltgeschichte gedrückt als Gegenstand der Begierde aller Völker nach Handel und Eroberung. Neben dem Hauptteil über Indien selbst gibt Hegel noch eine kurze Abhandlung über diese Einflüsse und über mit Indien verwandte Völker, wie Mongolen, Tataren, Ceylonesen und verschiedene andere, die meistens weniger gebildet und dadurch freier sind.

Das dritte Reich des Orients ist Persien. In Mesopotamien haben mehrere Völker Staaten gebildet, andere unterworfen und sich mit ihren Kulturen gemischt. Eine wichtige Rolle spielt die Lichtreligion des Zendvolkes, ein Naturdienst "des Lichtes, dieses allgemeinen, einfachen physikalischen Wesens, das rein wie der Gedanke ist" (*VPhW 12*, 240). Die Perser, anfänglich ein ungebildetes Bergvolk, haben ihre Seele zu dieser höheren Reinheit erhoben. Die unendliche Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge ist auf den

Dualismus von Licht und Finsternis, Gutem und Bösem, zurückgeführt. Diese Einheit des Gegensatzes ist das Prinzip der Wahrheit. Das Großartige des persischen Reiches ist, dass es eine Vielheit von Völkern in ihrer eigentümlichen Gestalt unter eine Macht zu bringen wusste: "Die Perser, Verehrer des Lichts, des Reinen, schwebten ohne Hass und feindselige Besonderheit tolerant über dem Ganzen" (*VPhW 12*, 263). Kleinasien spielt durch die Offenheit zur Welt eine besondere Rolle. Der Handel der Phönizier hat den Menschen zum Überwinder der wildesten Naturmacht, des Meeres, gemacht. Diese Art des Herrschens ist mit dem Naturdienst Asiens unverträglich. Die Verschiedenheit von Religionen gibt an menschlichen Gefühlen und Schmerz um den Tod Raum. Im Gott der Juden blüht das Licht der Perser zum Gedanken auf. So beginnt hier der Umschlag des morgenländischen Prinzips, "das Moment des Umschlagens von der Natur zum Geist" (*VPhW 12*, 267). Die wirkliche Erhebung des Menschen über die Natur bleibt aber noch eine Aufgabe. Erst durch politische Freiheit kann sie zur Klarheit kommen.

Für Ägypten, das vierte orientalische Reich, hat diese Aufgabe die Form eines Rätsels. Die Sphinx, "halb Tier, halb Mensch und zwar Frau" ist dafür das Symbol. Die Ägypter haben eine Naturreligion, aber die Natur ist partikularisiert. Die bestimmten Gestalten werden zu Symbolen, welche in einem phantastischen Ganzen zusammengeknüpft werden. Der Geist ist Aufgabe, Arbeit, Drang sich zu äußern, aber ohne zu Selbsterkenntnis zu kommen. Er bleibt gefangen in einer rätselhaften Symbolik, weiß das Wahre nur als ein Jenseits, sucht seine Bestimmtheit im Unbegreiflichen des Tieres (*VPhW 12*, 281-91). In der orientalischen Vorstellung ist dem Individuum keine Freiheit eingeräumt. Die Unsterblichkeit der Seele ist bei den Ägyptern auch nicht Begriff der ewigen Bestimmung des Geistes, sondern Fortdauern "einer partikularisierten Existenz, so dass die Seele übergeht in Tierkörper" (*VPhW 12*, 303).

Herman van Erp

187. Welt, römische

In der *Phän* heißt die römische Welt 'der Rechtszustand'. Nach Alexander ist der lebendige griechische Geist der schönen Individualität gestorben. Was übrig bleibt ist ein geistloses Gemeinwesen. Das Allgemeine ist in die Atome der vielen Individuen zersplittert, die alle als gleiche Personen gelten. Als Person ist das Individuum nicht an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern als ein leeres Einzelnes nur auf sich selbst bezogen. Die Welt hat für das Recht der Personen keinen bestimmten oder höheren Inhalt, der sie unterwirft und in Einheit zusammenhält. Sie ist verfallen zu einer abstrakten Allgemeinheit, welche durch die Person zu Eigentum gemacht werden kann. Die Person ist das Ich des Selbstbewusstseins, aber als eine nur abstrakte Wirklichkeit. Dieses Selbst ist Gewissheit ohne Wahrheit. Die Anerkennung aller als Personen betrifft nur diese formelle Gleichheit und ist nicht auf irgendeinen Inhalt, der für den Individuen wichtig wäre, bezogen. Hegel sagt dazu: "ein Individuum als eine *Person* bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung" (*GW 9*, 262). Person sein bedeutet nur, irgendetwas als Eigentum haben zu können. Dass man etwas hat und worin das Eigentum besteht, ist eine Sache des Zufalls und der Willkür. So sind die Individuen einer fremden Macht, dem Schicksal unterworfen. Diese Macht sammelt sich in einem ebenso geistlosen Punkt, "der eines Theils gleich der Sprödigkeit ihrer Personalität rein einzelne Wirklichkeit ist, aber im Gegensatz gegen ihre leere Einzelheit, zugleich die Bedeutung alles Inhalts" hat (*ebd.*). Dieser Punkt ist der römische Kaiser, der Herr der Welt, für den kein höherer Geist existiert. Er ist die einsame Person gegenüber den vielen anderen, die in einem nur negativen Verhältnis zueinander und zu ihm stehen. Für ihn sind sie ein Chaos geistiger Mächte, ein Inhalt, den er nicht zu bändigen vermag und dem er als zerstörende Kraft

gegenübertritt. Für sie ist er der Punkt der Kontinuität, aber als ein feindliches Wesen mit einem fremden Inhalt, das ihre eigene Persönlichkeit zerstört. Im Stoizismus und Skeptizismus ist dieses Verhältnis im abstrakten Gedanken eines der Welt entzogenen Selbstbewusstseins gefasst.

Der *VPhW* nach entsteht das römische Prinzip im offenen Land, dem Ziel einer Räuberbande. Der Staat hat seinen Ursprung hier nicht im Familienleben, das übrigens bei den Römern durch männliche Starrheit und Aufopferung aller natürlichen Sittlichkeit für die Staatssache gekennzeichnet ist. Das Prinzip ist die abstrakte Allgemeinheit. Das Konkrete darin ist "die Selbstsucht, die prosaische, praktische Herrschaft", nur darauf gerichtet, "das starre Allgemeine geltend zu machen" (*VPhW 12*, 393). "Es ist die abstrakte Person für sich, die hier das Feste wird. Die Ausbildung des juristischen Rechts verdanken wir dem unfreien, gemüthlosen Verstand der Römer" (*VPhW 12*, 400). Die Römer sind nicht interessiert am freien, theoretischen Denken. Ihre Religion steht ganz im Dienste der Politik und ist eine der Zweckmäßigkeit, Nützlichkeit und Beschränktheit (*VPhW 12*, 404). Ihre Kunst ist vor allem technischer Art. Das Unvermögen, ihr Inneres in einer schönen Gestalt auszudrücken, brachte sie zu ihren grausamen Schauspielen. Das Prinzip entwickelt sich auch hier in den drei Perioden von Anfang, Blüte und Untergang.

Am Anfang sichert eine Aristokratie sich das Grundeigentum und entwickelt sich das unterdrückende Verhältnis der Patrizier zur Plebs. Das Volk musste sich immer in heftigen Kämpfen seine Rechte erobern. Insofern ein Gleichgewicht zwischen den Parteien entstand, funktionierte es vor allem im Krieg nach außen ohne die Bedeutung einer wesentlichen Gemeinschaftlichkeit. Die römische Tugend, die das Volk zusammenhält und die Armee als eine feste Schlachtordnung organisiert, ist der Gehorsam gegen das Staatsgesetz. Die zweite Periode ist gekennzeichnet durch die großen tugendhaften Charaktere, die ganz dem Dienst des Staats gewidmet sind und die Weltherrschaft Roms verwirklicht haben. Aber das Ganze hat sich nicht zu einer inneren, sittlichen Einheit entwickelt. Als die Weltherrschaft nach dem Sieg über Karthago erobert worden ist, folgt eine Periode, in der die großen Individuen nicht mehr imstande sind, die Partikularitäten mit den allgemeinen Interessen des Staates zu vereinigen. Es gibt nicht, wie bei den Griechen, geistige Vollendung, sondern eine Geschichte reich an Kontrasten und unglücklichen Schicksalen großer Männer, die um die Staatsmacht kämpften. Die Republik bleibt ein leerer Name, an dem nur mittelmäßige Faktionisten festhalten. Alles war Leidenschaft und Besonderheit. Die römische Verfassung war zu bloßer Form und etwas Substanzlosem geworden. Cäsar, "das vollendete Bild der römischen Zweckmäßigkeit", ist "ein naiver, einfacher Mensch, der nichts will, als der Herrscher sein und durch keine Beschränktheiten, keine Leidenschaft gehindert wird" (*VPhW 12*, 415). Seine Eroberung der Macht der Republik bedeutet, dass eine Willkür der Partikularität sich an die Stelle der vielen Besonderheiten gesetzt und über die vielen Willküren gestellt hat. Dies wird das Prinzip des Kaisertums. Das Verhältnis der Herrschaft ist unbeschränkt; in der ganzen Welt ist kein Wille dem des Imperators gleich. Die Partikularität hat als Grenze nur den Tod, und dieser wurde zu einem bloßen Schauspiel (*VphW 12*, 417). Tugend und Laster sind gleichgültig geworden; in der römischen Welt ist alles in Ordnung so, wie es auch ist. Für Hegel ist dies eine bloße Verstandesordnung, die nur äußere Grenzen kennt. Die Periode des Untergangs der römischen Welt ist bestimmt durch die Privatlust ohne innere Grenzen; der Geist zieht sich zurück in ein Höheres, einerseits in die Philosophie des Stoizismus etc., andererseits in das Christentum; und das Reich kann dem Andrang auswärtiger Völker keinen Damm mehr entgegensetzen (*VPhW 12*, 438).

Ohne den harten Dienst, der der Sinnlichkeit ein beschränktes Ziel setzt, ist Freiheit unmöglich. Die römische Ordnung ist ein solcher Dienst. Sie ist Verstand, aber ohne Liebe, Glaube und Vernunft. Sie hat das Unglück, "die Grenze des Beschränkten als das Letzte anzusehen" (*VPhW 12*, 424). Das Subjekt, das sich in einem endlichen Punkt

zusammengenommen hat und sich als Person die Welt zueignen darf, hat eine Sehnsucht nach einer unendlichen Freiheit, dem Gegenteil der Grenze. Die römische Welt verknüpft so sein eigenes Prinzip der Subjektivität mit der orientalischen Vorstellung einer unendlichen Weite, dem Prinzip der freien Allgemeinheit. Die Vereinigung dieser beiden Prinzipien wurde das Bedürfnis der Zeit. Interessante religiöse Sekten entstehen, die alle getrieben werden durch den Zweck, das Sinnliche und Konkrete durch Innerlichkeit und Einheit zu beseelen. Namentlich in Alexandrien wurden die beide Prinzipien wissenschaftlich verarbeitet. Die höchste, in Gedanken gefasste Form des orientalischen Prinzips ist die jüdische Bestimmung Gottes als des Einen. Diese abstrakte Religion gewinnt jetzt welthistorische Bedeutung. Aber die subjektive Sehnsucht kann nur erfüllt werden, wenn das Eine und Allgemeine selbst als ein subjektives Dieses erscheint und sich in menschlicher Gestalt offenbart. Der Begriff, dass Gott Mensch geworden sei, ist die Befreiung, die in der christlichen Religion gegeben ist. Gegen den in Äußerlichkeit fest gewordenen Geist der römischen Persönlichkeit kehrt sich, in der Gestalt des Christentums, die absolute, unendliche Subjektivität der Innerlichkeit. Der Mensch begreift, dass er diese wahre Existenz nur durch seine Arbeit, das Natürliche zu brechen, erreicht. Erst jetzt, „in dem harten Dienst des Fatums“ kann die Idee der Versöhnung von Natur und Geist, von Mensch und Gott zum welthistorischen Prinzip werden. Hier wird dann vom Gedanken aus angefangen und zur Existenz fortgegangen (*VPhW 12*, 432). Die römische Welt hat nicht die Möglichkeit, dieses Prinzip zu verwirklichen. Es sind die germanischen Völker, die diese Arbeit leisten werden.

Herman van Erp

188. Werk

Obwohl Hegel in der *Phän* ein einziges Mal über das „Werk der Natur“ redet (*GW 9*, 245) als die Naturkräfte, die den Leichnam verzehren, lässt ein Werk sich in diesem Buch primär als das substanzielle Resultat selbstbewussten Handelns verstehen. Das wahre Werk ist die sittliche Substanz des griechischen Altertums: „Diese Substanz ist ebenso das allgemeine *Werk*, das sich durch das Thun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt ...“ (*GW 9*, 239).

Die sittliche Substanz unterscheidet sich als freies Werk vom Werk auf der Ebene des *geistigen Tierreichs*. Hier drückt das Werk die „ursprüngliche Natur“ der Individuen aus und scheint „Mit dem Werke ... der Unterschied der ursprünglichen Naturen einzutreten“ (*GW 9*, 219). Erst wenn die ursprüngliche Natur sich zu einem (allgemeinen) sittlichen Inhalt entwickelt hat, lässt das Werk sich als eine sittliche Wirklichkeit denken.

Gerade weil die Polis vom Handeln des einzelnen Selbstbewusstseins abhängig ist, lässt sie sich auf die Dauer nicht als substanzielles Werk behaupten. Deshalb wird, auf der Ebene der absoluten Freiheit (der Bürger der Französischen Revolution) der Versuch gemacht, die sittliche Substanz als das Werk eines einzelnen Selbstbewusstseins zu fassen: „sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk“ (*GW 9*, 318). Das Werk der absoluten Freiheit kann jedoch zu keinem positiven Resultat führen, weil das Werk des einen Selbstbewusstseins sich nicht mit dem des anderen versöhnen lässt.

Die Wirklichkeit der sittlichen Substanz lässt sich daher nur als ein substanzielles Werk verstehen, wenn sie ihre Substantialität von einem absoluten Wesen empfängt. Dieses absolute Wesen ist von der wirklichen Substanz unterschieden und lässt sich zur Erscheinung bringen, wenn es in einem Kunstwerk vorgestellt wird. Das Kunstwerk ist daher ein substanzielles Werk, weil es einerseits das Resultat selbstbewussten Handelns ist, und

andererseits als Vorstellung des absoluten Wesens verstanden wird. Anfänglich hat das Kunstwerk (in der Form der Pyramiden und Obelisken das Produkt des Werkmeisters) noch keinen geistlichen Inhalt: „Die erste Form, weil sie die unmittelbare ist, ist die abstrakte des Verstandes, und das Werk noch nicht an ihm selbst vom Geiste erfüllt“ (GW 9, 373). Erst in der antiken griechischen Welt wird der wahre geistliche Inhalt des Werkes entwickelt und ist das Werk ein adäquates Kunstwerk.

Auch in den Vorlesungen (VPhK 2, 11) ist das Kunstwerk als „Produkt des Menschen“ (VPhK 2, 7) ein „Werk des Geistes“ (VPhK 2, 8) „Will man [einen] Endzweck nun des Kunstwerks aufstellen, so ist es dieser: die Wahrheit zu enthüllen, vorzustellen, was sich in der Menschenbrust bewegt, und zwar auf bildliche, konkrete Weise“ (VPhK 2, 31).

Das Werk des Selbstbewusstseins ist übrigens nicht immer im Voraus *selbstbewusstes Handeln*. So müssen Kreon und Antigone anerkennen, dass „durch die That auch das Nichtwissen [ihr] Werk ist“ (GW 9, 256).

Paul Cobben

189. Werkzeug

Die Begriffe ‚Werkzeug‘ und ‚Maschine‘ werden von Hegel besonders im Rahmen seiner Darstellungen über die Arbeit in den *JS I und III*¹ verwendet. Im Vergleich zu dem arbeitenden Menschen erscheint das Werkzeug nicht als etwas ihm entgegengesetztes Objektives, sondern es ist die Mitte oder das Mittel, wodurch der Mensch gegen die Natur tätig ist; besonders hat es zum Zweck, den Widerstand, den die Natur gegen den arbeitenden Menschen leistet, zu bezwingen: „Das *Werkzeug* ist die existierende vernünftige Mitte existierende Allgemeinheit des praktischen Processes; es erscheint auf der Seite des thätigen gegen das passive; ist selbst passiv nach der Seite des arbeitenden, und thätig gegen das bearbeitete. Es ist das worin das Arbeiten sein Bleiben hat, was von dem arbeitenden und bearbeiteten allein übrig bleibt, und worin ihre Zufälligkeit sich verewigt; es pflanzt sich in Traditionen fort, indem sowohl das begehrende, als das begehrte nur als Individuen bestehen, und untergehen“ (GW 6, 300).

Eine Weiterentwicklung des Werkzeugs ist die Maschine, die nach Hegel aber verhängnisvolle Folgen für die Arbeit und den Menschen überhaupt hat, weil sie mit einem Betrug der Natur einhergeht. Zwar ist das Werkzeug etwas Tätiges gegen das Passive der Natur, aber es ist zugleich etwas Passives, indem es eine Tätigkeit des arbeitenden Menschen erfordert, um sich überhaupt dieses Werkzeugs bedienen zu können. „In der *Maschine* [hingegen] hebt der Mensch selbst diese seine formale Thätigkeit auf und läßt sie ganz für ihn arbeiten“ (GW 6, 321). Dies geschieht durch die Anwendung der eigenen Tätigkeit der Natur, wie z.B. die Elastizität der Uhrfeder, Wasser und Wind. Demzufolge braucht der Mensch nicht mehr selbst zu arbeiten; er sieht ruhig zu wie die Natur sich für ihn abreibt, „und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze“ (GW 8, 207). Die Schattenseite seines Betrugs oder seiner List gegen die Natur ist aber, dass diese sich am Menschen und seiner Arbeit rächt: Im Maschinenzeitalter arbeitet der einzelne Mensch weder weniger, noch ist seine Arbeit hochwertiger im Vergleich zur Periode, als er noch mit einfachen Werkzeugen arbeitete, sondern er muss gerade mehr arbeiten, und seine Arbeit ist auch niedriger als je zuvor. Die Argumentation, die Hegel für diese Behauptung gibt, verrät den Einfluss der Arbeitswertlehre von A. Smith, worauf Hegel sich in diesem Kontext übrigens auch explizit bezieht: „[Der Betrug gegen die Natur] *vermindert* sie [die Arbeit] nur fürs Ganze, aber nicht für den einzelnen, sondern vergrößert sie vielmehr, denn je maschinenmässiger die Arbeit wird, desto weniger Wert hat [sie], und desto mehr muß er auf diese Weise arbeiten“ (GW 6, 321).

Zusammenfassend bedeutet der Einsatz der Maschine solchermaßen die Entwertung der Arbeit, dass diese zu einer formalen, abstrakten, allgemeinen Arbeit gemacht und auf die Arbeit für je einzelne menschliche Bedürfnisse einschränkt wird. Durch die Maschinenarbeit wird „die Geschicklichkeit des einzelnen umso unendlich beschränkter, und das Bewußtseyn der Fabrikarbeiter wird zur letzten Stumpfheit herabgesetzt“ (GW 6, 323-4; vgl. auch GW 8, 243). Statt der Sicherheit und Gewissheit, mit seiner Arbeit seine eigenen Bedürfnisse befriedigen zu können, bringt die Maschine gerade die Verunsicherung und Ungewissheit des Menschen mit sich; denn die Befriedigung seiner Bedürfnisse wird durch eine allgemeine Abhängigkeit aller voneinander ersetzt. Hingegen bekommt die Maschinenarbeit in der *Grl* eine wesentlich positivere Wertung, indem Hegel erwartet, dass der Mensch am Ende von der Arbeit wegtreten und die Maschine an seine Stelle treten lassen kann (vgl. *Grl* §198).

In der *L* verwendet Hegel das Werkzeug und besonders dessen primäre Bedeutung als Mitte oder Mittel in einem logischen Zusammenhang um das Problem der äußeren Zweckmäßigkeit zu erläutern. Ebenso wie das Werkzeug eine sich erhaltende Mitte zwischen dem Menschen und der Natur ist und deswegen höher steht als die endlichen Zwecke (die unmittelbaren Genüsse, die vergehen und vergessen werden), so ist „das *Mittel* [...] die äusserliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, in *diesem äusserlichen Anderen* und gerade *durch* diese Aeusserlichkeit sich zu erhalten“ (vgl. GW 12, 166). Gerade dieser äußeren Zweckmäßigkeit wegen ist das Erkennen *kein* Werkzeug, wie in der Einleitung zur *Phän* betont wird; ebenso wenig erreicht, an anderer Stelle, die politische Geschichte, die sich der Individuen als Werkzeuge bedient, in sich selbst ihren eigenen Zweck des Selbstvollzugs.

Peter Jonkers

190. Wesen

Das Wesen zeigt sich als die Wahrheit des Seins. Das Sein, das in der Seinslogik als absoluter Anfang das ganze System Hegels in Gang setzt, wird vom Wesen ersetzt, weil es seine Wahrheit nunmehr im Wesen hat. Dabei zieht Hegel die von ‚Sein‘ herstammende Zeitform „gewesen“ in Betracht. Hegel zufolge ist das Wesen „das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn“ (GW 11, 241). Man muss aber hier darauf aufmerksam machen, dass das Wesen dem Sein gegenüber keinen zeitlichen, sondern einen logischen Vorrang hat. In der Logik steht das Wesen zwischen Sein und Begriff. Vermöge dieses Wesensbegriffes versucht Hegel die herkömmliche Metaphysik des Seins zu überwinden und seine eigene Metaphysik, nämlich die Metaphysik der absoluten Subjektivität bzw. der absoluten Freiheit, die erst in der Begriffslogik vollzogen wird, vorzubereiten.

Die Wesenslogik teilt sich in drei Teile, nämlich den des *Wesens*, den der *Erscheinung* und den der *Wirklichkeit*. Aufgrund der absoluten Negation wird das Sein das Wesen. In der sich bestimmenden oder sich begründenden Bewegung des Wesens stellt das Sein sich selbst wieder her. Da entfaltet sich das Wesen erneut zum Sein als Existenz. Dabei wird das Wesen die Erscheinung. Die Wirklichkeit ist als die Einheit von Wesen und Existenz bzw. Erscheinung. Mit der Wirklichkeit wird die objektive Logik, nämlich die Logik der Substanz vollendet.

1. Das Wesen ist als Sich-Bestimmen zu verstehen, wohingegen das Sein innerhalb des Wesens das Unwesentliche bzw. der bloße Schein ist. Der Begriff des Sich-Bestimmens ist nicht in der Seinslogik zu finden. Erst in der Wesenslogik kann man vom *Sich-Bestimmen* sprechen, indem das Wesen bzw. die Reflexion als Bewegung selbst bezeichnet wird und das

Bestimmen Setzen genannt wird. Das Wesen ist solches Bestimmen, das sich in sich bestimmt und diese Bestimmtheit in sich selbst setzt.

Die Bestimmung macht einerseits den Unterschied des Wesens zu sich aus, aber die vom Wesen gesetzte Bestimmung muss andererseits in Gleichheit mit dem Wesen stehen. Die gesetzte Bestimmung nennt Hegel den Schein. Es ist wichtig, darauf aufmerksam zu machen, dass der Schein einen doppelten Charakter hat: Der Schein als Bestimmtheit steht einerseits dem Wesen selbst gegenüber und auf diese Weise enthält er eine unabhängige Seite gegenüber dem Wesen. Aber andererseits ist er eigentlich nichts anderes als die eigene Bestimmtheit des Wesens selbst. Insofern ist er nicht vom Wesen unterschieden, sondern macht vielmehr die negative Natur des Wesens selbst aus. In dieser Hinsicht muss man sich vor Augen halten, dass der Schein bei Hegel nicht bloß als ein negativer Begriff angesehen werden darf.

Also bestimmt das Wesen sich selbst und setzt dadurch die Bestimmtheit in sich. Auf diese Weise ist es sich selbst gleich und zugleich von sich unterschieden. Aus diesem Grunde nennt Hegel die Identität des Wesens die Gleichheit des Negativen mit sich selbst: Das Wesen bleibt bei sich selbst oder ist mit sich selbst identisch, aber es ist an sich das Negative, das sich selbst negiert. Seine Identität wird weiter als die sich selbst negierende Gleichheit bezeichnet. Diese Art von Identität ist allerdings von der des Seins unterschieden. In Gegensatz zur Seinslogik treten die Identität und die Negation im Wesen nicht wechselseitig auf. Das Wesen ist die mit sich zusammengehende Negation oder die Gleichheit des Negativen mit sich selbst. In dieser Hinsicht ist das Wesen mit der Selbstbewegung selbst gleichgesetzt. Diese Selbstbewegung des Wesens nennt Hegel die *Reflexion*. Die Reflexion ist „die Bewegung des Werdens und Uebergehens, das in sich selbst bleibt“ (GW 11, 249). Vermöge dessen ist das Wesen bzw. die Reflexion als *Scheinen in sich* selbst zu begreifen. Dieses Sich-Scheinen wird unter drei Aspekten, nämlich dem der Identität, dem des Unterschiedes und dem des Widerspruchs betrachtet.

2. Dabei ist zu bemerken, dass das Wesen als Reflexion nicht nur in sich scheint, sondern nun *erscheint*. Erst mit der Erscheinung kann man feststellen, dass das Sein aus dem Wesen wieder hergestellt ist oder sich das Wesen zum Sein entfaltet. Dadurch werden die Momente des Wesens die selbstständigen und immanenten. Das Erscheinen des Wesens unterscheidet sich vom Sich-Scheinen desselben. Die Reflexion bzw. das Sich-Scheinen wird als *reine Vermittlung* des Wesens mit sich selbst gekennzeichnet. Hegel charakterisiert diese reine Vermittlung als „*Bewegung von Nichts zu Nichts*“ (GW 11, 250). Dabei versteht er unter dieser Bewegung des Nichts den reinen Akt des sich bewegenden Wesens, welchem es noch an den selbstständigen und immanenten Momenten fehlt. Der Begriff der Erscheinung kommt erst nach der Selbstbewegung des Wesens als Grund, der in seiner sich begründenden Bewegung sein selbstständiges Moment, nämlich die *Existenz* in sich setzt, zustande. Das Wesen wird die Existenz. Die Existenz wird weiter die *Erscheinung*, indem sie als das eigene Moment des Wesens selbst, nämlich als *wesentliche Existenz* verstanden werden kann.

Die Erscheinung ist zwar mit sich identisch, steht aber im Wechsel und hat ihr Bestehen im Anderen. Anders gesagt: Sie ist einmal die Reflexion in sich und ein andermal die Reflexion in Anderes. Sie ist deshalb als die negative Einheit mit sich aufgefasst. Diese negative Einheit der Erscheinung tritt zunächst als die erscheinende Welt und die wesentliche Welt hervor, obwohl beide Welten in der Tat zwei Aspekte ein und derselben Welt sind. Die beiden Welten stehen daher im *wesentlichen Verhältnis*. In dem wesentlichen Verhältnis beziehen sich das Wesen und seine Existenz bzw. Erscheinung aufeinander zunächst als das Ganze und seine Teile. Die noch äußerliche Beziehung vom Ganzen und den Teilen wird aber durch den Begriff der Kraft in den inneren Zusammenhang gebracht. Nur die Beziehung vom Ganzen und den Teilen geht in die Beziehung der Kraft und ihrer Äußerung über. Das Wesen

als Kraft entäußert sich selbst. Aber diese Entäußerung ist nichts anderes als die Rückkehr des Wesens in sich, d.h. seine vollständige Er-innerung. Diese Einheit der Entäußerung und der Er-innerung nennt Hegel die *Wirklichkeit*. Es handelt sich dabei um die absolute Wirklichkeit, die zu dem Begriff des *Absoluten* führt.

3. Das Wesen als Wirklichkeit ist nunmehr als „das Absolute“ (*GW 11*, 369) gekennzeichnet. Das Wesen als das Absolute erscheint nicht mehr, sondern *manifestiert* sich selbst. Jetzt, im Begriff des Absoluten, ist von der *Selbstausslegung* desselben oder vom *Sich-Manifestieren* in den so genannten Modalitäten die Rede. Dabei treten zuletzt der Begriff der Substanz und der der Ursache hervor. Erst durch die Kausalität wird das Sich-Manifestieren des Wesens und dazu die Logik der Substanz oder die objektive Logik, die zur Logik des Begriffs bzw. der absoluten Freiheit führt, vollzogen.

Ock-Kyoung Kim

191. Wille

Es lassen sich bei Hegel zwei Bedeutungen von Wille unterscheiden, wobei die *eine* eher weit und allgemein ist und sich mit dem deckt, was Hegel unter dem Begriff des „Praktischen“ fasst. In dieser Bedeutung findet sich der Begriff des Willens bereits in der *L* (vgl. *GW 12*, 231 ff), jedoch insbesondere in der *Philosophie des subjektiven Geistes* bildet der Wille den Grundbegriff des „praktischen Geistes“: „Die Intelligenz sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seyend bestimmt ist, ist *Wille*“ (*E³* §468). In dieser Bedeutung ist der Wille gleichsam der Oberbegriff für das sich-ins-Dasein-setzen der in sich bestimmten und sich als frei wissenden Intelligenz. Diese an sich seiende Freiheit der Intelligenz, die im theoretischen Geist entwickelt wurde, ist dadurch der Zweck, der durch den Wille ins Dasein gesetzt bzw. realisiert werden soll: „Der Wille heißt nichts anderes als der Zweck, der tätig ist“ (*VPhG 13*, 239). Von dieser allgemeinen Bedeutung des Willens ist eine *zweite*, spezifische Bedeutung zu unterscheiden, die wiederum zwei Formen als *reflektierender* und *freier* Wille aufweist. Diese Formen sind deshalb von der allgemeinen Bedeutung zu unterscheiden, weil einmal der freie Wille nicht im „praktischen Geist“ sondern im „freien Geist“ entfaltet wird, und zudem, weil die erste Stufe des „praktischen Geistes“, das „praktische Gefühl“ zwar in der ersten, allgemeinen Bedeutung bereits zur Entfaltung des Willens gehört, jedoch nicht schon als Wille in seiner zweiten, spezifischen Bedeutung verstanden werden darf, da im „praktischen Gefühl“ noch kein Willensentschluss vorliegt „und nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille“ (*Grl* §12).

Der Begriff des *reflektierenden Willens* ist bei Hegel im Grunde gleichbedeutend mit dem Begriff der *Willkür*, wobei hier je nach Inhalt des Zwecks, den der Wille im Dasein zu realisieren bestrebt ist, wiederum zwei Formen unterschieden werden können. Die eine Form ist hierbei durch den Begriff „Trieb“ gekennzeichnet und wird im Kapitel „Die Triebe und die Willkür“ (vgl. *E³* §§473-478) des „praktischen Geist“ entfaltet, während die andere Form durch den Begriff der „Glückseligkeit“ bestimmt wird, der den Inhalt des Folgekapitels zu jenem bildet und dann zum „freien Geist“ überleitet (Vgl. *E³* §§479 f). Die *erste* Form des reflektierenden Willens geht vom „Trieb“ aus, der darauf gerichtet ist, die Unangemessenheit zwischen der Innerlichkeit der freien Intelligenz zu deren äußerlichem Dasein dadurch zu überwinden, dass je nach Ausrichtung des Triebes dieses Dasein der Innerlichkeit gemäß gemacht werden soll, welche Angemessenheit dann den „Genuss“ kennzeichnet. In dieser Bestimmung des Triebes liegt bereits, dass es unterschiedliche Triebe mit ebenso unterschiedlicher inhaltlicher Ausrichtung geben kann, die Triebe also nur je besondere sind

und sich in dieser Besonderheit auch widersprechen können. Diesen besonderen Trieben steht nun der „reflektierende Wille“ gegenüber, der in diesen vorliegenden besonderen Trieben eine spezifische Richtung wählen und mithin die Intelligenz auf eine spezifische Angemessenheit hin ausrichten kann. „Derselbe Trieb kann auf mehrfache Weise, und ebenso unter den Trieben, die besondere sind, einer oder der andere befriedigt werden. Die Intelligenz ist so reflektierender Wille überhaupt, und so ist der Wille als Willkür, als wählend“ (*VPhG* 13, 256). In dieser gewählten Ausrichtung zentriert der reflektierende Wille die Intelligenz auf einen besonderen Trieb und muss dies nach vollzogener Befriedigung immer wieder neu. Zudem ist diese Ausrichtung auf einen besonderen Trieb zugleich der Ausschluss anderer Triebe, weshalb die Befriedigung eines besonderen Triebes niemals eine vollständige Befriedigung hervorbringen kann. Eine solche vollständige, im Sinne einer allgemeinen Befriedigung liegt jedoch in der Idee der „Glückseligkeit“, auf die sich die zweite Form des reflektierenden Willens richtet. Anders als bei der ersten Form richtet sich der Wille in seinem Streben nach Glückseligkeit auf eine allseitige Befriedigung, wobei die besonderen Triebe „theils einer dem andern zum Behufe jenes Zwecks, theils direct demselben ganz oder zum Theil aufgeopfert werden [sollen]“ (*E*³ §479). Diese Idee einer allgemeinen Befriedigung ist für Hegel jedoch nur eine abstrakte Vorstellung, wohingegen eine wirkliche Befriedigung wieder nur die eines besonderen Triebes sein kann. In dieser Widersprüchlichkeit verbleibt die Glückseligkeit lediglich in dem Status eines bloßen Sollens. Weiterhin ist die Allgemeinheit, die der Wille mit der Idee der Glückseligkeit anstrebt, immer noch die Allgemeinheit eines einzelnen Subjekts, insofern dieses Subjekt eine Allgemeinheit aus der Allheit seiner Triebe bildet. Somit bleibt der Wille in seinem Streben nach Glückseligkeit an das besondere Dasein eines Subjekts gebunden und ist insofern noch mit Willkür behaftet, denn „es ist das subjective Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze“ (*ebd.*). Eine wirkliche Allgemeinheit strebt der Wille erst dann an, wenn er die freie Intelligenz als Zweck selbst verfolgt bzw. seine eigene Freiheit sich zum Zweck macht, was dann den *freien Willen* für Hegel kennzeichnet, der allerdings nicht mehr zum „praktischen Geist“ gehört, sondern als Einheit von Wille und Intelligenz eine neue Stufe des Geistes bildet, die Hegel den „freien Geist“ nennt. „Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; *freier Wille*, der *für sich als freier Wille* ist, indem der Formalismus, Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat“ (*E*³ §481). Dieser freie Wille, der „*Wille* als freie *Intelligenz*“ (*ebd.*) ist, hat, indem er die Objektivität der Intelligenz sich zum Zweck macht, den bloß subjektiven Standpunkt der Philosophie des subjektiven Geistes überwunden und leitet damit in die Philosophie des objektiven Geistes über bzw. gehört – nach der *E*^{1,2} – bereits der Philosophie des objektiven Geistes an (vgl. *E*¹ §§400f und *E*² §§482 f).

In der Systematik der *E*¹ folgend, spielt der Wille und insbesondere der freie Wille auch in den *Grl* eine wichtige Rolle, denn: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist“ (*Grl* §4). Mit explizitem Verweis auf die Philosophie des subjektiven Geistes (vgl. *Grl* §4A) werden in der Einleitung zu den *Grl* nochmals beide Formen des reflektierenden Willens sowie der freie Wille ausführlich entwickelt, wobei in der begrifflichen Struktur des Verhältnisses dieser Formen zueinander weitgehend den beschriebenen Bestimmungen der Philosophie des subjektiven Geistes gefolgt wird. Seine genuin rechtsphilosophische Grundbestimmung erhält der Wille jedoch erst, wenn aus ihm der Begriff der „Person“ abgeleitet wird: „Die *Allgemeinheit* dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte, sonst inhaltslose *einfache* Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, – das Subjekt ist insofern *Person*“ (*Grl* §35). Auf diesem Person-Begriff basiert dann die weitere Entfaltung der Rechtsphilosophie.

Dirk Stederoth

192. Wirklichkeit

Nicht zu verwechseln mit der Realität, die eher das Sein des Daseins oder des Etwas im Gegensatz zum Nichtsein ausdrückt, auch streng vom Zufälligen oder bloß Existierenden zu unterscheiden (vgl. *E*² §6A), gehört die Wirklichkeit – Inhalt selbst der Philosophie – zur Wesenslogik und wird dort ausführlich behandelt: Sie drückt das Sein des Wesens aus, folgt auf Begriffe wie Existenz oder Erscheinung und leitet in die subjektive Logik ein. Nach Hegels Definition ist die Wirklichkeit die „*Einheit des Wesens und der Existenz*“ (*GW 11*, 369; vgl. auch *E*¹ §90; *E*^{2,3} §142) und saniert also in einer Totalität jene Dualität der „*zwey Welten*“ (als *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*), die die Grundspaltung der Wesenslogik, aber auch der objektiven Logik als solcher ausmacht. Aufgrund der großen architektonischen Unterschiede und der damit verbundenen argumentativen Varianten werden hier die *L*¹ und die drei Fassungen der *E* separat behandelt.

Der dritte Abschnitt der Wesenslogik über die Wirklichkeit (*GW 11*, 369-409) artikuliert sich in einem ersten Kapitel über das Absolute (das in den enzyklopädischen Versionen der Logik ausgelassen wird), in einem zweiten über die eigentliche Wirklichkeit (mit einer ausführlichen Analyse der sogenannten Modalitätskategorien), schließlich in einem letzten Teil über das absolute Verhältnis (der bei der Diskussion der Relationskategorien den Übergang zur Begriffslogik leistet).

Als absolut im Sinne der Einheit des Inneren und des Äußeren ist die Wirklichkeit zunächst das Absolute selbst, ein „Zeigen dessen was es ist“ (*GW 11*, 370), Manifestation, Offenbarung von sich, dessen Auslegung – auch im Sinne des eigenen Tuns – als „das bisherige Ganze der logischen Bewegung der Sphäre des *Seyns und des Wesens*“ (*GW 11*, 371) präsentiert wird, wodurch also das Werden des Seins und die Reflexion des Wesens in eins versammelt werden. So ist das Absolute mit seiner Bestimmtheit wesentlich gleich: „es ist nur, was es *ist*“ (*GW 11*, 374-5), Identität mit sich. Explizit sind dabei die Verweise auf die Spinozistische Substanz als „absolute Einheit des *Denkens* und *Seyns*“ (*GW 11*, 376), allerdings wird die Leibnizianische Monade als Ergänzung der mangelhaften Auslegung Spinozas gedeutet, bei der nach Hegel jede Reflexion in sich fehlt; in der monadischen Tätigkeit und in ihrem aktiven Tun verweist dagegen die Manifestation der Absolutheit auf die Selbstständigkeit der Individuation und der Entelechie.

Im zweiten Kapitel zur Wirklichkeit als solcher findet eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Kategorien der Möglichkeit, der Notwendigkeit und der Zufälligkeit statt, die einer formellen, realen und absoluten Betrachtung unterzogen werden und bei denen sich die Wirklichkeit als die eigentliche Manifestation des Absoluten erweist. Die Wirklichkeit als formell erweist sich als ein leeres Spiel der Modalitäten in ihrer Unmittelbarkeit und Unreflektiertheit; in der Unruhe eines reziproken Umschlagen der Bestimmungen ineinander ist diese erste, formell betrachtete Wirklichkeit bloß als möglich bestimmt, als Zufälligkeit gewinnt sie eine erste formelle Notwendigkeit (*GW 11*, 381-5). Als real ist die Wirklichkeit tatsächliche Manifestation von sich in der Wirksamkeit ihrer Bedingungen, in diesem reziproken Aufeinanderweisen der realen Möglichkeiten und der realen Wirklichkeiten erweist sich die reale Notwendigkeit als das hypothetische Relativsein eines (realen) Zufalles (*GW 11*, 385-9). Die absolute Notwendigkeit, in der sich eine absolute Wirklichkeit ankündigt, bringt schließlich auf dem höchsten Niveau das In-sich-Sein des Wesens und die Unmittelbarkeit der Existenz zusammen, das Gegründet- bzw. Bedingt-Sein und die Dingheit. Hier gleicht die Offenbarung des Wesens der Manifestation des Seins, Sein und Wesen kommen zur reziproken Identität und so konvergieren auch die beiden Teile der

objektiven Logik: die absolute Notwendigkeit ist in der Tat die „einfache *Identität des Seyns in seiner Negation* oder in dem *Wesen mit sich selbst*“ (GW 11, 390), sie ist „eben so sehr einfache Unmittelbarkeit oder *reines Seyn*, als einfache Reflexion-in-sich, oder *reines Wesen*“, indem sie ganz einfach „*ist also, weil [sie] ist*“ (GW 11, 391).

Im dritten Kapitel über das absolute Verhältnis werden die Relationskategorien (Substanz/Akzidenz, Ursache/Wirkung, Wechselwirkung) zu den immanenten Bestimmungen der Wirklichkeit: in der „*Actuosität* der Substanz“ manifestiert sich das Wirkliche zunächst als eine (absolute) Macht (GW 11, 394-5; vgl. auch GW 12, 12), bestimmt sich sodann in ihrem tätigen Wirken als wahrhafte Manifestation der Wirklichkeit („Die Substanz hat daher erst als Ursache *Wirklichkeit*. Aber diese Wirklichkeit [...] ist die *Wirkung*“, GW 11, 397), in der Wechselwirkung fallen schließlich das Passive und das Aktive, das Bedingte und das Bedingende zusammen, was zum Begriff hinüberleitet, da Notwendigkeit und Zufälligkeit auf die Freiheit verweisen, Einzelheiten und Bestimmtheiten auf die Allgemeinheit (vgl. GW 11, 408-9). Erst im Begriff wird allerdings die Wirklichkeit als Manifestation des Wesens, als Notwendigkeit der Kontingenz, als Wirkung der Substanz endlich zur Freiheit des Denkens und des Subjektes werden (vgl. GW 12, 12; 14; 24).

Schon in den gymnasialen *VphE* (1812/13) wird der wesenslogische Abschnitt über die Wirklichkeit simplifiziert, indem zunächst jeder Verweis auf das kategoriale Problem des Absoluten ausgeschlossen bleibt und auch die Behandlung der Modalitätskategorien vereinfacht wird. In der E^1 wird dann diese architektonische Änderung kodifiziert, die auch die späteren Fassungen der E charakterisieren wird: das Kapitel über das Absolute wird endgültig ausgelassen und die Argumentation bleibt dual bestimmt und in einer Behandlung der Modalitäts- und der Relationskategorien eingeteilt (E^1 §§90-96 [intern artikuliert in 1,2,3] und 97-107 [intern artikuliert in a,b,c]) – der gegenüber das Inhaltsverzeichnis die zweite Abschnitt auswählt, um sozusagen den Schein der Triplizität zu retten. Hier ist die Wirklichkeit durch eine einfache interne Spaltung zwischen abstrakter Möglichkeit und gegebener Kontingenz geprägt, welche in die Bedingung als reale Möglichkeit und vermittelte/unmittelbare Notwendigkeit mündet. Die E^2 artikuliert besonders den dritten Punkt desjenigen Teiles über die Modalkategorien, der inzwischen aber architektonisch zu einer bloßen Einleitung geworden ist: die Notwendigkeit als „*entwickelte Wirklichkeit*“ (E^2 §147) entfaltet sich jetzt in den Momenten der Bedingung, der Sache selbst und der Tätigkeit (E^2 §148) und wird zu jener „*unbedingte[n] Wirklichkeit*“, die zu den Relationskategorien hinleitet (E^2 §149). Gegenüber der früheren Version bringt die E^3 nur wenige Varianten zum Ausdruck, bedeutend ist allerdings der explizite Verweis auf die Geschichte (E^3 §143A), der zeigt, dass diese logische Auseinandersetzung mit den ‚realen‘ Teilen des Systems und besonders mit der Geistesphilosophie eng verbunden ist, wo auf einem noch höheren Niveau mit dem Zufälligen und mit dem Notwendigen gerungen wird, mit der Gegebenheit der Umstände und mit jener Konkretheit, die einfach so ist, weil sie ist (vgl. E^3 §149).

In der Vorrede zur *Grl* steht bekanntlich das berühmt-berüchtigte Motto „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*“. In den *VPhR* wird es noch weiter variiert, indem z.B. vom Vernünftigen gesagt wird: es „*muß geschehen*“, es „*soll sein*“ (VNS 1, 192; 197), es „*wird wirklich*“ (*VPhR (anonym, 1819/20)*, 51). Dies bestätigt die enge Verbindung, die Hegels Überlegungen zur Wirklichkeitsproblematik mit denjenigen zur Objektivität des Geistes und zu dessen Objektivwerden in der Geschichte haben, diese sind die wahrhaften Manifestationen einer werdenden Rationalität, die sich in der schaffenden Tat ausdrückt.

Gabriella Baptist

193. Wissen, reines

Das Wissen ist seit Kant nicht nur das Element, sondern auch der einzige Gegenstand jeder Philosophie, die sich ihrer Selbsterkenntnis als Aufgabe verpflichtet weiß. Mit Wissen als Selbsterkenntnis der Vernunft löst Hegel eine idealistische transzendentalphilosophische Aufgabe; diese besteht darin, die Spezifität des philosophischen Wissens als mögliche Wissensbedingung aus den verschiedenen theoretischen, praktischen, ästhetischen oder religiösen Wissensformen herauszustellen. Damit leistet eine spezifische Form des Wissens das notwendige und zureichende Wesen der Philosophie selbst. Das Wissen ist deshalb als Form bei Hegel nicht nichtig und auch nicht zu entfernen; es wird (idealistisch) herausgestellt, inwiefern die Aktivität des Ich eine Wissensbedingung ist, denn ohne solchen Ich-Bezug ist kein Wissen (als Aktivität) möglich und wird keine Freiheit der Form des Wissens geleistet.

„Wissen“ bedeutet, mit einem Gegenstand überhaupt bekannt zu sein oder von ihm eine Gewissheit zu haben. Wissen in philosophischer Bedeutung ist das, was ein Wissender leistet, oder es ist die Formierung oder die Leistung einer Form in Beziehung auf Gegebenes oder auf sich. In der Neuzeit wird Wissen oft als Bewusstsein verstanden, sodass das Wissen auf solche Weise verstanden wird, dass in ihm ein Gegenstand überhaupt fürs Bewusstsein ist oder im oder am Bewusstsein erscheint. Ob diese Bewusstseinskomponente notwendig ist, wird von Hegels Philosophie überprüft.

1. Wissen wird oft im Gegensatz zu anderen Weisen des theoretischen Verhaltens zu Gegenständen eingeführt. Im Voraus: Die organische Welt hat kein Wissen, obwohl sie über eine, einmal (*GW 21*, 45) „bewußt“ genannte, *Vorform* desselben verfügt, die die Dinge idealisiert und die das (animalische) Subjekt seine Einheit in sich erhalten lässt.

Wissen ist keine *Meinung*, wenn diese als subjektives, beliebiges Wissen eingeführt wird, das nur mein ist, aber das sich unbefangen oder einfach verhält (*GW 12*, 236; *GW 9*, 65). Wissen steht auch im Gegensatz zu *Glaube*, dieser aber ist ein subjektives Wissen oder Fürwahrhalten, das keine Erkenntnis ist; der Glaube ist die festgewordene, fixierte oder reflektierte Form des subjektiven Wissens, das sich gegen vermittelte Formen des Wissens aufstellt; dieser kann auch praktisch einflussreich sein, weshalb es auch einen empirischen, religiösen und positiv-religiösen Glauben gibt (*E³* §63). Mit dem Glauben ist auch die Behauptung der *Unwissendheit* verbunden; diese glaubende Unwissendheit betrifft entweder die Kantische in Beziehung auf übersinnliche Gegenstände überhaupt oder diejenige von Jacobi in Bezug auf Freiheit und Gott. Diese Unwissendheit wird vom Glauben in einen einfachen Gegensatz zum Erkennen oder zum vermittelten Wissen gesetzt.

Die reine *Einsicht* ist ein Wissen, das die gleich fixierte und bloß negative Version vom Glauben ist, weil sie als vermitteltes Wissen den unmittelbaren Glauben ausschließen möchte (*GW 9*, 286ff). Als solche ist sie nicht die unbefangene dogmatische oder behauptende Verstandesansicht der Dinge, sondern sie fixiert als Dogmatismus ihren leeren und identischen Verstand, der sich selbst dennoch als alles betrachtet. Zum Wissen gehört auch das (abzulehnende) *Räsonieren*, das willkürliche Gründe auflistet und deshalb nicht zum Erkennen kommt (*GW 11*, 311). Damit zeigt das Wissen sich, wie bei Kant, mit dem *Erkennen* nicht deckungsgleich, weil das, was bekannt oder gewusst, darum noch nicht erkannt worden ist.

2. Die Aufgabe, alles Wissen auf dessen Zureichendheit als philosophische Erkenntnis zu überprüfen, gehört der *Phän.* Die Formen des Wissens selbst sind also Gegenstand einer philosophisch-erkennenden (ihrem transzendentalen Ursprung im Sinne Kants und Fichtes entsprechenden) Untersuchung, die das betrachtete Wissen als mit Bewusstsein,

Selbstbewusstsein oder Ich verbunden fasst. Spezifisch fragt sich, welche Formen des Wissens *als* philosophisches Erkennen in Betracht kommen?

Die Wissensformen sind Formen des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und so fort, wobei jede Gestalt der *Phän* nur als Kandidat der Begriffsform der Philosophie auftritt. Das Wissen erscheint als einfaches Wissen (oder als Kandidat der zureichenden philosophischen Wissensdarstellung) dem wirklichen, vernünftigen, begrifflichen, wissenschaftlichen oder wahren Wissen (der zureichenden Möglichkeit der Philosophie) gegenüber; als erscheinendes wird es somit zum wahrhaften (reinen) Wissen geführt. Die *Phän* führt die *Unzureichendheit* jedes nicht-reinen, nicht-begreifenden Wissens durch, das *als* Bewusstsein bloß die Erscheinung des Geistes ist und dennoch in negativer Weise (schon) Wissen heißt. Denn das wahre Wissen ist die Beziehung des Seins von Etwas fürs Bewusstsein, das selbst Wissen(des) ist; und das Wissen umfasst beides, den Begriff seiner selbst und das Wahre, im Wissen. Das absolute Wissen als Ziel ist die erkennende Einsicht des Geistes in das, was das Wissen selbst ist; es zeigt die absolute Reinheit desselben, die sich selbst vorführen kann und die das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein heißt. Nur diese herausstellbare, aber nicht geleistete, affirmative Wissensauffassung ist, selbst nach Hegels damaliger Konzeption, mit der *Phän* vorgeführt.

Spezifisch für die *Phän* ist auch die Kennzeichnung bestimmter Formen des Wissens: *Reines* Wissen heißt schon das moralische Wissen, das in sich alle bedeutungslose Wirklichkeit nur als Wissen setzt (*GW* 9, 324); *rein spekulatives* Wissen ist das Wissen (in) der offenbaren Religion, das im Gegensatz zum weltlichen Bewusstsein steht (*GW* 9, 407); das *absolute* Wissen wird als begreifendes Wissen oder als ‚*Wissen*‘ in dessen wahrhafter oder wirklicher Bedeutung aufgeführt (*GW* 9, 427-428).

Vorgeführt wird die erkennende Prüfung also durch die ganze *Phän* hindurch. Das prüfende Erkennen versteht sich als ein Zusehen beim Werden des Wissens als solchem. In der *Phän* ist dabei *Erkennen* für die mögliche Erkenntnis des Absoluten bzw. für die philosophische (wahre) Erkenntnis ‚reserviert‘. Das Erkennen, das kein natürliches, sondern ein geistiges Bewusstsein oder Begriff ist, verwandelt in seiner Bewegung vom einfachen Gegenstand aus die Substanz in das Subjekt oder in den Begriff. Damit leistet das philosophische Erkennen das Werden des rekonstruierten Daseins wie dasjenige des begriffenen Wesens.

In der *Phän* besteht nun die genuine Weise des Erkenntnisgewinns in der Hinzunahme der in der Geschichte noch vorhandenen Formen des Wissens zur Lösung der je entstandenen Aporien, die die skeptische Prüfung der jeweiligen Wissensbehauptung verursacht hat. Doch die phänomenologische Skepsis ist zweierlei: Sie ist sowohl aktive Form des Erkennens (*GW* 9, 56) wie ebenso gesonderte Form von Wissen (*GW* 9, 119). Allein diese letzte ist eine leere Vernichtung, während die erste als radikale, aber vernünftige und methodisch vorgehende Skepsis von der Art ist, dass sie das schon Erreichte nicht willkürlich erneut in Frage stellt.

Diese doppelte Betrachtung der Skepsis innerhalb der einen Konstitution des erkennenden Wissens verschwindet nach der *Phän*. Mit diesem gewandelten Verständnis des Erkennens selbst zeigt sich die Differenz zwischen der *Phän* und den späteren systematischen Schriften, die nicht so sehr das Wissen, sondern vielmehr das Erkennen in Logik und Geistesphilosophie vorzeigen.

3. *Reines* Wissen ist, nach dem logischen Verständnis, Gegenstand und Element der ganzen Logik. Mit dem Prädikat ‚rein‘, das das Prädikat ‚absolut‘ ersetzt, ändert sich nicht die logische Bedeutung, denn beide Kennzeichnungen weisen auf das Wissen als solches hin, obwohl in verschiedener Hinsicht, nämlich als Resultat der *Phän* oder als Aufgabe der spekulativen Logik. Das reine Wissen ist dadurch ein Spezifikum in verschiedener Hinsicht, weil es Wissen ohne Gegensatz ist und weil es dennoch nicht leer ist. Sofern aber das Denken

auch im normalen Verständnis Gegenstand der Logik ist, wird *logisch* das Wissen vom *Denken* abgelöst. Alle Wissensbestimmungen sind deshalb Denkbestimmungen, die, weil sie nicht von außen importiert, sondern aus der Freiheit des Denkens produziert sind, deshalb (oder insofern) a priori und rein sind. Mit dieser Bestimmung ist Wissen zwar eine eigene Leistung des Wissenden oder Denkenden, ohne dessen Leistung es nicht da wäre; aber sie bedeutet nicht, dass damit alles Wissen zur willkürlichen Macht des Wissenden gehört, weil es sich bei einer allgemeinen Prüfung behaupten oder bewähren muss. Es macht dann auch die Spezifität der logischen Betrachtung aus, nur Denkbestimmungen kritisch zu untersuchen. Logisch wird deshalb die denkende, in geregelten und gesetzmäßigen Formen hervortretende Selbstbeziehung herausgestellt, die das Denken, das objektive Gedanken hat, in Beziehung auf sich herstellt. Weil das reine Denken so die Subjekt-Objektivität als solche entfaltet, führt nur die spekulative Logik die erkenntniskritische Grundlegung zureichender oder spezifischer und deshalb denkender Formen oder reiner Wissensvollzüge vor, die als Erkenntnisleistung gefasst werden. Die Subjekt-Objektivität wird in der Entfaltung der logischen Wissenschaft erkannt, denn Erkennen heißt, ausweisbare Gedanken zu haben.

Spezifisch *innerhalb* der Entwicklung der Denkbestimmungen tritt die *Idee des Erkennens* oder das *endliche* Erkennen auf (*GW 12*, 199-230 u. *E³ §§226ff*). Dieses Erkennen fasst das Wesen der Dinge (auch der Denkbestimmungen), wodurch es sich von dem zu Erkennenden unterscheidet und diese Denkbestimmungen in dem Erkennen selbst zur Wahrheit führt. Es wird unterschieden in zwei Varianten, die sich auf einen vorhandenen Inhalt beziehen, wobei das Erkennen selbst nicht weiß, wie es sich beteiligt, denn darin besteht ja seine Endlichkeit.

Das *analytische* Erkennen ist die Entwicklung dessen, was in dem Objekt als Totalität des Begriffs ist, durch die Tätigkeit des subjektiven Begriffs (*GW 12*, 202-208); dadurch setzt das Erkennen die formale Gültigkeit oder Schlüssigkeit der Begriffe, Urteile und Schlüsse; durch diese Setzung wird das subjektiv Logische als ein Fertiges in einer eigenen wissenschaftlichen Form zusammengestellt, so wie es dann auch in den arithmetischen Wissenschaften und der Analysis abstrakterweise verwendet wird.

Das *synthetische* Erkennen hat Begriffsbestimmungen zur Bestimmung des Objekts zu seinem Inhalt ohne dass das Erkennen dieses Objekt als begrifflich anerkennt (*GW 12*, 209-230). Es verwandelt die Welt (des Lebens) in Begriffe, es gibt ihr nur die Form der Begriffe, denn die Einzelheit des Der-Fall-Seins oder der Anschauung wird gefunden. Die begriffliche Erkenntnis führt zu Grundsätzen, deren Notwendigkeit sie beweist, aber diese Notwendigkeit bleibt die des Erkennens, nicht der Sache.

Die Momente des Erkennens sind die Definition, die Einteilung und der Lehrsatz. Die Definition eines Objekts geschieht in der Beschreibung desselben mit Hilfe der Gattung und der spezifischen Differenz. Die Schwierigkeiten derselben leiten fort zur Einteilung; diese lässt das Allgemeine sich besondern, wodurch eine gegliederte Disjunktion des allgemeinen Begriffs entweder nach einer begrifflichen, logischen oder mathematischen Rücksicht oder nach einem äußeren oder empirischen Standpunkt entsteht. Der Lehrsatz führt das Synthetische des Gegenstands vor. Die Vermittlung geschieht im Beweis, wodurch Wissenschaften von Sammlungen unterschieden werden, weil ihre Ordnung in Urteilen und Schlüssen, die auf Allgemeinheit beruhen, gedacht wird. Dennoch bleibt das Einzelne als empirisch-notwendige Zutat (*GW 12*, 224). Deshalb zeigt die erkennende Wissenschaft die Notwendigkeit des subjektiven Begriffs auf, nicht die Freiheit des absoluten Erkennens.

Das *absolute* oder wahrhafte Erkennen ist die Methode, die als Form in der absoluten Idee vorgeführt wird (*GW 12*, 237ff). Wenigstens an deren Fortgang zeigt sich, wie das Erkennen zugleich analytisch wie synthetisch ist; denn die Objektivität ist schon begrifflich, gleich wie der Fortgang die eigene Entfaltung desselben ist. Dies gelingt aber nur, wenn bei der Methode des *absoluten* Erkennens der Inhalt des Denkens die gedachte Differenz zu sich

ist, weil nämlich nur die Formen der Bestimmtheit vorgezeigt werden, die zur vollzogenen Selbstbeziehung notwendig sind.

Diese allgemeine Form des Erkennens hat aber auch noch ihre endliche Gestalt; das endliche Erkennen in der spekulativen Logik wird zwar von der absoluten Idee als notwendig begründet, es findet sich damit aber noch nicht als solches in der ihm eigenen, betätigenden Aktivität des Erkennens innerhalb der absoluten Idee. So entsteht die Aufgabe einer endlichen Erkenntnis der absoluten Idee, wobei das absolute Erkennen zugleich als zureichend für die möglichen Gegenstände einer Erkenntnis in einer Philosophie aufgezeigt wird. Damit ist die kollektive und spekulative Allgemeinheit der reinen Methode, die *sich* konstituiert, auch als distributive Methode „für *Alles*“ (GW 12, 238), für die mit ihr begreifbaren, realen Ideen verstanden. Diese Differenz, die die Methode in einer endlichen Fassung ‚für *Alles*‘ im Gegensatz zur ‚allgemeinen‘ und reinen Selbstaffirmation versteht, zeigt, dass das absolute Erkennen auch – philosophisch – für das endliche Erkennen als Wirklichkeit Bedeutung erhalten oder vorkommen kann.

4. Formen des neu begründeten Wissens

Mit diesem geänderten Erkennen entstehen Formen des erkennenden Wissens, die als Weisen, Anweisen und Aufweisen gekennzeichnet werden und sowohl dem Erkennen überhaupt, wie dem philosophischen Erkennen angehören.

Spezifisch tritt das Erkennen am subjektiven Geist hervor (*E*^{2,3} §387). Unzureichend sind ihm die Idealität der Seele, wie die reflexiven Stufen des Bewusstseins. Das Denken ist dabei das Spezifikum des theoretischen Erkennens, das sich in diesem auch zur ‚endlichen‘ Wissenschaft konstituiert. Damit ist das Problem gelöst, wie das endliche und empirische Wissen, aus der Anschauung und Vorstellung stammend, zur Wissenschaft überhaupt wird. Die Gegenstände werden im Denken geurteilt und zu Schlüssen (und Theorien) verarbeitet: So entstehen im verständigen Denken mögliche, positive, die Natur und die gesamte Weltgeschichte betrachtende (endliche) Wissenschaften.

Wichtiger aber als die Herausbildung empirischer Wissenschaften ist für Hegel die Funktion des denkenden Erkennens, das seiner ungegliederten Betrachtung wegen erneut Wissen heißen kann, *innerhalb* der Konstitution objektiver Gebilde des Geistes. Deshalb erscheint das Wissen schon an hervorstechenden Stellen der Moralität: Das Recht des Wissens wird beim Vorsatz behauptet (*Grl* §117); und das Gute und Böse sind da als Wissen des Einzelnen (*E*² §511). Der Staat selbst erhält die Form des denkenden (praktischen) Wissens (*E*² §535), so wie die Weltgeschichte den in der Sittlichkeit denkenden Geist zum Wissen seiner wesentlichen Vernunft erhebt (*E*² §552).

Dieses *Wissen der absoluten Idee* ist der absolute Geist, dessen Wissen ihn in die Formen der Anschauung, der Vorstellung und des Denkens gliedert. Zur Bedeutung dieses Wissens gehören in der nachhegelschen Philosophie immer erneut hervorgehobene Schwierigkeiten. Kann die Religion tatsächlich mit einer unzureichenden Form des – übergreifenden – Wissens identifiziert werden? Wird das religiöse (und glaubende) Wissen zureichend gefasst, wenn es bloß als bestimmte und vorläufige Form des reinen Wissen betrachtet wird, wodurch dann das Reine nicht mehr als Objekt, noch weniger als überfliegende Objektivität verstanden wird? Das gleiche Problem gibt das unmittelbare Wissen auf, das Wissen im Gegensatz zum Glauben versteht. Wird tatsächlich die Problematik dadurch entschärft, dass das unmittelbare Wissen sowohl in einer historischen, wie in einer konstitutiven Variante als in einer vernünftigen Religion integriert und damit als spekulative Position aufgezeigt wird?

Philosophisch erscheint dasselbe Problem in der Frage, ob das Wissen der Philosophie den denkend erkannten Begriff der Kunst und der Religion entwickelt (*E*² §572) und ob das Wissen erst als Bewährung der reinen Vernunft die Wahrheit selbst sei (*E*² §574). Ist dieses

Wissen eine zusätzliche Hinzunahme zu oder eine Beschränkung der spekulativ gedachten Idee? Nur wenn das Wissen als durchgängiges Thema der Philosophie und zugleich dennoch von der Reinheit des (absoluten) Denkens begründet aufgezeigt wird, dann wird – vielleicht – die Idee in der Verschiedenheit ihrer (auch geschichtlichen) Gestalten gewusst.

Lu De Vos

194. Wissen, absolutes

Die Kombination der Termini ‚Wissen‘ und ‚absolut‘ in absolutem Wissen ist vielfach als recht unglücklich oder unverständlich aufgefasst worden. Aber Hegel meinte sicherlich nicht ein allumfassendes oder perfektes Wissen. Absolutes Wissen heißt für ihn ein streng formales, ‚reflexives‘ Wissen, das systematisch durch eine Reihe von mehr oder weniger unmittelbaren Formen der Identität von Begriff und Gegenstand entwickelt wird. In der Phänomenologie des Geistes arbeitet Hegel von Anfang an mit Einsicht in die Komplexität des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, aber dessen konkrete Bestimmung erscheint in strenger und positiver Bedeutung erst am Ende, im Übergang von Religion zum absoluten Wissen. Das Denken, das am Ende als absolutes Wissen expliziert wird, erscheint auf dem langen Weg, den der Geist durchläuft, eher als ‚fungierendes Wissen‘ oder als Form statt als unmittelbar gegebenes Selbst. Wie von Fulda angedeutet, ist das Denken für sich selbst eher ein „Tätigkeitswissen“ oder ein Wissen *in* der Bewegung der Reflexion, weil es nur an seinem Anderen, d.h. an Bestimmungen des Gegenstandes, zum Ausdruck kommt.

Das absolute Wissen, wie Hegel es präsentiert, ist darum ein Verhältnis-Wissen im besonderen Sinne, vom Objekt aus gedacht, und an einer konkreten Bestimmung des Objektes zum Ausdruck kommend. Insofern meint das absolute Wissen kein unmittelbares Wissen von sich. Auch in den Formulierungen, die das absolute Wissen beschreiben, hat Hegel die wesentliche reflexive Struktur des Gedankens festgehalten. Zum Beispiel, wenn er sagt, dass der Geist „in *seinem* Andersseyn als solchem bey sich ist“ (GW 9, 422). Damit zeigt Hegel die integrale Bewegung, die in der *Phän* mit der sinnlichen Gewissheit anfängt und durch die Religion hindurch sein Resultat erreicht. Am Ende wird die ‚Form des Bewusstseins‘ überwunden, weil nun das *wirkliche* Selbst-Bewusstsein zum Gegenstand des Bewusstseins geworden ist. Das Bewusstsein als solches verschwindet nicht, aber die Vereinigung oder „Versöhnung des Bewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn zeigt sich hiemit [...] zu Stande gebracht“ (GW 9, 425). Der Schlüssel zum ganzen Unternehmen liegt von Anfang an im Gegenstand und in der Weise, wie der Gegenstand gedacht ist. Wie Hegel im Kapitel *das absolute Wissen* angibt, liegt die Geburtsstätte, oder besser die Konzeption des absoluten Wissens, in den ersten Bestimmungen des Gegenstandes des unmittelbaren Wissens und erscheint es letztendlich explizit am Inhalt und an den Unterschieden, die für die Religion als besonderes Verhältnis zur Wirklichkeit bestimmend sind. Die Überwindung des Bewusstseins oder des Gegenstandes des Bewusstseins bedeutet nicht, dass es formell-erkenntnistheoretisch keinen Unterschied zwischen Bewusstsein und Gegenstand mehr gibt, oder dass Begriff und Gegenstand im Selbstbewusstsein unmittelbar zusammenfallen, sondern vielmehr eine Bewegung der (Selbst-)Vermittlung.

Das absolute Wissen hat nicht erst und unmittelbar sich selbst zum Objekt. Es zeigt wesentlich die Spuren seiner ‚Selbstvermittlung‘ in sich selbst. Das absolute Wissen ist also mit Erfahrungen in einem ganz besonderen Sinn verbunden.

Das absolute Wissen wird im gleichnamigen Kapitel der *Phän* unter Verweis auf den „Geist der offenbaren Religion“ eingeführt. Es gibt zwei Seiten der offenbaren Religion, die unauflöslich miteinander zusammenhängen und die zur Form des Selbstverständnisses führen,

das absolute Wissen heißt: „Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtseyn als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtseyn ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseyns“ (GW 9, 422).

Hegel unterscheidet also zwischen dem *wirklichen* Selbstbewusstsein der offenbaren Religion, dem absoluten Geist und der Form der Gegenständlichkeit, in dem der absolute Geist vorgestellt wird.

Für ein befriedigendes Verständnis vom inhärenten Zusammenhang zwischen der Religion und dem absoluten Wissen ist es notwendig, den Sinn der Vorstellung etwas näher zu erhellen. Die ‚Form der Vorstellung‘ mag für die Religion im allgemeinen bestimmend sein, für den philosophischen Begriff, der sich als absolutes Wissen realisiert, kann die Vorstellung keine Funktion mehr haben. Es scheint selbstverständlich, eine formelle Zäsur im Übergang von der Religion zum absoluten Wissen anzunehmen. Religion als vorstellendes und bildendes/bildhaftes Denken ist wesentlich zu unterscheiden von rationalem Denken. Die Philosophie lässt, wie es scheint, die Vorstellung weit hinter sich. Aber die philosophische Reflexion in der *Phän* ist ein reflexives Denken besonderer Art. Für dieses Denken gibt es ‚Vernunft‘ in der Religion, weil darin ein ganz hohes Selbstverständnis liegt: ein Selbstbewusstsein, das sich ‚objektiv‘ wird und zugleich sein besonderes Verhältnis zur Wirklichkeit noch nicht *als* solches denkt. Oder Hegel *denkt* das Verhältnis als wesentlich *implizit* in oder an der Religion. Allein die Religion kann wohl für Hegel diese besondere Funktion für das philosophische Verhältniswissen haben. An der ‚Form der Vorstellung‘ drückt sich etwas Anderes aus für ein Denken des wesentlich Impliziten: die absolute Identität, erscheinend als ‚... in *seinem Anderssein als solchem* bei sich zu sein‘. Es gibt keine Alternative für die Religion, weil sie das wahre Verhältnis vollzieht und es dem Begriffe bereitstellt.

Übrigens gibt es bereits in seinen *FS* ein enges Band zwischen Religion und Philosophie: die Religion symbolisiert, was die Philosophie sein soll. Die Religion hat diese Bedeutung, weil sich in ihr ein Selbstverhältnis ausdrückt.

Selbstverständlich ist auch die Rolle der Moralität in der Entwicklung des absoluten Geistes zu erwähnen, weil diese Seite erstmals die Form des Selbstbewusstseins konkret und als solche ins Spiel bringt. (GW 9, 424ff, 427). Sie bietet eine Gestalt der Selbstvermittlung, die als nur ‚Form‘ erscheint. In der Religion bleibt dieses Selbstbewusstsein als das ‚wirkende Element‘ von konstitutiver Bedeutung, manifestiert sich an allen inhaltlichen Elementen der Religion, aber bleibt zugleich für die Religion implizit: Etwas Vollzogenes statt Begriffenes. Hegel beschreibt das ganze Verhältnis, das in der offenbaren Religion inkorporiert ist, nun weiter durch die Erläuterung der notwendigen Funktion der Vorstellung. Die offenbare Religion repräsentiert den ‚absoluten Geist‘, der sich formell als Selbstbewusstsein findet im Ergreifen der Vorstellung. Dieses Ergreifen ist nicht das Ergreifen des Begriffs, „sondern ein Ergreifen jener *Vorstellung*, daß durch das *Geschehen* der eignen Entäusserung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Daseyn versöhnt ist“ (GW 9, 418).

Hegel schließt diese Erläuterung der Religion wie folgt ab: „So ist also der Geist *sich selbst* wissender Geist; er weiß *sich*, das was ihm Gegenstand ist, ist, oder seine Vorstellung ist der wahre absolute *Inhalt*; er drückt, wie wir sahen, den Geist selbst aus. Er ist zugleich nicht nur *Inhalt* des Selbstbewußtseyns und nicht nur *für es* Gegenstand, sondern er ist auch *wirklicher Geist*“ (GW 9, 419). Die Religion repräsentiert den absoluten Geist, sofern er noch gegenständlich vorgestellt werden kann. Aber als wirkliches Selbstbewusstsein drückt die Religion an ihren Unterschieden und in ihrer Dynamik ein Mehr an Wissen aus, das als ‚absolutes Wissen‘ begriffen werden kann. Für Hegels *Phän* führt der Weg des erscheinenden Selbstbewusstseins notwendig durch die Gestalt der Religion, weil sie das einzigartige Verhältnis ist, in dem sich das Wesen des Geistes als solches objektiv und konkret realisiert

und zugleich das implizit Enthaltene expliziert: die prinzipielle Einsicht, „in *seinem* Andersseyn als solchem bey sich“ (GW 9, 422) zu sein. Hegel versucht den notwendigen Zusammenhang zwischen der Form der Vorstellung einerseits und der Form des Begriffes im Kapitel *das absolute Wissen* andererseits retrospektiv zu verdeutlichen: „Was also in der Religion *Inhalt* oder Form der Vorstellung eines *andern* war, dasselbe ist hier eignes *Thun* des *Selbsts*; der Begriff verbindet es, daß der *Inhalt* eignes *Thun* des *Selbsts* ist; - denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseyns, das Wissen von *diesem Subjecte* als der *Substanz*, und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns. – Was wir hier hinzugethan, ist allein theils die *Versammlung* der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Principe das Leben des ganzen Geistes darstellt, theils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten, und der sich in der Form einer *Gestalt des Bewußtseyns* schon selbst ergeben hätte“ (GW 9, 427). Das absolute Wissen ist also nicht auf sich selbst gestellt, sondern ist auf eine Art Reflexion angewiesen, die ein prinzipiell implizites, ‚wirkliches Selbstbewusstsein‘, das nicht unmittelbar und anschaulich gegeben ist, explizit machen kann. Diese letzte Gestalt des Geistes heißt der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen. Hier ist die Wahrheit der Gewissheit vollkommen gleich und hat die Gestalt der „Gewißheit seiner selbst“ (GW 9, 427). Diese Unmittelbarkeit ist nicht denkbar ohne Gegenständlichkeit, d.h. als *meinem Anderssein*, worin Ich mich *als* bei mir selbst finde. Darum bleibt das absolute Wissen:

- erstens ein dynamisches Wissen, es ist nicht eine unveränderliche gegebene Einsicht oder eine metaphysische Voraussetzung die als ein vorgegebenes Prinzip das ganze Projekt des spekulativen Denkens dominiert und gestaltet;
- zweitens ein reflexives Wissen, es durchläuft eine Reihe von Gestaltungen und es erscheint an einem bestimmten Begriff, an dem es zum Ausdruck kommt
- drittens ein Verhältnis-Wissen.

Kees-Jan Brons

195. Zeit

Hegels Zeitbegriff knüpft unmittelbar an den zuvor entwickelten Raumbegriff an im Sinn des durch Flächen strukturierten Raums. Die Fläche hat hier die Funktion der *Grenze*, durch die Raum als umgrenztes Raumvolumen und damit überhaupt erst *positiv fassbar* wird. Was aber ist die Grenze selbst? Mit ihr ist, wie Hegel betont, ein *negatives* Moment involviert: Indem sie die Abgrenzung eines Raums gegen *anderen* Raum ist, ist sie wesentlich *Übergang*, *Anderswerden*, *Veränderung*. Eben diese *Negativität*, die im Raumbegriff schon enthalten, aber noch nicht explizit ist, repräsentiert, so Hegel, einen „Mangel des Raums“ (E³ §258Z), der nun die Einführung des *Zeitbegriffs* motiviert: Dies ist nicht ein beliebiger Einfall, „sondern der Raum selbst geht über“ (E³ §258Z).

Als Veränderung ist das ‚Sein‘ von Zeit nicht mehr räumlich fassbar. Es ist „das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“ (E³ §258), ein beständiges Sich-aufheben. Aber wie kann Zeit dann überhaupt *fest-stellbar* sein? Offenbar nur so, dass Zeitliches, wie auch immer, *Dauer* haben, d.h. im Wechsel zugleich auch erhalten, gleichsam koexistent sein kann und so, mit Hegel gesagt, „das Allgemeine dieses Jetzt und jenes Jetzt“ ist (E³ §258Z), eine „*endliche* Gegenwart“, „das *Jetzt* als *seiend* fixiert“ (E³ §259A). Eine solche Fixierung ist nun aber nur in *räumlicher* Form möglich. Insofern bleibt der Zeitbegriff essentiell auf den Raumbegriff zurückbezogen. Gerade dieser von Hegel pointierte

Zusammenhang hat – von Hegel selbst nicht ausgeführte, aber von ihm her entwickelbare – strukturelle Konsequenzen, die kurz skizziert werden sollen:

Der Begriff der Dauer impliziert eine Verräumlichung der Zeit – man denke etwa an eine Uhrskala. Die früheren Zustände sind hier noch räumlich präsent. Nur so sind sie mit den späteren konfrontierbar und in dieser Konfrontation *als frühere* bestimmbar. Von daher werden Essentials des Zeitbegriffs – *Anisotropie* und *Eindimensionalität* der Zeit – einsichtig: Als anisotrop, einsinnig gerichtet, muss Zeit deshalb erscheinen, weil das Spätere, wie gesagt, nur durch Rekurs auf das Frühere *als Späteres* feststellbar ist. Das Frühere hat Spuren im Raum hinterlassen, und die Kumulierung solcher Spuren erscheint als ein Fortschreiten der Zeit, dessen Richtung somit durch das Bildungsgesetz der Vermehrung definiert ist. In ihrer Rückbindung an den Raum, d.h. als fest-stellbare Zeit gewinnt diese somit einen *Richtungssinn*. Nun lässt sich eine eindeutige Richtung aber nur in einer *eindimensionalen* Mannigfaltigkeit auszeichnen. Anisotropie und Eindimensionalität sind so als wesentlich zusammengehörende Momente zeitlicher *Dauer* zu begreifen, die – im Sinn der Hegelschen Argumentation – an *räumliche* Strukturen zurückgebunden bleibt. Gerade als gerichtete Aufeinanderfolge setzt Zeit das ungerichtete Nebeneinander des Raumes voraus, insofern jegliches Fortschreiten nur im Rückhalt an das – in der Weise räumlichen Bestehens – Zurückgelassene möglich ist.

Doch Dauer schließt *Veränderung* ein. „Dauern die Dinge auch, so vergeht die Zeit doch und ruht nicht; hier erscheint die Zeit als unabhängig und unterschieden von den Dingen“ (*E³ §258Z*). Aber indem sich unterdessen andere Dinge verändern, lassen sie die Zeit sichtbar werden, der letztlich alles anheimfallen muss: Weil nämlich „die Dinge *endlich* sind, darum sind sie in der Zeit; nicht, weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter, sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche; so zu sein ist ihre objektive Bestimmung. Der Prozess der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit“ (*E³ §258Z*).

Was aber ist ‘der Prozess der wirklichen Dinge’? Dies wird deutlicher durch Hinzunahme der Begriffe ‘*Epoche*’ und ‘*Ereignis*’ in Verbindung mit Hegels Begriff des *Maßverhältnisses*, das Hegel mit einer erst noch auszuarbeitenden „Wissenschaft der *Maße*“ in Zusammenhang bringt (*E³ §259A*). Um ein konkretes, maximal durchsichtiges *Exempel* zu haben, denke man sich ein Gefäß, in das fortgesetzt Wassertropfen fallen, die dieses langsam füllen. Das Maß des Gefäßvolumens und das Maß der Tropfen sind solchermaßen in ein *Maßverhältnis* gesetzt. Dabei findet auf der Mikroebene der Tropfereignisse fortgesetzt *Veränderung* statt, während der stetige Füllvorgang auf der Makroebene andauert und damit gleichsam eine ‘*Epoche*’ im Sinn der *Dauer* repräsentiert: Dauer freilich nur im Hinblick auf die ununterbrochene Folge der Mikroereignisse, die Veränderung realisieren; Veränderung umgekehrt nur im Hinblick auf die fortdauernde Präsenz der Epoche, in der die vergangenen Mikroereignisse *als vergangene* gleichwohl aufbewahrt und damit noch *präsent* sind – man denke an die im Gefäß kumulierten Tropfereignisse – und so, im Sinn des vorher Gesagten, den Hintergrund bilden, vor dem Veränderung erst als solche fassbar werden kann.

Die mit Hegel als *Maßverhältnis* gedeutete Beziehung von Epoche und Ereignis zeigt so einerseits eine *quantitative* Seite: Die Epoche wird gleichsam durch die in ihr geschehenden Ereignisse *vermessen*. Zugleich tritt ein *qualitativer* Aspekt auf in dem Sinne, dass mit Abschluss und Vollendung der Epoche nun ein qualitativ Neues, eine neue Epoche beginnt. Man kann auch hier wieder an den Füllvorgang denken, der in Form des endlichen Gefäßvolumens einen *Schwellenwert* besitzt. Ist dieser erreicht, schlägt der quantitativ-stetige Vorgang qualitativ um – das Gefäß läuft über.

Von daher wird das eigentümliche Verhältnis der *Zeitmodi*, *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft* transparent – Hegel nennt sie *Dimensionen* der Zeit (*E³ §259, §259Z*). Die Epoche, im angegebenen Sinne als *Sein* von *Veränderung* gefasst, ist als ein Horizont zu verstehen, der auch Vergangenes und Zukünftiges, wie es sich auf der Ereignisebene

vollzieht, insgesamt *umgreift* (das Gefäß als ganzes) und so *als* vergangen und *als* zukünftig in latenter *Präsenz* hält. Das gegenwärtige Jetzt: das kann, abhängig vom Epochen-Horizont, ein Augenblick, eine Stunde, ein Jahr, ein Jahrhundert sein. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft haben demnach keinen absoluten Sinn, sondern sind stets relativ auf eine Epoche, in die sie insgesamt eingebunden und darin als Zeitmodi aufeinander bezogen sind.

Diese *strukturelle* Explikation des Zeitbegriffs ist ohne Rekurs auf ein *Zeitbewusstsein* durchgeführt worden. Doch auch dieses untersteht den explizierten *logischen Bedingungen*, wenn es Ereignisse als vergangen oder als zukünftig zu charakterisieren unternimmt. Die 'Spuren' vergangener Ereignisse haben hier etwa die Form von Gedächtnisspuren, und die Zukunft hat den Charakter von erwarteten Ereignissen. Anders als in der Natur, die gewissermaßen nur Gegenwart ist, existieren im Zeitbewusstsein die „*bestehenden Unterschiede*“ der Zeitmodi, nämlich „in der *Erinnerung* und in der *Furcht* oder *Hoffnung*“ (*E*³ §259A).

Ebenso sehr ist das Zeitbewusstsein aber auch über die Zeit hinaus; denn der *Begriff* der Zeit ist selbst nichts Zeitliches. 'Zeitlichkeit' hat, als Begriff, *logisch-ideellen* und damit *überzeitlichen* Charakter. So gesehen 'gibt' es *Ewiges*, aber Hegel zufolge eben nicht als eine zeitlich unendliche Dauer, sondern als „absolute Zeitlosigkeit“, wie sie für das Logisch-Ideelle gegeben ist, das als solches nicht der Zeit unterworfen ist (*E*³ §258Z). Deswegen, so Hegel, erscheint der Geist „so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*“, d.h. sich als Geist *weiß*, sich als solcher zur Zeitlosigkeit des Logisch-Ideellen erhebt und *insofern* auch „die Zeit tilgt ... Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist“. Hat er aber „sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf“ (*GW* 9, 429) und vermag so am Überzeitlichen, Logisch-Ideellen teilzuhaben.

Dieter Wandschneider

196. Zufälligkeit

Hegels Philosophie ist manchmal beschuldigt worden, der Zufälligkeit keinen Platz gelassen zu haben. In diesem Sinne äußert sich Johannes Climacus, eines der Pseudonyme Kierkegaards, im ‚Intermezzo‘ seiner *Philosophischen Brocken* (*Søren Kierkegaards Skrifter*, *SKS* 4, 272ff) oder auch in seiner *Nachschrift* (*SKS* 7, 106ff). Obwohl Hegel es tatsächlich als die Aufgabe der Philosophie betrachtet, die Vernünftigkeit und, deshalb, Notwendigkeit nicht nur der logischen Denkbestimmungen, sondern auch natürlicher und historischer Entwicklungen darzustellen, muss sie doch damit rechnen, dass die empirische Realität immer auch durch Zufälligkeit und Willkür gekennzeichnet ist (schon in *GW* 1, 474; 476-7). Zufälligkeit ist deshalb eine notwendige Denkbestimmung, deren Bedeutung in dialektischer Beziehung zur Notwendigkeit bestimmt werden muss. Zwar leugnet Hegel die Möglichkeit des reinen Zufalls nicht; im Gegenteil, damit Gegner wie etwa Herr Krug, der idealistischen Philosophie nicht vorwerfen könnten, dass sie auch rein Zufälliges deduzieren wolle, weist er immer wieder darauf hin, hält es aber für philosophisch uninteressant (*GW* 4, 178). Vor allem polemisiert er jedoch gegen diejenigen, welche behaupten, die Geschichte sei eine Sache des reinen Zufalls. Die Philosophie der Geschichte und, im Allgemeinen, die Rechtsphilosophie haben gerade zu zeigen, dass es nicht nur in der Natur, sondern auch im Reich des Geistes vernünftig zugeht.

In der Logik hat der Modus der Zufälligkeit seine Stelle innerhalb der Wesenslogik im Kapitel über die Wirklichkeit. Die Zufälligkeit wird dort als die formelle Beziehung des Wirklichen und Möglichen bestimmt, insofern der Unterschied zwischen beiden selbst nur formell ist und beide deshalb nur in ihrem Gesetzsein genommen werden (*GW* 11, 381). „Das

Zufällige ist ein Wirkliches, das zugleich nur als möglich bestimmt, dessen Anderes oder Gegenteil eben so sehr ist“ (*ebd.*, 383-4). Die Wirklichkeit ist gesetzt als Möglichkeit habend; und die Möglichkeit ist „als Gesetzseyn“ gesetzt: Was möglich ist, ist wirklich in dem Sinne, dass es nur als zufällige Wirklichkeit gilt: Es ist selbst ein Zufälliges (*ebd.* 384).

Das Zufällige hat dabei zwei Seiten. Erstens ist es, insofern es unmittelbare, nicht gesetzte Wirklichkeit oder auch Möglichkeit ist, grundlos. Zweitens gilt das Zufällige, sowohl als Wirklichkeit wie auch als Möglichkeit, vielmehr als ein Gesetzsein, hat es seiner Reflexion in einem Anderen wegen doch einen Grund. „Das Zufällige hat also darum keinen Grund, weil es zufällig ist; und eben so wohl hat es einen Grund, darum weil es zufällig ist“ (*GW 11*, 384). Es zeigt, wie das Wirkliche in das Mögliche umschlägt und umgekehrt. Die Identität beider macht dabei ihre Notwendigkeit aus. „Das Zufällige ist also nothwendig, darum weil das Wirkliche als Mögliches bestimmt, damit seine Unmittelbarkeit aufgehoben und in *Grund* oder *Ansichseyn*, und in *Begründetes* abgestossen ist, als auch weil diese eine *Möglichkeit*, die *Grundbeziehung*, schlechthin aufgehoben und als Seyn gesetzt ist. Das Nothwendige *ist*, und diß Seyende ist *selbst das Nothwendige*“ (*GW 11*, 385). Sowohl das Nothwendige wie auch das Zufällige stellen sich jedoch erst als Momente der Freiheit in ihrer Wirklichkeit dar.

In der Realphilosophie wird auf der Ebene der Natur wie auf der des subjektiven und der des objektiven Geistes der Faktor des Zufalls als eine notwendige Seite der empirischen, einzelnen Wirklichkeit anerkannt (*E³ §16A*; *E³ §248*). Letztere ist gerade als das „Feld [...] der Veränderlichkeit und Zufälligkeit“ anzusehen (*E³ §16A*). Da die Idee als Natur sich selbst äußerlich ist, ist die Notwendigkeit des Begriffs immer auch mit „gleichgültige[r] Zufälligkeit und unbestimmbare[r] Regellosigkeit“ behaftet (*E³ §250*). Diese wird von Hegel polemisch als „die Ohnmacht der Natur“, nicht als Freiheit oder Göttlichkeit gekennzeichnet (*ebd.*): „Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen – und wie es genannt worden, konstruieren, deduzieren“ (*E³ §250 A*). Der wesentlichen Zufälligkeit der konkreten Gebilde wegen bestätigt Hegel übrigens auch die Unmöglichkeit, feste Unterschiede in Klassen und Ordnungen im Pflanzen- und Tierreich anzugeben. Vielmehr muss man damit rechnen, dass Misch- und Mitteldinge wesentlich der Natur angehören.

Auch im Reich des Geistes muss man dem Zufall Gerechtigkeit widerfahren lassen. Das gilt zuerst auf der Ebene des subjektiven Geistes, wo Neigungen und Leidenschaften, insofern sie dem einzelnen Willen angehören, mit Zufälligkeit behaftet sind (*E³ §474*). Weiter auch in Hegels Staatsphilosophie und in seiner Philosophie der Geschichte, wo sowohl für innerstaatliche Verhältnisse, wie auch für das Verhältnis von Staaten zueinander der Zufall mit im Spiel ist. Organisation und Höhe der Abgaben (*E³ §16*; *GW 1*, 474), Bestimmtheit der Gesetze, Art und Höhe der Bestrafung in der Rechtspflege (*E³ §529A*; §533), was und wie viel jeder Bürger besitzt (*Grl §49*), welche Verträge er abschließt, im Allgemeinen die Art und Weise, wie der Staat den Wohlstand seiner Bürger berücksichtigt (*E³ §533*), sind wesentlich dem Zufall preisgegeben. Auch zwischen Staaten, insofern sie besondere sind, spielt der Zufall sein Spiel (*Grl §340*; *E³ §545*). Dass z.B. in einem bestimmten Volk zu einem bestimmten Augenblick welthistorische Staatsmänner oder Feldherren hervortreten, ist wesentlich zufällig (*Grl §279A*). Dass solche jedoch hervortreten, ist notwendig, da sonst nichts entschlossen und überhaupt nicht gehandelt wird.

Schließlich ist es also die Vernunft selbst, „welche anerkennt, daß die Zufälligkeit, der Widerspruch und Schein ihre, *aber beschränkte* Sphäre und Recht hat und sich nicht bemüht, dergleichen Widersprüche ins Gleiche und Gerechte zu bringen“ (*Grl §214A*).