

Tilburg University

Hegel-Lexikon

Cobben, P.G.; Cruysberghs, P.; Jonkers, P.H.A.I.; de Vos, L.

Publication date:
2006

Document Version
Peer reviewed version

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (Hrsg.) (2006). *Hegel-Lexikon*.
Wissenschaftlichen Buchgesellschaft.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Hegellexikon

Vorwort

Als die WBG mich bat ein Hegel-Lexikon zu besorgen, war meine erste Reaktion, dass so etwas eine unmögliche Aufgabe ist. Wer meint, die ganze Domäne der Hegelforschung überschauen zu können, ist einer jämmerlichen Selbstüberschätzung zum Opfer gefallen. Andererseits war ich mir bewusst, dass ein gegenwartsbezogenes Hegellexikon zum Fortkommen der Hegelforschung einen wichtigen Beitrag liefern könnte. Zumindest könnte es ein Hilfsmittel zum leichteren Eintritt in die Hegeltexte bieten. Das Unternehmen erschien mir deshalb durchaus der Mühe wert zu sein.

Die vorhergehenden Überlegungen bewogen mich dazu, die Mitarbeit anderer Hegelforscher zu suchen, namentlich derjenigen, mit denen ich schon im Rahmen des Niederländisch-Flämischen Zentrums für Deutschen Idealismus zusammenarbeitete. Das Vorhaben, gemeinsam ein Hegellexikon herauszugeben, wurde im Zentrum begeistert begrüßt und hatte die Bildung einer Kernredaktion zum Resultat. Diese Kernredaktion zählt vier Mitglieder, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers, Lu De Vos und der Unterzeichnete, Paul Cobben.

Im Anschluss an die Praxis, die sich mittlerweile herausgebildet hat, teilte die Kernredaktion Hegels Schriften in vierzehn Sektoren, teils chronologischen, teils systematischen Kriterien entsprechend, ein:

1. Frühe Schriften (Jugendschriften)
2. Jenaer kritische Schriften
3. Jenaer Systementwürfe
4. Phänomenologie des Geistes
5. Logik (kleine und große -)
6. Naturphilosophie (Enzyklopädie & Vorlesungen)
7. Subjektiver Geist
8. Objektiver Geist (Grundlinien der Philosophie des Rechts)
9. Philosophie der Geschichte (Weltgeschichte)
10. Tagespolitische Schriften
11. Philosophie der Kunst
12. Religionsphilosophie (Beweise vom Dasein Gottes)
13. Philosophie & Geschichte der Philosophie
14. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften

Der Zweck dieser Einteilung ist dreierlei: erstens bildet sie die Grundlage für die so genannten „Werklemmata“, aus denen Kapitel II zusammengesetzt ist. Mit jedem Sektor ist ein Werklemma verbunden, so dass das zweite Kapitel im Ganzen eine Übersicht des gesamten Hegelschen Oeuvres bildet. Zweitens sind die Sektoren der Ausgangspunkt für die Bestimmung der sonstigen Lemmata. Für jeden Sektor musste die Kernredaktion bestimmen, welche Begriffe ein eigenes Lemma verdienen. Selbstverständlich hat dies zu einer großen Zahl von Überlappungen geführt: viele Begriffe sind für mehrere Sektoren von Bedeutung. Deshalb musste in zweiter Linie für jedes Lemma bestimmt werden, welcher Sektor die größte Aufmerksamkeit verdient: jedes Lemma ist zunächst von demjenigen Sektor heraus geschrieben worden, der dazu am geeignetsten schien. Anschließend wurde beurteilt, welche Ergänzungen aus den anderen Sektoren sich als notwendig herausstellten. Drittens waren die Sektoren der Ausgangspunkt für die Arbeitsteilung zwischen den Herausgebern. Jeder der vier Herausgeber trug die Endverantwortung für die ihnen zugewiesenen Sektoren. Sie

mussten die Lemmata aus den ihnen zugewiesenen Sektoren entweder selbst anfertigen oder hatten die Verantwortung, außerhalb der Kernredaktion kompetente Autoren zu finden. Auch sind sie verantwortlich für die bibliografischen Hinweise.

Schließlich haben mehr als fünfzig Hegelforscher, stammend aus , Belgien, China, Deutschland, Frankreich, Italien, Japan, den Niederlanden, Österreich, Süd-Korea, Ungarn und den VS, am Lexikon mitgearbeitet. Der Vorteil dieser großen Zahl ist, dass alle Lemmata von Autoren mit ausgezeichnetem Sachverstand verfasst wurden. Der Nachteil ist offenbar, nämlich dass es sich nicht vermeiden lässt, dass zwischen so vielen Autoren unterschiedliche Ansichten hervortreten, die nicht mit einander zu versöhnen sind (und sicherlich nicht im Rahmen der Herausgabe eines Lexikons). Übrigens hat sich herausgestellt, dass solche unterschiedenen Meinungen auch innerhalb der Kernredaktion existieren. Deshalb kommt die inhaltliche Verantwortlichkeit für die Lemmata in letzter Linie den einzelnen Autoren zu. Unbeschadet dieser Tatsache hat die Kernredaktion alle möglichen Mittel verwendet, die Qualität und womöglich auch die Einheit des Lexikons zu sichern. Erstens sind nur Autoren eingeladen worden, die ihre Spuren in der Hegelforschung schon verdient haben. Zudem hat es fortwährend einen Feedback gegeben zwischen den Autoren und den Mitgliedern der Kernredaktion und zwischen diesen Mitgliedern untereinander. Lu De Vos hat sich dafür eingesetzt. Schließlich hat Peter Jonkers die Lemmata auf ihre Lesbarkeit überprüft und viele Vorschläge zur Vereinheitlichung gemacht.

Das Lexikon fängt mit einem Kapitel I an, das aus einer Werkbiographie besteht. Diese Werkbiographie stützt sich auf die neueste veröffentlichte Biographie Hegels, nämlich die allenthalben gepriesene Arbeit von Terry Pinkard: *Hegel, a Biography* (Cambridge, 2000). Innerhalb dieses Kapitels mussten die inhaltlichen Betrachtungen beschränkt werden, zur Vermeidung von Überlappungen mit den Werklemmata. Das Kapitel wird mit einer allgemeinen Bibliographie abgeschlossen.

Die genannten Werklemmata sind in Kapitel II aufgenommen. Zusammen bilden sie, wie bereits bemerkt worden ist, eine Übersicht über die ganze Hegelsche Arbeit. Alle Werklemmata sind mit einer spezifischen Bibliographie versehen, welche des zur Verfügung stehenden Raums wegen limitiert sein musste. Im Allgemeinen sind in dieser Bibliographie nur Monographien aufgenommen und handelt es sich um Arbeiten auf Deutsch, Englisch und Französisch.

Kapitel III umfasst die eigentlichen Lemmata, die in alphabetischer Reihenfolge aufgenommen sind. Selbstverständlich mussten die Herausgeber bestimmen, welche Begriffe wohl, und welche kein eigenes Lemma verdienen. Einige Entscheidungen lagen auf der Hand, andere führten zur Diskussion. Über die getroffenen Entscheidungen herrschte zwischen den Herausgebern Einigkeit. Aber dies bedeutet natürlich nicht, dass es keine guten Gründe geben könnte, andere Entscheidungen zu treffen.

Nach der Feststellung der Lemmata musste noch eine zweite Wahl getroffen werden, nämlich welches relatives Gewicht jedem Lemma zuerkannt werden müsste. Dies resultierte in eine Zuteilung der Lemmata nach drei sich in der Länge unterscheidenden Kategorien. Im Verhältnis 5 : 2 : 1 wurde der den Lemmata eingeräumte Raum nach diesen Kategorien verteilt.

Kapitel IV enthält einen Index der im Lexikon enthaltenen Begriffe. Dabei handelt es sich einerseits um Begriffe, denen ein eigenes Lemma zuerkannt worden ist. Zu diesen Begriffen wird die Seitennummer angegeben, auf welcher sich das betreffende Lemma finden lässt. Andererseits handelt es sich um Begriffe, die kein eigenes Lemma haben, sondern die sehr eng mit einem ausgearbeiteten Lemma verbunden sind. In jenen Fällen verweist der Index auf die Titelbegriffe dieser ausgearbeiteten Lemmata, wiederum mit der Erwähnung der Seitennummer, auf der sie sich finden lassen.

Kapitel V umfasst eine vollständige Liste von Hegels Arbeiten und eine Übersicht seiner Vorlesungen (einschließlich ihres Zeitpunkts und Orts), die er abgehalten hat. Überdies ist in diesem Teil eine Liste mit Abkürzungen aufgenommen, denen die Herausgeber sich bei den Hinweisen auf Hegels Werke bedient haben.

Das Lexikon schließt mit einer Liste aller mitarbeitenden Autoren ab, zusammen mit ihrer Affiliation und E-mail Adresse. Hinter den Namen der Autoren werden die Nummern der von ihnen verfassten Lemmata erwähnt.

Zum Schluss danke ich Drs. Beersmans, Dr. Ulrich Knappe und Michael Weiler für ihre Korrekturen des Deutschen und den Studentenassistenten Camiel Donkers und Arthur Kok für ihre Unterstützung.

Paul Cobben

Kapitel I

Werkbiographie

Stuttgart (1770-1788)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wird am 27. August 1770 in Stuttgart (Württemberg) geboren, als der älteste Sohn von Georg Ludwig Hegel und Maria Magdalena Louisa Fromm, die beide aus einer lutherischen Familie stammen. Nach ihrem ältesten Sohn folgen noch eine Tochter, Christiana Louise, und ein zweiter Sohn, Georg Ludwig. Vater Hegel hatte Jura studiert und war Sekretär des Finanzamtes am Hof von Karl Eugen. Mutter Hegel war eine gebildete Frau, die dafür sorgt, dass die kulturelle Bildung ihres ältesten Sohns schon früh anfängt. Mit viereinhalb Jahren beginnt sie, ihm lateinischen Unterricht zu geben. Im acht jährigen Alter liest er schon Übersetzungen von Shakespeare und auf zehn jährigem Alter bekommt er schon Privatunterricht in Geometrie und in der französischen Sprache. Maria wird jedoch nicht alt. Als Hegel dreizehn Jahre alt ist, verliert er seine Mutter. Von 1784 bis 1788 besucht Hegel das Gymnasium Illustre in Stuttgart. Hier macht er nicht nur Bekanntschaft mit der Großartigkeit der klassischen griechischen Kultur, sondern auch mit dem kritischen Denken (Rousseau, Kant, Mathematik). Auch liest er *Nathan, der Weise* von Lessing und sieht dadurch in Worte gefasst, was er später anstrebt zu sein: ein Ausbilder des Volkes, der die kritische Vernunft nicht gegen der Tradition ausspielt.

Tübingen (1788-1793)

Von 1788 bis 1793 setzt Hegel sein Studium am Tübinger Stift fort, einem protestantischen Seminarium, in dem das aufklärerische Denken noch nicht tatsächlich durchgedrungen war. Dort befreundet er sich mit Hölderlin, und später auch mit Schelling, mit welchen Freunden er sich endgültig für die Philosophie entscheidet. Die drei Freunde diskutieren über die Französische Revolution und teilen ihre Bewunderung für das alte Athen. Sie stehen dem Pantheismus von Spinoza sympathisch gegenüber und setzen sich kritisch mit Kants Deutung des Christentums, als einer Religion der Moralität, auseinander. Hegel liest Rousseau, Schiller, Jacobi, Montesquieu, Platon und Sophokles. Welche Orientierung Hegel von diesem Reichtum an Ideen behält, blickt im Aufsatz durch, der jetzt als das *Tübinger Fragment* bekannt ist. Darin plädiert er für eine Volksreligion, in der das Leben des Volkes zu einer harmonischen Einheit kommt: keine Trennung zwischen religiöser und politischer Ordnung, zwischen Haupt und Herzen, zwischen der modernen kritischen Vernunft und der klassischen Sittlichkeit.

Bern (1793-1796)

Von 1793 bis 1796 ist Hegel Hofmeister bei der Familie von Steiger in Bern. In der relativen Isolation, in der er dann zu verkehren kommt, bleibt viel Zeit für das Studium übrig. Er beschäftigt sich mit den Werken von Fichte und Schelling und gerät im Bann von Kants praktischer Philosophie. Seine Bewunderung für Kant ist sogar so groß, dass er es als seine Aufgabe betrachtet, als Volksphilosoph dessen praktische Philosophie für das breite Publikum zugänglich zu machen.

Frankfurt (1797-1801)

Er gibt diesen Plan erst auf, nachdem er Ende 1796 durch Vermittlung von Hölderlin eine Stellung als Hofmeister in Frankfurt akzeptiert hat. Die Diskussion mit Hölderlin, der in dieser Zeit auch in Frankfurt lebt, überzeugt ihn von den Unzulänglichkeiten des kantischen Denkens.

In Frankfurt arbeitet Hegel weiter am Thema der Vereinigung durch Liebe und Religion, wie aus dem Manuskript, das vom ersten Herausgeber der Jugendschriften mit dem Titel *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* angedeutet wurde, hervorgeht. Aber mit seiner Rezeption der schottischen politischen Ökonomie exploriert er neue Wege. In dieser Periode arbeitet er außerdem an *Die Verfassung Deutschlands* und veröffentlicht er den Aufsatz „*Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waatlandes zur Stadt Bern*“ (1798). Thematisch ist immer die Problematik der Vermittlung an der Tagesordnung: die Vermittlung zwischen Gott und Menschen, zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, zwischen dem Volk und dem Individuum.

Jena (1801-1807)

Im Jahre 1801 gelingt es Hegel durch die Vermittlung von Schelling, einen Arbeitsplatz im akademischen Umfeld zu finden. Hegel reist nach Jena ab, wo Schelling schon einige Jahre mit großem Erfolg einen Lehrstuhl bekleidet. Nach der Veröffentlichung seiner Habilitationsthese (*Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum: Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*) ist er imstande, sich dort als Privatdozent niederzulassen.

Schelling sieht in Hegel den idealen Partner, um sein philosophisches System näher auszuarbeiten. Hegel scheint sich auch durch seine Veröffentlichung *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* in diese Rolle zu fügen; und umso mehr, weil er zusammen mit Schelling das *Kritische Journal der Philosophie* herausgibt. In Wirklichkeit jedoch fängt Hegels eigene Philosophie an sich herauszukristallisieren und wird die Zusammenarbeit mit Schelling beendet, als dieser im Jahre 1803 nach Würzburg zieht.

Hegel lobt Schelling als den Denker, dem es besser als Reinhold und Fichte gelungen ist, den Widerspruch des Kantianismus zu überwinden. In ihrem Versuch das kantische Selbstbewusstsein zu durchdenken und zu begründen, bleiben Reinhold und Fichte an die Trennung zwischen Form (Denken) und Inhalt (Natur) gebunden. Schelling überwindet diese Trennung im Begriff einer absoluten Vernunft, die Selbstbewusstsein und Natur umfasst. Diese absolute Vernunft stellt für Hegel nicht nur eine nähere Ausfüllung des Begriffs der höchsten Einheit dar, der ihn schon vorher beschäftigte (nämlich als die höchste Einheit im *Systemprogramm*, das er zusammen mit Hölderlin und Schelling aufstellte und als die unendliche Liebe Gottes in *Der Geist des Christentums*), sondern auch, und dadurch unterscheidet er sich zugleich von Schelling, die Explizierung einer Konzeption, die eigentlich schon bei Kant vorhanden war. Dies wird von Hegel in *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* ausgearbeitet, in welchem Aufsatz (der in 1802 im *Kritische[n] Journal der Philosophie* veröffentlicht wird) er ausführt, dass Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Idee einer absoluten Einheit, sowie in seiner *Kritik des Urteils* einen Begriff des Organischen und des Schönen entwickelt, der die Trennung zwischen Form und Inhalt schon unterminieren.

In Jena arbeitet Hegel andauernd weiter an der Entfaltung seiner eigenen Position. Im *Kritische[n] Journal der Philosophie* veröffentlicht er in den Jahren 1802 und 1803 seinen Aufsatz *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In derselben Periode schreibt er einen Vorlesungszyklus, einschließlich des Textes, der heutzutage als *Erste Philosophie des Geistes* bekannt ist und vollendet er das Manuskript, das später unter dem Titel *System der Sittlichkeit* veröffentlicht worden ist. Sachlich ist Hegel in dieser Periode vor allem an der politischen Gemeinschaft interessiert. Inhaltlich versucht er seine in Frankfurt eingenommene Position philosophisch auszubauen und mit den Einsichten von Schelling zu bereichern.

So steht im *Naturrechtaufsatz* die Kritik am Verstandesdenken noch immer im Mittelpunkt und wird aufgrund einer Kritik an den Vertragsphilosophen die Einheit des Selbstbewusstseins und der Natur im Begriff Geist ausgearbeitet. Aber auch Schellings Begriff ‚Potenz‘, in dem die Wirklichkeit als eine fortwährend höhere Einheit der Gegenteilen gefasst wird, bekommt ihren Platz. Im *System der Sittlichkeit* wird der Geist als eine freie Gemeinschaft aufgeführt, die in und durch das Handeln der Individuen existiert. Zur Erreichung dieser Freiheit muss die Gebundenheit an die Natur jedoch überwunden werden. Dies geschieht in vermittelnden Institutionen, die wiederum in Beziehung zu Schellings Potenzen gesetzt werden können, wie die Familie, die Korporation und schließlich die Gemeinschaft der Völker, in der die Abhängigkeit von der Natur überwunden ist. Anders als Schelling fasst Hegel die Geschichte der Völker hier jedoch nicht als eine fortgehende Entschleierung des göttlichen Wesens. Das Volk erlangt das Bewusstsein seiner Endlichkeit, wenn es mit seinem tragischen Schicksal konfrontiert wird. In seinem Kampf gegen das Schicksal kann das Volk sich mit dem göttlichen Leben versöhnen.

Ab 1803/04 beschäftigt Hegel sich mit dem, was später als die *Jenaer Systementwürfe[n]* bekannt geworden ist. In der ersten Gruppe Texten, die jetzt unter dem Namen *Jenaer Systementwürfe I: System der spekulativen Philosophie (1803/04)* herausgegeben sind, steht das Bewusstsein mit seinen Potenzen *Empfindung, Einbildungskraft* und *Gedächtnis* im Mittelpunkt. Wie im *System der Sittlichkeit* verwendet Hegel hier einen Fichte entlehnten Begriff von Anerkennung, um die Entwicklung von Selbstbewusstsein hin zu Geist zu denken. Triebfeder für diese Anerkennung ist diesmal nicht so sehr das Streben, den Kampf auf Leben und Tod zu überwinden, sondern vielmehr die Suche nach Anerkennung als sittliches Selbstbewusstsein. Diese Anerkennung lässt sich zustande bringen, wenn Herr und Knecht sich versöhnt haben.

1804/05 vollendet Hegel das jetzt als die *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* bekannte Manuskript, das wahrscheinlich auch als das systematische Lehrbuch gemeint war, das Hegel benötigte, um ernsthaft seine Chancen für eine Professur zu versuchen. In dieser Zeit kämpft Hegel mit einem großen Geldmangel und schreibt einen verzweifelten Brief an Goethe mit der Frage, ob er nicht irgendwo zum Professor ernannt werden kann. Die *Jenaer Systementwürfe II* sind teils eine Bearbeitung des Textes, den Hegel 1804 in seinen Vorlesungen gebrauchte: *Logik und Metaphysik*. Logik wird hier nicht als formelle Logik verstanden, sondern als die Logik, die die Einheit von Denken und Sein entwickelt. Diese Entwicklung läuft auf eine Philosophie der Natur hinaus, welche die Möglichkeitsbedingungen explizieren muss, unter welchen sich der metaphysische Begriff der Wirklichkeit denken lässt. Die Entwicklung der Natur muss die Entwicklung des Geistes einsichtig machen. In den *Jenaer Systementwürfen II* wird die Kritik an der formellen Logik in der Durchdenkung der Syllogismen durchgeführt. Diese müssen aus der in der Metaphysik explizierten Einheit der Wirklichkeit heraus verstanden werden.

Auch die Philosophie der Natur der *Jenaer Systementwürfe II* nimmt die früheren Themen wieder auf. Die Natur muss von zwei Prinzipien aus gedeutet werden: Äther (reine Einheit) und Materie. Mit Hilfe der Logik und Metaphysik, aber auch mit Hilfe der Schelling entlehnten Potenzen, muss aus diesen Prinzipien am Ende der Geist deduziert werden. Das Manuskript bricht jedoch ab, als das Stadium des Organischen erreicht worden ist. Vielleicht sieht Hegel hier ein, dass sein Projekt misslingen musste, weil die Entwicklung nur zum sittlichen Geist eines *besonderen* Volkes führen kann. Denn warum sollte ein besonderes Volk maßgebend für das geistige Leben überhaupt sein?

1805/06 arbeitet Hegel, noch immer in den elendsten persönlichen Umständen und leidend an ernsthaften Depressionen, am Manuskript, das jetzt bekannt ist als *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. In diesem Werk kündigt sich in groben Umrissen schon an, welche endgültige Form Hegels System bekommen wird.

Auf der Ebene der Naturphilosophie fällt auf, dass Hegel nicht länger von Potenzen redet. Auf der Ebene der Philosophie des Geistes bekommt die Anerkennung diesmal seine unmittelbare Form in der Familie, nämlich als die Liebe zwischen Mann und Frau. Die vermittelte Form der Anerkennung ist das Resultat des Kampfes um Anerkennung zwischen den Familienhäuptern und gewinnt im Eigentumsrecht Gestalt, in welchem Hegel sowohl die ökonomische Freiheit der politischen Ökonomen als die politische Freiheit der Französischen Revolution eine Stelle geben will. Die höchste Form der Anerkennung gewinnt letzten Endes Gestalt in der Verfassung, in der das Volk als Ganzes seine sittliche Gestalt gewinnt. Diese Verfassung lässt sich als Hegels philosophische Deutung der *code Napoléon* verstehen, der 1804 in großen Teilen Europas eingeführt war und der auf irgendeine Weise die Errungenschaften der Französischen Revolution sicherstellt. Die Freiheit und Gleichheit der Bürger kann aus den Händen des revolutionären Terrors gerettet werden, weil das Volk per Referendum (und mit einer überwältigenden Mehrheit) sein Schicksal in die Hände von Napoleon legt. Andererseits hält Hegel fest an den Traditionen seines Vaterlandes. Die Vereinigung der Freiheit und Gleichheit der Bürger in der Einheit des Volkes wird in seiner Konzeption durch die Stände vermittelt. Hegel unterscheidet zwischen dem Bauernstand, dem Stand des Gewerbes und des Rechts, dem Stand der Kaufmännern und dem universellen Stand, wozu Soldaten, Geschäftsmänner und Staatsdiener gehören. Die Verfassung entlehnt ihre Legitimität der Kunst, der Religion und der Philosophie, welche den sittlichen Inhalt der politischen Ordnung *als solchen* ausdrücken.

Das Jahr 1807 lässt sich als das Jahr von Hegels Erwachsenwerdung markieren. Nicht nur, weil Hegel in diesem Jahre Vater wird (seine Zimmervermieterin Christiana Burckhardt schenkt ihrer beider Sohn Ludwig Fischer das Leben), sondern vor allem, weil in diesem Jahr die *Phänomenologie des Geistes* veröffentlicht wird, das „Buch, das ich vor der Schlacht von Jena beendete“, wie Hegel an Niethammer schrieb. In diesem Buch werden schon die Positionen eingenommen, die charakteristisch für den reifen Hegel sind.

In der *Phänomenologie des Geistes* hat Hegel sich deutlich in dem damaligen aktuellen philosophischen Kräftefeld profiliert. Während der Kantianismus immer mehr in Misskredit gerät, zugunsten der Glaubensphilosophie von Jacobi, oder der Gefühlsromantik, aber auch der ‚Leerheit‘ des Absoluten bei Schelling, macht Hegel den Versuch, das kantische Projekt, d. h. die Durchdenkung der modernen Vernunft, zu retten. Er überwindet den Nihilismus, worauf nach Jacobi jedes konsequente Philosophieren hinauslaufen musste, durch die systematische Entwicklung des Skeptizismus, der sich selber verzehrt. Dabei gelingt es ihm, alle Themen, die ihn vorher beschäftigt haben, in seine Systematik aufzunehmen. Er überwindet den kantischen Dualismus zwischen Form und Inhalt, indem er die Substanz als Subjekt, d. h. als absoluten Geist denkt. Anders als bei Spinoza lässt diese göttliche Substanz der menschlichen Freiheit allen Raum, namentlich der Freiheit und Gleichheit der Französischen Revolution. Die Einheit des Geistes und der Natur wird nicht unmittelbar gesetzt, sondern schrittweise in vermittelnden Stadien deduziert. Diese vermittelnden Schritte werden von einer Logik geführt, in der Hegel auseinander setzt, wie sich die Einheit von Logik und Metaphysik denken, und wie sich Kunst und Religion im philosophischen Wissen aufheben lässt.

Bamberg (1807-1808)

Die Vollendung der *Phänomenologie des Geistes* änderte jedoch nichts an Hegels bedrängten sozialen Umständen. Er war deshalb mehr oder weniger gezwungen, ein Angebot zu akzeptieren, das er durch Vermittlung von Niethammer erhielt: Hegel wurde Herausgeber der *Bamberger Zeitung*. Übrigens bedang er sich dabei aus, dass er unmittelbar kündigen konnte, wenn sich irgendwo ein bezahlter Lehrstuhl erwerben ließ. Vorläufig waren Hegels

Aussichten darauf jedoch nicht sehr günstig: seine philosophische Position war einfach nicht in Mode.

Die Übersiedelung nach Bamberg (1807) kam Hegels Privatleben offenbar zugute. Er nahm (buchstäblich) etwas mehr Abstand von Johanna Burkhardt und seinem außerehelichen Sohn (den er übrigens später – im Jahre 1816 – in seine Familie aufnehmen sollte) und wurde in Bamberg ein angesehener Bürger, der sich seiner Teilnahme am sozialen Leben erfreute. Und obwohl seine Ambition auf eine Stelle an der Universität gerichtet blieb, hat er mit seiner Herausgeberschaft doch Affinität. In Jena notiert er in seinem Notizenbuch: „Das Zeitunglesen des Morgens früh ist eine Art von realistischem Morgensegen. Man orientiert seine Haltung gegen die Welt an Gott oder an dem, was die Welt ist. Jenes gibt dieselbe Sicherheit wie hier, dass man wisse, wie man daran sei“ (GW 5, 493). Dazu kommt noch, dass Hegel davon überzeugt war, in der Zeit eines neuen Anfangs zu leben. Das Bayern, in dem Bamberg situiert war, hat sich zu einer Art Vasallenstaat von Napoleon entwickelt, und hat mit einer Reihe von Maßnahmen zu tun, welche die Landesverwaltung modernisieren sollten. Für Hegel war diese Modernisierung eine Weise, die Errungenschaften der Französischen Revolution sicherzustellen und er freute sich, dass seine Herausgeberschaft ihn in die Lage versetzte, die Entwicklungen genau zu verfolgen. Trotz der formellen Neutralität seiner Zeitung kennzeichnen sich die Aufsätze darum durch ein großes Wohlwollen Napoleon gegenüber (erst recht im Vergleich zu seinem russischen Gegner).

Unbeschadet dieser relativen Zufriedenheit liegt Hegels Herz noch immer bei der Universität. Als Niethammer 1808 in München eine Stelle als Zentralschul- und Oberkirchenrat annimmt, bittet Hegel ihn, ihn vom „Joch des Journalistentums“ zu befreien und ihm eine Ernennung an der Universität zu besorgen, oder, falls das nicht möglich sei, notfalls an einem Gymnasium. Diese Bitte führt schließlich dazu, dass Hegel im November 1808 aus Bamberg fortgeht und eine Stelle akzeptiert als Rektor eines Gymnasiums in Nürnberg.

Nürnberg (1808-1816)

Durch die Ernennung Hegels in Nürnberg sicherte Niethammer sich einen Bündnispartner für die Durchführung der Unterrichtsreformen. Mit Niethammer war Hegel an der Seite der „Neo-Humanisten“, die sich gegen ein utilitaristisches Konzept des Unterrichts wandten. Die Neo-Humanisten situieren sich innerhalb der kantischen Tradition, in der der Mensch Selbstzweck ist, sodass die Bildung mehr als lautere Berufsqualifikationen umfassen muss. Die Neo-Humanisten feiern ein Bildungsideal, das sie mit der griechischen Freiheit verbinden. (Sie betrachteten Deutschland, mit seinen vielen politischen Entitäten, als das wahre Erbe des klassischen Griechenlands, im Unterschied zu der imperialen, zentralistischen Tradition des Römischen Reiches.) Neben Unterricht in der Landessprache (statt Lateinisch), befürworteten sie deshalb das Studium der griechischen Sprache. In den Reden, die Hegel zum Abschluss des Schuljahres in den Jahren 1810 und 1811 hielt, setzte er näher auseinander, was dieses Bildungsideal für ihn bedeutet: die Schule ist eine Institution, die zwischen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt. Sie bildet nicht nur zu einem Beruf aus, sondern gibt auch eine Vorbereitung auf das Leben, besonders weil sie zur Freiheit ausbildet. Dazu müssen Haupt und Herz nicht getrennt werden und muss die professionelle Ausbildung mit moralischer Schulung verbunden sein. Und obwohl Freiheit mit Privilegien auf Grund der Herkunft bricht und Karrieren vor allem für die Talentierte öffnen will, muss sie doch auch Auge für die Werte der Tradition haben. In diesem Rahmen weist Hegel auf den Wert der Religion hin.

Die Aufgabe, die Hegel auf sich genommen hat, ist nicht nur schwierig, weil alles von Grund auf aufgebaut werden muss mit einem chronischen Mangel an finanziellen Mitteln, sondern auch weil er sich als Protestant in einer katholischen Umgebung befindet. Er

betrachtet den Katholizismus als eine überholte Religion, die der modernen Freiheit nicht gerecht wird (weil der Gläubige in seiner Beziehung zu Gott vom Priester abhängig bleibt). Diese Freiheit bekommt ihren Raum vielmehr an der Universität, die Hegel deshalb als das ‚Rom‘ der modernen Zeit betrachtet. Trotzdem weiß Hegel durch seinen Einsatz die Anerkennung der Nürnberger Elite zu erringen. So sehr, dass er mit ihrer Unterstützung rechnen konnte, als die Behörden versuchten, das Gymnasium zu schließen. Und auch so sehr, dass Hegel erfolgreich um die Hand von Marie Helena Suzanne von Tucher, der Tochter einer der vornehmsten patrizischen Familien in Nürnberg, anhalten kann.

Am 15. September 1811 heiratet Hegel Marie von Tucher, die 1791 geboren wurde und also mehr als 20 Jahre jünger als Hegel ist. 1812 wird ihr erstes Kind geboren, ein Töchterchen, das nur kurz lebt. Ein Jahr später, am 13. Juni 1813, kommt ihr erster Sohn auf der Welt, Karl Friedrich Wilhelm. Vor dieser Geburt wird die junge Familie jedoch mit noch mehr Sterbefällen in der Familie konfrontiert. Maries Vater, nur ein Jahr älter als Hegel, stirbt und sowohl Hegel als seine Frau verlieren einen Bruder, der in der Armee diente, die Napoleon gegen Russland einsetzte.

Der Tod beider Brüder war der Vorbote von Napoleons endgültiger Niederlage im Jahre 1814. Nach dem Wiener Kongress erlitt die politische Landkarte Europas eine radikale Änderung, die dem pro-napoleonischen Hegel mit Sorge erfüllen musste. Tatsächlich relativierte Hegel die politische Änderung mit dem Gedanken, dass der Geist der modernen Freiheit schon dermaßen Wurzeln geschlagen hatte, dass er nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte.

Am 25. September 1814 wird Hegel und Marie ein zweiter Sohn geschenkt, Thomas Immanuel Christian, der u. a. nach (Immanuel) Niethammer und Hegels Schwester Christiana benannt worden ist. Diese Christiana war nicht verheiratet und lebte einige Zeit in Hegels Haus, nachdem Marie Hegel 1815 nach einer Fehlgeburt ein langes Krankenlager durchmachen musste. Dieser Aufenthalt verursachte Reibungen zwischen Marie und Christiana, die wahrscheinlich zu tun hatten mit der Stellung, die beide in Bezug auf Hegel forderten. Schließlich führten diese Reibungen auch zu einer Entfremdung zwischen Hegel und Christiana. Offenbar blieb Hegel jedoch eine wichtige Figur in Christianas Leben. (Nichts spricht jedoch dafür, dass das Umgekehrte der Fall war, sodass Derridas Versuch in seinem Buch *Glas*, Hegels Deutung des Verhältnisses zwischen Bruder und Schwester im *Antigon* auf sein Verhältnis zu Christiana zurückzuführen auch aus diesem Grunde nur peinlich ist.) Nachdem sie von einer psychischen Krankheit geheilt erklärt worden war, beschuldigt sie Hegel des Verrats. Zu guter Letzt verübte sie Selbstmord, nicht lange nach dem Tod Hegels.

Die Aufmerksamkeit und Energie, die Familie und Arbeit von ihm forderten (1812 wird er neben dem Rektorat mit der Stelle von Schulreferenten betraut) hält Hegel nicht davon ab, an seinen Publikationen weiterzuarbeiten. 1812 wird der erste Teil seiner *Wissenschaft der Logik* veröffentlicht; 1813 folgt Teil zwei und 1816 Teil drei. Einerseits wird damit eine Logik ausgearbeitet, die Hegel für die Schüler des Gymnasiums schrieb. Andererseits reichte sein Blick jedoch weiter: er beharrte mit diesen Veröffentlichungen auf der Vorbereitung einer Karriere als Professor an der Universität. Dabei spielte vielleicht eine Rolle, dass Hegel letztendlich einsieht, dass der Unterricht der Philosophie an einem Gymnasium zu hoch gegriffen ist.

Nachdem die drei Teile der *Logik* fertiggestellt worden sind, schreibt Hegel künftig in der didaktischen Form, die er am Gymnasium entwickelte: Paragraphen, in denen sich auf prägnanteste Weise die Hauptlinien der Darlegung zurückfinden lassen, um sie anschließend näher zu kommentieren. Die Kontinuität erstreckt sich jedoch auch auf die *Phänomenologie des Geistes*. Diese Arbeit wird nicht nur die Einführung in das System genannt, dessen ersten Teil die *Logik* bildet, sondern es wird auch betont, dass die Entwicklung dieses Werkes durch eine Logik beherrscht wird, die in der (d. h. dem Buch) *Logik* in ihrer reinen und absoluten

Form expliziert wird. Zugleich lässt sich fragen, ob Hegel in dieser Zeit dazu gekommen ist, der *Phänomenologie* einen anderen Status zuzuerkennen. In seinem Unterricht von 1808/09 behandelt Hegel, als Einführung in die Logik, nicht die ganze *Phänomenologie*, sondern nur einen generellen Überblick der ersten drei Kapitel (Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft), d. h. genau jener Teil, der später im *System der philosophischen Wissenschaften* (1817) aufgenommen wird. In diesem *System* beruft Hegel sich nicht länger auf die *Phänomenologie* als eine Einführung, sondern hat er eine alternative Einführung konzipiert: das System wird als das Resultat einer Kritik an konkurrierenden „Stellungen des Gedankens der Objektivität“ präsentiert. Es ist jedoch durchaus möglich, dass Hegels Umgang mit der *Phänomenologie* nur praktische Gründe hat: das Buch ist einfach zu komplex und zu umfangreich, um als Einführung erfolgreich zu sein.

Heidelberg (1816-1818)

Im Oktober 1816 ist es soweit und wird Hegel, durch Vermittlung der Theologen Karl Daub und Henrich Paulus, als ein bezahlter Professor an der Universität Heidelbergs ernannt. Die Zeiten haben sich offenbar geändert, denn ungefähr in derselben Zeit bekommt Hegel ein Angebot aus Berlin. Seine Frau Marie sträubt sich jedoch gegen eine Ernennung in Berlin, weil sie nicht zu weit von ihrer Familie leben will.

Die Universität Heidelbergs hat gerade eine Reform zu einer modernen Universität durchgemacht und nimmt sogar für sich in Anspruch die Nachfolgerin der Jenaer Universität zu sein, als Treffpunkt des modernen intellektuellen Lebens. Sie ist bestrebt die Bildung der Elite im post-napoleonischen Zeitalter zu versorgen. Dazu müssen die Studenten nicht so sehr, wie früher, zur Gelehrsamkeit erzogen werden, sondern vielmehr in die Wissenschaft eingeführt werden. Eine solche Universität soll nicht länger unter der Kontrolle der Kirche stehen: statt der theologischen Fakultät ist es jetzt die philosophische Fakultät, die zum Mittelpunkt wird. Trotzdem bedeutet das nicht, dass die Universität sich völlig von äußeren Einflüssen befreit hat. Gerade weil sie nicht nur zu Wissenschaftlern, sondern auch zu einer verwaltungsmäßigen Karriere ausbildet, sind die Behörden, die die Universität außerdem finanzieren, daran interessiert, über die Ernennungen zu entscheiden. Diese Spannung zwischen der Autonomie der Wissenschaft und dem politischen Engagement, äußert sich nicht nur in den Konflikten über Ernennungen zwischen Universität und Politik, sondern auch auf der Ebene der Studenten: das Interesse an der Vorbereitung auf eine gesellschaftliche Karriere braucht nicht mit dem Interesse an den Ansprüchen, die einem Wissenschaftler gestellt werden, übereinzustimmen.

In Heidelberg hat Hegel endlich sein Ziel erreicht. Mehr oder weniger ist er ein arrivierter Mensch geworden, der nun auch Zeit für das Familienleben einräumt. Er macht zum Beispiel viele Bootsfahrten mit seiner Familie, die mittlerweile auch um andere Familienmitglieder erweitert worden ist. Gleich nach dem Umzug zieht ‚Fritz‘, die Schwester von Marie, in Hegels Haus ein und bleibt bis Oktober 1817. Unmittelbar nach ihrer Abfahrt kommt ihr Bruder Gottlieb nach Heidelberg, sodass Hegel, auf eindringlichen Wunsch seiner Schwiegermutter, dessen Ausbildung beaufsichtigen kann. In der Zwischenzeit ist auch Ludwig Fischer, Hegels außerehelicher Sohn, in die Familie aufgenommen. Ludwigs Eintreffen bringt jedoch die nötigen Schwierigkeiten mit sich. Er fühlt sich, vor allem von seiner Stiefmutter, nicht recht akzeptiert. Schließlich kommt es 1825 zu einem Bruch und verlässt er Hegels Haus.

In der relativen Ruhe, die Hegel sich gönnt, führt er ein blühendes Sozialleben. Er pflegt gute Kontakte mit akademischen Kollegen wie den Theologen Karl Daub und Friedrich Schwarz und dem klassischen Philologen Georg Creuzer, der Hegels Sicht auf die Theologie beeinflusst. Zugleich hat er Freunde und Bekannte, die seine Bekanntschaft mit den unterschiedlichen Künsten vertiefen (und damit zu den Ideen beitragen, die Hegel später in

seiner Ästhetik ausarbeitet). Hegel genießt zum Beispiel die Musikabende, die der führende Rechtsgelehrte Friedrich Thibaut veranstaltet, lässt sich von den Gebrüdern Boisseree in Kontakt mit den Meistern der alten deutschen und niederländischen Malerei bringen und befreundet sich mit dem berühmten Schriftsteller Jean Paul. Hegel führt das Leben eines gebildeten Menschen und hat auch in dieser Hinsicht seinen passenden Platz an der modernen Universität. Er ist ein Lehrer, der bei seinen Studenten nicht durch Kadaverdisziplin, sondern durch die Weise, in der er im Leben steht und seinem Leben Gestalt gibt, Gehör findet.

1817 wird der erste Teil von Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* veröffentlicht. Damit hat er nicht nur zum ersten Mal eine völlige Ausarbeitung seines philosophischen Systems gegeben und schließlich das Projekt, das ihn schon viele Jahre forttrieb, zu Papier gebracht, sondern auch einen Text fertiggestellt, der die Grundlage seiner Vorlesungen bilden konnte. Der Untertitel der *Enzyklopädie* war denn auch: „Zum Gebrauch in seinen Vorlesungen“. Neben der Logik umfasst dieses System eine Ausarbeitung der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes. In diesem letzten Teil verwendet er zum ersten Mal den Begriff ‚objektiven Geist‘, den Titel des Teils, in dem er skizzenhaft die Thematik erörtert, die später in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) weiter entwickelt wird.

Im selben Jahr (1817) veröffentlicht Hegel noch zwei Aufsätze in den *Heidelberger Jahrbüchern*, deren Mitherausgeber er, gleich nach seinem Eintreffen in Heidelberg, geworden war. Der erste Aufsatz war eine ausführliche Rezension: „[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werken. Dritter Band“. Auffällig ist der versöhnliche Ton, den Hegel sich mittlerweile im Bezug auf Jacobi erlaubt. Er hebt hervor, dass Jacobi nicht nur verstanden hat, dass es notwendig ist, mit Spinoza über den Französischen Rationalismus und den Englischen Empirismus hinauszukommen, sondern auch, dass Jacobi weiß, dass dies nicht genügt. Nach Hegels eigener Zeugnis gibt Jacobi ihm den ersten Anstoß, die Substanz als *Geist* zu verstehen, sei es, dass Jacobi Geist als unmittelbar, d. h. als vom Herzen herkommend, nicht von der Vernunft, missversteht.

Der Titel des zweiten Aufsatzes lautet: „[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816“. Diese Verhandlungen standen im Zeichen einer neuen Verfassung für Württemberg. Nach dem Wiener Kongress (im Jahre 1815) entstand mit der Bundesakte eine lockere Föderation von deutschen Staaten und wurde u. a. verabredet, dass jedes Land eine landständische Verfassung zustande bringen sollte. Im Hintergrund der Diskussion über die Verfassung gab es eine Debatte, die nicht nur auf der Ebene der Universität, sondern auch auf der der praktischen Politik geführt wurde. An der Universität hat sich die Debatte auf die Problematik der Kodifikation verlegt: Im Mittelpunkt stand die Frage, ob die preußische Kodifikation, die Friedrich Wilhelm II. 1804 eingeführt hatte, als das Muster dienen sollte, oder vielmehr der *code civil*, die Napoleon 1804 in großen Teilen Europas introduziert hatte. Die Protagonisten dieser Debatte waren die Rechtsgelehrten De Savigny und der mit Hegel befreundete Thibaut. De Savigny verteidigte den romantischen Gesichtspunkt, dass die Verfassung den deutschen Volksgeist zum Ausdruck bringen müsste; Thibaut dagegen stellt sich auf dem universalistischen Standpunkt des modernen Rechts und bekannt sich deshalb zum *code civil*. Auf der politischen Ebene wurde ein ähnlicher Gegensatz innerhalb der Burschenschaften ausgefochten. Die Burschenschaften waren aus den Landsmannschaften hervorgegangen, die apolitischen Bruderschaften der Studenten, und hatten sich zu einer Bewegung entwickelt, die vor allem den deutschen Nationalismus gestalten wollte, das sogenannte Deutschtum. So waren zum Beispiel die „authentischen“ teutonischen Kleider bei den Burschenschaften in Mode. Im Oktober 1817, in Wartburg, wo Luther damals die Bibel übersetzt hatte, feierten die Burschenschaften nicht nur den dreihundertjährigen Geburtstag der Reformation, sondern auch den Sieg über Napoleon. Während der Feier wurden Bücher vieler vermeintlich

undeutschen Schriftsteller verbrannt und wurden, namentlich von J.F. Fries, antisemitische Reden gehalten. Obwohl Hegel, genau wie zum Beispiel Boisserée, diesen Antisemitismus verurteilte, waren diese Ereignisse für ihn doch kein Anlass, sich ganz von den Burschenschaften abzuwenden. Er hatte noch die Hoffnung, dass innerhalb der Burschenschaften mehr hegelianisch orientierte Führer aufstehen würden. So führte auf derselben Zusammenkunft einer von Hegels besten Studenten, Friedrich Wilhelm Carové, das Wort, der den Antisemitismus mit harten Worten ablehnte und universelle Prinzipien befürwortete.

In Württemberg sah König Friedrich II. in der Einführung der Verfassung eine Chance, die Zentralgewalt zu stärken und die Privilegien der Stände und der protestantischen Kirche zu beschränken, sodass beide Instanzen allen Grund hatten, sich gegen die vorgenommene Verfassung zu wenden. Die ganze Diskussion wurde 1819 abgeschlossen, weil Wilhelm I., der Nachfolger von Friedrich II., die Verfassung schließlich einseitig auferlegte. Bevor es jedoch so weit war, intervenierte Hegel mit dem genannten Aufsatz.

Hegel analysiert die Gegensätze, die bei den Verhandlungen ans Licht kommen, von zwei unterschiedlichen Weltbildern aus. Zuerst handelt es sich um das prä-revolutionäre Weltbild, das entstand als das mittelalterliche Gemeinschaftsleben in Verfall geriet. Die Gesellschaft fing dann an, aus mehr oder weniger nebeneinander bestehenden Gruppen zu existieren: „die Ritter, die freyen Leute, Klöster, die Herren wie die Handel- und Gewerbetreibenden“ (GW 15, 44). Das Zusammenleben dieser Gruppen beschränkte sich auf ein „leidliches Nebeneinanderbestehen“, weil sie nicht imstande waren, einen „Sinn des Staates“ zu entwickeln (GW 15, 39). Der Staat lässt sich höchstens als das Resultat eines Sozialvertrags zwischen den unterschiedlichen Gruppen denken. Der gegenseitige Zusammenhang bleibt dabei jedoch spröde, weil die Gruppen immer wieder zur Verhandlung geneigt sind, sobald sie meinen, dass ihre Interessen ungenügend gewahrt sind. Der Staat hat nur Legitimität, insoweit die Gruppenrechte ihren Platz bekommen. Und die Legitimität dieser Gruppenrechte, ist in nichts anderem fundiert als im Faktum, dass sie schon lange existieren.

Hegels unterstützt jedoch unumwunden das post-revolutionäre Weltbild, nach welchem die Legitimität der Staatsordnung nur in der Vernunft fundiert sein kann. Die Vernunft lässt nur universelle Rechtsprinzipien zu, die zum Beispiel sichern, dass alle Bürger vor dem Gesetz gleich sind, oder, dass sie das gleiche Recht haben, ihre Religion zu wählen. Weil der post-revolutionäre Staat sich auf die Vernunft gründet, sind seine Prinzipien nicht nur einsichtig, sondern können die Bürger sich auch subjektiv mit ihnen identifizieren.

Hegels Intervention wurde nicht von allen begrüßt, auch nicht von Freunden wie Paulus und Niethammer. Mit Paulus kam es sogar zu einem endgültigen Bruch. Man warf Hegel vor, dass er allzu leicht die Seite des Königs wählte und zu wenig Auge für die Demokratie hatte: der Widerstand gegen den König wurde jedoch auch durch dessen Verweigerung inspiriert, den Anderen irgendeine Form der Mitbestimmung zu geben.

Am 3. November 1817 wurde Karl Sigmund Franz Freiherr von Stein zum Altenstein Kultusminister von Preußen. Dieser wollte Hegel unbedingt nach Berlin holen, nicht nur des Ansehens wegen, das Hegel mittlerweile als Philosoph erworben hatte, sondern auch, weil er Hegels Auffassung über die Stellung der Bildung an der Universität teilte. Hegel selbst hatte verschiedene Gründe, um den Übergang nach Berlin diesmal zu begrüßen. Nach dem Tode des Großherzogs traute er der politischen Lage in Heidelberg nicht länger. Außerdem würde er in Berlin an einer modernen Universität arbeiten, in einem Staat, in dem das moderne Leben in seine Hülle und Fülle Gestalt annahm; dazu kam noch, dass er sein Gehalt verdoppeln konnte. Am 18. September 1818 reiste Hegel denn auch nach Berlin ab.

Berlin (1818-1831)

Der preußische Staat, in den Hegel einwanderte, hatte eine schwierige Periode hinter sich. Dank Napoleon hatte er 1807, beim Vertrag von Tilsit, die Hälfte seines Gebiets verloren. Hungersnot und Kindersterblichkeit bewirkte, dass die alte Elite in Misskredit geraten war. In dieser Lage wollte der König den Staat reformieren und dazu benannte er 1807, eine Regierung unter der Leitung von Baron von Stein. Dieser wollte einen Staat errichten, der dem nach englischem Muster gestalteten Markt Raum böte, und in dem Ernennungen auf Talent, nicht auf Herkunft gründeten. Im Jahre 1808 musste von Stein jedoch unter französischem Druck zurücktreten und nach Russland fliehen. Im Jahre 1810 ernannte der König von Hardenberg zu von Steins Nachfolger, der versuchte, dessen Programm fortzusetzen. Der Sturz Napoleons im Jahre 1815, der für Preußen wiederum mit einer Erweiterung des Gebiets verbunden war, machte diese Aufgabe jedoch nicht leichter. Der Adel hoffte, seine traditionelle Machtposition wiederzugewinnen und die von den Reformern so erwünschte Verfassung wurde von dem König auf die lange Bank geschoben.

Mittlerweile ist es den Reformierern jedoch gelungen, in Berlin eine moderne Universität zu gründen. Die Initiative dazu kam in erster Linie von der Fakultät in Halle, die beim König Friedrich Wilhelm III eine Bitte einreichte, die von Napoleon geschlossene Fakultät in Berlin neu eröffnen zu dürfen. Dies entlockte Wilhelm die Aussage, dass, was der Staat physisch verloren hatte, durch geistige Macht ersetzt werden sollte. Deshalb gab der König dem Leiter seines Kabinetts (Karl Friedrich Beyme) den Auftrag, die Möglichkeiten zur Gründung einer Universität zu untersuchen. Unter anderem Fichte formulierte Vorschläge für eine Berliner Universität und Schleiermacher schrieb seine *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*, in denen er eine Universität befürwortete, die die philosophische Fakultät in den Mittelpunkt stellt. Beymes Nachfolger, der Graf von Dohna, ernannte im Februar 1809 Wilhelm von Humboldt zum Leiter des Ministeriums für Religion und öffentliche Erziehung. Von Humboldt hat ausgeprägte Auffassungen über die akademische Bildung und über die Einheit von Forschung und Lehre. Es gelingt ihm, eine Universität zu gründen, die als Muster für die moderne Universität gilt. Am 10. Oktober 1809 hält der Senat der Universität seine erste Zusammenkunft unter dem Vorsitz seines ersten Rektors, T.A.H. Schmalz. Im Jahre 1811 wird Fichte zu Rektor gewählt; aber als Hegel am 22. Oktober 1818 seine Antrittsvorlesung hält, ist Fichte schon gestorben.

Gleich nach seiner Ankunft in Berlin fängt Hegel mit intensiven Vorlesungen über die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ und „Natürliches Recht und philosophische Wissenschaft“ an. Über den Zulauf zu seinen Vorlesungen braucht Hegel sich mittlerweile keine Sorgen mehr zu machen. Neben Fries gilt er als der wichtigste Denker, der die kantische Tradition auf irgendeine Weise fortzusetzen wusste. Auch sozial gelingt es Hegel und Marie bald sich einzubürgern. Manchmal besuchen sie Konzerte oder gehen sie in die Oper oder ins Theater. Hegel wird auch Mitglied der „Gesetzlosen Gesellschaft“, einer Sozietät, wo viele Repräsentanten der Berliner Elite sich treffen.

Hegels gesellschaftliches Ansehen bedeutete jedoch keineswegs, dass er dadurch unbedingt zum politischen Establishment gehörte. Die politische Tagesordnung wurde in den Jahren nach Hegels Eintreffen in Berlin durch dem Kampf zwischen den Reformern und denjenigen, die sich zurücksehnten nach den vor-napoleonischen Jahren, bestimmt. Das führte zu politischen Verwicklungen, in die auch Hegel einbezogen wurde.

Am 23. März 1819 wurde der ultra-reaktionäre Dramatiker (und russische Spion) August von Kotzebue von dem dreiundzwanzigjährigen Studenten Karl Sand ermordet. Dieser Student war von Karl Follen beeinflusst, ein radikaler Führer der Burschenschaften. Einige Wochen später folgte der Mord an Karl von Ibell, einem Beamten aus Nassau, durch Karl Loening. Diese Ermordungen führten zu einem politischen Klima, das durch die Angst vor geheimen jakobinischen Bünden und die damit verbundene Jagd auf ‚Demagogen‘

beherrscht wurde. In diesem Rahmen waren es besonders die Burschenschaften, die den politischen Verdacht auf sich geladen hatten und scharf überwacht wurden.

Die Angst vor den jakobinischen Bündeln hatte eine längere Vorgeschichte. Schon 1815 warnte Schmalz (der erste Rektor der Berliner Universität) in einem Pamphlet vor den ‚Konstitutionalisten‘, die er auf eine Linie mit den Kräften, die zur Französischen Revolution geführt hatten, stellte. Von Österreich aus versuchte auch Metternich schon länger die preußischen Behörden auf die Gefahr der ‚Demagogen‘ aufmerksam zu machen. Die Ermordung Kotzebues war für ihn ein willkommener Anlass, seine Position zu unterstreichen. Die Folge war, dass der König sein Versprechen, eine Verfassung einzuführen, widerrief. Nicht viel später folgt in ganz Deutschland infolge des (auch von Metternich initiierten) Dekrets von Karlsbad ein Berufsverbot für subversive und demagogische Elemente (dies zum größten Missvergnügen von zum Beispiel von Humboldt).

Am 8. April 1819 wird Gustav Asverus aufgrund eines Briefes verhaftet, in dem er nicht nur Sand preist für sein Streben, ein vereinigtes Deutschland zu erreichen, sondern sich auch über Hegel lobend äußert. Asverus ist nicht nur einer von Hegels Studenten, sondern auch ein Freund von sowohl Hegels Schwager Gottlieb von Tucher als von dem Sohn Niethammers. Auch hat Asverus‘ Vater Hegel als Anwalt zur Seite gestanden. Es gab also für Hegel manchen Anlass sich für Asverus‘ Freilassung einzusetzen. Diese Freilassung gelang erst, nachdem Asverus‘ Vater es fertig brachte, die Regierung von Sachsen-Weimar eine vermittelnde Rolle spielen zu lassen und Hegel eine Bürgschaft von 500 Talern zahlte.

Auf 20 Juli 1819 erschienen in der *Allgemeinen Preußischen Zeitung* Verdächtigungen an die Adresse von Schleiermacher und Wilhelm Martin Lebrecht De Wette, einem Schüler von Fries und einem Kollegen von Hegel an der Berliner Universität. Die Einladung, die De Wette darauf bekam, sich bei der Polizei zu verantworten, wurde von ihm empört zurückgewiesen. Im September 1819 schreibt dieser De Wette an die Mutter von Karl Sand einen Kondolenzbrief, in dem er behauptet, dass die Tat ihres Sohns zwar falsch war, aber doch aus ‚Überzeugung‘ geschah und in diesem Sinne „schönes Zeugnis der Zeit“ (*Briefe II*, 445) war. De Wettes Entlassung ließ nicht lange auf sich warten. Innerhalb kurzer Zeit folgt auch die Entlassung von Fries an der Universität Jena.

Hegel gelangt dadurch zu der Überzeugung, dass Leute wie De Wette die Existenz der modernen Universität und den Raum für Reformen aufs Spiel setzen und stimmt deshalb dieser Entlassung zu. (Übrigens trägt er zum Fonds bei, der es ermöglichen muss, De Wettes Gehalt weiterzuzahlen.) Dieses Standpunkts wegen kommt er öffentlich in Konflikt mit Schleiermacher während eines Treffens in der „Gesetzlosen Gesellschaft“. Nach Schleiermacher unterwirft Hegel sich allzu sklavisch der Regierungspolitik. Dieser Vorwurf ist jedoch höchst diskutabel. Zwar bekommt Hegel alle Unterstützung von Altenstein, einem der wenigen Reformen, der noch in der Regierung übrig geblieben ist. Andererseits wird auch Hegel selbe von der Geheimpolizei überwacht, gerade weil einige seiner Studenten den Behörden suspekt sind. Carové, den Hegel aus Heidelberg mitgebracht hatte und den er in Berlin als Assistenten ernennen wollte, kann sich letztendlich einem Berufsverbot nicht entziehen. Und auch Leopold von Henning lässt sich erst nach vielen Anstrengungen anstatt Carové ernennen. Überdies schreckt Hegel nicht davor zurück, Freundschaft mit politisch verdächtigen Figuren (wie Friedrich Förster) zu schließen, oder mit einer Zahl von Studenten, von Hennung seine Unterstützung zu bezeugen, als dieser einige Wochen in einer Polizeizelle einsitzt. Auch bringt Hegel noch jedes Jahr einen Toast auf den Ansturm der Bastille aus. Die scharfe Verurteilung von Fries und die ironischen Anspielungen auf De Wette in der Vorrede der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, die 1820 veröffentlicht werden, bestätigen jedoch für manche seine Unterwürfigkeit dem preußischen Staat gegenüber. Faktisch hat der Inhalt der *Grundlinien*, abgesehen von den Verweisen in der Vorrede, wenig mit dem aktuellen Kampf zwischen den Reformern und den Reaktionären zu tun. Denn in den

Grundlinien wird der Begriff des objektiven Geistes herausgearbeitet, den Hegel wesentlich schon in der *Enzyklopädie* (1817) entwickelt hat. Im Projekt der *Grundlinien* kommen viele Linien zusammen, die immer schon den Leitfaden seines Denkens bildeten: ein Freiheitsbegriff, in dem die aristotelische Sittlichkeit mit der kantischen formellen Freiheit und Gleichheit vereint wird; eine systematische Entwicklung der Freiheitsverwirklichung, die mit der spezifischen Weise, in der sie in der europäischen Geschichte Gestalt bekommen hat, versöhnt wird; ein Entwurf für die Institutionen der freien Gesellschaft, in dem der Schluss gezogen wird aus demjenigen, was in der *Phänomenologie* schon entwickelt worden war.

Die kurze Skizze der Weltgeschichte, mit der die *Grundlinien* enden, arbeitet Hegel in seinen Vorlesungen weiter heraus. Diese Vorlesungen werden postum von Eduard Ganz und später von seinem Sohn Karl unter dem Titel *Philosophie der Geschichte* veröffentlicht. Die Weltgeschichte wird in dieser Arbeit als einen Bildungsprozess fortdauernder Freiheitsverwirklichung gedeutet, der seine vorläufige Krönung in den Staaten von Nordwesteuropa findet.

Im Wintersemester 1822/23 hält Hegel Vorlesungen über die Rechtsphilosophie und verwendet viel Zeit auf die Vorbereitung der Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Arbeit an diesen Vorlesungen wird durch die Reise, die Hegel in die Niederlande macht, inspiriert. Hegel hält dieses Land (neben natürlich vor allem England) für das Land der Zukunft, weil die moderne Zeit im Vergleich zu Deutschland hier schon viel mehr Gestalt angenommen hat.

In Preußen verlaufen die Sachen mittlerweile weniger günstig. Hegel kränkelt und hat die nötigen Kollisionen mit Kollegen. So schreibt er in Februar 1822 eine Vorrede in einem Buch von Friedrich Wilhelm Hinrichs (*Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie*), in dem er seine Position zu dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft auseinandersetzt. In dieser Vorrede beleidigt er Friedrich Schlegel und auf verhüllter Weise auch Schleiermacher als diejenigen, die den Glauben auf Gefühl reduzieren. Die Konsequenz einer solchen Position ist nach Hegel völlig lächerlich: „Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Tiere gleichgesetzt, denn das eigene des Tieres ist es, das, was seine Bestimmung ist, in dem Gefühle zu haben und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das *Gefühl seiner Abhängigkeit* zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle.“ (GW 15, 137) Wichtiger ist jedoch, dass im November 1822 Hardenberg stirbt, sodass die Reformen endgültig beendet werden.

Im Sommersemester 1823 hält Hegel seine Vorlesungen über die *Ästhetik* (wie schon zuvor in Heidelberg und in Berlin 1820/1). Das besondere Interesse, das er in dieser Periode der Kunst zuwendet, zeigt sich auch in der Reise, die er im September 1824 nach Wien macht. Anna Pauline Milder-Hauptmann, eine berühmte Sopran der Berliner Oper, eine unabhängige Frau, die von Hegel sehr bewundert wird und mit der er sich befreundet, hat Hegel eindringlich geraten, sich in Wien die italienische Oper anzuhören. Im September 1824 reist Hegel tatsächlich nach Wien ab. Aus seinen Briefen an Marie ergibt sich, dass er von den italienischen Sängern völlig begeistert ist, und besonders auch die Oper Rossinis schätzt.

Zurück in Berlin erfährt Hegel am deutlichsten, was der Tod Hardenbergs für das politische Klima bedeutet. So wird Oktober 1824 sein Freund Viktor Cousin unter dem Verdacht der ‚Subversivität‘ verhaftet. Hegel bemüht sich um dessen Freilassung, wie übrigens auch Schleiermacher. Erst im April 1825 haben diese Versuche Erfolg. Im Mai 1826 muss Hegel sich gegen die Beschuldigungen eines gewissen von Keyserlingk (eines frustrierten Mannes, weil er von der Berliner Universität abgewiesen worden war) wehren, der ihn des Pantheismus und der Beleidigung des Katholizismus bezichtigt.

Hegel lässt sich durch das reaktionäre politische Klima jedoch nicht davon abhalten mit Leuten umzugehen, die dem Regime mehr oder weniger unangenehm sind. So gründet er 1826 zusammen mit Eduard Gans und Henrich Hotho, nach französischem Beispiel, die *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, eine kulturphilosophische Zeitschrift für kritische Intellektuelle. Gans promovierte *summa cum laude* bei Thibaut und bewarb sich um eine Stelle an der juristischen Fakultät der Berliner Universität. Für De Savigny war die Benennung eines Juden unannehmbar. Nach dem Tode Hardenbergs (der Gans unterstützte) bekam De Savigny Hilfe vom König. Zum Schluss wurde Gans erst ernannt, nachdem er seine jüdische Religion aufgegeben hatte. Hegel und Gans waren beide mit dem von Ungarn stammenden Humoristen Moritz Saphir befreundet, der 1826 die satirische Zeitschrift *Berliner Schnellpost für Literatur, Theater, und Geselligkeit* gründete. Als dieser 1829 jedoch für Pressefreiheit plädierte, wurde er des Landes Preußen verwiesen.

Auch für Hegels Privatleben brachte das Jahr 1826 zwei bemerkenswerte Ereignisse. Hegels Freunde hatten die Feier seines Geburtstages dermaßen groß angelegt, dass sie die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich lenkte und sogar in den Zeitungen beschrieben wurde. Offenbar machte dies der König eifersüchtig, denn nicht lange danach verbot er den Zeitungen über die Geburtstage von Privatpersonen zu berichten. Aber 1826 war jedoch auch das Jahr, in dem Ludwig verbittert Hegels Haus verließ (um einige Jahre später als Soldat in niederländischen Kriegsdienst in Indien zu sterben). Er wollte gern Medizin studieren; anders als für seine beiden Brüder gab es jedoch für sein Studium kein Geld.

Im Jahre 1827 besucht Hegel Paris, die „Hauptstadt der zivilisierten Welt“, wie er an Marie schreibt. Er geht ins Theater, sieht die Börse und tritt durch die Vermittlung Cousins in Verbindung mit den jungen französischen Liberalen. In Berlin hält Hegel jedoch Abstand zu der liberalen Fraktion der Reformer, ängstlich wie er ist vor einem Rückfall in eine Situation, in der die lokalen Mächte an Einfluss gewinnen und die zentrale Gewalt unterminiert wird. Aus demselben Grund ergreift er 1830, als Charles X. während der so genannten Juli-Revolution vertrieben und der „Bürgerkönig“ Graf d’Orléan ihm nachfolgte, keine Partei für die Liberalen. Hegel verurteilt den Liberalismus, falls er einseitig wird und sich, in heutigen Begriffen ausgedrückt, auf Kosten des Kommunitarismus zu entwickeln droht. Aus dieser Sicht heraus kehrt er sich 1831 in einem Aufsatz, der in der *Allgemeinen preußischen Staatszeitung* veröffentlicht wird, auch gegen die liberalen englischen Gesetzesvorschläge (*Über die englische Reformbill*, April 1831).

Mit dieser Stellungnahme behält Hegel eine Position, die er seit seinen jungen Jahren eingenommen hat und ist damit keineswegs der „preußische Staatsphilosoph“ geworden, den später Rudolf Haym aus Hegel machen wollte. Zwar hat Hegel in Berlin Ansehen erworben und war die meinungsbildende Elite daran interessiert, Hegels Ansichten über die aktuellen Ereignisse zu erfahren. Aber, trotz seines Rektorats im Jahre 1830, ist es Hegel niemals gelungen, der Akademie der Wissenschaften als Mitglied beizutreten. Auch wurde Hegel mit Argusaugen von dem reaktionären Polizeichef Karl von Kamptz beobachtet, als er in liberalen französischen Zeitungen wegen seiner Bemühungen in Bezug auf Cousins Freilassung gepriesen wurde.

In dieser ganzen Periode hält Hegel u. a. Vorlesungen über die *Philosophie der Natur*, die *Philosophie der Religion* und die *Logik*. Im Jahre 1831 wird die Revision des ersten Teils seiner *Wissenschaft der Logik* veröffentlicht. Später in diesem Jahr beabsichtigt er eine neue Herausgabe der *Phänomenologie des Geistes*. Sein Tod am 14. November 1831 hindert ihn jedoch daran diesen Plan durchzuführen. Hegel wird neben Fichte auf dem Berliner Dorotheenfriedhof begraben.

[Diese *Werkbiographie* stützt sich auf Terry Pinkards: *Hegel, a Biography*, Oxford, 2000]

Allgemeine Bibliographie

1. Werke

Gesammelte Werke, In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.

Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 18 Bde., Berlin 1832-45

Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Frankfurt a.M., 1969

H. Nohl (Hg.), *Theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Frankfurt/M., 1966

Der Geist des Christentums. Schriften 1796-1800, Frankfurt a.M./Berlin/Wien, 1978.

[G.W.F. Hegel]: *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes zur Stadt Bern. Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers übersezt und mit Anmerkungen versehen*, Frankfurt am Main 1798 [Nachdruck herausgegeben von W. Wieland, Göttingen 1970]

2. Vorlesungen

Berichte über Nachschriften zu Hegels Vorlesungen, *Hegel-Studien* 26, 1991.

Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften, Hamburg, 1983 ff.

K. Düsing (Hg.), *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik. Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*, Köln, 1988.

A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov (Hg.), *Philosophie der Kunst oder Ästhetik: nach Hegel. Im Sommer 1826 / Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, München, 2004.

A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr (Hg.), *G. W. F. Hegel, Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, Frankfurt/M., 2004.

M. Gies und K.H. Ilting (Hg.), *Hegel, Naturphilosophie. Vorlesung von 1819/20*, Napoli, 1982.

P. Giuspoli und H. Schneider (Hg.), *Hegel, Logik für die Mittelklasse des Gymnasiums (Nürnberg 1810/11 ff)*, Frankfurt a.M., 2001.

D. Henrich (Hg.), *Hegel. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt/M., 1983.

H. Hoppe (Hg.), *Vorlesung über Hegels Rechtsphilosophie 1821/22*, Frankfurt/M., 2005.

K.-H. Ilting (Hg.), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973 (Bd.1), 1974 (Bde.2-4).

G. Marmasse (Hg.), *Hegel, Vorlesung über Naturphilosophie Vorlesung von 1823/24*, Frankfurt a.M., 2000.

G. Marmasse, Th. Posch (Hg.), *Hegel, Vorlesung über Naturphilosophie. Vorlesung von 1821/22*, Frankfurt a.M., 2002.

G. Marmasse, Th. Posch (Hg.), *Vorlesung über Philosophie der Natur. Wintersemester 1825/26. Nachschrift von H.W. Dove*. In: G. Marmasse, Th. Posch, *Die Natur in den Begriff*

übersetzen. *Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen. Anhang A*, Frankfurt a.M., 2005.

H. Schneider (Hg.), *G.W.F. Hegel: Vorlesung über Ästhetik, Berlin 1820/21. Eine Nachschrift aus dem WS von 1820/21 von Wilhelm von Aschenberg*, Frankfurt/M., 1995.

2 Briefe und Dokumente

J. Hoffmeister (Hg., Bd. 1-3), R. Flechsig (Hg., Bd 4), *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, 1952

J. Hoffmeister (Hg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936

3 Lexika und Bibliographie; Reihen

Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana, Köln, 1983–1988.

H. Reinicke, *Register zu G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden (Theorie-Werkausgabe)*, Frankfurt a.M., 1979.

H. Bartsch (Hg.), *Register zu Hegels Vorlesungen über die Ästhetik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966.

B. Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, 2000.

H. Glockner (Hg.), *Hegel-Lexikon*, Stuttgart 1957.

M. Inwood (Hg.), *A Hegel Dictionary*, Oxford/Cambridge, 1992.

K. Gloy, R. Lambrecht (Hg.), *Bibliographie zu Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«*. Primär- und Sekundärliteratur 1817-1994, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995.

W. Henckmann, *Bibliographie zur Ästhetik Hegels*, Hegel-Studien 5 (S.379-427), Bonn, 1969.

Hegel-Deutungen, Hamburg, 1996 ff.

Hegeliana. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus, Frankfurt a.M., 1991ff

Hegel-Jahrbuch, Begründet von Wilhelm Raimund Beyer. Hg. von Andreas Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann. Seit HJb 1993/94: Berlin.

Hegel-Forschungen, Hg. Von Andreas Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann, Berlin, 1994ff.

Hegel-Studien, Hg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (Bde 1-35) bzw. Walter Jaeschke und Ludwig Siep (Bde 36ff.), Bonn 1961-1997, bzw. Hamburg, 1998ff., mit exhaustiver Bibliographie.

Hegel-Studien Beihefte, Hg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (Bde 1-46) bzw. Walter Jaeschke und Ludwig Siep (Bde 47ff.), Bonn 1963-1999 bzw. Hamburg, 2000ff.

Jahrbuch für Hegelforschung, Hg. von Helmut Schneider, Sankt Augustin, 1995ff.

Owl of Minerva, Biannual Journal of the Hegel Society of America, 1969ff.

K. Steinhauer (Hg.), *Hegel-Bibliographie. Materialien zur Geschichte der internationalen Hegel-Rezeption und zur Philosophie-Geschichte*, München, 1980, Teil II, Bnde. 1-2, München 1998.

Bulletin de Littérature hégélienne, In: „Archives de Philosophie“, angefangen von P.-J. Labarrière (1970), ab 2004 fortgesetzt von J.-F. Kervégan.

4. Allgemeine Darstellungen

- E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin, 1977. F. Beiser (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, 1993.
- K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und der Dialektik (Hegel-Studien Beiheft 15) Bonn, 1976.
- E. Emundts, R-P. Horstmann, *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart, 2002.
- J. N. Findlay, *Hegel, A re-examination*, London 1958.
- H. F. Fulda, *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, München, 2003.
- H. F. Fulda und R-P. Horstmann (Hg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 21), Stuttgart, 1996.
- Fr. Grégoire, *Etudes hégéliennes: les points capitaux du système*, Louvain, 1958.
- Chr. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System (Spekulation und Erfahrung)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.
- Th. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Aalen, 1963.
(kan beter bij Tagespolitische Schriften) D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M., 1971.
- V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988.
- R-P. Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (STW 234), Frankfurt/M., 1978.
- St. Houlgate, *Freedom, Truth and History: an introduction to Hegel's philosophy*, London 1991.
- W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, 2003.
- T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, 2000.
- O. Pöggeler (Hg.), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/ München 1977.
- L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn 1973 (Hegel-Studien Beiheft 10).
(kan beter bij Tagungspol Schriften) H. Schnädelbach, *Hegel zur Einführung*, Hamburg, 1999.
- Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975.
- J.-L. Vieillard-Baron, éd, *Hegel et la Vie*, Paris, 2004.
- M. Wildenauer, *Epistemologie freien Denkens* (Hegels-Studien. Beiheft 47) Hamburg, 2004.

Kapitel II

Werkklemmata

1. Frühe Schriften (Jugendschriften) (FS)

“Frühe Schriften“ heißen, nach dem Sprachgebrauch der Herausgeber der *Gesammelten Werke*, Schriften und Entwürfe, die Hegel vor seiner Ankunft in Jena (Anfang 1801) geschrieben hat. Sie lassen sich nach den vier Aufenthaltsorten einteilen, wo der Philosoph damals gelebt hat : Stuttgart, seine Geburt- und Gymnasiumsstadt (bis 1788), Tübingen, wo er von 1788 bis 1793 im Stift studierte, Bern (1793-1796), wo er bei Christoph von Steiger Hauslehrer war, und Frankfurt, wo er beim Kaufmann Gogel (1797-1800) erneut Hauslehrer war. Die Stuttgarter, Tübinger und Berner Texte machen den Inhalt der *GW I* aus, während die kritische Edition der Frankfurter Texte als *GW 2* erscheinen soll, bis jetzt aber noch nicht vorliegt. Was jene Texte angeht, so muss man sich also immer noch mit der bald einhundertjährigen Edition, die Hermann Nohl 1907 unter dem Titel *Hegels theologische Jugendschriften* veröffentlichte, begnügen. Da diese aber nicht vollständig ist, bleiben noch andere Quellen nützlich, wie das *Taschenbuch* von Prutz (1843-1844), das *Hegel-Buch* von Haym (1857), die *Dokumente* von Hoffmeister (1936) oder die Edition des *Geistes des Christentums* von Werner Hammacher (1978).

Hegels Biograph Karl Rosenkranz' bezeugt: „so sehr Hegel von der Aufklärung ergriffen war, so wenig war er ihr unbedingter Verehrer.“ Das Wesen des Griechentums nahm er bereits im Gymnasium mit Intensität in sich auf.

Aus der *Stuttgarter* Periode sind uns, außer dem *Tagebuch* (*GW I*, 1-33) einige Schularbeiten bzw. Aufsätze (*GW I*, 35-50) aufbewahrt, die sich größtenteils mit der Antike befassen. Hegel inszeniert auf der Basis von Shakespeares *Julius Caesar* eine Unterredung zwischen Antonius, Octavius und Lepidus ; er denkt über die relative Vorstellung von Größe nach in engem Verhältnis zu seiner Lektüre von Meiners *Briefen über die Schweiz*. Anderswo zeigt Hegel, mit aufgeklärten Akzenten, wie die Geschichte der Religion der Griechen und der Römer uns lehren kann, unsere Meinungen zu prüfen und in Zweifel zu ziehen; in einem anderen Aufsatz, der sich auf die Lektüre von Garves und Lessings *Nathan* stützt, und der sich auf die Geschichte der antiken Literatur bezieht, beklagt Hegel, dass die Phantasiestücke der Dichter, die sich nicht mehr auf die Religion stützen, nicht mehr wie im Altertum das Ganze des Volkes betreffen. Damit haben diese modernen Märchen die Einfachheit und Empfindung verloren und zeigen vielmehr das Vermögen des Unterscheidens und die „kalte Buchgelehrsamkeit“. In einer anlässlich seines Abgangs vom Gymnasium gehaltenen Gelegenheitsrede weist letztendlich auch Hegel auf den Einfluss der Erziehung auf das Wohl eines Staates hin.

Wenn diese kleinen Versuche die Wichtigkeit der alten, und vor allem der griechischen Kultur für den jungen Hegel schon bezeugen, muss man doch auf die *Tübinger* Periode warten, um die ersten inhaltlich reicheren Texte des Philosophen zu entdecken. Abgesehen von einer für einen Repetenten des Stiftes bestimmten Pflichtarbeit von 1788 (*GW I*, 51-54), die erklärt inwiefern die alten griechischen und römischen Schriftsteller für die Bildung tauglich sind, und vier Predigten aus den Jahren 1792 und 93 (*GW I*, 55-72), sind uns fünf Studien (*GW I*, 75-114) aus jener Periode erhalten geblieben. Nach den vom griechischen Altertum inspirierten Früharbeiten geht es jetzt um Studien über die Religion. Die ausführlichste (*GW I*, 83-114) ist von ihrem ersten Herausgeber, H. Nohl, *Tübinger Fragment* genannt worden. Zur gleichen Zeit der Veröffentlichung von Kants *Religion* (1793) behauptet Hegel, dass die Religion, die keine „bloße Wissenschaft von Gott“ ist, „der

Moralität und ihren Beweggründen einen neuen, erhabenern Schwung“ gibt. Diese Bestimmung der Religion als Vollendung der Moralität stützt sich auf die doppelte Unterscheidung zwischen „objektiver Religion“ und „subjektiver Religion“ einerseits und „Privatreligion“ und „Volksreligion“ andererseits. Die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Religion, die auf J. S. Semler (1725-1791) zurückgeht und sich im von den Stiftlern benutzten *Compendium Sartorius* befand, kann ohne jeden Zweifel als ein entscheidendes Thema des *Tübinger Fragments* betrachtet werden, zumal sie als eine wichtige Quelle der Geschichte des Begriffs „Positivität“ beim jungen Hegel gelten kann. Die objektive Religion wird als eine theoretische Theologie bestimmt, von der „der Verstand und das Gedächtnis die Kräfte“ sind, während die subjektive Religion, die von der praktischen Vernunft gefordert wird, es mit dem Herzen zu tun hat.

Wenn das *Tübinger Fragment* die subjektive Religion gegenüber der objektiven Religion auch bevorzugt, so heißt dies doch nicht, dass jene im Sinne eines strengen Pietismus verstanden werden sollte. Die zweite in diesem *Fragment* wirkende Unterscheidung (zwischen Privatreligion und Volksreligion) widerspricht ja einer solchen Interpretation, indem diese Unterscheidung die Rolle eines Erziehers des Volkes erhellt, die Hegel selber spielen wollte: Ein Volk soll wegen der Vorurteile, die es beherrschen, aufgeklärt werden. Nun, dazu kann der Verstand nicht genügen : „Aufklärung des Verstands macht zwar klüger, aber nicht besser“. Von der subjektiven Religion erwartet Hegel, dass in ihr das Herz lauter als der Verstand spricht. Von der Volksreligion erwartet er, dass das Volk sich „nicht nur als Menschen fühlt, sondern daß auch sanftere Tinten von Menschlichkeit und Güte in das Gemälde gebracht werden“ (*GW I*, 86). Bei Semler ist auch diese Unterscheidung zwischen Privatreligion und Volksreligion zu finden, aber bei ihm galt diese als Moral und jene als öffentliche Religion, so dass wie der erste Ausleger des *Fragments* Aspelin schon längst bemerkt hat, die öffentliche Religion bei Semler der objektiven Religion bei Hegel entspricht.

Schließlich überlagern sich also die zwei Unterscheidungen: die Privatreligion ist objektive Religion, indem sie eine Religion des alleinigen Verstandes und des Gedächtnisses ist; die Volksreligion dagegen ist die wahre subjektive Religion, indem sie Religion des „Genius eines Volks“ ist, d.h. Religion des Geistes und der Empfindungen. Mit seiner doppelten Unterscheidung der Religion kritisiert Hegel also sowohl den Objektivismus als auch den Subjektivismus irgendeiner Religiosität, die nur eine starre, beherrschende und tote Religion sein könnte. Gerade jener Widerstand gegen das Tote und dieses Bemühen, sowohl die Einseitigkeit des Objektiven als auch des Subjektiven zu überwinden, können als der Ursprung der künftigen Überlegungen angesehen werden, die Hegel zum Begriff des Lebens führen werden.

Aus der *Berner* literarischen Produktion Hegels sind uns zwanzig Texte erhalten (*GW I*, 115-402), darunter zwei umfassende Manuskripte: *LJ* und *PR*.

Die ersten Texte der *Berner* Periode folgen den *Tübinger* Überlegungen. Hegel bestimmt jetzt wie zu vor die objektive Religion als Theologie, und er verehrt noch immer Griechenland als das Paradigma der Volksreligion, dessen Ideal er der römischen Republik entgegensetzt. Zum ersten Mal aber taucht das Thema Judentum auf. Sokrates und Jesus gelten als die beiden Vertreter des griechischen Ideals einerseits und des Judentums andererseits. Was zwischen ihnen ins Spiel kommt, ist die Moralisierung eines Volkes. Für Sokrates, der keine Schüler hatte, galten „der Geist und das Herz“; Christus hatte im Gegenteil dazu zwölf Apostel, die „nur seinen Unterricht genossen“. Zweitens prägt das Christentum nicht, wie es bei den Griechen der Fall war, die Phantasie: Die christliche Religion sei traurig und melancholisch – kurz: orientalisch. Schließlich, in der Weiterführung des *Tübinger Fragments* denunziert Hegel den Individualismus des Christentums, wie es das

Gleichnis des *reichen Jüngers* zeigt: Das Gebot Jesu kann hier selbstverständlich nicht auf ein Volk ausgedehnt werden, da es für ein besonderes Individuum bestimmt ist.

Ein schwieriges Problem der Berner Texte ist die Beziehung des jungen Hegel zu Kant. Die Kritik des Individualismus, die Bestimmung der Religion als Mittel zur Moralisierung des Volkes oder, darüber hinaus, der Rekurs auf Sinnlichkeit und Herz sind gewiss keine Kantischen Themen. Jedoch beanspruchte Hegel, die Kantische Philosophie auf unsere Gegenwart anzuwenden (vgl. *Briefe I*, 23-24). Aufgrund dieses Anspruchs hatte er 1795 ein *LJ* geschrieben, das den Gründer des Christentums als einen hervorragenden Menschen abbildete, der wahrscheinlich im Einklang mit dem kategorischen Imperativ der Kantischen Moral gelebt hatte. Danach fragte Hegel nach den Gründen, die diese Religion von ihrem ursprünglichen Ideal entfernt hatten. Aus dieser Nachfrage heraus musste *PR* entstehen. „Wie hätte man erwarten sollen, daß ein solcher Lehrer [Jesus], der sich nicht gegen die eingeführte Religion selbst, sondern nur gegen den moralischen Aberglauben, durch die Beobachtung ihrer Gebräuche, den Forderungen, des Sittengesetzes Genüge geleistet zu haben, erklärte, [...] daß ein solcher Lehrer Veranlassung zu einer positiven (auf Autorität gegründeten, und den Werth des Menschen gar nicht, oder wenigstens nicht allein in Moralität setzenden) Religion geben würde!“ (*GW I*, 284-285). So erklärt sich, wie Hegel mit der *PR* in eine Überlegung über die *Historizität* eintritt und damit den Kantischen Gesichtspunkt der unhistorischen praktischen Vernunft überschreitet: Es wird jetzt möglich einige Aspekte einer Religion mit Rekurs auf die Geschichte eines Volkes und nicht nur vom Gesichtspunkt der praktischen Vernunft aus zu beleuchten. Die Entdeckung der *Historizität* geht also mit einer Distanzierung zum Kantianismus einher, den Hegel dennoch anzuwenden behauptete. Damit kommt auch Hegel auf die Spur des Begriffs *Schicksal*; mithilfe dieses Begriffs wird den Dualismus Vernunft-Positivität überwinden, sofern er die Immanenz des Positiven im Ursprünglichen thematisieren wird.

Vom *LJ* bis zur *PR* wird also die Behauptung einer frohen Botschaft der praktischen Vernunft zu einer Denunzierung ihrer Verkehrung durch die Apostel Christi, die „die Lehre Jesu zu einer positiven Sekte“ (*GW I*, 293) machten. Die theologischen Überlegungen Hegels bleiben hier in strenger Beziehung zu seinem frühen Interesse an der Politik, da im Gegensatz zu einem Republikaner, wie er hinzufügt, jene sich nicht um den Staat sorgten, ihr Interesse war auf die Person Jesu eingeschränkt. Auch hat nichts „sosehr als [der] Glauben an Wundern dazu beigetragen, die Religion Jesu positiv zu machen., sie gänzlich selbst ihrer Tugendlehre nach auf Autorität zu gründen“ (*GW I*, 291).

Gleich nach seiner Ankunft in *Frankfurt* im Januar 1797 unternahm Hegel eine Auslegung der fünf Bücher Moses'. Wenn Hegel von seinem Interesse für die christliche Religion plötzlich zu einem intensiven Studium der Religion Abrahams und Moses' übergeht, liegt es nahe, dass er seine Untersuchungen über den Ursprung des Positiven, d.h. der Verkehrung einer religiösen Ankündigung, der dogmatischen Kristallisierung einer religiösen Schönheit und des Verlusts des Naturzustandes weiterführen will.

Die ersten Skizzen zum „Geist des Judentums“ weisen auf die problematische Haltung der Juden gegenüber ihrer Freiheit hin. Trotz der Versuche von Moses unternehmen sie ihrer Passivität wegen, die sie in einer grundsätzlichen Entgegensetzung gegen das Ganze einschließt, nichts, um sich selbst zu befreien. Der jüdische Geist aber hat einen älteren Ursprung, denn der „wahre Stammvater“ des jüdischen Volkes ist Abraham. Nun ist dieser von Anfang an durch einen Bruch seiner Verbindung mit der Natur charakterisiert. Ist er unabhängig, dann nur darum, weil er ohne Verbindung mit einem Staate, mit seinen verlassenem Göttern oder irgendwelchem Zweck ist. Weit von der Kantischen Lehre der Freiheit als Autonomie des Willens entfernt, behauptet Hegel hier, dass eine Unabhängigkeit ohne Verbindung eine absolute Abhängigkeit ist. Und gegenüber dem griechischen Ideal

eines freundschaftlichen und schönen Gottes benötigt Abraham allein einen versichernden Gott; ein „Herr seines ganzes Lebens“. Trotz seiner Unabhängigkeit braucht Abraham ja einen Gott, dieses Bedürfnis aber treibt zu einem herrschenden Gott. Bereits ab 1797 also, infolge seiner Stuttgarter Bewunderung der Griechen und seiner Berner Auseinandersetzung mit Kant, interpretiert Hegel den Ursprung des jüdischen Geistes unter dem Begriff der Freiheit. Auch stigmatisiert er den jüdischen Glauben als „gebotener Glaube an diesen Gott“, als „gebotene Einheit“; dieser Glaube sei es, der die jüdische Religion in eine positive umwandeln konnte. Wenn der Ursprung der Positivität des Judentums zunächst von Hegel in der Geschichte Moses' und der Übermittlung seines Glaubens an sein Volk gesucht worden war, erhob der Philosoph sich danach bis zu Abraham, in welchem er jetzt den Gründer des Judentums sieht. Kennzeichnend für ihn ist, dass er sich das Ganze einer Gottheit gab, um das Mannigfaltige zur vereinigen, mit dem er keine Verbindung unterhielt.

Nach seinem Studium in Tübingen war Hölderlin nach Jena gereist, wo er, dem Worte Rosenkranz' nach, ein begeisterter Zuhörer Fichtes gewesen war. Kann man einen Einfluss des Dichters sehen, wenn Hegel, ab Mitte 1797, die Positivität da sieht, „wo das Praktische theoretisch vorhanden ist – das ursprünglich Subjektive nur als ein Objektives“? Im Falle der Positivität bringt die praktische Tätigkeit die Einheit nicht in das Mannigfaltige, sondern sie ist die Einheit selbst, die sich unabhängig und starr gegen das Mannigfaltige stellt. Im Gegenteil, die wahre Einheit des Mannigfaltigen soll eine lebende Einheit sein, d. h. eine Einheit, die das Mannigfaltige in sich enthält. Nun aber richtet sich die Hegelsche Kritik nicht alleine gegen den Objektivismus, da er gleichzeitig hinzufügt, dass das andere Extrem „die höchste Subjektivität“ ist. Schon früher (anlässlich einer Auslegung des Segens Isaaks) hatte Hegel darauf aufmerksam gemacht, dass auch das Subjektive die Positivität erzeugen kann. Um dieses Mittelwegs zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven willen wird Hegel nunmehr das Eine als Vereinigung denken.

Das Muster dieser Vereinigung findet Hegel in der Liebe. Die Thematisierung der Liebe und später des Lebens ermöglicht, dass Hegel am Ende der Frankfurter Periode das Absolute als Einheit des Mannigfaltigen denkt. Nun aber sind die Liebe und das Leben ab November 1797 schon eng assoziiert : „wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt“ (Nohl, 379). Weit von dem Verstand und der Vernunft entfernt, schließt die Liebe alle Entgegensetzungen aus; sie ist reines Gefühl, und zwar ein zwischen Fühlendem und Gefühltem untrennbares Gefühl, d.h. ein „Gefühl des Lebens“. So sehr das Sein der Liebenden ihre Einheit ist, so sehr ist das Leben die Vereinigung des Sterblichen, wozu die Liebe treibt.

Hier gilt es, auf zweierlei aufmerksam zu machen. Zum Ersten leuchtet es unmittelbar ein, dass die allerersten Überlegungen Hegels über das Leben nicht von irgendeiner Naturphilosophie, sondern von einer Metaphysik des Einen bestimmt werden, in welcher Liebe und Leben zusammen gedacht wurden. Zum Zweiten enthält die Frankfurter Philosophie der Liebe eine Theorie der Scham, die besonders interessant ist, indem sie als das erste Auftauchen des Gedankens des Negativen beim jungen Hegel angesehen werden kann. Wenn die Liebenden eins sind, behalten sie doch ihre Selbstständigkeit, indem sie sterblich sind. Ist der Körper auch das Mittel zur Vereinigung, so bleibt er zugleich doch das Trennbare, das Eigene gegen die vollkommene Vereinigung, das die Liebenden hindert. Daraus geht ein „Zürnen der Liebe über Individualität“ hervor: Dies ist die Scham. Nun ist die Scham keineswegs „ein Zücken des Sterblichen, [...] eine Äußerung der Freiheit, sich zu erhalten“, oder eine Forderung nach Selbstständigkeit. Vielmehr ist sie eine „Wirkung der Liebe“. Wenn die Scham, als Zücken, augenscheinlich das Andere der Liebe ist, ist sie wirklich ein Bestandteil der Vereinigung in der Liebe.

Als eine weitere Entwicklungsstufe in der Frankfurter Periode kann *Glauben ist die Art...* (Nohl, 382) betrachtet werden. Verschiedene Autoren behaupten, man könne diese

Schrift nicht ohne Rekurs auf den Einfluss Hölderlins verstehen, und dass sie sogar als der Anfangspunkt der Hegelschen Vereinigungsphilosophie gelte. Hegel meint, das Bindewort „sein“ sei im Urteil die Vereinigung des Subjekts und des Prädikats. Es folgt daraus zum Ersten, dass das Sein „nur geglaubt werden“ kann. Das Sein kann nicht erkannt bzw. bewiesen werden, denn „beweisen heißt die Abhängigkeit [aufzeigen]“. Zum Zweiten folgt daraus, dass die entgegengesetzten Beschränkten ohne die Vereinigung nicht sein können, „dass sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen.“ Das Erkennbare ist also nicht ohne eine vorausgehende Vereinigung möglich, diese aber, indem sie nicht getrennt ist, ist nicht erkennbar.

Aus diesen Überlegungen über das Verhältnis zwischen Glauben und Sein können vier Folgerungen gezogen werden. 1) Einigermaßen kann diese Beziehung zwischen der Vereinigung und den getrennten Beschränkten als eine Andeutung der späteren Jenaer Beziehung zwischen Metaphysik und Logik bzw. Vernunft und Verstand betrachtet werden. 2) Übrigens deutet auch die Frankfurter Ontologie, die hier auftaucht, das spätere phänomenologische Verhältnis zwischen An-sich und Für-uns an. Denn wenn wir das Sein nur glauben können, bleibt es gültig, dass die Vereinigung den Widerspruch ihrer Entgegengesetzten an sich voraussetzt: „das Widerstrebende kann als Widerstrebendes nur dadurch erkannt werden, dass schon vereinigt worden ist“ (Nohl, 382). 3) Aufgrund dieser Theorie kann das alte Problem der Positivität neu formuliert werden: „ein positiver Glaube [...] ist ein solcher, der statt der einzig möglichen Vereinigung eine andere aufstellt; an die Stelle des einzig möglichen Seins ein anderes Sein setzt“. Schließlich, 4) die neue Formulierung des Problems der Positivität der Religion führt zu der ersten Kritik an Kant. Da der positive Glaube „Glauben an etwas fordert, das nicht ist“ (Nohl, 384), geht alle positive Religion von etwas Entgegengesetztem aus, von einem, das wir nicht sind und das wir sein sollen; sie stellt ein Ideal vor seinem Sein auf; um an dasselbe glauben zu können, muss es eine Macht sein. Es fällt auf, wie diese Kritik die Jacobische Kritik an der Kantischen Lehre des Dings an sich erneuert.

Im Herbst 1798 setzt Hegel seine Kantkritik anlässlich einer Auslegung der Rolle Jesu in seiner religiösen Revolution fort. Da die Herrschaft genauso objektiv als auch subjektiv sein kann, zeigt nun Hegel, dass die Moral des kategorischen Imperativs eine Moral der Beherrschung ist. Im moralischen Gebot ist das Gesetz der Vernunft zwar ein subjektives Gebot, aber ein Gebot, das das Menschliche beherrscht. Dieser Moral der Entzweiung setzt Jesus die Gesinnung gegenüber. Die Gesinnung stammt nicht aus einem äußerlichen Gesetz, sondern sie ist in sich gegründet: Die Moral des Gebots wird durch die Moral der Liebe ersetzt, „das Prinzip der Moralität ist Liebe“ (Nohl, 388), wobei Jesus auf die Bedürfnisse der Menschen Rücksicht nimmt.

Doch ist es Jesus nicht gelungen, durch seine Botschaft die Menschen zu befreien; und die Liebe, die „glücklich oder unglücklich sein“ (Nohl, 302) kann, ist kein absolutes Prinzip der Vereinigung. Die Grenzen des Begriffs der Liebe wird Hegel in einer neuen Denkungsart der Vereinigung überwinden. Den Ursprung des Mannigfaltigen setzt Hegel jetzt nicht mehr außerhalb, sondern in dem Leben selbst, sodass das Leben jetzt als ein Prozess gedacht wird: „Das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen“ (Nohl, 379). Es geht also in der Moral, der Liebe oder der Religion überhaupt nicht um eine Rückkehr zur ursprünglichen Einheit, sondern darum, die Einheit zu entwickeln. Ohne zu übertreiben kann man behaupten, dass Hegel hier in Frankfurt die erste Form seiner künftigen Dialektik berührt hat, insofern die Liebe als Gefühl des Lebens die ursprüngliche Einigkeit und die entwickelte Trennung in sich vereinigt.

Der Keim der hegelschen Dialektik wird aber von mehreren Kommentatoren im berühmten *Syst* erblickt, wo Hegel seine Lebens- bzw. Vereinigungsphilosophie synthetisiert und eine These einführt, die im Einklang mit der späteren *Dif* (das Absolute als Identität der

Identität und der Nicht-Identität) steht: „Das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (Nohl, 348). Nun kann aber das *Syst* nicht nur als ein bloßes begriffliches Resümee der Hegelschen Frankfurter intellektuellen Forschung angesehen werden, sondern es enthält auch neue Denkmotive.

Das Neue ist zum Ersten der Entwurf einer Naturphilosophie. Wenn die Natur früher als die ursprüngliche Einheit gedacht wurde, die vor der Sintflut galt, wird sie jetzt als „Setzung des Lebens“ gedacht, d.h. als das durch die Reflexion vermittelte Leben: Die Natur ist das reflektierte Leben. Dem dreifachen Modell des entwickelten Lebens nach entwickelt die Natur durch die Reflexion die unentwickelte Einigkeit des unentzweiten vorausgesetzten Lebens, wobei die Vernunft die Einigkeit entwickelt – was auch ein neuer Gedanke ist. Dieses gesetzte Leben ist aber nicht das All des Lebens: Es ist allein die Unendlichkeit des Endlichen, die „Vereinigung des Endlichen und Unendlichen und die Trennung desselben in ihr“ (Nohl, 347).

Das Leben, das ab 1797 die Einigkeit der Menschen mit Gott, die des Endlichen und des Unendlichen, des Objektiven und des Subjektiven bezeichnen sollte, schließt sich also an die Natur am Ende der Frankfurter Periode an. Als der junge Hegel das Leben als unentwickeltes Leben dachte, das sich durch die Reflexion zum entwickelten Leben (Vernunft) erhebt, bereitete er den Grund vor, auf welchem er seine baldige erste Jenenser Logik bauen würde, die mit dem Paar Verstand-Vernunft operieren wird.

Olivier Depré

Bibliographie

M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bonn, 1990.

M. Bondeli, *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997.

M. Bondeli u. H. Linneweber-Lammerskitten (Hg.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, Frankfurt a.M., 1999.

E. De Guereñu, *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu « Der Geist des Christentums und sein Schicksal »*, Freiburg/München, 1969.

W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften* Bd. IV, Leipzig und Berlin, 1921

M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bonn, 1985.

Chr. Jamme, *„Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, 1983.

Chr. Jamme u. H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M., 1984.

Chr. Jamme und H. Schneider (Hg.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt, 1990.

P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979.

Y. Kubo, *Der Weg zur Metaphysik. Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühen Hegel*, München, 2000.

F. Nicolin (Hg.), *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785-1788*, Stuttgart, 1970.

N. Plotnikov, *Gelebte Vernunft. Konzepte praktischer Rationalität beim frühen Hegel*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 2004.

O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, 1973.

G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 Bde, Oldenburg, 1920.

H. Schneider u. N. Waszek, *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*, Frankfurt a.M., 1997.

H. Spiegel, *Zur Entstehung der Hegelschen Philosophie – Frühe Denkmotive. Die Stuttgarter Jahre 1770-1788*, Frankfurt a. M., 2001.

J. Yorikawa, *Hegels Weg zum System. Die Entwicklung der Philosophie Hegels 1797-1803*, Frankfurt a.M., 1996.

S. Zhang, *Hegels Übergang zum System. Eine Untersuchung zum sogenannten „Systemfragment von 1800“*, Bonn, 1991.

2. Jenaer kritische Schriften (JKS)

Zu den JKS gehört eine Anzahl meistens kürzerer Texte, die Hegel vor allem während der ersten Jahre seines Jenaer Aufenthaltes (1801-1807) verfasst hat und die wegen ihres kritischen und manchmal sogar polemischen Charakters auffallen. Sie zeigen einen Einfluss der Identitätsphilosophie Schellings, der bis 1803 auch in Jena tätig war und der mit Hegel gemeinsam das *KJ* herausgab. Sie sind alle im Band 4 der *GW* enthalten.

Nach der Vollendung seiner Habilitation *De Orbitis Planetarum* im August 1801 fängt Hegels Lehrtätigkeit als Privatdozent an der Universität Jena an. Mit diesem Beginn nimmt auch die Ausarbeitung seines philosophischen Systems einen Anfang. Er liest über die grundlegenden Teile dieses Systems (*Einleitung in die Philosophie, Logik und Metaphysik, Naturrecht, Enzyklopädie, Natur- und Geistesphilosophie*); in dieser Periode veröffentlicht er auch mehrere Schriften, worin er seine philosophischen Grundgedanken mittels einer Kritik zeitgenössischer philosophischer Veröffentlichungen darstellt. Besonders die Aufsätze die er für das *KJ* schreibt, stehen in engem Zusammenhang mit seiner Jenaer Lehrtätigkeit.

Die erste zu dieser Gruppe gehörende Schrift und zudem Hegels erste philosophische Veröffentlichung ist die *Dif* (1801), deren Anlass Reinholds kurz davor erschienenen *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie* waren. Hegels Interesse dabei gilt aber nicht einer Kritik an Reinhold, sondern vielmehr der grundsätzlichen Frage nach Aufgabe, Inhalt und Form der Philosophie als solcher in einer kritischen Konfrontation mit den „mancherlei Formen, die bey dem jetzigen Philosophiren vorkommen“ (*GW 4, 9*), wie der Titel des ersten Abschnitts der *Dif* lautet. Die Vielzahl sich entgegensetzender Formen bestimmt nicht nur das Philosophieren in Hegels Zeit, sondern ist auch ein Merkmal der Bildung des Zeitalters als solches. Zudem ist diese vorgegebene geistesgeschichtliche Lage nicht nur der Ausgangspunkt seiner Schrift, sondern auch der Philosophie überhaupt: „Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*, und als Bildung des Zeitalters die unfreye gegebene Seite der Gestalt“ (*GW 4, 12*).

Es fragt sich daher, wie die Philosophie sich inhaltlich und förmlich bestimmen muss, um diese ihre Aufgabe, die Entzweiung aufzuheben, zu übernehmen. Dazu führt Hegel das Absolute in seine Philosophie ein als „eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen“ (*GW 4, 19*). In dem Absoluten ist also die Selbstständigkeit oder das Festgewordensein der Gegensätze oder Beschränkungen aufgehoben, aber nicht die Entzweiung als solche, die ein Faktor des Lebens ist. Obzwar die von Hegel gesetzte Aufgabe mit derjenigen des Frankfurter *Syst* übereinstimmt, erwartet er deren Bewältigung nicht mehr von der Religion oder der Kunst, weil diese selbst in der Neuzeit immer mehr von der Macht des reflektierenden Verstandes angegriffen sind und ihre die Entzweiung aufhebende

Funktion endgültig verloren haben. Nur die Philosophie ist imstande das Absolute im Elemente des Denkens darzustellen und so die Macht des Verstandes zu brechen. Dazu muss sie die Form eines Systems haben, in dem das Absolute als das in sich differenzierte Ganze für das Bewusstsein rekonstruiert werden kann. Das Instrument, das das Philosophieren dazu benötigt, ist die Reflexion als Vernunft (GW 4, 16). „[I]n dieser Organisation ist jeder Theil zugleich das Ganze, denn er besteht als Beziehung auf das Absolute; als Theil, der andre außer sich hat, ist er ein Beschränktes und nur durch die andern; isolirt als Beschränkung ist er mangelhaft; Sinn und Bedeutung hat er nur durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen“ (GW 4, 19; vgl. auch 31-32). Weil die Reflexion ein bestimmendes Denken ist, ist sie ein Setzen der Gegensätze; aber weil sie als Vernunft Beziehung auf das Absolute hat, verharrt sie nicht (wie der Verstand) in der Entgegensetzung, sondern hebt diese auch wieder auf. Auf diese Weise produziert die (vernünftige) Reflexion die spekulative Philosophie als die zu einem System organisierte Totalität des Wissens, in dem das Beschränkte und die Entgegensetzung sowohl vernichtet sind als eben auch durch ihre Beziehung auf das Absolute ein Bestehen haben. Daher „ist das Absolute [...] die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm“ (GW 4, 64).

Diese Bestimmung von Aufgabe, Inhalt und Form der wahren, spekulativen Philosophie ermöglicht Hegel eine kritische Beurteilung der philosophischen Systeme seiner Zeit, sowohl in der *Dif* als auch in den anderen Jenaer kritischen Schriften. Die grundsätzliche Frage dabei ist, ob sie die Idee der (wahren) Philosophie ausdrücken. Aber sogar wenn dies der Fall ist, ist es trotzdem durchaus möglich, „daß ein System aufs bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt, und für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt“ (GW 4, 31). Anschließend an diese allgemeinen Leitlinien erkennt Hegel in der *Dif*, dass Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794) zwar das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation in sich enthält, aber nicht imstande ist, daraus hervorzutreten und sich zu einem spekulativen System zu entwickeln. Insbesondere erweist sich bei Fichte das spekulative Prinzip, das von Hegel unter dem Einfluss der Identitätsphilosophie Schellings als ein Subjekt-Objekt aufgefasst wird, als ein subjektives Subjekt-Objekt. Dieser subjektive Grundsatz, das reine Bewusstsein Ich=Ich, kann sich aber nicht mit dem objektiven, entgegengesetzten Grundsatz, dem empirischen Bewusstsein Ich=Ich+Nicht-Ich vereinigen, weil das „sich selbst Setzen, und Entgegensetzen, absolut entgegengesetzte Thätigkeiten im System sind“ (GW 4, 40).

Im Vergleich zu Fichtes mangelhafter und einseitiger Herausarbeitung der Idee der Philosophie zu einem System bietet die Philosophie Schellings die überlegene Darstellung. Denn sie entwickelt das Prinzip der absoluten Identität zu einem philosophischen System, indem das subjektive Subjekt-Objekt dem objektiven Subjekt-Objekt gegenübergestellt wird, dies aber auf eine solche Weise, dass sich diese Entgegensetzung zugleich vermittelt. „Hierinn besteht allein die wahre Identität, daß beyde ein Subjektobjekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind“ (GW 4, 66). Das bedeutet, dass das System der Intelligenz und das System der Natur die beiden ausgearbeiteten Seiten eines dualen Systems der Philosophie bilden, das auf einem höheren Standpunkt als Identitätssystem begriffen werden muss.

Nach der Veröffentlichung der *Dif* verfasst Hegel einige kritische Rezensionen für die *Erlanger Literatur-Zeitung* (von Schriften Bouterweks, Werneburgs, Gersträckers und Krugs; vgl. GW 4, 95-139). In dieser Periode nimmt auch die Zusammenarbeit mit Schelling an der Herausgabe des *KJ* (1802/03) ihren Anfang. In der (von Hegel unter Mitarbeit Schellings verfassten) *Einleitung* (Januar 1802) gehen die Herausgeber, die auch die einzigen Autoren aller Beiträge sind, näher auf die zentrale Frage nach dem Wesen und den Bedingungen der philosophischen Kritik ein. Um überhaupt ihre Aufgabe vollbringen zu können, fordert die

Kritik „einen Maaßstab, der von dem Beurtheilenden eben so unabhängig [sei] als von dem Beurtheilten“ (GW 4, 117); im Fall der philosophischen Kritik ist dieser die Idee der Philosophie oder das Absolute selbst. Mithilfe dieses Maßstabs lassen sich im Allgemeinen zwei Verfahrensweisen der Kritik unterscheiden. Die erste, die eigentlich nur die einzig philosophisch sinnvolle ist, bietet sich dar, wenn in der zu beurteilenden Philosophie die Idee der Philosophie mehr oder weniger deutlich ausgesprochen vorhanden und zu erkennen ist. Dann „ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frey und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen“ (GW 4, 119). Dabei hält Hegel sich die Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes vor Augen. Es gibt aber auch eine zweite Möglichkeit, die die Kritik ernsthaft in Verlegenheit bringt; sie tritt ein, wenn sie eine Philosophie beurteilen muss, in der die Idee der Philosophie völlig fehlt. Ein solches Denken verdient den Namen Philosophie nicht, und muss vielmehr Unphilosophie genannt werden. Gerade weil in diesem Fall von einer gegenseitig anerkannten Idee der Philosophie nicht die Rede sein kann und Philosophie und Unphilosophie sich nur negativ gegeneinander verhalten, erscheint die Kritik aus der Sicht der Unphilosophie als ein fremder Gerichtshof und die Idee der Philosophie als ein einseitiger Machtsspruch. Wenn dies der Fall ist, und Hegel denkt dabei besonders an die Philosophie Krugs, „so bleibt ihr [der Kritik] nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht, und ihr Nichtssey, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Platitude heißt, bekennt“ (GW 4, 119).

In der ebenfalls im ersten Heft des *KJ* erschienenen Abhandlung *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* (Januar 1802) wird die Philosophie Krugs aufs Korn genommen. Im Unterschied zum *gesunden* Menschenverstand, der ein zwar subjektiver, aber trotzdem wahrhafter Ausgangspunkt des Philosophierens ist, ist der *gemeine* Menschenverstand das Instrument der Unphilosophie, weil er „das Absolute mit dem Endlichen genau auf denselben Rang [setzt], und [...] die Forderungen, die in Rücksicht auf das Endliche gemacht werden, auf das Absolute aus[dehnt]“. Es werde zum Beispiel „mit der Idee des Absoluten [...] unmittelbar sein Seyn gesetzt, aber, weiß der gemeine Verstand einzuwenden, er könne sich sehr gut etwas denken [...], ohne daß darum notwendig sey, daß dieses gedachte Etwas zugleich ein Daseyn habe“ (GW 4, 178).

Der im zweiten Heft (März 1802) veröffentlichte *SkA* geht weit über eine kritische Auseinandersetzung mit dem ‚neuesten Skeptizismus‘ (Aenesidemus-)Schulzes hinaus und bezweckt „eine Erörterung des Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, und eine daraus entspringende Erkenntniß des Skepticismus selbst“ (GW 4, 197). Hegel hat sich spätestens seit seiner Frankfurter Zeit bis zur *Phän* mehrmals ausführlich mit diesem Thema beschäftigt, weil eine Widerlegung des Skeptizismus für die Begründung der spekulativen Philosophie notwendig ist. In dem *SkA* differenziert er zwischen dem alten, wahren Skeptizismus des Sextus Empiricus und dem neuen, ‚dogmatischen‘ Skeptizismus Schulzes. Dieser ist gegründet auf die dogmatische Behauptung, dass Begriff und Sein nicht eins sind, und zeigt die „Barbarey, die unläugbare Gewißheit und Wahrheit in die Tatsachen des Bewußtseyns zu legen“ (GW 4, 222). Dagegen ist der antike Skeptizismus aufs Innigste eins mit jeder wahren Philosophie; er ist ihre negative Seite, indem er gegen alles Beschränkte, und damit gegen den Haufen der Tatsachen des Bewusstseins und deren unleugbare Gewissheit gekehrt ist (GW 4, 206-7). Das Prinzip dieses Skeptizismus stellt jedem ‚Logos‘ einen gleichwertigen Logos entgegen, was einen Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs bedeutet. Der Skeptizismus stellt Antinomien auf, um die beschränkten Wahrheiten des gemeinen Verstandes negieren zu können, aber er setzt zugleich unmittelbar die Vernunft als die positive Seite des Absoluten voraus, die die Auflösung der Antinomien zur Aufgabe hat. Der Skeptizismus „kann daher als die Erste Stufe zur Philosophie angesehen werden, denn

der Anfang der Philosophie muß ja die Erhebung über die Wahrheit seyn, welche das gemeine Bewußtseyn gibt, und die Ahndung einer höheren Wahrheit“ (*GW 4*, 215-6).

Der große Aufsatz *GuW* erschien Juli 1802 als erstes Heft des zweiten Bandes des *KJ*. Obwohl das Thema ‚Glauben und Wissen‘ Hegel schon seit seiner Frankfurter Zeit vertraut war, ist dessen Verbindung mit der Reflexionsphilosophie der Subjektivität neu und die Parallelisierung mit den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes überraschend. In der Einleitung stellt er dieses Thema in einen breiteren kulturhistorischen Kontext: Nach der Aufklärung „[hat] diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen einen ganz anderen Sinn gewonnen und [ist] nun innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden“ (*GW 4*, 315). In der Aufklärung ist das Wissen zur Selbsterkenntnis gelangt, dass es nur ein endliches und empirisches Verstandeswissen ist und deswegen das Jenseits dieser Endlichkeit nur in einen sehenden, ahnenden Glauben außer und über sich setzen kann. Danach ist dieser Gegensatz zwischen Glauben und Wissen aber in die Philosophie selbst verlegt worden, wie sich aus den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes erkennen lässt; nach ihnen kann „das Absolute [...] nicht gegen, so wenig als für die Vernunft seyn, sondern es ist über die Vernunft“ (*GW 4*, 316). Hieraus ergibt sich, dass diese Philosophien Reflexionsphilosophien der Subjektivität sind: Sie haben das gemeinschaftliche Grundprinzip „der Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Uebersinnlichem, und des Jenseitsseyns des wahrhaft Reellen und Absoluten“ (*GW 4*, 321), und zudem haben sie sich, indem sie sich dieses Prinzips und dessen Folgen für das Wissen und den Glauben bewusst sind, zum System erhoben.

Innerhalb ihres gemeinschaftlichen subjektiven Grundprinzips bilden diese drei Philosophien Gegensätze untereinander, wobei Kant die objektive Seite dieses Prinzips darstellt, Jacobi dessen subjektive Seite und Fichte die Synthese beider; zusammen bilden sie die Vollständigkeit der für dieses Prinzip möglichen Formen. Besonders wichtig ist für Hegel diese Erkenntnis des systematischen Zusammenhangs dieser Philosophien im Rahmen seiner frühen Vorlesung über *LuM*, in der er „von diesem höchsten Princip der Philosophie aus, [sich] die möglichen Systeme der Philosophie [zu] konstruieren“ vornimmt (*GW 5*, 274). Trotz seiner Achtung für die wahrhaft spekulativen Einsichten Kants (wie die synthetische Einheit der Apperzeption in der *KrV* und die Idee eines intuitiven Verstandes als Mittelglied zwischen Freiheit und Natur in der *KU*) überwiegt die Kritik an dem endlichen, formalen und entgegensetzenden Charakter dieser Philosophie, den vor allem die ‚polemische Seite‘ der *KrV* (der transzendentalen Dialektik) zu erkennen gibt (vgl. *GW 4*, 335ff). Im Vergleich mit Kant stellt Jacobi die subjektive Seite der Reflexionsphilosophie dar, indem er die Subjektivität ganz subjektiv zur Individualität macht. Diese Seite zeigt sich besonders in seiner Auffassung des Glaubens, womit Jacobi sich nach Hegel einerseits der subjektiven Schönheit des Protestantismus und seinem Sehnen nach dem wahrhaft Ewigen nähert, aber andererseits diese Schönheit und diesen Glauben verunreinigt, weil er „eine polemische Rücksicht [gegen das Objektive] und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjectivität hat und auch als absolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird“ (*GW 4*, 384). Die Philosophie Fichtes kritisiert Hegel in *GuW* wesentlich schärfer als in der *Dif*. Hauptpunkt seiner Kritik ist das Formelle des Idealismus Fichtes, in dem das reine Ich sich die Realität der Welt gegenüberstellt und sich nur im unerreichbaren Unendlichen mit ihr gleichsetzen kann, sodass diese Philosophie weder im theoretischen noch im praktischen Bereich über den Dualismus hinausgelangt.

In der letzten großen Abhandlung des *KJ*, dem *NR*, der im zweiten und dritten Heft des zweiten Bandes (1802/03) erschien, gibt Hegel eine Rehabilitierung der klassischen praktischen Philosophie im Gegenzug gegen das neuzeitliche Naturrecht, zu dem er sowohl die empirischen (etwa Hobbes und Rousseaus) wie die formellen (Kants und Fichtes) Behandlungsarten des Naturrechts rechnet. Auch diese Schrift steht in engem Zusammenhang

mit der Vorlesungstätigkeit Hegels in Jena; in dieser Periode las er mehrmals über Naturrecht. Im ersten Teil dieser Schrift kritisiert Hegel die ‚empirischen‘ Rechts- und Staatstheorien, weil sie induktiv zu theoretischer Verallgemeinerung fortschreiten und so der Zufälligkeit ausgeliefert bleiben. Weil sie sich nicht der impliziten Strukturierung ihres empirischen Materials bewusst sind, leisten sie nur eine „trübe Ahndung von ursprünglicher und absoluter Einheit, welche sich im Chaos des Naturzustandes und in der Abstraction von Vermögen und Neigungen äußert“ (GW 4, 425). Trotzdem sind besonders die älteren empirischen Theorien ein wirksames Korrektiv gegen das Sich-Verlieren in bloße Reflexion der formellen Naturrechtstheorien. Im zweiten Teil verschärft sich diese Kritik am reflexiven Charakter der reinformellen Behandlung des Naturrechts: „Diese Wissenschaft des sittlichen, welche von der absoluten Identität des ideellen und reellen spricht, thut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des ideellen und reellen“ (GW 4, 432). Zudem ist sie eine reinformelle Wissenschaft, wie sich anhand von Kants Ablehnung jedes *inhaltlichen* Bestimmungsgrundes des Willens erweisen lässt. Nach Hegel muss dieser Formalismus aber unvermittelt irgendeine Bestimmtheit setzen, die den Inhalt des Sittengesetzes ausmache. Der Zentralpunkt seines Vorwurfs gegen diese Betrachtungsweise ist, dass auf diese Weise „jede Bestimmtheit fähig [ist], in die Begriffsform aufgenommen [...] zu werden, und es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte“ (GW 4, 436). Hingegen ist das Naturrecht der Ausdruck der realen absoluten Sittlichkeit, d.h. des Ethos eines Volkes; diese absolute sittliche Totalität erscheint als ein in zwei Stände (den freien Citoyen und den nichtfreien Bourgeois) differenziertes Volk. Im dritten Teil dieses Aufsatzes erörtert Hegel schließlich das Verhältnis des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften, wobei er das Positivwerden der Gesetzessphäre als eine Folge des Loslösens von der lebendigen Sittlichkeit eines Volkes kritisiert.

Peter Jonkers

Bibliographie

- M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, 1992.
 W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn, 1977.
 B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, 1986.
 B. Bowman u. Klaus Vieweg (Hg.), *Die 'freie Seite jeder Philosophie'. Skepsis und Freiheit bei Hegel*, Würzburg, 2005.
 M. N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Cambridge (Mass.), 1989.
 D. Henrich u. K. Düsing (Hg.), *Hegel in Jena. die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, 1980.
 Th. M. Schmidt, *Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998.
 L. Siep, *Der Weg der 'Phänomenologie des Geistes'. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und zur 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt a.M., 2000.
 K. Vieweg u. B. Bowman (Hg.), *Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen*, Würzburg, 2003.
 K. Vieweg, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das 'Gespenst des Skepticismus'*, München, 1999.
 A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982.

A. Wylleman (Hg.), *Hegel on the Ethical Life, Religion, and Philosophy*, Leuven, 1989.
 W.Ch. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels ‚Differenzschrift‘*, Bonn, 1974.

3. Jenaer Systementwürfe (JS)

In der Jenaer Periode seiner Denkentwicklung (1801-1807) arbeitet Hegel etwa in jedem Jahr einen neuen Entwurf seines Systems der Philosophie aus, wobei diese Entwürfe allesamt fragmentarisch bleiben. Mit dem Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit an der Jenaer Universität (Wintersemester 1801/02) verbindet er das Bestreben, ein *eigenes System der Philosophie* vorzulegen. Seine theoretische Arbeit bis dahin hat ja bekanntlich einen anderen, insbesondere zeitkritischen theologischen und politischen Charakter. Im letzten Jahr seiner Frankfurter Periode (1800) finden sich erste Ansätze Hegels zu einem eigenen System der Philosophie.

Die JS, die einander so schnell abwechseln, haben zweifellos etwas Unfertiges, Suchendes, Experimentelles. Aber sie zeigen auch besonders deutlich die Motive hinter und in der Systementwicklung. Sie zeugen von großer Dynamik und Schaffensintensität. Es greift zu kurz, sie nur als Vorstufen des späteren, vollständiger ausgearbeiteten Systems zu sehen, wie er es in den drei Auflagen seiner *E* vorgelegt hat. Die JS haben ihre Bedeutung in sich selbst. Sie verdienen es, von ihren eigenen textlichen Grundlagen und Kontexten aus gelesen und interpretiert zu werden. Auf diese Weise geben sie gedankliche Motive zu erkennen, die später bei Hegel so nicht mehr vorkommen oder nur noch im Untergrund seiner Argumentationen weiter wirken. Es gilt, diese Motive in ihrer Eigenbedeutung zu erfassen.

Die *Textbasis* für die JS bilden die Bände 4-9 der GW. Das Kernstück bilden die GW 6, 7 und 8: *JS I, II und III* aus den Jahren 1803/04, 1804/05 und 1805/06. Aber auch in den GW 4 und 5, Hegels *JKS* (1801-1803) bzw. *Schriften und Entwürfe* gemischten Charakters (1799-1808), sind systematisch relevante Texte enthalten. Das gilt für Systemskizzen in der *Dif*, und in verschiedenen Aufsätzen des von Schelling und Hegel gemeinsam herausgegebenen und verfassten *KJ* von 1802/03 (GW 4). Es ist ebenso gültig für die Habilitationsdissertation: *Über die Planetenbahnen* von 1801 und Vorlesungsmanuskripte aus den frühen Jenaer Jahren (GW 5).

Die *Einteilung der Jenaer Bände* der GW Hegels weicht in wesentlichen Punkten ab von früheren Editionen der betreffenden Texte. Insbesondere der in GW 7 abgedruckte Systementwurf, der eine am Beginn fragmentarische *LuM* und große Teile der *Naturphilosophie* enthält und der früher als *Hegels Erstes System* auf das Ende der Frankfurter Zeit (1800) oder den Beginn der Jenaer Periode (1801) datiert worden ist, findet sich nun auf Grund einer Neudatierung aller Texte aus dieser Periode in der Mitte der Jenaer Systeme (1804/05). Eine Reihe anderer Veränderungen in der Datierung und Einteilung der überlieferten Texte sind weniger spektakulär. Im Anhang der GW 8 wird die neue Anordnung des gesamten Materials in den Jenaer Bänden begründet und in einer Übersicht dargestellt.

Die Jenaer Texte Hegels gelten traditionell als ‚dunkel‘ und schwer verständlich. Eine Hauptschwierigkeit hat man vor der neuen Edition darin gesehen, dass Hegel nach einer bereits klaren Darstellung in dem als sein „Erstes System“ bezeichneten Manuskript in den folgenden Texten in weniger verständliche Ausarbeitungen zurückgefallen sei. Solche Kapriolen passen wenig in das Bild der Arbeitsweise Hegels. Wenn das Manuskript zur *Logik*, *Metaphysik*, *Naturphilosophie* seinen Platz in der Mitte der Jenaer Denkentwicklung Hegels bekommt, geht alles Schritt für Schritt, ohne dass von Rückfällen oder anderen ‚dunkel‘ bleibenden Vorgängen die Rede sein muss.

Die einzelnen *Entwicklungsschritte* sollen hier in aller Kürze skizziert werden, wobei jeder Schritt und der zugehörige Systementwurf seine eigene Bedeutung behält. Im Jahr 1801/02 umfasst das System der Philosophie bei Hegel nicht, wie wir es von den meisten späteren Entwürfen her gewohnt sind, drei, sondern insgesamt vier Teile. Auf eine Grundlegung in der *LuM* (I. Teil) soll eine spiegelbildlich zu lesende Darstellung der *Philosophie der Natur* (II. Teil) und der *Philosophie des Geistes* (III. Teil) folgen. Abschließend ergibt sich bei der Behandlung von Religion, Kunst und Philosophie eine *Rückkehr zur Einheit* (IV. Teil).

Die *Logik* oder *Wissenschaft des Wissens* hat als die Kritik der endlichen Formen des Denkens, die in dieser Zeit auch als ‚Reflexion‘ bzw. ‚spekulative Reflexion‘ bezeichnet wird, eine einführende Bedeutung. In der mit dieser Logik zusammen gehörenden *Metaphysik* wird dann ‚die Idee als solche‘, das unendliche, sich selbst denkende Denken vorgeführt, das als ‚Spekulation‘ dargestellt wird. Darin findet die ‚absolute Identität‘ der Gegensätze des Denkens ihren Ausdruck, die von der ‚transzendentalen Anschauung‘ rein erfasst wird. Wie in der Naturphilosophie von der Vielheit nur äußerlich zusammenhängender Phänomene in der Mechanik und Physik zur Einheit des Organismus fortgeschritten wird, der die zu ihm gehörenden Teile zu einem Ganzen integriert, wird in der Transzendental- oder Geistesphilosophie ein Weg zurückgelegt von der Einheit des Ich als einzelnen Bewusstseins über die noch organisch zusammengehörigen Mitglieder der Familien, die als selbstständige Personen Handelnden in ‚Bedürfnis und Recht‘ zur strukturierten Vielheit der Einzelnen in einem Volk. Bei der Darstellung der Religion, Kunst und philosophischen Spekulation, in der – wie in der Trinität des christlichen Gottesbegriffs – Dreiheit zugleich als Einheit erfasst wird, kommt es zu einer ‚Resumtion des Ganzen in Eins‘, zur Wiederherstellung der ‚absoluten Identität und Indifferenz‘ der Gegensätze.

Für die Rekonstruktion der vier Teile dieser Systemkonzeption ist man auf die Darstellung der Philosophie Schellings in der *Dif* angewiesen, mit der Hegel sich mit leichten kritischen Akzenten einverstanden erklärt, sofern darin die einseitig vom Ich ausgehende Philosophie Fichtes überwunden wird. Man wird diesen Text als eine Position Hegels in dieser Zeit lesen müssen, die aus Gesprächen mit Schelling hervorgegangen, aber bei diesem so nicht belegt ist (*GW 4*, 76f.). Ferner habe ich einige Vorlesungsmanuskripte von 1801/02 mit herangezogen, die in *GW 5* veröffentlicht sind (*GW 5*, 263f.), und zwei Systemskizzen in Hegels Aufsätzen *GuW* und *NR*, die 1802/03 im *KJ* erschienen und jetzt in *GW 4* abgedruckt sind (*GW 4*, 399f. und 462-464).

Für die ‚Naturphilosophie‘ ist noch auf die Habilitationsdissertation *De Orbitis Planetarum* zu verweisen (*GW 5*, 233-253). Dieser Text ist schon 1800 in Frankfurt konzipiert und im Herbst 1801 bei der Philosophischen Fakultät der Universität Jena eingereicht. Er behandelt ein Problem des ‚Systems der Sonne‘, mit dem die Naturphilosophie beginnt. Die Sonne und die Planeten bilden eine Einheit, die durch den Äther zusammengehalten wird. Darin ist die am Ende der Naturphilosophie (wieder) erreichte Einheit des Organismus präfiguriert.

Ein Jahr später steht in dem *NR* im letzten Heft des *KJ* 1802/03 die folgenreiche Feststellung, dass ‚der Geist höher [ist] als die Natur‘ (*GW 4*, 464). Damit ist der Dreiteilung des Systems der Philosophie der Weg bereitet, sofern in der Geistesphilosophie im Abschnitt über den ‚absoluten Geist‘ der Abschluss des Systems erreicht wird und ein vierter Teil der ‚absoluten Identität oder Indifferenz‘ nicht mehr nötig ist. Im übrigen liegt der Schwerpunkt der Arbeit Hegels an seinem System in dieser Zeitperiode auf einer ‚Kritik des Fichte’schen Naturrechts‘, die editions geschichtlich unter dem Namen *SdS* bekannt geworden ist (*GW 5*, 277-361).

Dieser Text ist größtenteils als Reinschriftmanuskript abgefasst ist, was auf den Plan einer Veröffentlichung hinweist. Terminologisch stark an Schellings Potenzenlehre angelehnt, entwickelt Hegel seine Konzeption des ‚Naturrechts‘, die auch als der praktische Teil der praktischen Philosophie charakterisiert wird. Die Naturphilosophie gilt als theoretische Philosophie, die einen theoretischen, der Vielheit verhafteten und einen praktischen, auf Einheit gerichteten Teil umfasst. Die Geistesphilosophie behandelt in ihrem theoretischen Teil Gedächtnis und Sprache und in ihrem praktischen Teil, dem ‚Naturrecht‘, Arbeit und Arbeitsorganisation, Recht und Gesetz als Formen der Sittlichkeit ‚nach dem Verhältnis‘, das ‚Verbrechen‘ als dessen Negation und den Staat, gestützt auf die Religion, als absolute, in sich strukturierte Form des sittlichen Lebens eines Volkes.

Zum Wintersemester 1803/04 kündigt Hegel an, in einer Vorlesung das gesamte ‚System der spekulativen Philosophie‘ vorzutragen. Die Manuskripte zu dieser Vorlesung, die unter dem Titel *JS I (GW 6)* veröffentlicht sind, sind nur sehr fragmentarisch erhalten. Die *LuM* fehlt ganz. Aus einem Rückblick auf diesen Systemteil am Anfang der *Philosophie des Geistes* kann man entnehmen, dass die darin dargestellte ‚Idee‘ als ‚absolute Substanz‘ aufgefasst wird, die indessen – anders als bei Spinoza, dessen Einfluss hier offensichtlich ist – als in sich dynamisch interpretiert wird (*GW 6*, 268). Die Fragmente zur *Naturphilosophie* beginnen am Ende des *Systems der Sonne*. Es lässt sich erkennen, dass die Naturphilosophie nunmehr schwerpunktmäßig behandelt wird. Die Literatur der empirischen Naturwissenschaften wird weithin berücksichtigt. Der Grundbegriff ist der des Lebens, das sich in rudimentären Formen schon in der Mechanik, etwa im Phänomen des Magnetismus findet, ferner in der Verflüssigung der mechanischen Gesetze im Chemismus, in der Physik in der elektrischen Ladung der Körper und schließlich in vollem Umfang im pflanzlichen und tierischen Organismus.

Die Geistesphilosophie ist ganz als Philosophie des Bewusstseins konzipiert, das anders als im tierischen Organismus durch das Sterben hindurch auf dem Weg vom einzelnen zum absoluten Bewusstsein neue Formen seines Daseins hervorbringt. Die theoretische Potenz des Gedächtnisses und der Sprache gibt den Namen einen zentralen Platz im Prozess des Sprachewerdens im Bewusstsein. Das erinnert deutlich an Platons Dialog *Kratylos*. Die praktische Potenz beginnt mit Arbeit und Werkzeug, die zur menschlichen Bedürfnisbefriedigung unerlässlich sind. Zu dieser Potenz gehören als nächstes Familie und Familiengut. Eine wichtige systematische Besonderheit ist die ‚doppelte Mitte‘ des Bewusstseins auf diesen drei Stufen. Damit hat das Bewusstsein auf jeder Stufe eine subjektiv-ideelle und eine objektiv-reelle Seite.

In der Familie als Produktionsstätte beginnt bereits zwischen den Generationen der Kampf auf Leben und Tod, der zu dem gesellschaftlichen Verhältnis von Herr und Knecht führt, das hier als Herr-Sklave-Verhältnis bezeichnet wird, und der schließlich in der gegenseitigen Anerkennung der beiden Bewusstseine zu einem Ende kommt. Im Geist eines Volkes konkretisieren sich die zunächst als formale Strukturen entwickelten Potenzen. Nur ein kurzes Fragment zum ‚absoluten Bewusstsein‘ ist erhalten. Es bezieht sich vor allem auf die Kunst, die hier offenbar nach der Religion behandelt wird und ‚ein allgemeines Werk‘ hervorbringt, in dem sich das ‚absolute Bewusstsein als Gestalt‘ anschauen kann.

Der Systementwurf von 1804/05 ist – wie ein großer Teil des *SdS* – als Reinschriftmanuskript abgefasst. Hegel hält die Zeit für gekommen, sein System der Philosophie zu veröffentlichen. Die Wiedergabe dieses Manuskripts bildet den Hauptteil des *JS II (GW 7)*. Der Anfang, der Hegel ja auch später noch große Schwierigkeiten bereitet, fehlt im Manuskript von 1804/05. Man erkennt, dass es um die drei Begriffe ‚Sein, Nichts und Grenze‘ geht (*GW 7*, 3-7). In der *L* wird sodann mit der Einheit der Bestimmungen der Qualität und der Quantität eine erste

Form der Unendlichkeit erreicht, die als ein *progressus in infinitum* gedacht wird. Die wahre Unendlichkeit wird als ‚Proportion‘ gedacht, als Gleichgewicht der endlichen Formen des Denkens als ‚einfache Beziehung‘ (Qualität und Quantität) und als ‚Verhältnis‘ (des Seins in den Relationskategorien und des Denkens in der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss). Dass in der *Metaphysik* auf die ‚Metaphysik der Objektivität‘ eine ‚Metaphysik der Subjektivität‘ folgt, in der ‚das Ich sich selbst Gegenstand‘ wird, lässt eine Modifikation des spinozistischen Standpunkts und eine Wiederannäherung an Fichte erkennen. Teil I des Systems endet nicht mit der ‚absoluten Substanz‘, sondern diese wird zugleich als ‚absolute Subjektivität‘ gedacht. An dieser Darstellung lässt sich ablesen, dass *Logik* und *Metaphysik* zu einem einheitlichen Systemteil zusammenwachsen, einer metaphysisch konzipierten *Logik*, in der die Bestimmungen des sich selbst denkenden Denkens dargestellt werden. In der Vorlesungsankündigung für das Sommersemester 1805 nennt Hegel dann auch zum ersten Mal den I. Teil seines Systems der Philosophie nur noch *Logik*, wobei die Bezeichnung *Logik und Metaphysik* nicht ganz aus seinem Sprachgebrauch verschwindet.

Die *Naturphilosophie* beginnt mit einer Darstellung des Äthers als einer Geist-Materie, in der sich das *System der Sonne* befindet. Die gleichmäßigen in sich selbst zurückkehrenden Bewegungen der Himmelskörper, die an die Aristotelische Himmelslehre erinnern, sind zugleich Bewegung und Ruhe. In der irdischen Mechanik entsteht der Begriff der Bewegung aus denen der Zeit und des Raumes. Wichtig ist, dass Hegel hier, wie in der Bewegungslehre der *Habilitation*, aber anders als in der Tradition der Philosophie und auch anders als in seinen späteren Systemkonzeptionen seit 1805/06 mit der Zeit beginnt und den Raum als eine in sich dynamische Größe denkt. Das passt zum Begriff des Lebens, der für die gesamte Darstellung der Natur in Mechanik, Chemismus, Physik als Leitbegriff fungiert. Das Manuskript bricht ab mit dem Begriff des Organischen, der das Leben in seiner vollen Bestimmtheit zum Ausdruck bringt.

Die *JS III (GW 8)* enthalten Manuskripte zur Vorlesung über die Themen *Philosophie der Natur* und *Philosophie des Geistes*, die Hegel im Wintersemester 1805/06 gehalten hat. Diese beiden Systemteile heißen bei Hegel, im Unterschied zur *Logik* (und *Metaphysik*) als der eigentlich spekulativen Grundlegung, auch *Realphilosophie*. Da von den Manuskripten zur Vorlesung von 1803/04, in der das gesamte System behandelt wird, nur Fragmente aus der *Philosophie der Natur* und der *Philosophie des Geistes* erhalten geblieben sind, hat Johannes Hoffmeister diese Texte in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts als *Jenenser Realphilosophie I* herausgegeben, so dass die Manuskripte für das Wintersemester 1805/06 in seiner Edition den Titel *Jenenser Realphilosophie II* erhalten. Für die beiden realphilosophischen Systemteile sind 1805/06 der Begriff des Selbst und die Denkfigur des Ich=Ich, die im Entwurf von 1804/05 eine erneute Hinwendung zu Fichte anzeigt, von zentraler Bedeutung. Die Himmelsmechanik des *Systems der Sonne* entfällt, und die *Naturphilosophie* wird nunmehr über die Stationen: Mechanik, Gestaltung des Chemismus (Physik), Chemismus, Organisches als Weg zum Selbst dargestellt, auf dem bereits rudimentäre Formen dieser Struktur vorkommen.

In der *Geistesphilosophie* verdrängt der Begriff des Selbst den des Bewusstseins, der 1803/04 diesen Systemteil ganz und gar bestimmt hat. Das hängt damit zusammen, dass Hegel parallel zur *Realphilosophie* mit der Ausarbeitung der *Phän* beginnt, die ihrer ursprünglichen Intention nach eine *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* werden soll. ‚Intelligenz‘ und ‚Willen‘ treten an die Stelle des theoretischen Teils und des ersten Abschnitts des praktischen Teils der Geistesphilosophie. In diesem Teil folgen genaue Analysen der Arbeitsorganisation, besonders der ‚Maschinenarbeit‘, und der Rechtsverhältnisse. Unter dem Titel *Konstitution* wird die Staatsphilosophie behandelt. Kunst, Religion und (Philosophie als) Wissenschaft bilden hier – in dieser Reihenfolge – die

Gestalten des absoluten Geistes. In einer Übersicht am Ende dieses Systementwurfs wird die Naturphilosophie insgesamt als ‚ruhendes Kunstwerk‘ und die Geistesphilosophie als ‚Weltgeschichte‘ charakterisiert (GW 8, 286f.). Damit wird der Natur nicht so etwas wie Evolution abgesprochen, aber Geschichte im strengen Sinn kommt nur der Sphäre des Geistes zu.

Das philosophische Interesse an der Geschichte zeigt sich auch in der ersten Vorlesung Hegels über die ‚Geschichte der Philosophie‘ im Wintersemester 1805/06, von der nur indirekt einige Passagen überliefert sind.

Mit der Ausarbeitung der *Phän* am Ende der Jenaer Periode: 1806/07 will Hegel sein System der Philosophie nunmehr als ‚System der Wissenschaft‘ verstanden wissen, sofern darin jeder Schritt logisch und sachlich streng vollzogen wird und damit als bewiesen gelten kann. Der vollständige Titel dieses Werkes lautet demgemäß: *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Dieses Werk soll also nicht nur Einleitung, sondern selbst auch Erster Teil des so konzipierten Systems sein. Ein Zweiter Teil soll die *Wissenschaft der Logik* und die *Wissenschaften der Natur und des Geistes* umfassen. In dieser Phase ist (vorübergehend) von einem System die Rede, das zwei Teile umfasst, einen phänomenologischen und einen logisch-realphilosophischen. In der *Phän* soll sich das gewöhnliche Bewusstsein auf den Standpunkt des philosophischen Denkens erheben. Dabei werden die Formen des endlichen Denkens als Scheingestalten des Wissens kritisiert und überwunden. Darin übernimmt die ‚Phänomenologie‘ die Aufgabe der von der ‚Metaphysik‘ unterschiedenen, in diese einleitenden ‚Logik‘ der Jahre 1801-04. Da auch hier Erfahrungen des Bewusstseins in systematischer Ordnung dargestellt werden, werden damit Themen der als Bewusstseinsphilosophie konzipierten Geistesphilosophie von 1803/04 weiter geführt.

Heinz Kimmerle

Bibliographie

- M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, 1986.
 C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, 2000.
 O. Breitbach, *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg, 1982.
 G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Brussel, 1982.
 H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels System der Philosophie in den Jahren 1800-1804*, Bonn, 1982.
 H. Kimmerle (Hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin, 2004
 W. Neuser, *Einleitung in G.W.F. Hegel, Dissertatio philosophica de orbitis planetarum. Philosophische Erörterungen über die Planetenbahnen, übersetzt und eingeleitet, kommentiert von Wolfgang Neuser*, Weinheim, 1986
 Th. Posch, *Die ‚Mechanik der Wärme‘ in Hegels Jenaer Systementwurf von 1805/06*, Aachen 2005
 E. Rüdtenklau, *Die Bedeutung der Arbeit in Hegels Jenaer System-Konzeptionen*, Kassel 1981.
 H.-Chr. Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin, 2002.
 L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, 1979.
 K. Vieweg (Hg.), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München, 1998.

4. Phänomenologie des Geistes (*Phän*)

Die *Phän* wird erstmalig im Jahre 1807 veröffentlicht, nachdem sie, wie Hegel an Niethammer schrieb, an dem Tag, da Napoleon in Jena eine Schlacht lieferte, vollendet war. Die *Phän* lässt sich als das Werk betrachten, in dem die typisch Hegelsche Position zum ersten Mal Gestalt angenommen hat. Das spätere Werk ist eine Ausarbeitung und Vertiefung einer Grundstellungnahme, die in der *Phän* wesentlich schon formuliert ist. Hegel verweist immer wieder auf die *Phän* und hatte am Ende seines Lebens sogar Pläne zu einer Neuauflage. Aber auch retrospektiv stellt die *Phän* einen Meilenstein dar. Es ist Hegel gelungen, allen wichtigen Themen, die ihn zuvor beschäftigten, in der *Phän* ihre systematische Stellung zu geben. So gibt er seiner Liebe zur Polis und zur Französischen Revolution ihren Platz, und gelingt es ihm, die Umrisse einer politischen Ordnung zu zeichnen, in der nicht nur Freiheit und Tradition miteinander vermittelt werden, sondern auch die Religion eine lebendige Wirklichkeit bekommt. Auch gelingt es, dasjenige Projekt zu gestalten, dessen Inspirator Hölderlin einst war: er versteht es, die sittliche Gemeinschaft in innerer Einheit mit der als eine ursprüngliche Einheit gedachten Wirklichkeit zu denken. Zugleich profiliert Hegel sich in Bezug auf die philosophischen Positionen, die den damaligen philosophischen Bereich beherrschten. Er weiß den Kantischen Dualismus zu überwinden und wendet sich gegen Jacobis Unmittelbarkeitsdenken, indem er an einem systematischen Begriff von Vernunft festhält. Er sagt sich doch auch los von Schelling, weil er an Stelle dessen abstrakter Identitätsphilosophie eine konkrete Totalität beansprucht, die das Resultat desjenigen Prozesses ist, in dem die Momente der Wirklichkeit schrittweise miteinander vermittelt werden.

Die *Phän* war ursprünglich als eine Einführung in Hegels philosophisches System gedacht und hatte als beabsichtigten Titel *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*. Als sich jedoch das Werk während seiner Komposition immer weiter ausdehnte, bekam es einen anderen Titel: *System der Wissenschaft: erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*. Die Zielsetzung des Werkes blieb jedoch dieselbe: es müsste eine Einführung darbieten in die philosophische Wissenschaft im Hegelschen Sinne: in die Wissenschaft, welche die Wirklichkeit zum absoluten Begriff bringt. Später scheint einem Teil der *Phän* ein anderer Status beigemessen zu werden: Die ersten drei Teile (Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft) werden in abgekürzter Form, als das zweite Moment des subjektiven Geistes, in das System der *E^I* (1817) aufgenommen.

Obwohl manchmal bezweifelt, ist doch die *Phän* eine streng systematische Arbeit, in der die zentrale Frage schrittweise ausgearbeitet wird. In diesem Werk will Hegel beweisen, dass die Wirklichkeit sich als Aufsichsein, d.h. als Substanz verstehen lässt. Wenn so etwas gelingen würde, hätte es Sinn, von einer *objektiven* Wirklichkeit zu reden und wäre Metaphysik möglich: die Wirklichkeit wäre in sich vernünftig. Ohne spezifische Maßnahmen droht diese Frage jedoch in einen sinnlosen Kreisschluss herabzusinken. Wer von Wirklichkeit redet, hat diese immer schon in irgendeinem Sinne als ein Aufsichsein betrachtet. Der Beweis, dass die Wirklichkeit sich als Substanz verstehen lässt, könnte dann nicht mehr beinhalten als die Explizierung der Definition, die der Substanz im Voraus schon beigelegt worden ist (vgl. Spinoza). Die Definition selber wird damit jedoch nicht geprüft.

Hegel meint, dieses Problem durch einen methodischen Eingriff lösen zu können. Er führt das so genannte natürliche Bewusstsein ein, d.h. ein Bewusstsein, das eine dogmatische Auffassung der Wirklichkeit hat; es ist an eine Definition der Substanz gebunden, die für es unmittelbare Evidenz hat. Anschließend lädt Hegel den Leser (das phänomenologische Bewusstsein) ein, über die Frage nachzudenken, inwieweit die Position des natürlichen Bewusstseins haltbar ist. Wichtig ist dabei, dass der Leser einsieht, dass das natürliche Bewusstsein notwendig an unreflektierte Voraussetzungen gebunden ist: in der unmittelbaren Gewissheit seiner Bestimmung der Substanz geht verloren, dass das natürliche Bewusstsein

eine *bestimmte* Definition zum Ausgangspunkt nimmt, die deshalb nicht unmittelbar auf das Konto der Wirklichkeit geht. Das bedeutet, dass die Substantialität der Wirklichkeit sich nur dann retten lässt, wenn die Bestimmtheit der Definition der Wirklichkeit zugeschrieben werden kann. Das führt zu einer neuen Definition der Substanz, der eine neue Form des natürlichen Bewusstseins zukommt. Hegel meint, dass, wenn dieses Vorgehen sich nur oft genug wiederholt, die Voraussetzungen des natürlichen Bewusstseins sich Schritt für Schritt einholen lassen, sodass auf eine voraussetzungslose, absolute Stellung (der philosophischen Position des absoluten Wissens) geschlossen werden kann. Auf der Ebene dieser Position wird die Substanz als Subjekt, d.h. als absoluter Geist, verstanden.

Die erste, elementarste Form des natürlichen Bewusstseins erörtert Hegel im ersten Kapitel der *Phän*, mit der Überschrift ‚Bewusstsein‘. Das Bewusstsein nimmt die Substanz als die unmittelbar vorgefundene natürliche Wirklichkeit, die es unmittelbar erkennt, und lässt sich deshalb als die elementarste Form des Empirismus verstehen. Wenn der Leser (das phänomenologische Bewusstsein) mit Hilfe von Hegel über diese Position reflektiert (und im Laufe dieser Reflexion verschiedene Formen des Empirismus durchläuft), muss er schließen, dass der Begriff der Substanz, den das Bewusstsein hat, an eine allgemeine Voraussetzung gebunden ist: die Natur lässt sich nur als Substanz festhalten, wenn es ein Selbstbewusstsein gibt, das die Natur als Substanz interpretiert. Nicht die Natur, sondern das Selbstbewusstsein ist das Wesen der Substantialität der Wirklichkeit.

Die zweite Form des natürlichen Bewusstseins steht daher im Kapitel ‚das Selbstbewusstsein‘ zur Diskussion. Das Selbstbewusstsein versteht sein eigenes Bei-sich-sein als die substantielle Wirklichkeit und verhält sich zur äußerlichen, sinnlich gegebenen Natur deshalb wie zu einer unwesentlichen Wirklichkeit. Demzufolge lässt sich das Selbstbewusstsein als die elementarste Form des Rationalismus verstehen.

Die Durchdenkung des Selbstbewusstseins macht klar, dass auch diesmal die Bestimmung der Substanz sich nicht behaupten lässt, weil sie an Voraussetzungen gebunden ist. Wenn das Selbstbewusstsein sein Bei-sich-sein nur im Unterschied zu einer (zwar als unwesentlich aufgefassten) natürlichen Wirklichkeit bestimmen kann, dann ist seine Substantialität notwendig von dieser natürlichen Wirklichkeit abhängig. Wie das Bewusstsein dem Selbstbewusstsein voraussetzt, so stellt sich jetzt heraus, dass umgekehrt auch das Selbstbewusstsein dem Bewusstsein voraussetzt.

In der dritten Form des natürlichen Bewusstseins, der Vernunft, kommt die Bestimmung der Substanz des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins zu einer Synthese. Das zur Vernunft entwickelte Selbstbewusstsein beharrt auf seiner eigenen Substantialität, aber erkennt zugleich, dass es sich zu einer natürlichen Wirklichkeit verhält, die ebenfalls substantiell ist. Dies lässt sich nur miteinander versöhnen, wenn das Selbstbewusstsein *seine* Substantialität in der Substantialität der natürlichen Wirklichkeit wiedererkennt. Nur dann lässt sich der Widerspruch, den *zwei* Substanzen mit sich bringen, vermeiden.

Die Durchdenkung der Vernunft zeigt, dass ihr Begriff der Substanz nur dann haltbar ist, wenn die natürliche Wirklichkeit als eine *sittliche* Substanz verstanden wird, d.h. als eine institutionelle Wirklichkeit, die im Handeln des Individuums, das dem Gesetz gehorcht, zur Erscheinung kommt. Unter dieser Voraussetzung ist die äußerliche Wirklichkeit in und durch das Handeln des Selbstbewusstseins zustande gebracht, sodass dieses in der Substantialität der Wirklichkeit seine eigene Substantialität wiedererkennen kann.

Um als eine unmittelbar sinnlich gegebene Wirklichkeit zur Geltung zu kommen, muss die sittliche Substanz nicht nur als Produkt des Selbstbewusstseins, sondern auch als eine äußere Wirklichkeit, die dem Handeln des Selbstbewusstseins immer schon vorangeht, verstanden werden. Die sittliche Substanz muss deshalb als eine *historische* Instanz, d.h. als eine Rechtsordnung die immer schon wirklich ist, verstanden werden. Das Selbstbewusstsein

kann die sittliche Substanz darum nur zu seinem Produkt machen, wenn es sich einem gegebenen Gesetz fügt.

Die Einsicht, dass die Vernunft nur als die sittliche Substanz einer wirklichen Gesellschaft wirklich sein kann, führt zu einer neuen Form des natürlichen Bewusstseins, die Hegel ‚Geist‘ nennt. Dieses Bewusstsein identifiziert die substantielle Wirklichkeit mit einer historisch wirklichen Gesellschaft, die von Hegel zuallererst als die Polis des Griechischen Altertums gedeutet wird. Dazu muss er diese Gesellschaft als *frei* interpretieren, d.h. als eine Gesellschaft, die nicht nur wirklich ist, weil ihre Bürger das Gesetz ausführen, sondern auch, weil sie im verwirklichten Gesetz die Wirklichkeit ihrer Substantialität als Selbstbewusstsein wiedererkennen.

Auch der Begriff der Substanz des Geistes ist nicht haltbar, weil er an eine Voraussetzung gebunden ist. Wenn das Selbstbewusstsein eine Selbstständigkeit hat, die sich von der sittlichen Substanz unterscheidet, dann hat es die Freiheit, sich dem herrschenden Gesetz *nicht* zu fügen. Darin zeigt sich, dass die sittliche Substanz vom Selbstbewusstsein abhängig ist, und dass dieses die eigentliche substantielle Macht ist. Diese Einsicht wird historisch wirklich, wenn der Geist (der europäischen Geschichte) die Entwicklung von der Polis bis zur Französischen Revolution durchgemacht hat.

Aber auch das freie Selbstbewusstsein des revolutionären Bürgertums lässt sich nicht als die substantielle Macht der Wirklichkeit festhalten. Es gibt schließlich viele Bürger, welche die substantielle Macht jeder für sich beanspruchen. Die sittliche Substanz lässt sich deshalb nur als substantielle Wirklichkeit behaupten, wenn man annimmt, dass die Freiheit des Selbstbewusstseins auf eine Macht gründet, die sicherstellt, dass es *eine* sittliche Substanz zustande bringt. Diese Macht nennt Hegel den absoluten Geist.

Mit dem absoluten Geist ist wiederum ein neues Stadium des natürlichen Bewusstseins erreicht, nämlich das Bewusstsein das die Substantialität unmittelbar als Subjekt, d.h. als absoluten Geist, auffasst. Die Substantialität der natürlich gegebenen Wirklichkeit wird nicht länger auf die Substantialität des Selbstbewusstseins zurückgeführt, sondern auf die Substantialität eines absoluten Wesens, das sich in der Wirklichkeit zur Erscheinung gebracht hat und in diesem Sinne Subjekt ist.

Dieses absolute Wesen könnte als eine hypothetische Möglichkeitsbedingung, die Wirklichkeit als Substanz zu denken, gedeutet werden. Aber dieses absolute Wesen könnte auch als Prüfstein eingesetzt werden in Bezug auf die bis jetzt durchlaufene Entwicklung. Denn es hat sich nun herausgestellt, dass das natürliche Bewusstsein die Wirklichkeit nur sinnvoll als Substanz auffassen kann, insofern es zugleich als Selbstaussdruck eines absoluten Wesens betrachtet wird. Die Durchdenkung des absoluten Geistes führt deshalb zuallererst zur Thematisierung dessen, was Hegel ‚Naturreligion‘ nennt. Auf dieser Ebene wird untersucht, ob und wie das historisch wirkliche Selbstbewusstsein, das die natürliche Wirklichkeit als Substanz versteht, diese Wirklichkeit auch als Selbstaussdruck eines absoluten (göttlichen) Wesens deutet. Anschließend wird auf der Ebene der Kunstreligion beziehungsweise der offenbaren Religion erforscht, ob und wie die sittliche Substanz der Polis und die spätere Entwicklung hin zu der Französischen Revolution sich als Selbstaussdruck eines absoluten Wesens verstehen lässt.

Die Entwicklung der Religion ist das Pendant zu einer Rekonstruktion der menschlichen Geschichte, in der die menschliche Freiheit schrittweise verwirklicht wird. Die offenbare Religion hat daher eine Vorstellung zum Resultat, in der der menschlichen Freiheit eine zentrale Rolle zugeteilt wird in der Selbstverwirklichung des absoluten Wesens: Letztendlich wird die Wirklichkeit des göttlichen Wesens mit der Selbstverwirklichung der Glaubensgemeinde gleichgestellt: Gott ist wirklich, insofern die Gläubigen in ihrem rituellen Handeln der Glaubensgemeinde wirklich Gestalt geben. An diesem Punkt lässt sich

klarmachen, dass die Religion eine ideale Vorstellung des auf politischer Ebene Erreichten darstellt: die politische Gemeinschaft, die in und durch das Handeln ihrer Bürger wirklich ist.

Damit lässt sich der letzte Schritt in der phänomenologischen Entwicklung gehen. Der absolute Geist, der zuallererst als die Möglichkeitsbedingung der freien politischen Gemeinschaft introduziert wird, ist auf der Ebene der Religion als der absolute Geist vorgestellt worden, der dem wirklichen historischen Prozess zu Grunde liegt. Dadurch hat sich gezeigt, dass es nicht nur möglich ist, die Wirklichkeit als Substanz zu fassen, sondern auch, dass diese Möglichkeit im (d.h. in Hegels Rekonstruktion des) religiösen Selbstbegriff der Geschichte immer schon wirklich gewesen ist. Hegel schließt daraus, dass der (formelle) Begriff des absoluten Geistes sich nun als der Begriff der Wirklichkeit selber verstehen lässt, sodass die Religion in das absolute Wissen übergeht. Es stellt sich deshalb heraus, dass die als Substanz gedachte Wirklichkeit als Subjekt verstanden werden muss.

Die doppeldeutige Einschätzung, die schon K. Marx von der *Phän* gegeben hat, ist auch in der späteren Rezeption maßgebend geblieben. Einerseits rühmt Marx die *Phän* als die wahre Geburtsstätte der Hegelschen Philosophie, in der Hegel das Wesen der Arbeit und den Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit erfasst und andererseits kritisiert er das Werk, weil es das menschliche Wesen als *abstrakt geistig* missdeutet. Diese Kritik wird in verschiedenen Varianten wiederholt. So meint Th. Adorno, dass in der *Phän* die Besonderheit der Natur der Allgemeinheit des Begriffs geopfert wird, und urteilt M. Heidegger, dass das Werk ein Substanzdenken repräsentiert, das in die Tradition der (onto-theologischen) Metaphysik gehört. Dieser Metaphysikvorwurf ist auch vorhanden bei heutigen Denkern wie J. Habermas, dem zufolge das Konzept des absoluten Geistes dem kommunikativen Handeln nicht gerecht wird, und J. Derrida, der meint, dass die vermeintliche Logik des Werkes an wesentlich nicht einholbare Voraussetzungen gebunden bleibt. Aber auch die Würdigung der Dynamik in der *Phän* hat eine lange Rezeptiongeschichte. Das Herr/Knecht-Verhältnis, das für Marx das Muster war, um den gesellschaftlichen Fortschritt zu denken, hat auch viele Nachfolger in diesem Sinne inspiriert: z.B. Lukács in der marxistischen Tradition, oder A. Kojève und J-P. Sartre in einer auch von Heidegger beeinflussten Denklinie. Für Th. Adorno war vor allem die methodische Dynamik attraktiv, die er in der *Phän* formuliert sah in der Dialektik der *bestimmten Negation*. Vom systematischen Gesichtspunkt her bleibt die zentrale Frage der *Phän* von größter Wichtigkeit: ist es möglich, eine Einführung in die absolute philosophische Position zu schreiben, d.h. lässt ein natürliches Bewusstsein sich notwendig zum absoluten Begriff führen? Diese Frage ist schon eingehend in der Diskussion zwischen Fulda und Pöggeler erörtert worden.

Paul Cobben

Bibliographie

- U. Claesges, *Darstellung des erscheidenden Wissens*, Bonn, 1981 (Hegel-Studien Beiheft 21)
 P. Cobben, *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels »Phänomenologie des Geistes« und Heideggers »Sein und Zeit«*, Würzburg, 1999
 E. Fink, *Phänomenologische Interpretation der "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt/M. 1977
 M. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, 1998.
 H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt/M., 1965
 H. F. Fulda/ D. Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt/M., 1973

- F.-P. Hansen, *G.W.F. Hegel: 'Phänomenologie des Geistes'. Ein einführender Kommentar*, Paderborn, 1994
- M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe Bnd 32*, Frankfurt/M., 1988
- J. Heinrichs, *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn, 1974.
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Paris, 1946.
- K. E. Kaehler, W. Marx, *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M., 1992
- D. Köhler, O. Pöggeler (Hg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 1998
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie*, Paris, 1947
- P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1968.
- W. Marx, *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1986
- H. H. Ottmann, *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der Phänomenologie des Geistes*, München 1973
- T. Pinkard, *Hegel's 'Phenomenology': the sociality of reason*, Cambridge, 1994
- O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, 1973
- L. Siep, *Der Weg der 'Phänomenologie des Geistes'. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und zur 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt/M., 2000
- R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London 2002
- J. Stewart (Hg.), *The 'Phenomenologie of Spirit'. Reader*, New York, 1998

5. Logik (kleine und große -) ($L^{1,2}$)

Hegels *Wissenschaft der Logik* ist sein einziges ausgeführtes Hauptwerk. Die Aufgabe, die die spekulative Logik sich gibt, das reine Denken in seiner spezifischen Bedeutung darzustellen, und die Lösung, die sie bereitstellt, dieses Denken als Selbsterkenntnis der eigenen vernünftigen Grenze zu fassen, gehören zu Hegels spezifischem Denken.

1. Die L ist – unter derselben Überschrift – in verschiedenen *Fassungen* erschienen, die immer in Seins-, Wesens- und Begriffslehre gegliedert sind. Die so genannte ‚große‘ Logik ist das Buch L ; die ‚kleine‘ Logik heißt die Kurzfassung in den drei Versionen der E ($E^{1,2,3}$), deren dritte 1840 mit Zusätzen versehen und auf diese Weise rezipiert worden ist.

Das Buch L^1 erscheint 1812 bis 1816 in Nürnberg. Mit dem ‚Seyn‘ fängt 1812 die Erstedition an, die zu Hegels Lebzeiten bekannt und angefochten ist; bis 1966 (Edition von W. Wieland) bleibt sie in der weiteren Kritik und Forschung unbeachtet, weil sie 1832 durch eine zweite, von Hegel selbst umgearbeiteten, aber posthumen Edition (L^2) ersetzt worden ist. Die Lehre vom Wesen erscheint 1813, die Lehre vom Begriff 1816.

Die L gehört als philosophische *Disziplin* zur E , wo sie zum Teil gekürzt in den drei Editionen erscheint. Die Fassung 1817, die schon leichte Umgestaltungen aufweist, wird 1827 umgearbeitet und 1830 vornehmlich sprachlich geglättet.

VLuM, die die enzyklopädische Wissenschaft der Logik abhandeln, hat Hegel jedes Jahr in Berlin abgehalten; sie setzen seine Vorlesungen über ‚Logik‘ und ‚Metaphysik‘ fort, die er ab 1801 in Jena wirklich unterteilt vorgetragen, am Gymnasium in Nürnberg als ‚Logik‘ und an der Universität Heidelberg als ‚Logik und Metaphysik‘ fortgeführt hat.

2. Die L ersetzt zwei in der Tradition gesonderte Disziplinen der Philosophie, die in Jena auseinander fielen, Logik und Metaphysik. Die Logik in Jena ist einführende Einleitung zur und teilweise Grundlegung der Metaphysik, die selbst die Idee des Absoluten vernünftig

darstellt. Auch die *Phän* ist als grundlegende Einleitung zur Logik oder spekulativen Philosophie noch dieser Gesamtkonzeption verhaftet.

Dagegen bringt die *L* beide Programme, die Möglichkeiten des reinen Denkens darzustellen *und* die Idee des Absoluten vorzuführen, zum Verschwinden in *einer* gegliederten Disziplin, die *spekulative* Logik oder *eigentliche* Metaphysik heißt. Diese Umdeutung hat denkgeschichtliche Gründe: Nur auf diese Art kann Hegel einerseits einen Negationsbegriff gesichert verwenden, der zwar nicht einer rein logischen Analyse entstammt, aber nur in einer Logik seine vernünftige Stelle einnimmt. Zugleich erklärt dieser Begriff andererseits die internen Bestimmungen des Absoluten, die doch wenigstens fürs endliche Denken voneinander verschieden sind. Damit ist außerdem dem Skeptizismus Genüge getan, sofern dessen Negation als denkende Tätigkeit der Freiheit dem Absoluten zugeschrieben wird. Spezifischer Anlass zu der Umstellung der Programme mag die Frage der Begründung von Logik und Metaphysik sein, die als Grunddisziplinen einander entweder vitiös zirkulär begründen oder den ersten Rang als Grunddisziplin der Philosophie abstreiten.

Das Projekt wird von dem vielleicht wichtigsten Beitrag der Jenaer Zeit zur Logik ermöglicht, der in hypothetischer Form die Parallelität der Geschichte der Philosophie zur Logik aussagt, wodurch die Leistung der Geschichte der Philosophie sich auf ihre logischen Beiträge beschränkt; in der Umkehrung dieser Parallelität ist eine Arbeitshypothese für die Entfaltung der Logik mit klassischen (Platonismus), neuzeitlichen (Spinoza) und idealistischen (Kant) Schwerpunkten gefunden.

3. Aus der doppelten traditionellen Aufgabenstellung ist schon eine erste *Gliederung* der Logik verstehbar, die zur Kennzeichnung die Jenaer Verhältnis-Bestimmung von Sein und Denken aufnimmt. Die Logik teilt sich zweiteilig in die ‚objektive Logik‘, die Lehren von Sein und Wesen, einerseits, und die ‚subjektive Logik‘ oder die Lehre vom Begriff, andererseits.

Die *objektive* Logik (*GW 11*) tritt an die Stelle der vormaligen allgemeinen und besonderen Metaphysik. Sie ersetzt jede Ontologie und die Anwendung derselben auf mögliche, dem Denken vorausgesetzte Dinge an sich. Damit ist sie in einem die kritische Darstellung sowohl der ganzen Metaphysik wie der Transzendentalphilosophie als Subjektivitätstheoretischer Erneuerung der Metaphysik. Die Lehre des Seins scheint dabei am ehesten die Ontologie zu ersetzen, während die Lehre des Wesens neuzeitliche, transzendente Ansätze substituiert (*GW 11*, 32). Nur aus der durchgängigen Kritik beider stellt sich der Begriff her, sodass die ganze objektive Logik „die *genetische Exposition des Begriffes*“ (*GW 12*, 11) ausmacht.

Die *subjektive* Logik oder Lehre des Begriffs (*GW 12*) ist insgesamt denkende Darstellung der Wahrheit; damit zeigt sich keine Erneuerung der vormaligen Metaphysik, sondern bloß, wie die denkende Wahrheit formale, inhaltliche und beide umfassende Momente aufweist. Nur aus der kritischen Darstellung der formalen Logik, die aus sich gültige Inhalte aufweist, und aus derjenigen der Objektivität, die statt einen Inhalt von außen her zu erhalten, die geleisteten Verhältnisse selbst als Begriffsbestimmtheiten darlegt, erbringt sie ihre Konstitutionsleistung der Wahrheit als Idee.

Aus der Umschreibung der Zweiteilung ist auch schon eine dreiteilige Gliederung zu eruieren. Diese Teile behandeln Sein, Wesen und Begriff. Die Bestimmung des Wesens bereitet Hegel die größte Schwierigkeit bei der vorläufigen Beschreibung: Das Wesen ist ein vermitteltes Sein oder der Begriff, der noch mit Sein behaftet ist. Methodisch aber werden die drei ‚Sphären‘ sowohl inhaltlich wie der Bewegungsweise nach differenziert. Das Sein, das Wesen und der Begriff bilden je einen aufzeigbaren, eigenen Anfang; und die Bewegungsweise stellt sich je unterschieden heraus als Übergehen, Scheinen in Anderes und Entwicklung.

4. Mit dieser differenzierten Darstellung wird auch die *Aufgabe* der spekulativen Logik selbst präzisiert. Die *Logik* ist die von Kant geforderte oder aufgegebenen Untersuchung, auf eine wahrhaft kritische Weise das Denken zu betrachten. ‚Auf wahrhaft kritische Weise‘ bedeutet: weder eine subjektive Beschränktheit des Denkens als gegeben anzunehmen, noch das Denken als besonderes Vermögen zu fassen, sondern heißt, dass eine mögliche Subjektivität der denkenden Erkenntnis selbst noch herausgestellt werden muss. Positiv gefasst gibt die Logik sich auf, das Denken in dessen Wesen auszuschöpfen; deshalb heißt sie *spekulativ*.

Der einzige Gegenstand, den das Denken in einer Logik hat, den es betätigt und den es erkennt, ist die von jedem verwendete oder allgemeine Vernunft selbst, die mit dem Denken gezeigt wird. Damit ist noch nicht die ‚vormalige‘ Metaphysik eingeholt. Dies geschieht erst, wenn verstanden wird, dass die Idee des Absoluten sowohl als Indifferenz wie als wesentliches Absolutes ein hervorzubringender und zu kritisierender Gedanke ist, der als *notwendiger Gedanke* zum begreifenden Denken der Vernunft gehört. Diese Zuordnung bringt das spekulative Denken zur Aufhebung und dies heißt auch zur ersetzenden Kritik der vormaligen *Metaphysik*. Dadurch ist die spekulative Logik ‚*eigentliche*‘ Metaphysik; sie ist Nachfolger und Wahrheit dieser fundamentalen Disziplin, deren gedankliche Problematik sie aufnimmt, und die sie über die von der Skepsis eingeführte Negativität des Denkens ordnet. Damit stellt sie aber in keinerlei Hinsicht die vormalige Metaphysik wieder her, weil es ihr nur *um* die ausgearbeitete Erkenntnis der objektiven, *in ihrer Wahrheit* dargelegten *Gedanken* geht.

Damit nimmt Hegel drei Grundgedanken der idealistischen Entwicklung der Philosophie ernst: Erstens hat Kant die Metaphysik schon zur Logik gemacht, obwohl in subjektiver Bedeutung. Damit ist eine neue Ansicht des nicht mehr formal-abstrakten Denkens dargetan, wie es auch – zweitens – von der Diskussion um die Metaphysik mit der intellektuellen Anschauung postuliert wird; diese Anschauung wird im Akt des Denkens selbst aufgenommen. Mit diesem Denken kann das Übergehen von einem Gedanken zu allen Inhalten des Denkens ohne gesonderte Leistung gerechtfertigt werden. Beide zusammen bestimmen das spekulative Denken drittens als den *einzigsten* Inhalt der Vernunft. Insgesamt erreicht das Denken auf diese Weise also ein objektives Denken: Es denkt objektive Gedanken, die nur dadurch vernünftigerweise bestimmt sind, dass sie rein am Denken entwickelt werden, weil in ihrem Gedachtsein ihre Gültigkeit und Wahrheit berücksichtigt wird.

Erstaunlicherweise ist diese Hegelsche Leistung, eine Theorie der Vernünftigkeit oder der Wahrheit zu entfalten, als solche nirgendwo rezipiert, und die veröffentlichte *L* mit Ausnahme von bestimmten witzigen, isolierten Partikeln die am wenigsten zur Kenntnis genommene Hegelsche Arbeit.

5. Die *Lehre des Seins* bildet das erste Buch der *L*^{1,2}.

a. Vor der Lehre des Seins gibt es noch eine Vorrede und Einleitung mit dem wichtigen Hinweis, dass die Logik die metaphysische spekulative Theologie ersetzt. Die Vorrede der zweiten Version präzisiert, wie ihre Aufgabe darin besteht, aus der Sprache die reinen Formen des Denkens zum Bewusstsein zu bringen.

b. Anhand den beiden Versionen des Abschnitts ‚Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?‘ kann die Evolution der Systemkonzeption in Bezug auf das Anfangsproblem begriffen werden. In der zweiten wird jeder Hinweis auf eine Begründungsfunktion von Seiten der *Phän* ausgeradiert.

c. Der *erste* Abschnitt heißt ‚Bestimmtheit oder Qualität‘ (*GW 11*, 43-108; *GW 21*, 68-172). Den Anfang dieses Abschnitts macht Hegel aber mit dem *Sein*. Damit erscheint beim Lesen schon die dritte Bedeutung dieses ‚Seins‘; denn es erscheint als Hauptbegriff der Lehre vom

Sein, es findet Verwendung als Überschrift des ersten Kapitels ‚Sein‘ und zuletzt ist es ‚Sein, reines Sein‘. Damit zeigt sich am Gedanken des Seins die Schwierigkeit der Deutung der Logik.

Die traditionell-metaphysischen Interpretationen tun, als ob Hegel mit einem *gültigen* Begriff des Seins, er sei ontologisch oder kategorial, anfängt. Dabei bleibt unausgemacht, ob dieses Sein ‚Sein überhaupt‘ oder die Fülle (*abundantia*) Gottes ist. Neuere Deutungen schlagen dagegen zurecht vor, ‚Sein‘ als einen insgesamt leeren und vermeinten Begriff zu fassen, sodass jede Lehre des vermeint ontologischen, subsistierenden oder gemeinsamen Seins schon von vornherein den Punkt verpasst und deshalb selbst leer läuft. Sein ist gerade Nichts, und alles, was man dem Sein zuschreibt, ist eine Bestimmung, die nicht bloß seiend ist. Pointiert: Sein ist ein philosophischer Begriff, der in sich ohne jede eigene Bedeutung ist, es sei, er meint die Reinheit des (logischen) Denkens.

Wenn diese Reinheit des Seins gesichert ist, bestimmt es sich als Nichts, weil der konstituierte Gedanke des Seins immer nicht bloß Sein, sondern wenigstens auch Negation, sei es als die Abwehr der Negation, beinhaltet. Dadurch entsteht ‚Werden‘.

Das seiende Werden ist *Dasein*, das als seiendes ein reales ‚Etwas‘ heißt, als nichtseiendes Dasein oder Bestimmtheit dann ‚Negation‘. Die Beziehung der beiden gibt Anlass zur metaphysikkritischen Betrachtung des Unendlichen, das aus der Negation eine Beziehung auf sich herstellt.

Die wahrhafte seiende Selbstbeziehung heißt *Fürsichsein*; darin unterscheidet das Eins das Leere, das für es ist, als die vielen Eins von sich und zieht sie, weil sie alle auch als unterschiedene Fürsichseiende gedacht werden, in seiner eigenen ausgearbeiteten, für sich seienden Beziehung an. Damit ist der Gedanke einer denkbaren, ersten Materie kritisch erneuert. Weil die Gedanken der Einheit und der Grenze qualitativ nicht durchgehalten werden, wird die Bestimmtheit des Eins gleichgültig, das Eins damit quantitativ.

d. Die *Quantität* oder Größe entwickelt eine Prinzipienlehre einer jeden Art Mathematik, die spezifisch auf die Möglichkeiten der Berechnung eines mathematischen Unendlichen hin entworfen wird. Zugleich löst Hegel zwei Kantische Antinomien als in quantitativer Hinsicht nicht mehr bedrohlich auf (*GW 11*, 109-188; *GW 21*, 173-322).

e. Das *Maß* bedenkt solche quantitativen Bestimmungen und Änderungen, die zur Qualitätsbestimmtheit und Qualitätsänderung führen, wie man sie in der Physik, der Chemie aber auch in der Geschichte verwendet. Mit der Indifferenz aber entsteht der Gedanke einer Auflösung jeder seinsmäßigen Bestimmtheit, weil sie gerade als Rückkehr des Seins in sich nicht mehr vom einfachen Sein, sondern nur noch von der Negation konstituiert wird: Das Sein selbst ist also nur herausgestellte Negation oder einfache Negativität. Damit ist das Wesen aufgezeigt (*GW 11*, 189-232; *GW 21*, 323-383).

f. Die Weiterarbeit an der Logik ergibt viele Änderungen. Keine Änderung führt Hegel der Kritik ungeachtet am reinen Sein durch. Methodisch fragwürdige Passagen aus der 1. Auflage werden im Dasein umgearbeitet. Auch ‚Fürsichsein‘ und ‚Maß‘ werden grundlegend erneuert. Neu eingeführt wird ab 1827 (*E²*) eine Wesensterminologie.

6. Das zweite Buch gibt die *Lehre des Wesens*.

a. Die erste Fassung der Wesenslehre ist im Ganzen methodisch genau als fortwährende Kritik einer jeden erneuerten Ontologie ausgeführt. Insgesamt gehört die kritische Auseinandersetzung mit den Prinzipien der Transzendentalphilosophie zu den schwierigsten und am meisten umgearbeiteten Teilen der Logik, weil am Wesen die endgültige, spekulative Erneuerung der Logik sich bewähren muss.

Wenn das Sein nur Wesen ist, dann hat das Wesen in einer ersten Bewegung zu zeigen, dass es selbst aus sich Sein ist. Das konstituierte Sein wird im Gegensatz zum an sich seienden Wesen als Erscheinung dargestellt; das Wesen in seiner Wahrheit ergibt die wesentliche

Beziehung einer sich in wesentlichen Differenzierten zeigenden Wirklichkeit. Nur mit dem Gedanken des wirklichen Absoluten oder der absoluten Wirklichkeit ist auf eine gesicherte Weise die Stufe des Wesens erreicht, negative Tätigkeit und kein negatives Sein zu sein.

b. In dem *Wesen als Reflexion in ihm selbst* zeigt das Wesen sich als aus ihm selbst gelingenden, spezifischen neuen Anfang: Dies leistet der Schein. Die Reflexion betätigt sich in ihren Formen Identität, Unterschied und Widerspruch, wobei sie den Gedanken des zu vermeidenden Widerspruchs so ausführt, dass er sich nicht an vorausgesetzten Identitäten, sondern nur in Bezug auf den noch zu setzenden oder auszuführenden Grund betätigt. Dieser Grund entfaltet dann alle Gegensatzpaare des formalen und differenzierten Denkens (*GW 11*, 244-322).

c. Aus dem Grund ergibt sich die *Erscheinung*, die sich in die Existenz als Ding, in die eigentliche Erscheinung mit ihrem Gegensatz zur ansichseienden Welt und in das wesentliche Verhältnis des Ganzen und der Teile, der Kraft und ihrer Äußerung und des Äußern und Inneren gliedert (*GW 11*, 323-368).

d. Die *Wirklichkeit* entfaltet der Gedanke des völlig absolut Absoluten, das die ihre negative Aktivität entfaltende Negation als solche oder als Abgrund (*GW 11*, 372) ist; diese aber benötigt zur Auslegung ihrer selbst die Modalitäten, die selbst in Beziehung auf das Absolute als Substanz, Ursache und Wechselwirkung auftreten. Wenn die Beziehung der Wechselwirkung nicht mehr ohne eigenes Element gedacht werden kann und sich als solches zeigt, ist die Notwendigkeit der Elemente in die Freiheit des Begriffes übergegangen (*GW 11*, 369-409).

e. In jeder Version der *E* und der *Vorlesungen* ändert sich die Lehre des Wesens *eingreifend*. Diese Eingriffe beziehen sich auf alle Passagen der Reflexionslehre, vom Anfang bis zur Lehre der Modalitäten. Von den grundsätzlichen Änderungen ausgenommen ist nur die Lehre des absoluten Verhältnisses (Substanz, Ursache und Wechselwirkung) (*E¹*, §§97-107, *E²* und *E³*, §§150-159).

7. Die *Lehre des Begriffes* ist der subjektiven Logik gleich.

a. Der Text ‚Vom Begriff im allgemeinen‘ stellt die allgemeine Bedeutung der Begriffslehre überhaupt und genau vor (*GW 12*, 11-28). Der Begriff zeigt sich als objektiv und in seiner Entfaltung als die Wahrheit selbst. Diese Bedeutung entspricht der spekulativen Deutung der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Diese zeigt kein bloßes Selbstbewusstsein auf, sondern den sich begreifenden Begriff selbst, der sich damit nicht nur als Prinzip des Denkens, sondern zugleich als die Form jeder unreinen oder realphilosophischen Gestalt des Begriffes aufzeigt.

b. Der subjektive Begriff entwickelt als seine spezifische Leistung die Lehre der eigenen Begriffsverhältnisse, die ihren Inhalt in der Urteils- und Schlusslehre erweisen (*GW 12*, 31-126).

c. Die Objektivität umfasst die Deutung der Begriffe Mechanismus, Chemismus und Teleologie (*GW 12*, 127-172).

d. Die Idee zeigt, wie sie die Wahrheit nur dann ist, wenn die Objektivität der Subjektivität entspricht und umgekehrt. Dadurch werden das Leben, die Idee des Erkennens oder die Ideen des Wahren und Guten und die absolute Idee aufgezeigt (*GW 12*, 173-253).

e. Die Lehre des Begriffes *ändert* sich im wesentlichen ab 1816 *nicht* mehr; die Umgestaltung beschränkt sich einerseits auf untergeordnete Momente innerhalb der Schlüsse (*E¹*, §133), andererseits werden der Text und die Problematik der absoluten Idee der *L* gegenüber umgestaltet. Die interne Gliederung der absoluten Idee ändert sich, weil das Deduktionsproblem des Inhalts in der thetischen, nicht argumentierenden Kurzfassung der *E* verschwinden darf (*E¹*, §185). Die Überleitung zur Natur stellt sich schon als wesentlich einfacher heraus durch die Beschränkung auf das ‚Für sich‘ der Idee in 1817 und durch die

Hinzunahme der Anschauung *E*², §244, auch schon *E*², §214A eingeführt, die auch die Selbstbeziehung der Vernunft als reine betont.

8. Obwohl der Gedanke der theologischen Pointe der Logik sich dieser Gesamtdeutung widersetzt, sofern nur sie das ‚freie Entlassen der Idee‘ in die Natur zu erklären scheint (*GW* 12, 253, *E*¹ §192; *E*²³ §244) zeigt dieses Problem nur, dass mit der spekulativen Logik allein das Problem des Verhältnisses der ‚Logik‘ zu den anderen Disziplinen nicht gelöst ist. Mit diesem Problem braucht aber kein erneuter Schöpfungsmythos befürwortet zu werden, denn die vernünftige Lösung ist diejenige, in der die anderen Disziplinen der Philosophie sich als das nicht-reine Denken der Idee betrachten. Damit erneuert und bewährt sich, gegen die metaphysische Deutung, die Bedeutung und die Wahrheit der Idee.

Lu De Vos

Bibliographie

- A. Arndt, C. Iber, (Hg.), *Hegels Seinslogik*. Interpretationen und Perspektiven (Hegel-Forschungen), Berlin, 2000.
- J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, 3 Bde., Paris, 1981-1987.
- J. W. Burbidge, *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands, 1981.
- D. Henrich, *Hegels Grundoperation*. In: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, 1976, 208-230.
- D. Henrich, (Hg.), *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 16, Stuttgart, 1986.
- R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/Ts., 1984.
- A. F. Koch, *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53 (1999), 1-29.
- A. F. Koch, u.A. (Hg.), *Der Begriff als die Wahrheit*, Paderborn –München, 2003.
- A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 24), Paris-Louvain, 1974.
- J. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, New York, 1910.
- S. Opiela, *Le réel dans la logique de Hegel. Développement et auto-détermination* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 41), Paris, 1983.
- D. Pätzold, A. Vanderjagt, (Hg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, 1991.
- G. Sans, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Berlin, 2004.
- Fr. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?* (Symposion 100), Freiburg-München, 1994
- P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie*. Paderborn-München, 1992.
- M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M., 1978.
- A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin, 1840.
- D. Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Stuttgart, 1995.
- M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein a.d. Taunus, 1981.

6. Naturphilosophie (Enzyklopädie & Vorlesungen)

Hegels Philosophie der Natur, welche den ersten Teil seiner so genannten Realphilosophie ausmacht, gehört zu den meist kritisierten Teilen seiner Philosophie. Dies hängt teils mit Hegels stetiger Kritik an der Physik Newtons, teils auch mit dem Umstand zusammen, dass die Veröffentlichung der ersten zwei Gesamtausgaben von Hegels Werken gerade in einer Periode stattfand, in der die Naturwissenschaften sich am schärfsten gegen jedes naturphilosophische Projekt richteten. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich ein mehr nuanciertes Urteil gegenüber Hegels Naturphilosophie herausgestellt. Dabei hat die Forschung sich einerseits auf viele Detailprobleme der Hegelschen Philosophie der Natur (ihre Entwicklung, ihr Verhältnis zu der damaligen neuesten Literatur Newton gegenüber) konzentriert; andererseits hat sie versucht, den eigenen Gehalt der Naturphilosophie den Naturwissenschaften gegenüber und die spezifische Bedeutung der Natur gegenüber der logischen Idee wie dem Geist zu verdeutlichen.

Hegels Interesse an der Philosophie der Natur nimmt, vielleicht unter dem Einfluss Schellings, in Jena seinen Anfang. Dort habilitiert er sich am 18. Oktober 1801 mit seiner Dissertation *De orbitis planetarum* (GW 5, 221ff.). Hegel kritisiert hier den Formalismus der Astronomie Newtons und zieht ihm den mehr empirischen Kepler vor. Dass er jedoch wegen spekulativer Motive die Entdeckung weiterer Asteroiden zu verbieten schien, ist als eine typische Arroganz des Hegelschen Systems angesehen worden. Hegels Argument, dass die Philosophie kein vernünftiges Gesetz dulden könne, aufgrund dessen sich zwischen Jupiter und Mars noch ein anderer Planet befinden würde (GW 5, 252), hat man irrtümlich als spekulativen Apriorismus interpretiert, während Hegel sich gerade gegen solchen Apriorismus kehrte, um die Diskussion über die Anzahl der Planeten der Empirie zu überlassen. Da schon am ersten Januar desselben Jahres am genannten Ort Ceres entdeckt worden war, hatte sich das Vorurteil allein noch verstärkt, obschon man damals noch nicht wusste, dass es sich eigentlich um einen Asteroiden handelte.

Im WS 1803/04, nach Schellings Weggang aus Jena, liest Hegel zum ersten Mal über Philosophie der Natur innerhalb der Vorlesung über *Das System der speculativen Philosophie* (JS I). Stark überarbeitete, noch an Schellings Identitätssystem anschließende Fragmente über das irdische System, zur Mechanik, zum Chemismus, zur Physik und zum Organischen sind bewahrt geblieben (GW 6). Von 1804/05 stammt das Fragment einer Reinschrift über *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (JS II, GW 7), das das System der Sonne und das irdische System (Mechanik, Prozess der Materie (u.a. Chemismus), Physik) bis zum Übergang zum Organischen behandelt, worin aber die Behandlung des Organischen selbst fehlt. 1805/06 verfasst Hegel ein Manuskript über Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes als Grundlage für seine *Vorlesungen über Realphilosophie* (JS III, GW 8). Auch hier ist, im Gegensatz zu den vorangehenden Teilen über ‚Mechanik‘ und ‚Gestaltung und Chemismus‘, der Teil über ‚Das Organische‘ unvollständig geblieben.

Naturphilosophie, so ergibt sich, ist schon in Jena für Hegel ein wichtiges Forschungsthema, und dies wird auch später so bleiben. Schon seit Anfang seiner akademischen Laufbahn war Hegel bemüht, sich über die neueste Literatur über Naturphilosophie und Physik zu informieren. Auffallend ist sein Interesse am Ausbau einer Biologie, welche sowohl den mechanistischen als auch den kantianischen Ansatz hinter sich lässt, und an der Aufnahme der zeitgenössischen Chemie als erstem eigenen Gestaltungsprozess innerhalb der Physik. Im JS III gibt Hegel die noch an die klassische Physik anschließende Aufteilung der Naturphilosophie in ein ‚System der Sonne‘ und ein ‚Irdisches System‘, innerhalb dessen dann die Mechanik erst auftaucht, auf, um dem modernen Newtonschen Begriff einer sowohl dem Sonnensystem wie auch dem irdischen System zugrunde liegenden Mechanik gerecht zu werden.

Auch können aus der Jenaer Zeit für die Naturphilosophie wichtige Teile aus der *Phän* erwähnt werden, wie etwa die Kapitel über Kraft und Verstand und vor allem über die Beobachtung der Natur, wo Hegel sich ausführlich und kritisch mit der Methode der sich von der Naturphilosophie emanzipierenden Naturwissenschaften auseinandersetzt.

In Nürnberg hat Hegel in jedem Schuljahr von 1808/09 bis 1815/16 *Philosophische Enzyklopädie* für die Oberklasse gelesen. Vor allem aus pädagogischen Gründen hat Hegel den naturphilosophischen Teil eher kurz gehalten. Aber in den *VphE 15* hat die Naturphilosophie deutlich eine ausführlichere Behandlung bekommen. Die Nürnberger Vorlesungen nehmen deshalb eine nicht unwichtige Stelle zwischen den *JS* und der *E¹* ein.

Weil er die Physik noch als angewandte Mathematik auffasst, lässt Hegel in der *Nürnberger E* und in der *E¹* der Mechanik noch einen von Raum und Zeit handelnden mathematischen Teil vorangehen, wobei die *Nürnberger E* aus Raum und Zeit auch noch die Arithmetik, die Geometrie, und die Differential- und Integralrechnung ableitet, während in der *E¹* unmittelbar zur Materie übergegangen wird. Der Titel ‚Mathematik‘ verschwindet erstmals 1818, wie aus der von Nicolin im Kontext erläuternder Diktate zur Enzyklopädie veröffentlichten ‚Übersicht einer Naturphilosophie‘ zu entnehmen ist. Ab 1819/20 wird die Mechanik, mit Einverleibung von Raum und Zeit als Grundlage der Bewegung, bleibend zum ersten Teil der Naturphilosophie. Als solche wird sie zugleich aus der Physik herausgerissen, während der organische Teil als ‚Organische Physik‘ immer noch innerhalb der Physik bewahrt bleibt.

In Berlin hat Hegel ab 1819/1820 jedes zweite Jahr sechsmal über Naturphilosophie gelesen. Verschiedene Mit- oder Nachschriften dieser Vorlesungen sind seitdem entdeckt und teilweise auch herausgegeben worden. Sie dokumentieren, zuverlässiger als die *Zusätze*, welche von Michelet in die erste Gesamtausgabe eingefügt wurden, die drei Fassungen der *E*. Obwohl Hegel bis zur *E³* immer wieder Änderungen durchgeführt hat, kann man behaupten, dass die allgemeine Struktur der Naturphilosophie ab 1818 festliegt. Eine erste Abteilung handelt über Mechanik (Raum, Zeit, Materie, Bewegung); eine zweite über Physik (inklusive Elektrizitätslehre und Chemie); die dritte Abteilung handelt über organische Physik (inklusive dem Geologischen als erstem Teil, gefolgt von der vegetabilischen und der animalischen Natur). Der Gewinn, die Mathematik ab 1818 nicht länger als Teil der Naturwissenschaften behandeln zu müssen, resultierte also in den Verlust, dass die Mechanik ab 1819/20 außerhalb der Physik gehalten wurde.

Seit der Jenaer Periode hat Hegel immer wieder versucht, die Naturphilosophie von der gemeinen (praktischen und theoretischen) Betrachtungsweise der Natur, vor allem jedoch von den Naturwissenschaften abzugrenzen (u.a. *E²* §245-246). Auch hier erweist sich, dass Hegel überhaupt nicht wegen irgendwelchen Apriorismus in den physischen Wissenschaften beschuldigt werden kann. Vielmehr erkennt er den empirischen Charakter der Naturwissenschaften als solcher an; und auch die Naturphilosophie hat als ersten Teil der so genannten Realphilosophie einen empirischen Ansatz. Zugleich sollte es deutlich sein, dass die Naturwissenschaften selbst nicht bloß empirisch sind, sondern auch einen reinen Gehalt haben. Es ist gerade die Aufgabe der Naturphilosophie den letzteren ins Bewusstsein zu bringen, gegebenenfalls zu kritisieren und eben zu korrigieren. So kann die nach dem kantischen Eingriff zum Formalismus verurteilte Naturphilosophie wieder einen eigenen Gehalt bekommen, und die Naturwissenschaften werden einen klareren Begriff ihrer eigenen Reichweite, ihrer Möglichkeiten und Grenzen erhalten.

Schon in der Ankündigung des *KJ* sprechen Hegel und Schelling gemeinschaftlich den Wunsch aus, durch Philosophie die Perspektive auf eine „wahre Palingenesie aller Wissenschaften“ (*GW 4*, 503) zu bekommen. Später, in der ‚Einleitung‘ zur *E²* und zur *E³*, hat Hegel das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften ausführlich zur Sprache gebracht. Betont wird hier, dass, wenn die erstere in der Erfahrung ihren Anfang nimmt, es doch nicht

um die alltägliche Erfahrung geht, sondern um eine Erfahrung, die von den Wissenschaften schon auf ihren Begriff gebracht worden ist. Die Philosophie muss gerade die logischen Denkbestimmungen, welche in der wissenschaftlichen Erkenntnis meistens unbewusst am Werk sind, zum Bewusstsein erheben. Es ist nach Hegel das große Verdienst Kants gewesen, dass dieser einen Anfang gemacht hat, die in der Naturwissenschaft Newtons verborgene Metaphysik freizulegen (*E³ §38A; GW 21, 11*). Newton selbst hat diesen metaphysischen Gehalt seiner Physik immer geleugnet (*VPhN (Griesheim), 73*). Kant hat jedoch gezeigt, dass Kategorien wie Sein, Teil und Ganzes, Ding und Eigenschaft, Ursache und Folge, Kraft, Polarität, Materie, Quantität, Einheit, Vielheit, Allgemeinheit, Unendlichkeit usw. in der modernen Physik immer mit im Spiel sind. Übrigens schätzt Hegel Kant hoch, gerade weil er „in seinen *metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, den Anfang zu einem Begriff der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer *Naturphilosophie* wieder erweckt“ hat (*E³ §262A*). Damit erkennt er an, dass Kant mit seiner metaphysischen Darstellung von Gegenständen und deren Bestimmungen, welche vorher immer nur der Erfahrung zugewiesen wurden, „wenigstens den Anstoß zur neuern Naturphilosophie gegeben hat“ (*GW 11, 103*). Hieraus sollte deutlich werden, dass für Hegel die Erfahrung zwar als Ausgangspunkt, nie aber als Endpunkt der Naturphilosophie gelten kann. Endgültiges Fundament des naturwissenschaftlichen Wissens ist nicht die Erfahrung, sondern die logische Notwendigkeit, welche der Begriffsbestimmung selbst inhäriert (*E³ §246A*).

Hegel selbst begnügt sich jedenfalls nicht damit, die metaphysischen Bestimmungen der Physik ans Licht zu bringen. Er kritisiert sie auch, gerade weil sie zu metaphysisch sind, d.h. zu sehr der Seins- und Wesenslogik angehören, und nicht ausreichend davon Rechenschaft ablegen, dass die Subjektivität im wissenschaftlichen Denken der Realität immer eine entscheidende Rolle spielt. Hegel fordert deshalb, dass die Philosophie und vielleicht auch die Naturwissenschaften vielmehr die subjektive Logik, die Logik des Begriffs, und letztendlich die absolute Idee zum Ausgangspunkt nehmen müssen. Dadurch zeigt sich, wie jedes objektive Wissen, wie es in der Mechanik, Physik und Biologie entwickelt wird, nur die objektive Seite eines subjektiven Begriffsaktes ist. „Wann wird die Wissenschaft einmal dahin kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie braucht, ein Bewusstsein zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zugrunde zu legen!“ (*E³ §270A*), seufzt Hegel anlässlich der Besprechung des Newtonschen Gesetzes von der „sogenannten“ Kraft der Schwere (*ebd.*).

Übrigens leiteten vor allem die metaphysischen Prinzipien der Identität, des Gegensatzes und des ausgeschlossenen Dritten zu einer Fragmentierung des Wissens, weil dadurch stillschweigend bestimmte Denkinhalte verselbstständigt und verhärtet werden. Sie machen einen inneren Zusammenhang des in den Wissenschaften Unterschiedenen a priori unmöglich. Auch wissenschaftliche Disziplinen, wie etwa die Mechanik und die Chemie, werden dadurch nur auf eine äußere Weise miteinander verbunden. Hegel dagegen wünscht nicht nur den Unterschied, sondern auch den Zusammenhang beider einzusehen (*E³ §114A*). Deshalb versucht er in seiner Naturphilosophie den inneren, dialektischen Zusammenhang der unterliegenden Kategorien zu zeigen, auch und gerade wenn sie sich als miteinander in Widerspruch zeigen. Zufall und Notwendigkeit zum Beispiel haben in der Natur nie den Charakter eines ‚Entweder-oder‘, sondern immer den eines ‚Sowohl-als-auch‘.

Hegel hatte große Erwartungen hinsichtlich dieser expliziten Fundierung des wissenschaftlichen Erkennens auf die Logik, nicht nur für die Naturphilosophie, sondern auch für die empirischen Naturwissenschaften selbst. Er rechnete damit, dass Änderungen auf der Ebene der Kategorien wichtige Revolutionen in den Naturwissenschaften selbst zur Folge haben könnten.

Mit dieser Einbeziehung der Logik in die Welt der Erfahrung gibt Hegel der Naturphilosophie eine neue gehaltvolle Relevanz, nicht nur innerhalb des Gebildes der

Philosophie selbst, sondern auch für die Naturwissenschaften, deren empirische Eigenständigkeit er zugleich bereit ist anzuerkennen. Er betont, dass die philosophische Entwicklung eines adäquaten Begriffs der Natur den Naturwissenschaften überhaupt nicht fremd ist. Diese sind irgendwie besser als sie selbst denken, da sie doch selbst immer ein „Hinarbeiten gegen den Begriff“ (*E³ §368A*) bieten. Die empirischen Wissenschaften bieten mehr als nur Empfindungen oder Wahrnehmungen. „Wir heißen jene Wissenschaften, welche [von den Engländern] *Philosophie* genannt worden sind, empirische Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind *Gesetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen*“ (*E³ §7A*). Naturwissenschaft ist also mehr als nur eine Sammlung von empirischen Daten. Sie ordnet diese Daten, bringt sie unter in Gattungen und Arten, und verbindet diese durch die Formulierung von allgemeinen Naturgesetzen (*VPhN (Griesheim), 70-71*). Naturgesetze fordern mehr als nur zu sehen, hören, fühlen oder riechen. Das machen die Tiere ebenso. Das ist es gerade, was Hegel Newton vorgeworfen hat: Er war sich nicht bewusst, dass er mit Begriffen, nicht einfach mit physischen Dingen zu tun hatte. Newtons physische Mechanik war vielmehr mit einer „unsäglichen Metaphysik“ überschwemmt (*E³ §270A*), welche letztendlich übrigens einem richtigen philosophischen Begriff im Wege stand (*GW 21, 362*); und das mathematische Interesse Newtons geht deutlich über das Programm einer reinen Erfahrung hinaus. Newtons Programm einer *philosophia experimentalis* ist deshalb jenseits der Erfahrung (weil sie wesentlich einen theoretischen und metaphysischen Gehalt hat), bleibt jedoch diesseits einer wahrhaften Philosophie (weil sie nur metaphysisch, nicht durch und durch begrifflich ist) zurück.

Hegel erkennt dabei an, dass eine objektive Erkenntnis der Natur fordert, dass man sie irgendwie zu einem Anderen macht, als sie uns anfänglich in unserer alltäglichen praktischen und theoretischen Erfahrung erscheint: zum Gedanken. Die theoretische Arbeit, welche von einer objektiven Erkenntnis der Natur gefordert wird, ist deshalb zugleich auch mit einem Verlust verbunden, dem Verlust der Konkretion des sinnlich Gegebenen: „Dieß ist das Verhalten der theoretischen Thätigkeit zur Natur. Je mehr des Denkens in der Vorstellung wird, je mehr verschwindet von den Einzelheiten der Dinge. Das Denken macht den Reichthum der Natur arm, der Frühling stirbt, das Rauschen schweigt zur Stille des Gedankens, die Fülle der Natur verdorrt in trockner Form, zu gestaltloser Allgemeinheit. Diese Bestimmungen sind wesentlich beim theoretischen Verhalten“ (*VPhN (Griesheim), 65*). Konform den theoretischen Begriffen muss die Natur ‚idealisiert‘ werden. Der Verlust an Konkretion, welcher unvermeidlich der philosophischen Idealisierung der Natur inhäriert, geht zugleich mit einem Gewinn einher: Er bedeutet zugleich ihre Befreiung vom Zufälligen und Vernunftlosen.

Paul Cruysberghs

Bibliographie

- M. Bormann, *Der Begriff der Natur. Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption*, Herbolzheim, 2000.
- O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg, 1982.
- O. Breidbach, D. v. Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, 2000
- J. W. Burbidge, *Real Process. How Logic and Chemistry Combine in Hegel's Philosophy of Nature*, Toronto, 1996
- D. v. Engelhardt, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden, 1976.

- B. Falkenburg, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a. M., 1987.
- N. Février, *La mécanique hégélienne : commentaire des paragraphes 245 à 271 de l'Encyclopédie de Hegel*. Louvain-Paris, 2000.
- G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, M.J. Petry (Hg.), London-New York, 1970
- R.-P. Horstmann, M.J. Petry (Hg.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986.
- St. Houlgate (Hg.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, New York, 1998.
- Th. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur*, Hamburg, 1997
- A. Lacroix, *Hegel. La philosophie de la nature*, Paris, 1997.
- B. Mabile, *Hegel L'épreuve de la contingence*, Paris, 1999
- W. Neuser, *Natur und Begriff. Zur Theorienkonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, Stuttgart-Weimar, 1995.
(wordt bij Enz gegeven W. Neuser, V. Höhle (Hg.), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus*. Würzburg, 2004
- M. J. Petry (Hg.) *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht-London-Boston, 1993
- M. J. Petry (Hg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987
- Th. Posch & G. Marmasse (Hg.), *Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen*, Frankfurt a.M., 2005.
(geen Hegel-boek)E. Renault, *Philosophie chimique. Hegel et la science dynamiste de son temps*, Bordeaux, 2002.
- Ruschig, *Hegels Logik und die Chemie. Fortlaufender Kommentar zum « realen Mass »*, Bonn, 1997.
- H. Schneider (Hg.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, Frankfurt a.M., 2004.
- R. Wahsner, *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis*, Frankfurt a.M., 1996.
- R. Washner & Th. Posch (Hg.), *Die Natur muß bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M., 2002.
- D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M., 1982.
- P. Ziche, *Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996

7. Subjektiver Geist

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes ist der erste Teil seiner Philosophie des Geistes. Sie ist lange Zeit relativ unbeachtet geblieben, vielleicht des Übergewichts der *Phän* wegen, welche als Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins teilweise als eine Art Theorie des subjektiven Geistes gelesen werden könnte. In seiner *E* hat Hegel übrigens deren erste fünf Teile (bis zum Kapitel ‚Geist‘) seiner Philosophie des subjektiven Geistes einverleibt. Man kann argumentieren, dass die Philosophie des subjektiven Geistes eine fundamentale Rolle in Hegels Philosophie des Geistes spielt, insofern sie sowohl in der Philosophie des objektiven wie in der des absoluten Geistes vorausgesetzt wird. In diesem Kontext lässt sich verstehen, dass Feuerbach später, ganz unorthodox übrigens, sowohl Hegels Logik wie auch seine Philosophie des absoluten Geistes auf die Philosophie des subjektiven Geistes zu reduzieren versucht hat.

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes kennt eine Entwicklungsgeschichte, welche in der Jenaer Periode, möglicherweise schon früher, ihren Anfang nimmt. Schon aus

der Berner Zeit (1794) ist ein ‚Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie‘ (GW 1, 165ff.) erhalten, welches „ein eigentümliches Ineinander von exzerpthaften Übernamen [aus Flatts Vorlesungen über empirische Psychologie] und systematischem Entwurf“ darstellt (GW 1, 483). In den *JKS* und auch noch im von 1803 stammenden Vorlesungsfragment über ‚Das Wesen des Geistes‘ (GW 5, 370-373) wird der Geist als Intelligenz der Natur gegenüber definiert. Im Sinne Schellings werden beide, vor allem Fichte gegenüber, als parallele Ausdrücke des Absoluten gedacht. Die Intelligenz wird dabei als Selbstanschauung des Absoluten interpretiert. Im *JS III* (1805/06) findet man schon Ansätze über die Intelligenz und den Willen, welche einer möglichen Philosophie des subjektiven Geistes hätten angehören können, in den *GW* jedoch aus gutem Grund unter dem Titel ‚Der Geist nach seinem Begriffe‘ herausgegeben worden sind (GW 8, 185). Vom Winter 1803/04 bis zum Sommersemester 1807 kündigt Hegel jeweils Vorlesungen über ‚philosophia mentis‘ an, 1803/04 ebenfalls ‚Seelenlehre‘ genannt. Im Sommersemester 1806 lautet die Übersetzung ‚Philosophie des menschlichen Verstandes‘, welche Hegel in ‚Philosophie des Geistes‘ berichtigt zu sehen wünscht. Wenn hieraus schon erhellt, dass die deutschen Übersetzungen nicht von Hegel stammen, dann ist es eben nicht sicher, ob auch der lateinische Name von Hegel selbst stammt. Jedenfalls umfasst die Jenaer *philosophia mentis* noch die gesamte Philosophie des Geistes, wie im *JS III*, wo dem ‚Geist nach seinem Begriffe‘ ein Teil über den ‚wirklichen Geist‘ und einer über die ‚Konstitution‘ folgt.

Der Nürnberger *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* (*ThWA 4*, §128) spricht im Sinne des *JS III* programmatisch von einem Abschnitt über den „Geist in seinem Begriff“, welcher auch als „Psychologie“ überhaupt charakterisiert wird. Auf diesen Abschnitt sollte dann ein zweiter über die „Realisierung des Geistes“ und ein dritter über die „Vollendung des Geistes in Kunst, Religion und Wissenschaft“ folgen. Der nächste Paragraph (§129) spricht davon, wie der „Geist für sich betrachtet“ Gegenstand einer nicht überlieferten Anthropologie, einer ebenso wenig überlieferten Phänomenologie des Geistes und einer überlieferten Psychologie ist. Die innere Aufteilung der späteren Philosophie des subjektiven Geistes scheint damit gegeben. Die in *VphE 15* herausgegebenen Vorlesungsnachschriften von 1812/13 enthalten jedoch nur die Phänomenologie des Geistes und die Psychologie.

Der Ausdruck ‚subjektiver Geist‘ taucht zuerst innerhalb der *L* auf, wo Hegel ihn in seiner Ideenlehre mit dem endlichen Geist identifiziert, der sich nur die Voraussetzung einer objektiven Welt macht, welche jedoch aufzuheben und zu einem Gesetzten zu machen ist (GW 12, 178). Er hat hier noch eine logische Bedeutung. Wenn Hegel jedoch im Kontext der Idee des Erkennens beiläufig von „den concreten Wissenschaften des Geistes“ spricht, erwähnt er dort ausdrücklich die Seele, das Bewusstsein und den Geist als solchen als Gegenstände dieser Wissenschaften (GW 12, 197). Diese werden somit die endgültigen Gegenstände der Philosophie des subjektiven Geistes.

Ab der *E¹* finden wir den realphilosophischen Begriff des subjektiven Geistes und die definitive Dreiteilung der Philosophie des Geistes in eine Philosophie des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes wieder. Ab dem Sommer 1817 liest Hegel jedes Jahr, zuerst mit der *E¹*, später mit der *E²* als Handbuch, über ‚Anthropologie und Psychologie‘, ohne die Phänomenologie auch nur zu erwähnen. Aus den erhaltenen Vorlesungsnachschriften von 1827/28 (*VPhG 13*) erweist sich jedoch, dass auch über Phänomenologie gelesen wurde, dass aber der erste Teil über Anthropologie am ausführlichsten behandelt wurde.

Das erhaltene ‚Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes‘ (GW 15, 207-249), das vielleicht auf das Frühjahr 1822 zurückgeht, ist das klare Zeugnis eines Planes Hegels, nach dem Modell der *GrI* ein Kompendium über die Philosophie des Geistes zu schreiben. Es zeigt mindestens, welchen Wert Hegel auf die Philosophie des subjektiven Geistes gelegt hat.

Das Dokument besteht nur aus Bruchstücken, aber es bietet u.a. eine Einleitung, welche ausführlicher ist, als es in den drei Versionen der *E* selbst der Fall ist.

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes soll eine spekulative, an die Aristotelische Psychologie anschließende Behandlung dessen bieten, was vorher in der rationalen Psychologie (oder Pneumatologie) und in der empirischen Psychologie zur Sprache gekommen ist. Hegel ist jedoch höchst unzufrieden mit beiden Arten der Behandlung der Problematik des Geistes.

Der rationalen Psychologie wirft er eine für die Verstandesmetaphysik typische Verdinglichung des Geistes vor (*E*³ §34). Dass gefragt werde, ob die Seele zusammengesetzt sei, qualitative Veränderungen kenne, sich (nach dem Tode) doch in der Zeit halte etc., zeigt, was Gilbert Ryle einen kategorischen Fehler nennen würde: Kategorien, welche normalerweise nur auf physische Dinge angewendet werden, werden zu Unrecht auf eine ganz andere Sphäre, die des Geistes, übertragen.

Die empirische Psychologie, welche zwar eine konkretere Auffassung des Geistes bietet und die Beobachtung und die Erfahrung zur Grundlage hat, wird wesentlich auf dieselbe Weise wie die rationale Psychologie betrieben. Auch sie beruft sich auf „die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Tätigkeiten u.s.f.“ und kommt also letztendlich über diese nicht hinaus (*E*³ §378). Viel mehr als eine bloße Klassifikation und Heranzählung von Vermögen und Kräften scheint sie nicht zu bieten.

Nur die Bücher des Aristoteles über die Seele scheinen bei Hegel Gnade zu finden. Hegel sieht *Peri Psyches* noch immer als „das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand“ (*E*³ §378) an. Merkwürdig ist überdies, dass Hegel ein großes Interesse an bestimmten neueren Themen aus der Anthropologie zeigt. Vor allem der so genannte animalische Magnetismus hat ihn sehr gefesselt. Die Erfahrung scheint ihm den von ihm gewünschten spekulativen Begriff des Geistes zu bestätigen. Zwar betrachtet er dieses Phänomen als einen Krankheitszustand, aber doch erweist sich seines Erachtens daran die substantielle Einheit der Seele wie auch die „Macht ihrer *Idealität*“ (*E*³ §379; *GW* 15, 215). Schon auf der psychosomatischen Ebene des noch natürlichen Geistes findet Hegel also Hinweise für eine Überschreitung der bloß verständigen, im Physischen üblichen Kategorien von Ursache und Wirkung oder von Raum und Zeit. Ausdrücklich erwähnt Hegel in diesem Kontext die spekulative Relevanz der *Psychologie* von Eschenmayer und der *Anthropologie* von Steffens (*GW* 15, 216-217).

Von einer spekulativen Philosophie des Geistes erwartet Hegel, dass sie den Begriff des Geistes zum Gegenstand habe. Das heißt, dass der daseiende Geist in seiner Beziehung auf die logische Idee gedacht werden muss (*GW* 15, 208). Die Philosophie des Geistes hat deshalb den Entwicklungsgang darzustellen, wodurch dem Geist sein Begriff „für ihn“ wird (*E*³ §385). Darin ist ausgedrückt, dass der subjektive Geist wesentlich als „*erkennend*“ gedacht werden muss (*E*³ §387). Dieser an Descartes' *res cogitans* erinnernder Ausdruck umfasst die Erkenntnis in der Form der Empfindung und des Gefühls, des Bewusstseins und Selbstbewusstseins und des begrifflichen Wissens und Wollens. Durch die verschiedenen Formen des Erkennens hindurch muss dem Geist deutlich werden, dass seine Bestimmung darin besteht, bei sich, d.h. frei zu sein. Diese Freiheit muss dann auf der Ebene des objektiven und letztendlich auf der des absoluten Geistes wirklich werden. Auf der Ebene des subjektiven Geistes kann die Theorie der Freiheit bloß als Grundlage, nicht als Vollendung der freien Praxis fungieren.

Zusammen mit dem objektiven Geist wird der subjektive Geist von Hegel dem absoluten Geist gegenüber als noch endlicher und deshalb seinem Begriff unangemessener Geist gefasst (*E*³ §386). Subjektiv wird er genannt, nicht insofern er auf den einzelnen, von der Welt oder dem Mitmenschen isolierten Menschen deuten würde, sondern insofern er „in

seinem *Begriffe*“ (*E*¹ §307) oder „in der Form der *Beziehung auf sich selbst*“ (*E*³ §385) ist, wobei jedenfalls das Sein der Natur immer schon vorausgesetzt ist (*E*³ §381).

Die wichtigsten Stufen des subjektiven Geistes werden von Hegel als Seele, Bewusstsein und Geist (im engeren Sinne) unterschieden. Die Seele wird zum Gegenstand, nicht wie üblich, der Seelenlehre oder Psychologie, sondern der Anthropologie, das Bewusstsein zu dem der (kleinen) Phänomenologie des Geistes und der Geist zu dem der eigentlichen Psychologie gemacht.

In der Anthropologie, welche tatsächlich eine begriffliche Deutung des von den modernen Anthropologien gelieferten Materials bietet, wird der subjektive Geist als an sich oder unmittelbar dargestellt. Der Geist wird dabei als noch von der Natur bestimmt, also als psychosomatisch gedacht. Deshalb charakterisiert Hegel die Seele als Naturgeist. Die begriffliche Entwicklung der Seele weist jedoch eine wachsende Emanzipation der Natur, d.h. der eigenen Leiblichkeit und der Umwelt gegenüber aus. Wenn die so genannte natürliche Seele in ihren natürlichen Qualitäten und Veränderungen noch unmittelbar von der Natur bestimmt wird, so ist die fühlende Seele in der Unmittelbarkeit ihrer Empfindungen zugleich auch formelles Fürsichsein (im Selbstgefühl) und insofern „nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität“ (*E*³ §403). Auf der Ebene der wirklichen Seele ist die Leiblichkeit der Seele vollkommen unterworfen und wird zum bloßen Zeichen, d.h. zum „*menschlichen*, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck“, herabgesetzt (*E*³ §411). Diese Herabsetzung erhebt sie jedoch zugleich zum Status vom „Kunstwerk der Seele“, in welchem letztere „sich nur auf sich selbst bezieht“ (*ebd.*).

Zum Bewusstsein wird die Seele, insofern sie ihre Leiblichkeit und damit auch alles Natürliche an und in ihr als eine selbstständige Welt außer sich setzt. Mit diesem dualistischen Ansatz wird Hegel dem Cartesianismus und Fichteanismus gerecht, zeigt jedoch zugleich, dass dieser Standpunkt im Selbstbewusstsein und letztendlich auf der Ebene der Vernunft überwunden wird. In diesem Abschnitt wiederholt Hegel schematisch die ersten Teile seiner *Phän*, nicht mehr als Einleitung zum System der Wissenschaft, sondern als Theorie des Bewusstseins innerhalb seiner Philosophie des Geistes. Der alltäglich eingenommene Standpunkt des Bewusstseins wird dabei auf doppelte Weise relativiert, einerseits durch die Einführung einer Theorie der Seele, welche die unmittelbare Einheit der Seele und ihrer Leiblichkeit thematisiert, andererseits durch eine Geisteslehre, welche eine vermittelte Einheit beider darstellt.

Tatsächlich ist die Psychologie oder Lehre vom Geist die Durcharbeitung der vernünftigen Gewissheit, dass die Bestimmungen des Selbstbewusstseins ebenso sehr „Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind“ (*E*³ §439). Diese vernünftige Einsicht ist die Grundlage der Psychologie, d.h. einer Beziehung zu sich selbst und zur Welt, wobei der Geist nicht mehr im Verhältnis zu einem äußeren Gegenstand steht, sondern „Wissen der substantiellen weder subjectiven noch objectiven Totalität ist“ (*E*³ §440). Sowohl in seinem theoretischen wie auch in seinem praktischen Verfahren verhält der Geist sich nicht mehr zu einer äußeren Welt, sondern „nur zu seinen eigenen Bestimmungen“ (*ebd.*); und die ganze Welt selbst ist nur noch geistig, d.h. in der Sprache und im Denken, da. Dass der Geist in seinem Verhältnis zum Anderen seiner selbst zugleich bei sich selbst ist, ist der einfache Ausdruck der Freiheit. In der *E*¹ und der *E*² hatte Hegel sich auf eine Zweiteilung seiner Psychologie in einen theoretischen und einen praktischen Geist beschränkt. Dass er in der *E*³ einen dritten Teil über den freien Geist hinzugefügt hat, weist auf die entscheidende Bedeutung der Freiheit in Hegels Geisteslehre hin.

Paul Cruysberghs

Bibliographie

- Th. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg, 1969.
- D. J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, 1973.
- L. Eley (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990.
- I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970.
- M. Greene, *Hegel on the Soul. A Speculative Anthropology*, Den Haag, 1972.
- G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, (ed. M. J. Petry), Dordrecht, 1978.
- D. Henrich (Hg.), *Hegels philosophische Psychologie. Hegel-Tage, Santa Margherita 1973*, Bonn, 1977.
- F. Hesse und B. Tuschling (Hg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991.
- G. Marmasse, *De la nature à l'esprit. Corps animal et corps humain chez Hegel*, Paris.
- P. T. Murray, *Hegel's Philosophy of Mind and Will*, Lewiston (NY), 1991.
- Chr. Schalthorn, *Hegels enzyklopädischer Begriff von Selbstbewußtsein*, Hamburg, 2000.
- D. Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, 2001.
- W. A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca-Londen, 1988.
- M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegels Enzyklopädie (1830), §389*, Frankfurt/M, 1992.

8. Objektiver Geist/ Grundlinien der Philosophie des Rechts (*Grl*)

Die erste Veröffentlichung der *Grl* stammt aus 1820 und diente als Lesebuch, das in den Vorlesungen erläutert werden sollte. In späteren Ausgaben wurde der Hegelsche Text durch *Zusätze* aufgrund von Vorlesungsmitschriften (Hotho, v.Griesheim) angereichert. Thematisch erörtern die *Grl* den *objektiven Geist*, der vorher schon (jedoch skizzenhafter) als Teil des Systems in der *E* (1817) erschienen war.

In den *Grl* werden die Prinzipien und Institutionen des Rechtsstaats entwickelt. Wie der zweite Titel des Werkes („Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“) zeigt, stellt Hegel sich damit in die Tradition des Naturrechts, zumindest, wenn Naturrecht im Sinne des Vernunftrechts verstanden wird. Was Recht ist, lässt sich vernünftigerweise bestimmen, sodass das Recht an sich dem faktischen Recht entgegengestellt werden kann (*Grl* §2). Obwohl Hegel sich damit gegen den Rechtspositivismus wendet, bedeutet dies keineswegs eine Denunzierung der faktischen Rechtsverhältnisse. Das wirkliche Recht hat immer eine bestimmte historische Daseinsweise. Die Institutionen des Rechtsstaats, die in den *Grl* entwickelt werden, müssen deshalb als die Rechtsinstitutionen aus Hegels eigener Zeit verstanden werden, d.h. als die spezifische historische Form, in der die Rechtsprinzipien (die logische Struktur des Rechts) im (Nordwest) Europa des neunzehnten Jahrhunderts ihre Gestalt bekommen haben, oder besser, mehr oder weniger Gestalt bekommen haben, nämlich inwieweit die Rechtsprinzipien sich als ihr Wesen wiedererkennen lassen. Daher lautet der berühmte Satz in der Vorrede der Grundlinien: „Philosophie [ist] ihre Zeit in Gedanken gefasst.“

Das Recht wird von Hegel aus der Freiheit heraus verstanden: „Dies, dass ein Dasein überhaupt Dasein *des freien Willens* ist, ist das Recht“ (*Grl* §29). Oberflächlich gesehen scheint zwischen John Rawls' *Political Liberalism* und den *Grl* eine enge Verwandtschaft zu bestehen, weil im ersten Werk die Grundfrage gestellt wird: „Wie ist eine Gesellschaft zwischen freien und gleichen Personen möglich?“ Bei näheren Betrachtung kommt es jedoch

darauf an, wie die freien und gleichen Personen, die auch Hegel als Basis des Rechtsstaats sieht, genau verstanden werden. Jedenfalls weist Hegel jede vertragstheoretische Deutung des Rechtsstaats ab (*Grl* §75A), weil sie eine schlechte Zirkularität voraussetzt. Wirkliche Personen, welche die Freiheit haben, einen Vertrag zu schließen, setzen die Realität des Rechtsstaats immer schon voraus. Die Entwicklung der *Grl* verläuft vielmehr von der abstrakten Ebene zur konkreten Totalität. Die freien und gleichen Personen, die anfangs als formelle Personen gedacht werden, erscheinen am Ende der Entwicklung als die konkrete Totalität der Person, d.h. als die Institutionen des Rechtsstaats. Diese Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten unterscheidet sich jedoch von Platons Versuch, schon in den Vermögen des Individuums *in nuce* die Gesamtstruktur des Staats zu erblicken. Die freien und gleichen Personen im Hegelschen Sinne sind eine Abstraktion (ein Moment) der konkreten Totalität des Rechtsstaats, sodass es überhaupt keinen Sinn macht, außerhalb der sittlichen Ordnung des Staats von einem konkreten Individuum zu reden, das *frei* ist. Die freien und gleichen Personen lassen sich nur als ein abstraktes Moment der konkreten sittlichen Ordnung fassen, die im Laufe der Entwicklung Schritt für Schritt zur Erscheinung kommt. Dies scheint wiederum Rawls' revidierte Vertragstheorie zu ähneln, in der, vom faktischen Staat ausgehend, die freien und gleichen Personen durch eine Abstraktion (*veil of ignorance*) deduziert werden, um anschließend die Abstraktion Schritt für Schritt rückgängig zu machen und dadurch den faktischen Staat in vernünftiger Form zu rekonstruieren. Weil Rawls *Freiheit* als ein Vermögen des einzelnen Individuums fasst, beruht seine Entwicklung auf einer Vielzahl psychologischer Annahmen. Für Hegel jedoch ist Freiheit ein (absoluter) Begriff, der in der Person sein Dasein hat. Deshalb hat die Entwicklung, welche die konkrete Totalität der Person zum Resultat hat, nicht einen *psychologischen*, sondern einen *logischen* Status.

Hegels Freiheitsbegriff lässt sich als eine Kritik an und eine Durchdenkung des Kantischen Freiheitsbegriffs verstehen. Wie für Kant, impliziert Frei-sein unmittelbar das Gebot, so zu handeln, dass der allgemeinen Freiheit Genüge getan wird, d.h. freies Handeln hat die Form eines allgemeinen Gesetzes. Der Unterschied beider Positionen ist jedoch, dass dieses Gebot nach Hegel nicht als der Kantische kategorische Imperativ interpretiert werden darf. Kant bestimmt den freien Willen als den durch die Vernunft bestimmten Willen, der dem unfreien Wille, d.h. dem durch die Natur bestimmten Wille, entgegensteht. Aus Hegels Sicht verletzt eine solche Gegenüberstellung von Freiheit und Natur jedoch die Absolutheit der Freiheit. Der freie Wille steht nicht in einem Verhältnis des Sollens dem unfreien gegenüber, sondern setzt immer schon voraus, dass Natur und Freiheit miteinander in Harmonie sind, d.h. der freie Wille ist ein natürlicher Wille, der sich in der Form der Freiheit verwirklichen kann. In den *Grl* erscheint das Freiheitsgebot deshalb nicht als das moralische Gebot im Sinne Kants, sondern als das Gebot des abstrakten Rechts: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ (*Grl* §36). Anders als die moralische Person im Sinne Kants gehört die Person des abstrakten Rechts immer schon zu einer Rechtsordnung, nämlich zu derjenigen Rechtsordnung, die sie in die Lage versetzt, ihren natürlichen Willen in der Form der Freiheit auszudrücken, d.h. zur Eigentumsordnung. Im Rahmen der Eigentumsordnung ist die unmittelbar gegebene Natur, sowohl die äußerliche als die eigene, körperliche Natur, zur Sache und zum Eigentum gemacht. Damit ist die elementarste Voraussetzung erfüllt, die Triebe, Neigungen und Begierden in der Form der Freiheit zu befriedigen (*Grl* §19). Als Eigentümer hat die Person die Freiheit, die zur Sache gemachte Natur nach eigener Willkür zu gebrauchen.

Der unterschiedliche Ausgangspunkt von Kant und Hegel hat zwei weitgehende methodische Konsequenzen. Zuerst bestimmt Kant das Verhältnis zwischen Recht und Moralität als ein äußerliches Verhältnis. Das Recht muss den natürlichen Willen sozusagen *zwingen*, sich dem moralischen Gesetz gemäß zu verwirklichen. Für Hegel dagegen ist das

praktische Gebot immer schon Moment einer Rechtsordnung, die auch die Moralität als Moment in sich umfasst. Hegels Bestimmung der Moralität geht aus der zweiten methodischen Konsequenz hervor. Zwar ermöglicht das Eigentumsrecht wesentlich die Verwirklichung des natürlichen Willens in der Form der Freiheit, aber es ist noch ganz unklar, unter welchen Voraussetzungen das Eigentumsrecht als wirkliches Recht bestehen kann. Der Inhalt der *Grl* besteht aus der systematischen Entwicklung gerade dieser Voraussetzungen.

Die erste Voraussetzung des abstrakten Rechts versteht sich als Hegels Verständnis der Moralität: Auf der Ebene des abstrakten Rechts wird sichergestellt, dass der Wille sich in der Form der Freiheit verwirklichen lässt; was der Inhalt dieser Verwirklichung ist, bleibt dabei doch zufällig. Auf der Ebene der Moralität wird einerseits entwickelt, dass dieser Inhalt als die Verwirklichung des subjektiven Wohls verstanden werden muss. Das Gebot, Person zu sein, wird dadurch subjektiv konkretisiert und lässt sich aus diesem Grunde *moralisch* nennen. Andererseits wird das moralische Gebot wieder auf die Allgemeinheit des abstrakten Rechts zurückgeführt, weil das Gebot nicht nur lautet, dass das besondere Wohl, sondern auch das Wohl aller, das Gute verwirklicht werden muss. Daraus ergibt sich, dass die *Grl* sich innerhalb der Aristotelischen Tradition fügen: Das Recht soll die Verwirklichung des ‚guten Lebens‘ sicherstellen. Anders als bei Aristoteles ist die Verwirklichung des guten Lebens in den Grundlinien jedoch durch die Freiheit und Gleichheit der Personen der französischen Revolution vermittelt.

Auf der Ebene der Sittlichkeit wird der konkrete Inhalt des guten Lebens entwickelt. Die Sittlichkeit ist also nicht nur die Voraussetzung der Moralität, sondern auch die konkrete Einheit des abstrakten Rechts und der Moralität. Die Sittlichkeit gliedert sich in die unmittelbare Sittlichkeit der Familie, in dem Verlust der Sittlichkeit des Systems der Bedürfnisse (als das erste Moment der bürgerlichen Gesellschaft) und in die wahre Sittlichkeit des Staats.

In der unmittelbaren Sittlichkeit der Familie (die Hegel auch die erste sittliche Wurzel (*Grl* §255) des Staats nennt) wird die Synthese zwischen abstraktem Recht und Moralität erst noch *an sich* vollzogen. Innerhalb der Ehe, die den Kernpunkt der Familie ausmacht, sind Mann und Frau (an sich) zwar Person, aber sie sind es nicht füreinander. Denn die Ehe ist das Resultat der freien Entscheidung beider Partner „eine Person auszumachen“ (*Grl* §162). Das Wohl der Familie ist daher wesentlich ungeteilt. In der Ehe bekommt das Gattungsverhältnis zwischen Mann und Frau eine institutionelle Form. Diese Form ist nicht nur frei, weil sie aus einer freien Entscheidung hervorgeht, sondern auch, weil das natürliche Gattungsverhältnis in ein geistiges Verhältnis aufgehoben wird. Inhaltlich hat die Ehe ihre Einheit in der Liebe zwischen den Partnern, und innerhalb der Ehe wird das Mann- und Frau-sein in eine sittliche Rolle transformiert. Der Kleinfamilie des neunzehnten Jahrhunderts gemäß konkretisiert Hegel die Genderrolle der Frau als Hüterin des Hauses und die Genderrolle des Mannes als Repräsentant der Familie in Staat und in Gesellschaft.

Die Erziehung der Kinder zu freien und gleichen Personen vermittelt den Übergang in die bürgerliche Gesellschaft. Die erwachsenen Kinder verlassen die Familie und gründen ihre eigene Familie. Dadurch erscheint die Vielheit der Familien als die Voraussetzung der Familie. Die vielen Familien verhalten sich als konkrete Personen zueinander, sodass sie damit zu Fürsichsein gekommen sind. Jetzt kann auch das Moment der Moralität zum Fürsichsein kommen, weil die konkreten Personen (die Familien) sich in einem, nach dem Muster des von A. Smith und Ricardo gedachten freien Markts, *System der Bedürfnisse* zueinander verhalten. In der Konkurrenz des Markts werden die natürlichen Bedürfnisse und die Mittel zu ihrer Befriedigung, gebildet, d.h. gesellschaftlich vermittelt und einsichtig. Zugleich bedeutet die Konkurrenz jedoch den Verlust der Sittlichkeit (im Vergleich zur Familie), weil nicht dem allgemeinen Wohl, sondern dem besonderen Wohl gedient wird.

Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ist darauf gerichtet, den Verlust der Sittlichkeit aufzuheben, d.h. die Verwirklichung des allgemeinen Wohls wiederherzustellen. Die erste Institution, in der diese Aufhebung Gestalt annimmt, ist die *Rechtspflege*, in der das Eigentumsrecht *als solches* gewährleistet wird. Die zweite Institution ist die *Polizei*, welche die allgemeinen Voraussetzungen sicherstellt, die Teilnahme am System der Bedürfnisse ermöglichen: Infrastruktur, Allgemeinbildung, öffentliche Ordnung, Warenprüfung etc. Die dritte Institution ist die *Korporation*, die Hegel auch als die zweite sittliche Wurzel des Staats bezeichnet (*Grl* §255). In den Korporationen sind die unterschiedlichen Zweige des Produktionssystems organisiert. Als Mitglied einer Korporation haben die Personen ihre Teilnahme am Produktionssystem sichergestellt, weil das allgemeine Wohl der Korporation an erster Stelle steht: die Mitglieder einer Korporation haben die Pflicht, einander bei Krankheit und anderen Rückschlägen zu unterstützen.

Das Wohl, dem in den Korporationen gedient wird, ist zwar allgemein, steht jedoch dem Wohl der anderen Korporationen gegenüber. Die wahre Sittlichkeit wird daher nicht auf der Ebene der Korporation, sondern erst auf der Ebene des Staats verwirklicht.

Der Staat bildet die Einheit der drei Gewalten, die sich übrigens von Montesquieus *trias politica* unterscheiden: gesetzgebende, regierungs- und monarchische Gewalt. In diesen drei Gewalten gewinnen die drei Momente der Person (Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit) ihr konkretes, institutionelles Dasein. Die gesetzgebende Gewalt ist die Gewalt der Allgemeinheit, in der alle Personen repräsentiert sind: zwar nicht unmittelbar in einem demokratischen *one man one vote* System, sondern mittelbar, weil alle Korporationen im Parlament (*zweite Kammer*) vertreten sind. Die Regierungsgewalt hat die Aufgabe, die Allgemeinheit des Gesetzes auf die Besonderheit des wirklichen Daseins zu beziehen und dadurch das Gesetz zu verwirklichen. Die Regierungsgewalt umfasst daher sowohl die Regierung im heutigen Sinne, als die rechtsprechende Gewalt. In der Gewalt des Monarchen haben gesetzgebende Gewalt und Regierungsgewalt nicht nur ihre Einheit, sondern kommt zugleich die Einheit des Staats zum Selbstbewusstsein.

Der konkrete Staat verhält sich zu einer Vielheit von anderen Staaten, die jeder für sich eine bestimmte historische Erscheinungsweise des Begriffs Staat sind. Das Verhältnis zwischen den Staaten bezeichnet Hegel als einen Naturzustand, d.h. es gibt kein umfassendes internationales Recht. Dieser Naturzustand richtet die Existenz der Freiheit in den Staaten jedoch nicht zu Grunde, weil die Weltgeschichte, Hegel zufolge, sich als Erscheinung des absoluten Geistes verstehen lässt. Die menschliche Autonomie hat ihren Grund in einer Macht, die diese Autonomie nicht nur übersteigt, sondern auch gewährleistet, dass die Weltgeschichte kein blindes Schicksal ist.

Bei der Lektüre der *Grl* fällt gleich auf, dass dieses Werk um zwei Pole herum, die mit dem so charakteristischen Unterschied zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat zusammenhängen, strukturiert ist: einerseits der Pol der Tradition (der sich namentlich in der Familie, der Korporation, dem Staat und dem Monarchen manifestiert) und andererseits der Pol der formellen Freiheit, der der modernen subjektiven Freiheit Raum schafft. Nach heutigen Begriffen lässt sich hier von dem Pol des Kommunitarismus und dem Pol des Liberalismus reden. Diese Zwiespältigkeit hat während der knappen zweihundert Jahre, seit welchen das Buch existiert, immer wieder zu zwei Parteien geführt: eine konservative und eine progressive Partei, die sich gerade wohl oder gerade nicht auf die *Grl* berufen zu können meinen. Zu den (so genannten) *Progressiven* gehören Marx (mit seinem Vorwurf des Idealismus), Herbart (der sich gegen den vermeintlichen konformistischen Monarchismus kehrte), Popper (der in den *Grl* einen Antiliberalismus las), aber auch zeitgenössische Denker wie Habermas, Höhle und Peperzak, welche den vermeintlichen Mangel an Intersubjektivität kritisieren. Andererseits gibt es ‚Progressive‘, die sich gerade von den *Grl* unterstützt wissen: liberale Denker, wie Knox und Avinieri, und marxistische Denker, wie Lukács und Marcuse.

Auf der konservativen Seite nehmen Nationalisten (Rosenkranz) und Faschisten (Binder) Hegels Rechtsphilosophie für sich in Anspruch, aber heutzutage auch Kommunitaristen, wie MacIntyre und Taylor. Feministische Philosophen, wie Irigaray schätzen die *Grl*, weil sie die theoretischen Mittel bereitstellen, die qualitativ eigene Rolle der Frau zu denken (obwohl sie sich gegen Hegels spezifische inhaltliche Füllung wenden). Wichtige Themen in der heutigen Debatte über den Rechtsstaat, wie Globalisierung, Multikulturalität, internationale Rechtsordnung und Weltstaat, werden von Hegel nur seitlich berührt, weil sie in seiner Zeit einfach weniger Gewicht hatten. In der aktuellen Diskussion über die *Grl* geht es deshalb namentlich um die Frage, ob der konzeptuelle Rahmen der *Grl* diesen Problemen gewachsen ist.

Paul Cobben

Bibliographie

- S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972.
 P. Cobben, *Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft. Eine Aktualisierung von Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘*, Würzburg 2002.
 E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d' un commentaire des fondements de la philosophie du droit*, Paris, 1964.
 P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale UP, 1999.
 D. Henrich und R-P. Horstman, (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982.
 V. Hösle (Hg.), *Die Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus*, Hamburg, 1989.
 Chr. Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart, 1987.
 J-P. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Perspectives sur la « philosophie pratique » de Hegel*, Paris, 2005.
 D. Knowles, *Hegel and the Philosophy of Right*, London 2002.
 A. Lécivain, *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des « Principes de la philosophie du droit »*, Paris, 2001.
 M. Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Durham, 2004.
 H-Cr. Lucas und O. Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, 1986.
 M.H. Mitias, *Moral Foundations of the State in Hegel's Philosophy of Right: Anatomy of and Argument. Elementa 34*, Amsterdam, 1984.
 F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, 2000.
 H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Berlin, 1977.
 Z. A. Pelczynski (Hg.), *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge, 1984.
 A. T. Peperzak, *Modern Freedom*, Dordrecht, 2001.
 B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1972.
 H. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
 M. Riedel, (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. 2 Bnd*, Frankfurt/Main, 1975.
 D. Rosenfield, *Politique et Liberté: Structure logique de la Philosophie du droit*. Paris, 1984.
 Fr. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*. Two volumes. München/ Berlin, 1920.
 E. Rózsa, *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, Jena, 2005.
 H. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt/M., 2000.
 L. Siep (Hg.), *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1997.
 St. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago, 1988.

- P. J. Steinberger, *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right*, New Haven, 1988.
 Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979.
 E. Weil, *Hegel et l'état*. Paris, 1950.
 M. Westphal, *Hegel, Freedom, and Modernity*, New York, 1992.
 A. Wood, *Hegel's Political Thought*, Cambridge, 1990.

9. Philosophie der Geschichte (Weltgeschichte) (VPhW)

Die VPhW wurden von Hegel in den Jahren 1822-30 abgehalten. Die erste Ausgabe dieser Vorlesungen wurde von Eduard Gans, eine zweite von Hegels Sohn Karl Hegel aus verschiedenen Manuskripten zusammengesetzt. Hegels eigene Manuskripte sind nicht bewahrt geblieben. In der *E* und den *Grl* hat die Weltgeschichte eine feste Stelle als die höchste Form des Daseins des Geistes, als "die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit" (*Grl* §341).

Die Weltgeschichte ist der Prozess des Aufkommens und des Untergangs einzelner Staaten, in dem der allgemeine Geist (als Weltgeist) die endlichen Gestalten des subjektiven und objektiven Geistes als Werkzeuge seiner eigenen Verwirklichung benützt. Dieser Prozess wird in der *E* und den *Grl* als das Weltgericht, als das höchste und absolute Recht gekennzeichnet. Systematisch gesehen ist es nämlich der Prozess, in dem der Geist seinen Endzweck zur objektiven Wirklichkeit macht. Der die Weltgeschichte hervorbringende Geist hat nicht (wie die endlichen Gestalten des Geistes) die Natur als Gegenstand seiner Entäußerung, sondern setzt sich mit dem, was selbst geistiger Natur ist, auseinander. Die Weltgeschichte wird darum als der Weg des Geistes zum absoluten Begriff seiner selbst verstanden; nicht als der Prozess der Eroberung oder Beherrschung der natürlichen Welt, sondern als die Selbstoffenbarung des Absoluten in der objektiven Welt des Geistes: "Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind" (*E*³ §552). Was in der Philosophie des Rechts nur als letzter Gesichtspunkt des Rechts eingebracht wird, wird in der Philosophie der Weltgeschichte ausführlich nach seinen wesentlichen Momenten und Stufen dargestellt. Es gibt darin keine geschichtlichen Zufälligkeiten. Die besonderen Geschichten der Individuen und Völker, als Gestalten des endlichen Geistes, haben keine philosophische Bedeutung, weil sie in hohem Maße durch Schicksal und Zufall bestimmt sind. Zur Weltgeschichte gehört aber nur dasjenige, was als eine notwendige Stufe im Prozess der Selbstbefreiung des Geistes durchschaut werden kann. Die verschiedenen Perioden der Weltgeschichte sind deshalb die Momente der vollständigen Entwicklung der Idee der Freiheit im Element der geistigen Wirklichkeit.

Hegel charakterisiert die Weltgeschichte als "der Geist im Element der Weltlichkeit; [...] Natürliches und Geistiges formiert eine Gestalt, und dies ist Geschichte" (VPhW 12, 101). Philosophie und Religion repräsentieren die endgültige Versöhnung von Natur und Geist im Element des Denkens, aber die weltliche Vereinigung von Natur und Geist ist der Staat. Darum fängt, für Hegel, die Geschichte eines Volkes erst an, wenn sein geistiges Prinzip sich in einem Staat verwirklicht.

Es gibt erst Geschichte, wenn das, was geschehen ist, nicht nur poetisch-mythologisch überliefert, sondern prosaisch niedergeschrieben wird. Prosa ist die Sprache des Staates (*GW* 18, 193). Hegel unterscheidet drei Hauptformen der Geschichtsschreibung: ursprüngliche, reflektierende und philosophische. Die ursprüngliche Geschichte wird beschrieben von

Personen, die noch sehr eng mit dem Prozess der Geschichts- und Staatsbildung selbst verbunden sind, entweder als Staatsmänner und Heerführer (Xenophon, Cäsar), oder als zeitgenössische Zeugen, die “im Geist der großen politischen Wirksamkeit (...) gestanden haben” (Herodot, Thukydides, Mönche im Mittelalter). Auch Memoiren moderner Schriftsteller (namentlich Franzosen, und Friedrichs II.) gehören dazu. Sie ist hauptsächlich eine direkte, wenig aus bestimmten Absichten heraus reflektierte Darstellung geschichtlicher Ereignisse (*VPhW 12*, 7). Die reflektierende Geschichtsschreibung (oder reflektierte Geschichte) hat verschiedene Formen: Kompilationen, pragmatisch-moralisierende und kritisch-evaluierende Betrachtungen, und spezialgeschichtliche Verhandlungen über Themen, wie Kunst, Recht, Wissenschaft usw. Teilweise bildet die letzte Form, ihrer allgemeinen und abstrakten Gesichtspunkte wegen, schon den Übergang zur philosophischen Geschichtsschreibung.

Voraussetzung der philosophischen Geschichtsschreibung ist, dass die Weltgeschichte vom Geist geführt wird, also vernünftig ist. In religiöser Sprache ist es die Überzeugung, dass die Geschichte im Ganzen durch die göttliche Vorsehung geleitet wird. Philosophisch ist es der Begriff der Geschichte als der Prozess der Verwirklichung der Vernunft. Dass die Wirklichkeit als vernünftig begriffen werden kann, ist vorausgesetzt. Der Beweis dieser Voraussetzung liegt im Begriff der Vernunft selbst (in der Logik), aber die philosophische Weltgeschichte zeigt, dass sie wahr ist, dass die Weltgeschichte “eine der besonderen Gestalten (ist), in denen die Vernunft sich offenbart” (*VPhW 12*, 21). So ist der philosophische Begriff der Leitfaden für die empirische Geschichtsforschung. Aber nur durch die Erkenntnis der realen Ereignisse kann die Philosophie den *konkreten* Begriff des geschichtlichen Prozesses als eines vernünftigen bekommen. Philosophische Geschichtsschreibung bedeutet für Hegel deshalb, dass die große Ereignisse und die allgemeine Entwicklung retrospektiv im Lichte der Idee der Freiheit verstanden werden. Sie hat nicht – obwohl ihm das oft vorgeworfen wird – die Präntention, den allumfassenden Begriff der Zeit, einschließlich der Zukunft, zu sein. Die reale Geschichte kann nur begriffen werden als die Entwicklung des Weltgeistes zur Gegenwart: „es muß endlich an der Zeit seyn, auch diese reiche Production der schöpferischen Vernunft zu begriffen, welche die Weltgeschichte ist; ob es an der Zeit ist, zu erkennen, muß davon abhängen, ob das, was Endzweck der Welt, endlich auf allgemeine, bewusste Weise in die Wirklichkeit getreten; diß – Verstehen unserer Zeit“ (*GW 18*, 149-150).

Als weltlicher Prozess ist die Geschichte bestimmt durch viele Partikularitäten: Staaten formieren sich innerhalb bestimmter geographischer Bedingungen, durch die subjektiven Leidenschaften der Individuen, und durch den Streit zwischen Staaten, worin sie als singuläre Gestalten in der Geschichte des allgemeinen Geistes Macht erwerben und untergehen. Viele zufällige Erlebnisse und Umstände können als unwichtig beiseite geschoben werden. Die wesentlichen Merkmale des Geistes einer bestimmten Epoche oder Periode offenbaren sich in den großen Ereignissen mit wichtigen Implikationen für Veränderung und Fortschritt zu Freiheit. Indien und China werden von Hegel, obwohl sie Staatsformen haben, als für die Weltgeschichte nur marginale Reiche betrachtet, weil sie keine entscheidenden Stufen im Fortschritt zu Freiheit bedeuten. Hier hat sich “kein Prinzip an die Stelle des alten gesetzt.” Diese Reiche haben “insofern keine Geschichte” (*VPhW 12*, 123). Der Geist erstarrt hier in einem System der Gewohnheit und äußerlicher Moralität (China), oder verliert sich in einer bunten Masse von Individualitäten ohne innere oder vernünftige Ordnung (Indien).

Das Ende der Geschichte als Endzweck der Welt ist die endgültige Versöhnung von Natur und Geist, die Idee des ewigen Friedens (*VPhW 12*, 56). Als Hegel über das Ende der Geschichte, als eine geschichtliche Periode, spricht, geht es um das Ende der ‘Alten Welt’ (Asien, Afrika und Europa), in der sich die asiatischen, islamischen und christlichen

Prinzipien entwickeln. Die besonderen Staaten sind Gestaltungen dieser drei Prinzipien, und vergänglich. Die Prinzipien selbst sind unvergänglich und verwirklichen sich am 'Ende der Geschichte' auf reflektierte Weise im friedlichen Verhältnis der europäischen Staaten. Europa ist der letzte Teil der 'Alten Welt'. Erst im modernen, christlichen Zeitalter hat der Geist subjektiv ein klares Bewusstsein seines Zweckes, als die Versöhnung von Geist und Welt, worin "die Wirklichkeit umgebildet und rekonstruiert" ist. Die "Tiefe des Gedankens wird so hervorgegangen erscheinen auf der Seite der Weltlichkeit" (*VPhW 12*, 120).

Die Weltgeschichte ist Geschichte des *allgemeinen* Geistes. Die allgemeinen Kategorien des geschichtlichen Denkens sind *Veränderung, Erneuerung* und *Ende*. "...dass aus dem Tode neues Leben aufersteht [...] ist der durchgreifende Gedanke der orientalischen Metaphysik, vielleicht ihr größter Gedanke. [...] es passt nur auf den Leib [...] nicht auf den Geist [...] der nicht aus seiner Asche in derselben Gestalt aufersteht. Abendländisch ist, dass der Geist nicht bloß verjüngt hervortrete, sondern erhöht, verklärt" (*VPhW 12*, 18). Diese Erhöhung, oder Freiheit, ist die Arbeit des Geistes selbst: "nicht das Werk, sondern seine eigene Tätigkeit ist Zweck" (*VPhW 12*, 19). In diesem Prozess unterscheidet Hegel vier Reiche oder Welten, welche aufeinanderfolgen wie die Lebensperioden eines Menschen: die orientalische Welt wird verglichen mit dem Kindes- und Knabenalter, die griechische Welt mit der Jünglingszeit, die römische Welt mit dem Mannes-, und die germanische Welt mit dem Greisenalter. Aber, weil der größte Teil der orientalischen Welt keinen wahrhaften Fortschritt kennt, fängt die eigentliche Weltgeschichte erst an mit dem persischen Reich und Ägypten. „Das östliche Asien und das jenseitige Alpenland sind die Extreme jener bewegten Mitte um das Mittelmeer – Anfang und Ende der Weltgeschichte: dieser Mittelpunkt als Meer ist das Belebende, alles Zusammenfassende, ohne das die Weltgeschichte nicht sein könnte [...]. Die Weltgeschichte ist im Südosten auf-, und nach Nordwesten ist sie in sich niedergegangen“ (*VPhW 12*, 106).

Europa selbst hat wiederum drei Teile: das Gebiet um das Mittelmeer, das seine Jugend darstellt; das Herz mit Frankreich, England und Deutschland als die wichtigsten weltgeschichtlichen Staaten; und das nordöstliche Europa, das sich erst spät entwickelt und noch stark mit dem prähistorischen Asien verbunden ist. Wie Europa sich an der Ostseite entwickeln wird, ist für Hegel unklar. Er hält interessante Entwicklungen für möglich. Die Weltgeschichte (als die Geschichte der Alten Welt) kommt aber im europäischen Herzen schon 'zum Ende', weil retrospektiv die Entwicklung einer Pluralität evangelischer und von der äußerlichen Kirche unabhängiger, souveräner Staaten als eine vernünftige Einheit begriffen werden kann (*VPhW 12*, 520). Sie ist das freie Produkt geistiger Aktivität und Bildung, worin nicht nur Sittlichkeit, sondern auch die Subjektivität des Geistes völlig zur Existenz kommen kann (*VPhW 12*, 120).

Neben der Alten Welt befindet sich die Neue Welt: Amerika und Australien, die neu sind, wegen ihrer späten Entdeckung und niedrigen Bildungsstufe. Hegel schätzt Amerika, wie es sich in seiner Zeit kulturell, religiös und staatlich entwickelt hat, nicht hoch und hauptsächlich noch als eine Wiederholung des europäischen Prinzips. Dennoch nennt er es das Land der Zukunft, das sein welthistorisches Gewicht noch beweisen muss. Als "ein Land des Werdens, der Zukunft" hat es aber noch keine Bedeutung für die philosophische Weltgeschichte (*VPhW 12*, 96).

Obwohl Hegel mehrmals die geschichtliche Entwicklung mit dem Lebenslauf eines Menschen vergleicht, warnt er, dass die Vernunft in der Geschichte ihren Zweck ganz anders erreichen muss als die Individuen, die ihrem eigenen Glück nachstreben. "...das Feld der Schicksale der Völker, der Umwälzung der Staaten ist ein anderes als das moralische, ein Höheres, Weiteres" (*VPhW 12*, 10). In der Geschichte regieren nicht die Ziele der Individuen, sondern haben wir "den bunten Lärm der Leidenschaften vor uns" (*VPhW 12*, 60). Die Vernunft bedient sich dieser Partikularitäten, um ihren eigenen Endzweck zu verwirklichen:

die freie Entwicklung des Geistes in der Welt, in der die Gegensätze von Natur und Geist entfaltet und versöhnt sind. In der Religion wird dieser Endzweck vorgestellt als ein jenseitiges Gutes, als eine Idee, für die das Geschichtliche nur Mittel sei. Die Philosophie der Weltgeschichte dahingegen setzt voraus, dass die Idee sich in der Geschichte selbst verwirklicht und vollendet. Darum besteht die philosophische Weltgeschichte nicht aus "Reflexionen über einzelne Situationen, Umstände, einzelne Seiten", sondern bezieht sich auf das Ganze mit allgemeinen Gedanken (*VPhW 12*, 17).

Die Geschichte eines Volkes kennt meistens drei verschiedene Stufen oder Momente. Das erste Moment ist "die Periode, wo sich der Zweck zum Dasein bringt" (*VPhW 12*, 45). Dies ist eine Periode von großer Tätigkeit, ohne Zwiespalt, in der die Individuen ganz im gemeinschaftlichen Werk aufgehen. Im zweiten Moment lebt das Volk "im Genusse des Erreichten [...] in der Gewohnheit seines Seins" (*VPhW 12*, 46). China und Indien sind hier stehen geblieben. Das unveränderte Weiterleben eines Volkes in einer bedürfnislosen Fortsetzung der Gewohnheit kommt einem natürlichen Tod gleich. Völker mit einer weltgeschichtlichen Rolle sterben auf eine dramatischere Weise. Ihr Untergang ist der Übergang zu einem neuen Prinzip. Die vorhandene Tätigkeit des Staats wird von den Individuen erfahren als eine Beschränkung. Dies ist das dritte Moment, wo Reflexion, Subjektivität, Gerede über Tugend, Wissenschaft und Philosophie auftreten können. Die Individuen suchen ihre Befriedigung im Allgemeinen. Die Suche nach ideeller Befriedigung macht die Entwicklung eines neuen Prinzips frei, aber bringt die reale Tugend und Pflicht ins Schwanken und bereitet so den Tod eines bestimmten, und dadurch beschränkten, sittlichen Lebens. "Dies ist der Weg, auf welchem aus dem Tiefsten heraus der Volksgeist sich den Untergang bereitet" (*VPhW 12*, 51). "Das Bestimmte des Übergangs, der Veränderung eines Volkes ist also, daß das Vorhandene, Unmittelbares, gedacht und dadurch in die Allgemeinheit erhoben wird; denn das Besondere muß gereinigt werden von dieser Besonderheit und zu seiner Wesentlichkeit verklärt werden" (*VPhW 12*, 53).

Ein Volk kann nur einmal in der Weltgeschichte Epoche machen, weil es nur einmal diese Stufen durchlaufen kann. Die höhere Stufe, welche nach dem dritten Moment folgt, ist "wieder ein Natürliches, erscheint so als ein neues Volk" (*VPhW 12*, 55). Dies 'Natürliches' deutet auf ein Volk als eine Nation, welche in der Weltgeschichte aufkommt, ein geschichtliches Volk unterwirft und, mit den allgemeinen und wesentlichen Resten seiner Kultur sich vermischend, ein neues Prinzip gestaltet und in dieser Tätigkeit sich zu einem neuen weltgeschichtlichen Staat formiert. Als ein Beschränktes wird es selbst auch wieder im Weltgericht untergehen. Das Weltgericht ist die Kraft des Allgemeinen, das Denkende, das das Bestimmte aufhebt, solange dies noch nicht die Unbeschränktheit des Denkens selbst besitzt. Die Weltgeschichte fängt also an mit der Erhebung natürlicher Völker aus ihrer prähistorischen Zeit, und vollzieht sich als das Weltgericht, als die Abwechslung weltgeschichtlicher Völker, die sich im Verhältnis zu anderen Völkern von ihrer Natürlichkeit befreien. Im größten Teil der Weltgeschichte gibt es meistens nur ein Volk, das das neue Prinzip entwickelt und die anderen diesem unterwirft. Die Griechen verdrängen die Persern; sie werden selbst von den Römern und diese wieder von den Germanen verdrängt. Das Ende der Weltgeschichte würde das Ende dieses Gerichts sein.

Erst auf der dritten Stufe, wo die Bildung ihren Höhepunkt erreicht hat, die Kraft zu Erneuerung erschöpft ist, und das neue Prinzip das alte schon verdrängt, kommen Völker zu Philosophie. Die Erneuerungskraft befindet sich außerhalb ihr; in erster Linie in großen Individuen, wie Alexander, Cäsar und Napoleon, deren Taten die herrschende Moral übersteigen. Die List der Vernunft braucht die Passion und Leidenschaften dieser Individuen als Mittel, um ihren Zweck zu erreichen. Obwohl Hegel die Weltgeschichte einen höheren Standpunkt als den moralischen nennt, muss das nicht als Relativismus verstanden werden.

„Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens – eines Hirten, eines Bauern – in ihrer concentrirten Innigkeit und ihrer Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Werth. [...] Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts und der subjectiven Freyheit, der Heerd des Wollens, Entschließens und Thuns, der abstracte Inhalt des Gewissens, das worin Schuld und Werth des Individuums, sein ewiges Gericht eingeschlossen ist, bleibt unangetastet“ (GW 18, 170). Kunst und Religion, als Gestalten des absoluten Geistes, entziehen das Individuum in gewissem Sinne dem geschichtlichen Urteil des Weltgeistes. Die Philosophie kann dieses Verhältnis von subjektivem, objektivem und absolutem Geist begreifen. Auf diese Weise ist die Philosophie selbst das Moment, in dem die Geschichte sich schließt und aufgehoben wird. Mehr noch als Kunst und Religion hat sie durch ihren allgemeinen Gedanken eine bleibende Bedeutung. Ihre Wahrheit geht über in die folgenden Gestalten und diese finden darin die Grundlage ihrer geschichtlichen Bedeutung.

Im weltlichen Bereich ist das Ende der ewige Frieden. Das germanische Reich ist auf diesen Zweck nicht nur als gedankliches Ideal, sondern als weltlichen Zustand gerichtet. Es setzt die Entwicklung der Freiheit als des allgemeinen Prinzips voraus, sodass alle Völker als besondere Staaten darin ihre Erfüllung finden können. In diesem Frieden ist das Gericht der Geschichte vorbei; „denn nur das geht ins Gericht, das dem Begriff nicht gemäß ist“ (VPhW 12, 56). Wahrscheinlich kann hieraus geschlossen werden, dass Hegel es nicht für unabwendbar hält, dass die christlichen Staaten, wenn sie die dritte Stufe ihrer Entwicklung erreicht haben, im weiteren weltgeschichtlichen Prozess untergehen müssen. Schon vom frühen Anfang seiner Philosophie an spricht Hegel den Gedanken aus, dass das Christentum als die Versöhnung von Natur und Geist auch die Aufhebung des Schicksals, als eine Form der äußeren Notwendigkeit, bedeutet.

Herman van Erp

Bibliographie

- A. Arndt, K. Bal und H. Ottmann (Hg.), *Hegel-Jahrbuch 1995*, Vernunft in der Geschichte? XX. Internationaler Hegel-Kongress Debrecen/Budapest 1994, Berlin, 1995 (1. Teil), 1996 (2. Teil).
- Ch. Bauer, *"Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck" : Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Hegel-Studien, Beiheft 44, Hamburg, 2001.
- T. Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte : zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, München, 1988.
- O. Brauer, *Dialektik der Zeit: Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, 1982.
- B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, 1991.
- Chr. Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, 2004.
- D. Duquette (Hg.), *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, Albany, 2003.
- J-M. Ferry, *La question de l'histoire. Les paradigmes métaphysiques de l'histoire chez Kant, Fichte et Hegel*, Bruxelles, 2002.
- Th. Grüning und K. Vieweg, *Hegel - Vision und Konstruktion einer Vernunftgeschichte der Freiheit*, Frankfurt/Bern, 1991.
- J. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1966.
- J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1983.
- W. Hüffer, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*, Hegel-Studien, Beiheft 46, Hamburg, 2002.

- G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig 1920.
- K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen : die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953, 1973.
- H-Chr. Lucas und G. Planty-Bonjour (Hg.), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1989.
- H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt/M., 1968.
- R. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg/München, 1980.
- J. O'Malley, K. Algozin and F. Weiss (Hg.), *Hegel and the history of Philosophy*, proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference, The Hague, 1974. (dit is één van de vroegste bundels over geschiedenis van de filosofie,(en niet fil van de wereldgeschiedenis) toen OK, nu niet meer aan te bevelen)
- R. Perkins, *History and system. Hegel's philosophy of history*, proceedings of the 1982 sessions of The Hegel Society of America, Albany, 1984.
- M. Riedel, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt/M.,1973.
- E. Schulin, *Die Welgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen, 1958.
- H. Seelmann, *Weltgeschichte als Idee der menschlichen Freiheit. Hegels Geschichtsphilosophie in der Vorlesungen von 1822-23*, Saarbrücken, 1986.
- E. Weisser-Lohmann und D. Köhler (Hg.), *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hegel-Studien, Beiheft 38, Bonn, 1998.

10. Die tagespolitischen Schriften

Hegels Engagement als politischer Schriftsteller und Publizist reicht zurück bis in die frühen Berner Hauslehrerjahre. 1798 erschien anonym Hegels erste Druckschrift (Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes zur Stadt Bern), eine Übersetzung der *Lettres de Jean-Jacques Cart à Bernard Demuralt, Trésorier du Pays de Vaud, sur le droit public de ce Pays, et sur les événements actuels* (1793) mit dem Untertitel „Eine völlige Aufdeckung der damaligen Oligarchie des Standes Bern“. Hegels Herausgeberschaft ist belegt durch das Bücherverzeichnis von Meusel (1805) und Kayser (1834/35), wie durch die inhaltliche Übereinstimmung einer Stelle aus den Anmerkungen der Schrift mit Hegels Brief an Schelling vom 16.4.95 (*Briefe 1*, 23) und durch Hegels Exzerpte zum Berner Staatswesen (*GW 3*, 221-233). Hegels Übersetzung gibt den Carstchen Text nicht vollständig wieder: Er verzichtet auf die Wiedergabe der Briefe 8 und 9 wie auch auf zahlreiche historische Details des französischen Originals. Allerdings ergänzt Hegel den Carstchen Text für die deutschen Leser durch zusätzliche Anmerkungen und Fußnoten zur Schweizer Geschichte und zur Berner Verfassung. Hegels Interesse an den *Lettres* gründet in dem von Cart gezogenen Vergleich zwischen den Zuständen der Waadt unter der Berner Herrschaft und dem Zustand, „wie er ihren alten Rechten gemäß hätte beschaffen seyn sollen“ (*Vorerinnerung*). Es ist dieser Vergleich, der so Hegel, den tiefen Wunsch der Waadtländer nach Freiheit wie die „tiefe Erbitterung aller Gemüther gegen die Berner Unterdrücker“ verständlich zu machen vermag. Angesichts der geschilderten Verhältnisse „muß man sich wundern“, so der Rezensent der deutschen Übersetzung in den Göttingischen Anzeigen, „daß die Zahl der Unzufriedenen kurz vor und bey dem Einmarsch der Neu-Franken nicht größer war, als man sie wirklich fand“ (*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaft*, 160. Stück. Den 6. October 1798. S. 1600). Im Jahr 1798, als Hegels Übersetzung erscheint, hat das militärische Eingreifen französischer Truppen die Berner Aristokratie bereits hinweggefegt und dem Waadtland die

Unabhängigkeit von Bern verschafft. Eine Entwicklung aus der sich, so Hegel, „eine Menge Nutzenwendungen“ ergeben, vor allen sollten die Vorgänge in der Waadt all’ jenen ein warnendes Beispiel sein. die sich den notwendigen Reformen widersetzen. Seine eigenen politischen Ziele konkretisiert Hegel in den kommentierenden Anmerkungen. Dem Lob Carts auf die englische Verfassung und die Selbstbesteuerung der Engländer hält er entgegen: Eine Verfassung muss sich einmal daran messen lassen, wie sehr sie die Sicherheit des Eigentums, der Grundgesetze, der persönlichen Freiheit zu schützen vermag, wie stark die Nation im Parlament repräsentiert ist und inwieweit die Sicherheit des Landes auf konstitutioneller Macht und Klugheit der Minister beruht. Diese Forderungen sieht Hegel in der ständischen Repräsentation im Waadtland weit eher erfüllt als in der englischen Verfassung. Für Hegel sind die „Repräsentation der Nation“, das „Parlament“ und die „konstitutionelle Macht“ weit mehr Anknüpfungspunkte für die freiheitliche Entwicklung des Waadtlandes als das Eingreifen einer fremden Militärmacht. Denn, wie das Beispiel Genf lehrt, wird die von den Revolutionsarmeen herbeigeführte Wende zu Freiheit und Unabhängigkeit genau dann wieder kassiert, wenn sie den politischen Zielen Frankreichs hinderlich ist.

Hegels zweite politische Schrift, die sogenannte erste *Württemberg-Schrift*, ist nur als Fragment überliefert. Mit der als Flugschrift konzipierten Schrift will Hegel Stellung beziehen in dem zwischen Herzog und Landtag tobenden Machtkampf. 1796 hatte der Herzog erstmals wieder seit 1770 den Landtag einberufen und von diesem die Bewilligung neuer Steuern gefordert. In Flugschriften wird die Umwandlung der Landstände in eine parlamentarische Volksvertretung gefordert, der Ruf nach einer schwäbischen Republik wird laut. Dass Hegels Schrift druckfertig vorlag, zeigt sich daran, dass, wie Rosenkranz berichtet, Hegel die Schrift „drei Freunden in Stuttgart“ mitteilt (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 91). Diese raten unter den gegebenen Umständen jedoch vom Druck ab.

Schon Karl Hegel hat von dieser politischen Flugschrift in den Unterlagen seines Vaters nur mehr Fragmente vorgefunden. Die überlieferten Textteile wurden erstmals von Rosenkranz und Haym mitgeteilt. Über das eigentliche Ziel seiner Stellungnahme scheint sich Hegel erst während der Niederschrift klar geworden zu sein. Er ändert den Titel seiner Flugschrift im Laufe der Niederschrift: Der ursprüngliche Titel hieß: „Daß die Stä[nde] vom Volk gewählt werden müssen“, als endgültigen Titel teilt Haym die Formulierung „Ueber die neuesten *inneren* Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung“ mit (R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 483-485). Diese Titeländerungen markieren eine Verlagerung in der Zielsetzung. Ging es Hegel zunächst vorrangig um die Forderung, dass die Stände durch das Volk gewählt werden sollen, so legt Hegel den Schwerpunkt seiner Schrift auf eine Darstellung der inneren württembergischen Verhältnisse. In der Einleitung appelliert Hegel eindringlich an den Willen, die dringend notwendigen Veränderungen an jenen „Einrichtungen, Verfassungen, Gesetzen, die mit der Sitte, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr zusammenstimmen, aus denen der Geist entflohen ist“ (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 93), durchzuführen. Nur der Verzicht auf die kleinen Interessen führe zur Gerechtigkeit: „Nur zu oft liegt hinter den Wünschen und dem Eifer für’s allgemeine Beste der Vorbehalt verborgen: *soweit es mit unserm Interesse übereinstimmt*“ (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 94). Die von Haym publizierte Abschrift bzw. die von ihm eingesehenen Passagen zeigen Hegel als einen Kenner der Württembergischen Verfassung, der die Schwachstellen und den daraus entspringenden Missbrauch analysiert. Hegel fordert, den Sturz der unhaltbaren Zustände nicht dem Zufall zu überlassen, mit „ruhigem Blick“ soll untersucht werden, „was zu diesem Unhaltbaren gehört. Der Muth, *Gerechtigkeit zu üben, ist die einzige Macht*, die das Wankende mit Ehre und Ruhm vollends wegschaffen und einen gesicherten Zustand hervorbringen kann“ (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 92f).

Unmittelbar im Kontext der ersten *Württemberg-Schrift* entsteht das Vorhaben eine *KVD* zu veröffentlichen. Von 1799 bis 1803 arbeitet Hegel an dieser Schrift, die als Konvolut von Exzerpten, Entwürfen, Vorarbeiten und einer Reinschrift überliefert ist. Die kritische Ausgabe des Textes (*GW* 5, 1-202) unterscheidet an den überlieferten Materialien drei Bearbeitungsstufen: 1799 nach dem Scheitern der Rastatter Verhandlungen über einen Friedensvertrag zwischen Frankreich und dem Reich setzen die Entwürfe ein, diese werden 1801 nach dem Frieden von Lunéville zu größeren Vorlagen ausgearbeitet. Mit der Reinschrift beginnt Hegel um 1802/3, bricht diese dann im Laufe des Jahres 1803 ab. Die erhaltenen Dokumente reflektieren eine dramatische politische Entwicklung, das Festhalten an einer einheitlichen Konzeption und Zielsetzung schien unter diesen Umständen nicht realisierbar, vielmehr sieht sich Hegel gezwungen, das Konzept seiner Schrift mehrfach zu verändern. Diese situative Bedingtheit der Texte hat zur Folge, dass die überlieferten Materialien aus den sie bedingenden Ereignissen heraus verstanden werden müssen. Gegenüber den unterschiedlichen historischen Konstellationen zieht sich das Diktum „Deutschland ist kein Staat mehr“ wie ein roter Faden durch Hegels Analysen. Konstant kreisen seine Bestimmungen zum Staat um die Frage der Staatsgewalt und die Wehrfähigkeit.

Das Auftreten von Ländern und Reich beim Rastatter Kongress offenbart die politische Handlungsunfähigkeit des Reiches, die militärische Schwäche Deutschlands demonstriert diesem Reich die „Wahrheit, die in der Macht liegt“. Diese Formel ist oft als Indiz für den Nachweis herangezogen worden, Hegel wollte mit dieser Schrift zum Macchiavelli Deutschlands werden (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 236) bzw. Hegel vollziehe hier die Wende zum „Machtstaat-Denker“. Der Blick auf die bedingenden Ereignisse macht jedoch deutlich, dass Hegel mit dieser Formel die unmissverständliche Lehre aus der Außenpolitik des revolutionären Frankreich zieht: Hinter dem „Freyheitsgeschrey“ verbirgt sich eine Machtpolitik, deren Länderschacher auf eine Auflösung des Reiches zielt.

Die Analyse der Ursachen für die politische Handlungsunfähigkeit des Reiches weist zurück ins Lehnsystem und zum Prinzip der „deutschen Freyheit“. Die Art und Weise, wie dieses aus den germanischen Wäldern stammende Prinzip in der Gegenwart sich Geltung verschafft, führt zu einer Verwechslung von Privatrecht und Staatsrecht: Die deutschen Fürsten, die ihre Partikularinteressen auf Kosten des Reiches verfolgen, treiben das Reich in die Handlungsunfähigkeit. Eine Veränderung auf der Basis einer „Revolution der Denkungsart“, die Hegel noch wenige Jahre zuvor für das Reich für möglich hielt, erscheint unmöglich. Bis in das Staatsrechts hinein ist dieser Widerspruch greifbar, denn das deutsche Staatsrecht wendet sich „gegen das Recht des Staates“ (*GW* 5, 56f). Das politische Grundproblem, die Vereinbarkeit von Freiheit und Organisation des Zusammenlebens, stellt sich aus Hegels Perspektive für die Länder Europas in den Jahren nach 1799 als ein Aufeinanderprallen der polaren geschichtlicher Mächte „Freiheit“ und „Staat“ dar. Für den „Staat“ steht Frankreich als Prinzip für die „Freiheit“ das deutsche Reich – es ist die geschichtliche Aufgabe der Moderne, diese polaren Mächte zu vereinigen.

1817 erscheint in den Heidelberger Jahrbüchern Hegels Rezension der *Verhandlung in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg*. Hegels Auseinandersetzung mit den Verhandlungsakten der Jahre 1815 und 1816 geht auf eine seit der ersten *Württemberg-Schrift* bestehende kontinuierliche Aufmerksamkeit auf die württembergischen Verhältnisse zurück. Streitpunkt der Verhandlungen ist die vom württembergischen König verkündete Verfassung, gegen die die einberufenen Landstände das „gute, alte Recht“ geltend machen. Hegels nahezu uneingeschränkte Parteinahme für den König gründet in der Überzeugung, dass die seit der französischen Revolution vollzogenen Umwälzungen die verfassungsrechtliche Basis in radikaler Weise verändert haben. Das Festhalten der Landstände am alten Recht zeigt, dass die Landstände die letzten 25 Jahre „verschlafen“ haben: „*sie haben nichts vergessen und nichts gelernt*“ (*GW* 15, 61). Für die Landstände

wollte der König mit seinem Oktroy lediglich den Beschlüssen des Wiener Kongresses zuvorkommen und seine souveräne Herrschaft über die gegenüber dem vormaligen Herzogtum beträchtlich erweiterten Landesgebiete absichern. Gegen den königlichen Oktroy forderten sie, dass nach ständestaatlicher Tradition die neue Verfassung durch einen Vertrag zwischen Fürst und Ständen verabschiedet wird. Hegel polemisiert – wie schon in der *KVD* – gegen die vertragsrechtliche Interpretation des Verhältnisses von König und Ständen und hebt statt dessen den Status des Staatsrechts gegenüber allen zufälligen ständischen Freiheitsrechten hervor. Wie wenig Hegels Parteinahme eine Anbiederung an die Regierung mit Blick auf die vakante Kanzlerstelle der Universität Tübingen ist, zeigt seine Kritik an dem in der neuen Verfassung vorgesehenen Wahlmodus. Dieser sah vor, alle Staatsdiener und Geistliche vom aktiven und passiven Wahlrecht auszuschließen. Die Kriterien für den Ausschluss mögen, so Hegel, wegen der von Amts wegen bestehenden Unentbehrlichkeit, pragmatisch sein, „[d]er Beytrag, den der Stand der Kaufleute, Gewerbsleute, sonstiger Güterbesitzer für eine Ständeversammlung liefern kann, so wichtig er ist, [...] für sich das nicht ersetzen, was durch die Ausschließung der Staatsbeamten abgeht“ (*GW 15*, 39). Entscheidend wirkt sich dieser Ausschluss auf „das Element der Gesinnung, welches das Ueberwiegende in einer Ständeversammlung seyn muß“ aus. Der geforderte „Sinn des Staates“ erwirbt sich „vornemlich in der *habituellen Beschäftigung* mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Werth, den das Allgemeine in sich selbst hat, empfunden und erkannt, sondern auch die Erfahrung von dem Widerstreben, der Feindschaft und der Unredlichkeit des *Privatinteresses*, [...] durchgemacht wird. Indem die Deputierten gewählt werden, so ist es eine wesentliche Rücksicht, daß die Wahlmänner vornemlich aus solchen Verhältnissen ausgehen, in welchen dieser Sinn vorhanden seyn muß und worin er gebildet wird“ (*GW 15*, 39f). Mit dieser Forderung wendet sich Hegel gegen die „*französischen Abstractionen* von bloßer *Anzahl* und *Vermögensquantum*“ (*GW 15*, 45), deren „atomistische Principien wie in der Wissenschaft, so im Politischen, das Tödtende für alle vernünftigen Begriffe, Gegliederung und Lebendigkeit [sind]“ (*GW 15*, 45). Hegels Votum für die königliche Verfassung ist ein Votum für die Grundprinzipien des modernen Staates. Das nachrevolutionäre Problem, eine angemessene politische Organisation zu finden, die die Freiheit des Einzelnen bewahrt, ist, so Hegels Einsicht, nur durch den Verzicht auf Privilegien und Privatinteressen zu lösen. Hegels Votum für die Grundprinzipien des freiheitlichen Staates wurde von den eher restaurativen Intentionen der königlichen Partei instrumentalisiert: Die Regierung ließ verbilligte Sonderdrucke der Hegelschen Schrift verbreiten.

Das neuerliche Aufbrechen revolutionärer Unruhen in Frankreich, der Aufstand in Polen und die innenpolitische Krise in England prägen das politische Geschehen des Jahres 1830. Vor diesem Hintergrund verfasst Hegel 1831 die Abhandlung *Über die englische Reformbill*. (*GW 16*, 323-419.) Das über Jahre bestehende Interesse an den politischen Verhältnissen in England, Schottland und Irland dokumentieren Hegels Exzerpte aus verschiedenen englischen und schottischen Zeitschriften mit Berichten über Parlamentsdebatten. Hegel stellt seine Abhandlung in nur knapp 4 Wochen Ende April 1831 fertig. Die ersten drei Folgen seiner Schrift erscheinen anonym Ende April in der Preußischen Allgemeinen Staatszeitung. Der Vergleich der gedruckten Partien mit dem Manuskript zeigt, dass die Redaktion nicht nur Hegels Formulierungen politisch entschärft hat, der Abdruck des letzten Teils wird durch König Friedrich Wilhelm III untersagt. Der in der Staats-Zeitung nicht abgedruckte Schluss ist als Separatdruck verbreitet worden. Anlass für das königliche Eingreifen ist die Auflösung des Parlaments durch den englischen König am 22.4. – in dieser Situation glaubte der preußische König außenpolitische Rücksichten nehmen zu müssen (Vgl. *GW 16*, 480ff).

Im Wintersemester 1830/31 las Hegel in der Vorlesung über „Philosophie der Geschichte“ schwerpunktmäßig über die Neuzeit und äußerte in diesem Zusammenhang Bedenken gegenüber der englischen Reformbill, deren Ziel eine gerechtere Aufteilung der Wahlkreise für die Wahlen zum Unterhaus war. Am 23. März 1831 war die Reformbill mit der Mehrheit von nur einer Stimme in der zweiten Lesung des Unterhauses verabschiedet worden. Vordergründig geht es um eine Auseinandersetzung mit dem englischen Wahlrecht, unlösbar verknüpft mit dieser Problematik ist für Hegel die Frage, wie der Gefahr eines revolutionären Umsturzes begegnet werden kann. Für die Befürworter der Bill verhindern vernünftige Reformen einen gewaltsamen Umsturz der Verhältnisse. Kritiker halten Hegel entgegen, dass er sich auf die Seite der konservativen Gegner, die Grundbesitzer stelle. Hegel zeigt jedoch, dass die von der Bill angestrebte Reformierung des Wahlrechts, in dem sie „den dem bisherigen System entgegengesetzten Grundsätzen den Weg in das Parlament [...] eröffnen, so daß sie mit grösserer Bedeutung [...] daselbst auftreten könnten“, so würde der Kampf „um so gefährlicher zu werden drohen als zwischen den Interessen der positiven Privilegien und den Forderungen der reelleren Freyheit keine mittlere höhere Macht [...] stünde, weil das monarchische Prinzip hier ohne [...] Macht ist“ (*GW 16*, 403f). Das Modernitätsdefizit und die strukturellen Mängel der englischen Gesellschaft sind durch eine Änderung des Wahlrechts allein nicht zu beheben, Hegel lehnt daher die Reformbill ab und fordert zunächst die Beseitigung der gesellschaftlichen Missstände. Der moralische Appell an die Privilegierten, die Missstände abzubauen, hat sich als fruchtlos erwiesen. Daher muss es um eine angemessenere Repräsentation der Interessen im Parlament gehen. Dies kann nicht in Form einer Nationalrepräsentation nach französischem Muster erfolgen, wo das repräsentierte Volk lediglich als Abstraktion existiert und unter dem Deckmantel der Freiheit seine besonderen Interessen zertreten werden. Hegel votiert für eine ständische Repräsentation, die die besonderen Interessen des Volkes bündelt und die Gliederung des Staates (Standesinteressen, Eigentumsverhältnisse) repräsentiert. Die geschichtliche Umsetzung dieser Repräsentativverfassung fordert allerdings eine Korrektur der privatrechtlich gesicherten Privilegien und damit ein machtvolleres Eingreifen des Monarchen – fraglich ist es, so Hegel, ob der englische König über diese Macht verfügt.

Hegels Ratlosigkeit angesichts der englischen Verhältnisse ist oft betont worden. Gründet Hegels Verzicht auf konkrete Handlungsanweisungen in der Beschränkung der Aufgabe der Philosophie, die Situation zu analysieren, oder legt seine Analyse der englischen Verhältnisse den Finger auch auf die Wunde der kontinentalen Probleme? Die Frage der angemessenen Repräsentation ist keineswegs abgeschlossen wie die Kontroverse um die preußische Städteordnung zeigt.

Für Habermas vollzieht sich an Hegels journalistischen Unternehmungen „die Ironie, daß sie für den Tag, an den sie adressiert waren, weniger Bedeutung gewinnen konnten, als sie für das philosophische System bis heute Behalten haben.“ (J. Habermas, Nachwort zu G.W.F. Hegel, *Politische Schriften*, 351). Für Habermas zeigen Hegels politische Schriften, dass er nicht immer die Position der Rechtsphilosophie eingenommen hat, demgemäß die Philosophie keinen Leitfaden für eine umwälzende Praxis gibt, sondern allein jenen eine Lektion erteilt, die sich ihrer als Anleitung zum politischen Handeln bedienen. Mit Blick auf Hegels Schrift *Über die Reformbill*, die auch als eine Auseinandersetzung mit der in Preußen anstehenden Wahlrechtsreform (Städtereform) zu lesen ist, kann nicht das System in Form der *Grl* gegen die um die Systematik unbekümmerten Gelegenheitsarbeiten ausgespielt werden. Wenn Hegel in den *Grl* fordert, den „Staat“ als „das sittliche Universum“ zu erkennen, dann ist dieser Staat nicht der preußische Staat. Ebenso wenig bleiben Hegels „Gelegenheitsarbeiten“ bei der Tagespolitik stehen, vielmehr geht es Hegel in diesen Arbeiten immer um Grundbestimmungen, die die politische Entscheidung auf die aus der kritischen Prüfung der Meinungen gewonnenen philosophischen Einsichten verpflichtet.

Elisabeth Weisser-Lohmann

Bibliographie

- J. Habermas, Nachwort zu G.W.F. Hegel, Politische Schriften. *Frankfurt am Main 1966*.
 R. Haym, Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. *Berlin 1857*. [Nachdruck Hildesheim 1962]
 H. Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. *Leipzig, Berlin 1921*.
 K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. *Berlin 1844*. [Nachdruck mit einer Nachbemerkung von O. Pöggeler. *Darmstadt 1988*]

11. Kunstphilosophie (VPhK)

Die Hegelsche *Ästhetik*, wie sie bis 1984 fast unbedenklich bearbeitet, interpretiert und kritisiert wurde, ist *keine* Schöpfung Hegels, sondern eine von H. G. Hotho. Dieser hat Hegelsche Manuskriptfragmente und Studentennotizen in einem Rahmen geordnet und interpoliert, der zwar ein Hegel ähnlicher, aber nicht Hegels eigener ist. Die breitgefächerte Wirkungsgeschichte der Kunstphilosophie Hegels bezieht sich auf diese Edition (1835, 1842²), deren widerspruchsvoller Inhalt als zu kritisierender Ausgangspunkt und begrifflose Thesen- und Materialsammlung für ästhetische Versuche jeder Art verwendet worden ist. Hegel dagegen hatte weder ein Buch zur Ästhetik geplant, noch weniger eins veröffentlicht, sondern ab 1818 in Heidelberg und nachher in Berlin Vorlesungen über Philosophie der Kunst vorgetragen. Insgesamt sind leider keine Hegelschen Manuskripte, sondern nur ganz wenige Splitter derselben erhalten. Auch Heidelberger Studentennotizen sind nicht vorhanden; dennoch gibt es solche Zeugnisse aus allen Berliner Ästhetikvorlesungen (1820/21, 1823, 1826, 1828/29).

Hegels eigene Kunstphilosophie zeigt insgesamt zweierlei: Einerseits behauptet sie – gegen die Aufklärung des Verstandes – *Wahrheit* in der Kunst; zweitens anerkennt sie, dass – gegen die romantische Auffassung – die Wirkungsmacht der Kunst *endgültig vorbei* ist. Beides wird in einem geleistet, weil die Singularisierung des Kunstbegriffs die griechische Kunst in ihrer Bedeutung für die ganze Gemeinde als die einzige, wahrhaft schöne Kunst hervorhebt; dennoch ist diese Kunst, deren Leistung ungeachtet, nicht – wie Hothos Edition suggeriert – das vorbildhafte Modell einer neuen Kunsttätigkeit.

1. Die *Einleitung* der VPhK definiert jeweils das Thema der Vorlesungen von unzureichenden, auch in der Philosophie auftretenden Vorstellungen her. Für 1828/29 beinhalten diese spezifisch die Diskussionen zwischen Befürwortern der Klassik und jenen der Moderne. Im Allgemeinen weist die Einleitung immer auf den philosophischen Gehalt der Kunst hin, d.h. auf die Idee der Wahrheit derselben.

Die *Einteilung* 1820/21 bis 1826 gliedert die Vorlesung in einen allgemeinen Teil, der selbst in den Begriff des Kunstschönen und in die Gestalten der symbolischen, klassischen und romantischen Kunstformen zweigeteilt ist einerseits, und einen besonderen Teil andererseits, in dem die Künste spezifisch nach den Gattungen Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie, aufgeteilt werden. Die Vorlesung 1828/29 gliedert sich dagegen in drei Teile nach Allgemeinheit, Besonderheit und spezieller Individualität der Kunst; diese Gliederung ist von der Hotho-Edition als endgültige Variante allgemein verbreitet worden, ist aber von Hegel in *E³* (1830) nicht als Gestaltung übernommen worden. – Die Poesie erhält

1820/21 als synthetische vierte Weise der Kunstgattungen eine Sonderstellung (*VPhK (Aschenberg)*, 44), die aber ab 1823 endgültig zurückgenommen wird.

2. Die Vorlesungen selbst erweitern die fundamentale Grundlage der *E* und zeigen ihre allmähliche Umbildung an. Problemgeschichtlich werfen sie die Frage auf, ob die Ästhetik schon die ganze Philosophie des absoluten Geistes oder die Religionsphilosophie in einem bietet, oder ob es verschiedene Entfaltungsmöglichkeiten des absoluten Geistes gibt. Im Ganzen sind drei wirklich verschiedene *Konzeptionen* zur Sicherung des philosophischen Gehalts des eigenen Kunstbegriffs zu entdecken, der erst dann in seiner Ganzheit ausgebildet werden kann.

1820/21 schließt sich bei *E¹* und deren *religionsphilosophischem Programm* an, wodurch der absolute Geist sich in seiner Absolutheit erweist, indem er im Begriff der Religion die ganze Sphäre der Endlichkeit in deren spezifischer Gestalt wiederholt (*VPhK (Aschenberg)*, 51ff). Die Kunstreligion ist also eine wesentliche Stufe der Religionsentwicklung, deren Resultat sich auch noch in der eigenständigen Kunst niederschlägt – 1823 und 1826 bereiten die *E²* vor, die die Differenzierung von Kunst und Religion in deren *Eigenständigkeit*, der Bedeutung der Kunst als Kultus ungeachtet, ausführt. 1823 versucht, nach dem Scheitern des ersten religionsphilosophischen Programms, eine erneute eigene philosophische Grundlegung der Kunst vom logischen Begriff des Lebens aus. Insofern sich Schwierigkeiten aus der Differenz von empirischer und philosophischer Fassung der Schönheit ergeben, findet aber 1826 keine Bezugnahme auf eine eigene Grundlegung mehr statt; hingegen führt Hegel die endgültige Differenzierung des absoluten Geistes eigens vor (*VPhK (Kehler)*, 32) und führt den Kunstbegriff als Lemma innerhalb der Sphäre des absoluten Geistes oder der Religion überhaupt ein (*VPhK (Kehler)*, 34). – 1828/29 betont die *durchgängige Gliederung* der Kunst als solcher. Die eigenständige Kunst führt aber die Formen der lebendigen Einheit der Idee als des Lebens Gottes für die Anschauung durch, wobei diese Vorlesung die Grundbestimmungen der *E²* als weiter ausführbare Gedanken wiederholt. Die Änderungen dieser neu angesetzten Vorlesungsgliederung beeinträchtigen die *E³* überhaupt nicht: Diese nimmt bloß die gesicherte Differenzierung der Kunstformen als begriffsnotwendig auf.

3. Der *Begriff* der Kunst zeigt erstens die Schwierigkeiten der begrifflich durchzuführenden Erweiterung der enzyklopädischen Kurzfassung. Im Begriff der Kunst zeigt Hegel ja einen eigenen und eigenständigen Inhalt der Kunst auf. Die Kunst ist die geistige Anschauung von Wahrheit in sinnlicher, unmittelbarer, aber produzierter Gestaltung. Wie dieses begriffsnotwendige Aufzeigen geleistet wird, ändert sich in jeder Vorlesungsreihe.

1820/21 bietet erst den Begriff des Schönen, dann definiert Hegel in Herabsetzung des theoretischen und praktischen Geistes das Schöne, das er zudem über eine Kant-Diskussion, die nur Regelmäßigkeit bestimmt, erreicht. Zuletzt verabschiedet er jede natürliche Schönheit, weil diese kein freies Schönes in sich, wie das Ideal, darstellt (*VPhK (Aschenberg)*, 47; 51; 65; 68). – 1823 bietet erst die Idee des Schönen, die von der logischen Bestimmtheit aus erläutert wird und sich über die abstrakte, natürliche und menschliche Besonderung erhebt und sich erst so zu einem eigenen Begriff der Kunstschönheit oder zum Ideal fortentwickelt. – 1826 gibt erst die ausführliche Darstellung der Eingliederung der Kunst in den absoluten Geist wie sie von der Edition bekannt ist; dann wird das Ideal von der natürlichen und menschlichen Gestalt herabgesetzt, weil als Ideal die Idee selbst unmittelbar hervortritt; nachher wird dieses Ideal, anders als in den sonstigen Vorlesungen, objektiv und subjektiv bestimmt (*VPhK (Kehler)*, 40; 62). – 1828/29 bestimmt gleich die Idee der Schönheit als diejenige für die Anschauung, die eine beseelende subjektive Einheit ist. –

Die Eigenständigkeit der Kunst zeigt sich jeweils schon an der Abweisung der Schönheit der lebendigen Natur. Das eigentliche Kunstschöne ist das Ideal als ein freies Schönes. Das Ideal setzt das äußerliche Dasein als dem Inneren gemäß und geht auf solche Weise zum Geist zurück, dass ‚nur‘ bis zum Mittelpunkt der individuellen Subjektivität fortgegangen wird: Der Geist selbst ist so im Andern frei, auf sich beruhend, sich so freuend und bei sich bleibend. Die Beseelung der Kunst ist also die Unendlichkeit des Geistes, dasjenige, das die freie Rückkehr desselben zu sich zeigt und Freiheit heißt. Das Ideal ist aus dem Geist geboren und vom Menschen hervorgebracht, wie es in Einklang mit dem enzyklopädischen Duktus heißt.

Dieser Gehalt des Ideals der Kunst bestimmt sich begrifflich als Gestalt, Prozess oder Handlung und eigene Äußerlichkeit. Die Gestalt wiederholt und bestimmt das abstrakt behauptete Ideal: Das Wahre der Schönheit muss als Geistiges oder Sittliches im Dasein auf sich beruhen. Dies erscheint in der Handlung, die als diejenige des unmittelbar auf sich bezogenen Charakters eines Individuums in der unreflektierten Heroenzeit zu beobachten ist. Der Reichtum solcher Individuen ist die wahrhafte gediegene Objektivität der Kunst. Die äußerliche Bestimmtheit der Situation ist zwar zum Dasein notwendig, aber zur Bestimmtheit unzureichend.

In einem solchen Ideal müssen *alle* Individuen einheimisch sein und bleiben, sofern es als Wahrheit betrachtet wird. In der zu beobachtenden Darstellung dieser Gestalt aber sind solche Situationen und Handlungen nicht auf wahrhafte Weise darzustellen, weil solche heroische Wahrheit nicht mehr dem Wahrheitsverständnis eines nicht mehr heroischen Zeitalters entspricht. Es entsteht oder bleibt ein Fremdes, weshalb auch die Erneuerung der Mythologie scheitert, die dann bloß als Schmuck gilt; gerade diese fremde Seite ist das *Sterbliche* der Kunst. Das Ideal ist also zwar ein Hohes und Vernünftiges, wenn substantielle Interessen zugrunde liegen oder wenn das Menschliche des Geistes ausgesprochen wird, aber es bleibt in idealer Gestalt nicht das Höchste.

Zum Begriff der Kunst gehört auch diejenige Darstellung des Ideals, die vom Künstler zu liefern ist. Die Originalität des Künstlers ist die Aktivität, seine Partikularität verschwinden zu machen und seine Begeisterung ist ein Ringen seiner Phantasie mit der präzisen Form; der Künstler ist als Subjekt nur die geeignete Tätigkeit zugunsten der Sache. Kunst muss ja produziert werden: Das Genie lässt den Inhalt unmittelbar herauskommen. Die Objektivität in der Darstellung ist keine besondere Manier, die für Originalität zu gelten hat, sondern die Objektivität der Darstellung ist wahrhafte Originalität, wenn diese die Weise ist, die Sache selbst zu zeigen. Diese subjektive Weise (wie es 1826 heißt) betrachtet Kunst als Produkt des Künstlers, aber wenn sie nur subjektiv (wie in der Ironie) wäre, wäre sie auszuschließen.

4. In der Grundkonzeption gleichbleibend ist der Versuch der Singularisierung der *Kunstformen* in symbolische, klassische, und romantische Kunst. Sowohl die symbolische wie die romantische Kunst sind notwendige Singularisierungen des Kunstbegriffs. Die symbolische stellt am grundlegenden Beispiel der ägyptischen Kunst eine Reihe von Formen dar, die ihre Bedeutung bloß anweisen oder andeuten. Die romantische Kunst präsentiert die christlichen, weltlichen und formell-subjektiven Kreise, deren Bedeutung auch ohne die Kunst für jeden fassbar ist. Hegel stellt sich zudem in den Vorlesungen die Frage, inwiefern die symbolische Kunst auch als romantische und umgekehrt interpretierbar ist und welche Bedeutung diese Sachlage philosophisch ergibt. Die romantische Kunst zeigt ja eine Aufspaltung in bedeutende oder interessante Kunstwerke einerseits und andererseits formell-schöne Kunstwerke und Kunststücke, die beide auf unterschiedliche Weise vom Begriff der Kunst gedeckt werden.

Die klassische Kunst ist dagegen die nicht bloß notwendige, sondern auch ausreichende Singularisierung der Kunst, sofern diese als vollständiger Selbstvollzug in der existierenden Anschauung der geschichtlichen Gemeinde des Geistes verstanden wird. In den

Vorlesungen ist die klassische Kunst nicht die am meisten und ausführlichsten bearbeitete, doch die letzten Endes am genauesten definierte, weil ab 1823 die 1820/21 noch klassisch genannte Erhabenheit des Judentums definitiv aus der klassischen Kunst der Griechen ausgegliedert worden ist (*VPhK (Aschenberg)*, 139; *VPhK 2*, 140 [aus 1823]).

Die in der Forschung angestellten Mutmaßungen über Hegels Änderungen seiner Auffassung vom ‚Ende der Kunst‘ haben sich nicht bewahrheitet, so stellt es sich nach der jetzigen Quellenlage, in der alle Berliner Vorlesungen bezeugt sind, heraus. Die Kunst ist und bleibt ihrer höchsten Ansicht und Leistung nach in der klassischen vollendet, weil sie dort und nur dort für alle Mitglieder der Gemeinde als ihr geistiges Werk da ist. Die romantische Kunst stellt dennoch den Gehalt des Menschlichen oder des Humanen dar, wodurch geschichtliche Möglichkeiten desselben angedeutet werden. Nicht mehr aber wird die Freiheit als solche auf verbindliche Weise vernunft- und zeitgemäß für die Anschauung dargestellt, weil sie bloß als künstlerische Möglichkeit für die Wahrnehmung des Kenners und Liebhabers oder zur möglichen, formellen Bildung der Bürger auftritt: Kunst ist nur als das schöne Grab der interessanten Lebendigkeit der Freiheit präsent.

5. Der philosophische Status der Betrachtung der Kunstwerke im besonderen Teil (so genannt von 1820/21 bis 1826) oder im individuellen Teil (so *VPhK (Libelt)*, Ms 16 a), der die verschiedenen *Kunstgattungen* in einer eigenen Ordnung betrachtet, ist – so muss man gegen fast alle bisherigen Interpretationen festhalten – bis jetzt nicht begrifflich *einsichtig* gemacht worden. Weder ist die Begriffsgliederung desselben im Ganzen – Hegels Änderungen wegen – endgültig gelungen oder geklärt, noch gibt es in Hegels eigenen Vorlesungen bei den Übergängen der verschiedenen Kunstgattungen im Einzelnen die all zu schönen, darstellenden Aufhebungen der früheren in die nächste Gattung wie die Hothosche Version diese herausstellte; sowohl die Gliederung, wie die begrifflich entwickelte Darlegung wären für eine ausgeführte Begriffsbetrachtung als notwendig zu erachten. Dieser philosophischen Unzureichendheit wegen kann dieser Teil also *nicht* als das Ziel der philosophischen Ästhetik gefasst werden. Es geht Hegel in der Kunstphilosophie deswegen nicht um die Interpretation einzelner Kunstwerke oder Kunstgattungen, es geht ihm in keinerlei Hinsicht um Kunstverstand, Kunsturteil oder Kunstgeschmack, sondern ihm reicht die Singularisierung des Begriffs. Diese Singularisierung des Kunstbegriffs benötigt nach der ausgewiesenen Bedeutung der Kunst keine vereinzelte Betrachtung der vorhandenen individuellen Kunstgattungen oder -werke mehr.

Vorgestellt werden dennoch die verschiedenen, empirisch bekannten Gattungen (Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie) und auch einige Mischformen (die in den Vorlesungen Hegels, weniger aber in der *Ästhetik-Edition* hervortreten), z.B. Gartenkunst, Kupferstecherkunst und Münzgießerei (vgl. z.B. *VPhK 2*, 228; *VPhK (Kehler)*, 189; *VPhK (Libelt)*, Ms 127). Die Betrachtung derselben ist sowohl auf vielmehr subjektive theoretische Funktionen des anschauenden Geistes (Sehen, Hören und sehend-hörend Wiedererkennen) wie auf die weitergehende Hervorhebung der typologisch dargelegten Bedeutung der verschiedenen Kunstformen angelegt worden. Dadurch beziehen sich die Architektur auf Symbolik, die Plastik auf Klassik und die anderen Kunstgattungen auf Romantik. Eine Sonderstelle erhält in dieser Betrachtung der Gattungen immer die dreistufige Poesie. Eine noch merkwürdigere Sonderstelle beinhalten die Vorlesungen 1826 und 1828/29, insofern Hegel in ihnen versucht, der These des empirischen Endes der Kunst am genauesten entgegenzutreten: Dabei entwickelt er zwar die rein ästhetische Bedeutung der Oper, die als Synthese aus den vorhergehenden Kunstgattungen ein romantisches *Gesamtkunstwerk* ist, das wirklich genossen werden kann, aber in keinerlei Hinsicht von allen als ihr eigenes Werk anerkannt wird und deswegen keinesfalls als Wiederbelebung der Kunst selbst gelten kann (*VPhK (Kehler)*, 223; *VPhK (Libelt)*, Ms 151a).

6. Insgesamt bleibt die Betonung der Idee des absoluten Geistes, die als Ideal in ihrem ganzen Umfang den Gehalt der Kunst bestimmt, und als griechische Kunst ihre Bedeutung erhält, in Hegels Betrachtung gleich. Gleich bleibt ebenso die Ablehnung einer möglichen Krieriologie der Kunstwerke, weil gerade die Frage einer grundgelegten Krieriologie der Schönheit selbst oder gerade diejenige Kantischer Provenienz, als Zeichen der Endlichkeit der Kunst gedeutet wird. Hegels Anliegen ist deswegen auch keine Erneuerung des Winckelmannschen Klassizismus. Hegel zieht im Gegensatz zur Romantik, die keine Erneuerung der klassischen Kunst, sondern eine der Kunst insgesamt befürwortet, die radikalste Konsequenz aus der damaligen Debatte. Wenn die Geschichte der Kunst nach der griechischen Stufe wirklich weitergegangen ist, dann kann tatsächlich nur die christliche Kunst die höhere Kunst sein; aber weil das Christentum keine Kunst braucht, ist die Kunst seit dem Auftreten solcher spekulativen Wahrheit endgültig um ihren wesentlichen vernünftigen Sinn gebracht.

Lu De Vos

Bibliographie

- St. Bungay, *Beauty and Truth*, Oxford, 1984.
 B. Brädl, *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel*, München, 1998.
 V. Fabbri und J-L Vieillard-Baron, (Hg.), *Esthétique de Hegel*, Paris-Montréal, 1997.
 A. Gethmann-Siefert (Hg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, München, 2005.
 A. Gethmann-Siefert, (Hg.), *Phänomen versus System*, Bonn, 1992.
 A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, Bonn, 1984.
 B. Hilmer, *Scheinen des Begriffs*, Hamburg, 1997
 A. P. Olivier, *Hegel et la Musique*, Paris, 2003
 H. Paetzold, *Ästhetik des deutschen Idealismus*, Wiesbaden, 1983.

12. Religionsphilosophie (VPhRel)

Die Religionsphilosophie, wie sie Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion als vollständig entwickelte Disziplin im Sinne seines eigenen Systems vorstellt, scheint als solche zunächst in gewissem Sinn ein ‚hölzernes Eisen‘ zu sein: Hegels Bestimmung des Inhalts dieser Wissenschaft mit dem Namen Religionsphilosophie hat es nämlich einerseits unter der Betonung des ersten Teils des Begriffs *Religionsphilosophie* z.B. mit der Andacht des religiösen Subjekts zu tun, das einen jenseitigen absoluten (göttlichen) Gehalt als Gegenstand hat. Andererseits ist die Religionsphilosophie unter der Rücksicht der Betonung des philosophischen Aspekts im Kontext des Begriffs der *Religionsphilosophie* die Nachfolgedisziplin der *theologia naturalis*, die im Rahmen z.B. der Wolffschen Philosophie die Natur Gottes zu ihrem Inhalt hatte.

Diese zweifache Bestimmung des Begriffs der Religionsphilosophie scheint deshalb ein Paradoxon zu sein, weil aus der Optik der ersten Betonung der inhaltlichen Bestimmtheit des Begriffs der *Religionsphilosophie* nicht einzusehen ist, warum die Philosophie (speziell die Vernunft) das Recht haben soll, sich mit der Lehre der Religion zu beschäftigen. Wenn die Philosophie zumal nach der Kantischen Kritik die Natur Gottes ohnehin nicht erkennen kann, dann verliert die Philosophie auch den Anspruch ihres intellektuellen Zugriffsrechts auf die Religion, deren Gewissheit damit durch die Unmittelbarkeit der religiösen Subjektivität besser begründet erscheint. Von diesem Punkt ist andererseits her unumwunden klar, dass die

Philosophie – wenn sie denn die Religion zu ihrem Gegenstand ausersehen will – vor dem Problem steht, ihren Gegenstand nicht als einfach Gegebenes nur voraussetzen zu können. Die Philosophie müsste als Religionsphilosophie nach derselben schon erwähnten Kantischen Kritik der Gottesidee in der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft ihren Gegenstand so beweisen, „daß, ehe sie existierte, sie bewiese, daß sie existiert, daß sie ist; sie müßte vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.“ (VPhRel 3, 52)

Aufgrund dieser Ausgangskonstellation scheint Hegels Bemühung um eine Religionsphilosophie vor dem aporetischen Befund zu stehen, der sich auch mit der Formulierung des Titels der Berliner Vorlesungen festhalten lässt: Eine Philosophie der Religion im Sinne des Genitivus obiectivus macht die Religion so zum Gegenstand, dass von der Religion selbst her im Sinne des Genitivus subiectivus ihre Inhalte als Gehalte des religiösen Subjekts und seines Gefühls nicht wieder erkannt werden. Aus diesem Grund könnte man tatsächlich zunächst meinen, dass es sich bei Hegels Religionsphilosophie um ein paradoxes Unterfangen handelt, weil weder von Seiten der Philosophie noch von Seiten des religiösen Glaubens einfachhin die Kompatibilität der Inhalte eingesehen werden können, so dass streng genommen aufgrund dieser Disparität der nicht geteilten Zugangsweisen als Formen der Befassung mit ‚der Religion‘ eigentlich gar nicht von einem paradoxalen Verhältnis geschweige denn von einem Oxymoron geredet werden kann: Denn ein Paradox setzt die Einsicht seiner Widersprüchlichkeit aufgrund eines gemeinsamen Ausgangspunktes sich widersprechender Behauptungen voraus. Dieser scheint aber gerade durch den mangelnden Vergleichspunkt zwischen der philosophischen und der glaubensspezifischen Behandlung ‚der Religion‘ nicht gegeben zu sein.

Dennoch zeigt schon die letzte Formulierung, dass es Hegel in der Behandlung ‚der Religion‘ in den Vorlesungen darum geht, diese scheinbare Beziehungslosigkeit zwischen der philosophischen Thematisierung der Religion und ihrer Begründung vor allem aus dem Gefühl des religiösen Subjekts zu überwinden, um für ‚die Religion‘ eine vernünftige Ausgangsbasis zu schaffen, die zugleich konkret die Erscheinungsweisen gelebter Religiosität als Glaubensweisen von Subjekten berücksichtigt.

Die Religionsphilosophie in ihrer reifen Form der VPhRel kann daher nach Hegel programmatisch als Vermittlungswissenschaft zwischen dem religiös-subjektiven Bewusstsein und der philosophisch vernünftigen Behandlung der Religion angesehen werden, insofern in den Vorlesungen dargelegt wird, wie beide Modi der Beschäftigung mit ‚der Religion‘ aufeinander zu beziehen sind. Dass eine solche Wissenschaft der Religionsphilosophie als Disziplin überhaupt notwendig ist, zeigt nochmals der argumentativ misslingende Rückgriff auf die als unmittelbar behaupteten Erfahrungen des religiösen Subjekts zur Begründung der Religion. Wenn nämlich die Unmittelbarkeit des Gefühls oder der Anschauung des Bewusstseins auch in Sachen der Religion eine entsprechende Begründung dieser Sache selbst abgeben sollen, dann scheint bei aller Unmittelbarkeit immer berücksichtigt werden zu müssen, dass zu ihr die Vermittlung hinzugehört: „Betrachten wir eine Anschauung, so bin erstens ich das Wissen, Anschauen, und zweitens weiß ich ein Anderes, ein Objekt, ich weiß nur vermittelt des Objekts.“ (VPhRel 3, 305)

Gilt dies für die Anschauung und entsprechend auch für das Gefühl, dann kann in der Anwendung auf die Religion die Berufung auf eine Unmittelbarkeit zur argumentativen Begründung eines religiösen Standpunkts nicht statthaft sein, weil eine behauptete Unmittelbarkeit die Einsicht überspringt, die in der Unterscheidung meiner von meinem Objekt besteht. Unterscheide ich mich vom Angeschauten und Gefühlten, dann ist meine Anschauung und mein Gefühl nur die subjektive Weise der Gegenstandsbestimmung, die nicht mit dem Gegenstand selbst und seiner Legitimation verwechselt werden kann.

Dennoch kann sich Hegel der Aufnahme dieser subjektiven Zufälligkeiten der Anschauung und des Gefühls auch bei der Begründung der Religion im Rahmen seiner

Religionsphilosophie nicht ent schlagen, da ein Begreifen von Religion mit dem Anspruch ihrer Begründung nicht an den empirischen Phänomenen der Religion (und ihrer Begründung aus der Anschauung und dem Gefühl) vorbeigehen kann. Nimmt Hegel demnach die konkret gelebte und erfahrungsbezogene Form von Religiosität in sein Unternehmen auf, um Religion als solche nicht abstrakt nur zum Gegenstand zu machen und sie auch im Ausgang von dem, was sie konkret ist, begründen zu können, dann erwächst das philosophische Begreifen von Religion in der Religionsphilosophie aus der denkenden Vermittlung am religiösen Bewusstsein selbst:

Die Religionsphilosophie ist daher eine Rechtfertigung dieses religiösen Bewusstseins mit seinen Vorstellungen, die im Übergang zum philosophischen Begreifen zugleich kritisiert werden. Diese Rechtfertigung des religiösen Bewusstseins durch die philosophische Reflexion, die eine Kritik dieser Vorstellungen impliziert, insofern an sich unterschiedene und unterschiedlichste religiöse Vorstellungen denkend zur Einheit auf einen Begriff gebracht und damit erklärt werden, firmiert für Hegel auch unter dem programmatischen Leitsatz ‚der Aufhebung oder der Verwandlung der Vorstellungen in den Begriff‘.

Diese Aufhebung oder Verwandlung der Vorstellung in den Begriff hat nun inhaltlich genau dort anzusetzen, wo das in gewissem Sinn empirische Faktum ‚der Religion‘ beginnt. Dieser Ansatzpunkt ist das begriffliche Erfassen dessen, was als Inhalt vom religiösen Bewusstsein für die Religion ausgegeben wird: „Die Religion in ihrem Begriff ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins auf Gott, ... der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist.“ (*VPhRel* 3, 86)

Hegel geht nun in seiner Organisation des Inhalts der Religionsphilosophie genau von diesem allgemeinsten Begriff von Religion aus und entfaltet in den verschiedenen Fassungen der Vorlesungen über die Philosophie der Religion von 1821, 1824, 1827 und 1831 was ein solcher Begriff an Aufklärung über das Phänomen Religion und die verschiedenen Religionsformen erbringen kann.

Ist das Subjekt, das subjektive Bewusstsein, erst einmal darüber aufgeklärt, dass sein Bezug auf Gott kein unmittelbarer sein kann, der die Vermittlung aus sich ausschließt, weil Gott selbst kein unmittelbar wahrnehmbarer Gegenstand ist und alle Formen der behaupteten Unmittelbarkeit dann gerade nicht Gott, sondern allein die Selbstwahrnehmung des religiösen Bewusstseins zum Gegenstand hätten, dann ist für Hegel damit implizit der prinzipielle Ansatzpunkt der Religionsphilosophie gegeben: Gott ist als nicht unmittelbar wahrnehmbarer Geist. Als Geist ist Gott für einen Geist, für das religiöse Bewusstsein nämlich, das als Bewusstsein von Gott zugleich als das Selbstbewusstsein Gottes, dem absoluten Geist, zu bezeichnen ist.

Aus dieser sachlichen Konstellation ergibt sich die klare Gliederung der *VPhRel* und ihr Verhältnis zum System der Hegelschen Philosophie: Die Religionsphilosophie gehört aufgrund des genannten Begriffs der Religion in den Kontext der Geistphilosophie und erscheint deshalb auch in der E an der entsprechenden Stelle, ohne dass jedoch die drei Fassungen der E den vollen Umfang der Religionsphilosophie der Vorlesungen bieten. Sie beschränken sich nämlich auf die Gestalt, die als vollendete Religion von Hegel bezeichnet wird, insofern der Begriff der Religion in einer konkreten Religion als realisiert erachtet wird. Die vier unterschiedlichen Vorlesungen selbst sind in ihrer systematischen Stringenz und ihrem Aufbau überhaupt nur von diesem Ansatzpunkt aus einzustufen und zu betrachten: Konkrete Religionsformen können als verschiedene Weisen der Verwirklichung des beschriebenen Begriffs der Religion (als bestimmte Religionen bzw. – in der Terminologie Hegels – als die ‚Bestimmte Religion‘) aufgefasst werden. Dem Begriff als philosophischer Erklärung der empirischen Religionsformen entspricht nach Hegel eine Religion in ganz besonderer Weise (die ‚vollendete Religion‘), die Hegel mit dem Christentum identifiziert. Daraus ergibt sich die für alle vier Vorlesungszyklen gemeinsame – in Hegels gesamter

Philosophie aber sonst so nicht auffindbare – Struktur einer Triadik bei der Gliederung der Vorlesungen. Hegels unterschiedliche Konzeptionen zum ersten Teil der *VPhRel* (den Einleitungen und den Ausführungen zum Begriff der Religion in den Fassungen von 1821, 1824, 1827 und 1831) zeigen nun gerade, dass die Version von 1827 dem beschriebenen Ausgangsproblem am ehesten entspricht: Die Religion besteht nämlich in nichts anderem als im Bewusstsein Gottes. Gott wird dabei im religiösen Bewusstsein vom religiösen Bewusstsein unterschieden und u.a. in der Andacht und im Gefühl erfahren, so dass sich zugleich das religiöse Bewusstsein (unterschieden von ihm zugleich) mit ihm eins weiß. Dieser Begriff der Religion ist aber am Ort des Begreifens der Religion schlicht vorauszusetzen und nicht an dieser Stelle seinerseits zu begründen. Die Religionsphilosophie setzt zur ihrer eigenen systematischen Erklärung, dass der Begriff des Geistes der adäquate Ort der Religion ist, das ‚System‘ voraus, in dem die Entwicklung bis hin zur Geistphilosophie geklärt wird. Alle empirischen Wege oder Betrachtungen zum Begriff der Religion (1824) können gerade die Notwendigkeit des religiösen Standpunktes (1821) nicht belegen.

Hegels Konstruktion der Religionsgeschichte der ‚bestimmten Religion(en)‘ als zweitem Teil der Vorlesungen leidet vor allem an der Schwierigkeit, dass die Systematik der Religionsgeschichte unter dem Vorzeichen einer zur vollendeten Religion progressiven Entwicklung der Religionen allein aus dem Religionsbegriff nicht auszumachen ist. Aber weder der Rückgriff auf die Triadik der Logik mit Seins-, Wesens- und Begriffslehre noch die Gliederung anhand der Gottesbeweise (vor allem 1821, 1827 und 1831) führt bei dieser Frage weiter, da die Vielzahl der Religionen (die Naturreligion – mit 1831 weiteren Differenzierungen –, die jüdische, die griechische und die römische Religion) sich keinem logisch konkludenten Fortentwicklungsschema zu fügen scheinen. Auch der kosmologische, teleologische und ontologische Gottesbeweis können die Gliederung der Religionen deshalb nicht begründen, da sich durch die exklusive Zuordnung des ontologischen Beweises zum Christentum keine Logik der Fortentwicklung für die verbleibenden Religionen aus der allein schon zahlenmäßigen Differenz der Religionen und der zugehörigen Gottesbeweise erschließen lässt.

Im Unterschied zu dieser eher uneinsehbaren Logik der ‚bestimmten Religion‘ entspricht die ‚vollendete Religion‘ ihrem eigenen Begriff: Sie heißt berechtigterweise vollendet, als die Momente, die im Begriff der Religion als konstitutive eine Rolle spielen, im Christentum so aufgenommen sind, dass das zu Beginn betonte religiöse Empfinden mit seinen religiösen Inhalten als Vorstellungen eine entsprechende philosophische Legitimation erfährt: Zum Begriff Gottes als Geist, der für einen Geist ist und den damit verbundenen religiösen Vorstellungen, die im religiösen Subjekt ihren Ort haben, gehört auch, dass dieser Begriff vermittelt für das Bewusstsein ist. Dies geschieht im Kultus, insofern im praktischen Verhältnis das religiöse Bewusstsein von seinem Gegenstand unterschieden und zugleich als erfüllt von ihm gewusst wird. Diese begriffliche Bestimmung der Religion korreliert sachlich den Vorstellungsgehalten der christlichen Religion, weil die ‚Idee‘ der Betrachtung Gottes vor der Welt, in der Gott (unterschieden von sich) für sich ist, als heilige Dreieinigkeit gewusst wird. Diese Betrachtung ist selbst aber nur eine Seite der christlichen Religion, da die begriffliche Weise des ‚Sein für Anderes‘ im Christentum in der Form des Schöpfungsgedankens und vor allem in der Christologie aufgenommen und expliziert wird: Das ‚Sein für Anderes‘ als selbstbewusster Geist ist die konstitutive Erklärungsweise in der Beziehung der göttlichen auf die menschliche Natur Christi und umgekehrt, in der sich die Realität des Gottesbegriffs für das religiöse Bewusstsein zeigt. Diese Realität ist ihrerseits als gewusste im Geist der Gemeinde präsent. „Die Gemeinde sind die einzelnen empirischen Subjekte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit zugleich unterschieden ist und ihnen gegenübersteht.“ (*VPhRel* 5, 252)

Die christliche Gemeinde ist damit der Ort, an dem sich im Rahmen einer konkreten Religion die Realisierung des Religionsbegriffs als subjektives Bewusstsein Gottes in der Form einer objektiven Gegebenheit festmachen lässt. Kann die christliche Religion gerade deshalb als die ‚vollendete Religion‘ von Hegel bezeichnet werden, so realisiert sich für die Religionsphilosophie mit dieser Realisierung die Intention, die Hegel diesem Werk insgesamt zugeordnet hat: Im Begreifen der Religion bzw. der Religionen aufgrund eines philosophischen Begriffs wird die Religionsphilosophie in der unterschiedlichen Lesart ihres Verständnisses ausgeschöpft. Die philosophische Behandlung der Religion korreliert nämlich der konkreten und an empirischen Subjekten feststellbaren objektiven Gegebenheit der Religion, so dass mit dieser Korrelation eine Philosophie der Religion als Lösung für das eingangs geschilderte Paradox einer Religionsphilosophie im Sinne der philosophischen Behandlung der Religion zugleich unter der Rücksicht ihrer konkreten Eigenart von Hegel mit diesem Werk bereitgehalten wird.

Die drei Elemente der christlichen Theologie, der Christologie und der Pneumatologie sind damit auf dem Hintergrund der begrifflichen Folie der Religion (in ihrer in diesem Sinn eindeutigsten Fassung von 1827) als die konkreten religiösen Vorstellungen zu begreifen, an und mit denen sich die Vernunft in der Religion beweisen lässt.

Günter Kruck

Bibliographie

- E. Brito, *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris, 1983
 E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991
 A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Paris, 1963-1971
 D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, 1967²
 P. C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, Oxford, 2005
 W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, 1983
 W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986
 Q. Lauer, *Hegels's concept of God*, Albany, 1982
 R. Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, 1975
 M. Schulz, *Sein und Trinität*, St. Ottilien, 1997
 F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh, 1971

13. Philosophie und Geschichte der Philosophie (VGPh)

Die Geschichte der Philosophie stellt die Krönung des Hegelschen Systems dar. In der Geschichte der Philosophie trifft die ewige Idee der Philosophie, welche auf der höchsten Stufe des absoluten Geistes dargestellt wird, die vergängliche Welt des objektiven Geistes, und damit setzt sie sich mit der Mannigfaltigkeit seiner politischen und sozialen Manifestationen sowie mit der Realität der Weltgeschichte auseinander. Darüber hinaus wirkt Hegels spekulative Logik auf die innere Strukturierung der Geschichte der Philosophie ein. Wenn die Logik die Grundlage des Systems darbietet, macht die These der Einheit der Idee der Philosophie und ihrer Geschichte den Schluss aus. Die Geschichte der Philosophie ist keineswegs ein isolierter Bereich Hegelscher Spekulation, sondern der Treffpunkt verschiedener Fundamentalthemen seiner Philosophie. Obwohl ihr keine besondere systematische Stellung angewiesen ist, ist sie mit der Gesamtentwicklung des Systems umfangsgleich.

1. Hegel hat über Geschichte der Philosophie zuerst in Jena Vorlesungen gehalten (WS 1805-06). Er hat dann regelmäßig darüber bis zu seinem Tod im November 1831 vorgetragen (Heidelberg WS 1816-17 und 1817-18; Berlin SS 1819, WS 1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30, und zuletzt im Winter 1831). Das Thema der Geschichte der Philosophie war damals neu in das Universitätskurriculum eingeführt worden. Geschichte der Philosophie galt bis dahin nur als allgemeine Einleitung in die Philosophie (und in die Logik), nicht als unabhängige Disziplin. Historisch betrachtet haben Hegels Vorlesungen dazu beigetragen, die Geschichte der Philosophie als Fundamentaldisziplin zu etablieren. Die *VGPh* wurden zuerst von K. L. Michelet veröffentlicht (3 Bde. 1833-36, 1840-44). Diese Ausgabe wurde auf der Grundlage von verschiedenen und aus verschiedenen Zeiten stammenden, dann aber verschollenen Manuskripten Hegels und Vorlesungsnachschriften zusammengestellt. J. Hoffmeister hat 1940 mit der Revision der Ausgabe Michelets begonnen; 1976 hat J.-L. Vieillard-Baron Hegels Vorlesungen über Platon veröffentlicht, und 1986 ist die neue viergeteilte Edition der *VGPh* von P. Garniron und W. Jaeschke kritisch herausgegeben worden (*VGPh 6*, Einleitung und orientalische Philosophie; *VGPh 7*, Griechische Philosophie von Thales bis zu den Zynikern; *VGPh 8*, Griechische Philosophie von Platon bis Proklos; *VGPh 9*, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit).

2. In der Einleitung, die Hegel seinen Vorlesungen über die Philosophiegeschichte immer vorausschickt, stellt er sich die Fundamentalfragen, die die Geschichte der Philosophie als neue philosophische Disziplin zu beantworten hat. Erstens handelt es sich darum, eine Lösung für die scheinbaren Widersprüche zu finden, welche der gemeine Menschenverstand und relativistische bzw. skeptische Philosophieauffassungen im Begriff einer Geschichte der Philosophie aufzudecken glauben. Zweitens handelt es sich um die Begründung des Anspruchs, der Philosophiegeschichte einen *Wissenschaftscharakter* sowie eine *notwendige* Stelle im Gesamtsystem zuzuschreiben. Der Wissenschaftscharakter der Philosophiegeschichte hängt nach Hegel einerseits von ihrem Verhältnis zu anderen Fundamentalbegriffen seines Systems, wie Philosophie, Geschichte und Geist, und andererseits von ihrem Verhältnis zur spekulativen Logik ab. Die Darstellung des Zusammenhangs zwischen der Idee der Philosophie als Form des absoluten Geistes und Geschichte und Logik, welche das allgemeine Thema der Einleitung ausmacht, enthält zugleich Hegels Antwort auf den gemeinen und skeptischen Einwand gegen diese Disziplin.

2.1. Der Gemeinsinn wendet sich gegen den Begriff einer Geschichte der Philosophie mit zwei Einwänden, die der Skeptizismus in der Form einer *reductio ad absurdum* gegen die Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft ins Spiel bringt (*VGPh 6*, §351). Der erste Einwand betrifft den *Widerspruch zwischen der Einheit der Wahrheit und der Vielfalt der historischen Philosophien*. Er lässt sich wie folgt formulieren: Wenn die Philosophie Vernunftkenntnis der Wahrheit ist und die Wahrheit deshalb eine einzige ist, dann muss es auch eine einzige Philosophie geben, weil nur *eine* angemessene Darstellung der Wahrheit möglich ist. Wenn philosophische Aussagen die Wahrheit in begrifflicher Form ausdrücken (und sich dadurch von Meinung, Mythos, Kunst und Religion unterscheiden), dann kann es keine falschen philosophischen Aussagen geben (sie würden vielmehr zur Nicht-Philosophie gehören). Philosophische Aussagen gehören alle derselben einzigen Philosophie an, die folglich überhaupt keine Veränderung und keine Geschichte haben kann. Daraus folgt aber, dass die historische Existenz verschiedener, miteinander widerstreitender Philosophien der Definition der Philosophie als Vernunftkenntnis der Wahrheit zu widersprechen scheint. Diesem Einwand zufolge würde die Geschichte der Philosophie der Idee der Philosophie

direkt widersprechen; skeptisch würde damit gerade bewiesen, „dass es mit der Philosophie nichts sei“ (VGPh 6, 351).

Die zweite Aporie im Begriff der Philosophiegeschichte betrifft den *Widerspruch zwischen der Ewigkeit der Wahrheit und der Geschichtlichkeit der Philosophie*. Es handelt sich um „eine Art von Widerspruch zwischen der Form des Geschichtlichen und dem Inhalt dieses Geschichtlichen“ (ebd.). Da die Wahrheit ewig ist, muss sie immer so bleiben, wie sie gegenwärtig ist: „Wenn die Philosophie ihren Zweck erreicht hätte, so müsste die gefundene Wahrheit für alle Zeiten gültig sein“ (ebd.). Die Wahrheit kann dann überhaupt keine Geschichte haben und zeigt sich mit der Bedingung der Zeitlichkeit schlechthin unvereinbar. Indem diese Aporie die Geschichtlichkeit der Wahrheit und ihres philosophischen Ausdrucks verleugnet, verfälscht sie zugleich die Idee einer Philosophiegeschichte. Geschichte der Philosophie ist dieser Meinung nach nur als Geschichte der Irrtümer und Widersprüche der menschlichen Vernunft möglich.

2.2. In Hegels Idee der Philosophie findet man die Lösung beider Widersprüche und die Grundlage seiner Darstellung der Geschichte der Philosophie. Am Ende der *E*, auf der Stufe des absoluten Geistes, führt Hegel den Begriff der Philosophie als „Einheit der Kunst und Religion“ ein (*E* §572). Philosophie ist das Wissen des selbstbewussten Denkens, ein Wissen, das sich selbst als die höchste Wahrheit erkennt. Im philosophischen Wissen ist das Wissen zur „absoluten Form“ (*E* §573) – d.h. zur vollkommenen Einheit von Form und Inhalt – erhoben. Daher ist der Begriff der Philosophie „die sich denkende Idee [...], das Logische mit der Bedeutung, dass es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist“ (*E* §574). Mit der Idee der Philosophie schließt die Wissenschaft das System dadurch ab, dass sie zum Anfang zurückkehrt. Das Logische, das Hegel zuerst rein und abstrakt in der Logik als erstem Teil des Systems entwickelt hat, lebt und konkretisiert sich in der Idee der Philosophie so weiter, dass es sich als „das Geistige“ (ebd.) in der mannigfaltigen Wirklichkeit des Geistes realisiert. Geschichte ist der Name dieser Realisation, die einerseits eine Beziehung zur Logik, andererseits eine Beziehung zu den Formen des subjektiven und des objektiven sowie des absoluten Geistes entfaltet (z.B. VGPh 6, 352; 144). Letztlich ist die Philosophiegeschichte nach Hegel mit der verwirklichten und sich verwirklichenden Idee der Philosophie identisch, d.h. sie ist mit der systematischen Darstellung der Idee der Philosophie koextensiv. Die Philosophie – behauptet Hegel – ist darum notwendigerweise System, weil sie Idee ist und diese sich entwickelt. „Ebenso ist nun auch die Geschichte der Philosophie System.“ Daher hat „die Entwicklung der Idee zwei Gestalten, einmal als philosophisches System und sodann Geschichte der Philosophie“ (VGPh 6, 25).

Philosophie ist keine bloße, oder vielmehr nicht nur Kontemplation der ewigen Idee der Wahrheit, sondern auch engagierte Tätigkeit des Philosophierens. Sie hat eine wesentliche, zweifache Beziehung zur Geschichte, indem sie einerseits selbst zur Weltgeschichte gehört und andererseits ihre eigene Geschichte hat. Philosophiegeschichte ist der Zusammenhang beider. Damit drückt sich das dialektische Schicksal des Absoluten aus: Am Ende der *Phän* fällt das absolute Wissen in die Äußerlichkeit des Raums und der Zeit, in die der Natur und der Geschichte (*GW* 9, 433); in der *Logik* entlässt sich die absolute Idee in die räumliche Äußerlichkeit der Natur (*GW* 12, 253); am Ende der *E* eröffnet sich für den absoluten Geist der Bereich der Geschichte als Philosophiegeschichte (vgl. das Ende der *E*^{2,3} mit dem Zitat aus Aristoteles *Met.* XII, 7).

3. Dieser Zusammenhang zwischen der Idee der Philosophie und ihrer Geschichte beantwortet nun die Frage: Womit beschäftigt sich die Geschichte der Philosophie oder was für einen

Gegenstand hat sie? Ihre eigentümliche *Methode* und *Einteilung* folgen nach Hegel aus der Auffassung ihres Gegenstands.

3.1. Die *Methode* der Geschichte der Philosophie ergibt sich nun aus ihrer Beziehung zur Logik einerseits und zu Formen des objektiven und des absoluten Geistes andererseits. Daher besteht die Methode aus zwei miteinander kombinierten Prinzipien. Erstens formuliert Hegel das *Prinzip der Entsprechung zwischen Logik und Geschichte der Philosophie* im Gedanken, „dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“ (VGPh 6, 27). Im Allgemeinen muss man den reinen logischen Begriff in dem zu erkennen wissen, was eine geschichtliche Gestalt aufweist. Jedoch spezifiziert Hegel dieses Prinzip nicht weiter (Aufschluss darüber ist auch in der *L* eher sparsam gegeben), sodass wir nicht wissen, wie genau das Prinzip der Entsprechung im Einzelnen durchzuführen ist. Das zweite methodologische Prinzip betrifft den *synchronischen Zusammenhang zwischen der Geschichte der Philosophie, derjenigen der Religion und Kunst und der Geschichte der politischen Institutionen*. Hegel gründet dieses Prinzip auf dem Gedanken, dass es ein „bestimmtes Wesen [ist], welches alle Seiten durchdringt und sich in dem Politischen und in dem Andern als in verschiedenen Elementen darstellt“ (VGPh 6, 60). Da das „Element“ oder Medium der Philosophie mit dem der Kunst und Religion verwandt (obwohl nicht identisch) ist, steht die Geschichte der Philosophie im Zusammenhang mit der „Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung“, vornehmlich der Geschichte der Kunst und der Religion (*ebd.*). Es ist ein und derselbe „Geist der Zeit“, der sich in verschiedenen Gestalten manifestiert.

3.2. Die *Einteilung* der Geschichte der Philosophie bestimmt Hegel „nach der Natur der Idee.“ Die „allgemeine Einteilung“ gibt den Reflexionsprozess wieder, den der denkende Geist in der Geschichte der Philosophie gemacht hat (VGPh 6, 98-99). Dieser Prozess ist demjenigen ähnlich, den unser selbstbewusstes Denken bei der Auffassung der Dinge durchläuft. Zunächst ist unser Bewusstsein ein unmittelbares; es wird dann ein reflektiertes, das zum Gegenteil oder zum Bewusstsein des Gegensatzes übergeht, um schließlich zu sich selbst zu kommen. Die erste Epoche der Geschichte der Philosophie betrifft „das naive, unbefangene Philosophieren“ (VGPh 6, 99), das den Gegensatz von Denken und Sein noch nicht kennt, das Prinzip der Idealität aber zuerst entdeckt. Den ersten Teil der Geschichte der Philosophie bestimmt Hegel dementsprechend als griechische Philosophie; denn im griechischen Volk ist zwar die Freiheit des Selbstbewusstseins zuerst hervorgetreten, aber das Denken hat die Realität bloß unmittelbar und ohne das Moment des Unterschieds zu kennen aufgefasst. In der zweiten Epoche herrscht „das Bewusstsein des Gegensatzes und die Mühe und die Arbeit, diesen zu überwinden und zur Einheit zu bringen“ (*ebd.*). Diese ist die ‚germanische‘, neuzeitliche Philosophie. Vor dem Beginn stellt Hegel die orientalische Philosophie dar, in der das philosophische Denken noch von der religiösen Vorstellung beherrscht wird. Zwischen beide Hauptepochen fällt noch eine Periode des Übergangs, das Mittelalter, wo das Denken nicht frei ist, sondern im Dienst der Kirche steht. Die neuzeitliche Philosophie fängt erst mit der Freiheit des Denkens und dem Prinzip der Subjektivität an, die Hegel im cartesischen *cogito* findet. Denn in der Antike kennt der Gedanke des Allgemeinen noch nicht das Moment des Negativen, das dem modernen Subjekt gehört.

4. Nach kurzer Betrachtung der orientalischen – chinesischen und indischen – Philosophie, geht Hegel zur griechischen Philosophie über, die dreigeteilt ist: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. Dogmatismus und Skeptizismus (griechische Philosophie in der römischen Welt); 3. Neuplatonismus. Die erste Abteilung der ersten Periode reicht von Thales bis Anaxagoras:

vom unmittelbaren Gedanken zum sich selbst bestimmenden Gedanken des *Νοῦς*. Bei den Vorsokratikern betrachtet Hegel das Problem des Absoluten als des absolut Einfachen und seiner Bestimmung. Mit Anaxagoras' *Νοῦς* ist der Gedanke nicht mehr in einer Bestimmung, sondern ein sich selbst bestimmender. Besonders wichtig für Hegel sind Parmenides, Zeno, der die Immanenz der Dialektik entdeckt, und Heraklit, der die Realität als eine dialektische Einheit Entgegengesetzter auffasst. Die zweite Abteilung betrachtet die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker. In dieser Periode tritt die Subjektivität – wenngleich nicht die unendliche und freie Subjektivität der Neuzeit – zuerst auf. Das Problem, worum es sich in diesen Philosophien handelt, ist der Inhalt des Denkens, der bei den Vorsokratikern noch abstrakt und formell war. Während für die Sophisten der Inhalt bloß subjektiv ist, ist für Sokrates die Subjektivität das Allgemeine selbst. Hegel stellt Sokrates als „Urheber der Moral“ dar (*VGPh* 6, 104). Sokrates' Tod ist das Beispiel einer welthistorischen Krise – der Punkt, wo die Philosophiegeschichte die Weltgeschichte trifft. Drittens befasst sich Hegel mit dem Gipfel des griechischen Denkens, wo die Idee als Ganzes und Allgemeines und die Philosophie als Wissenschaft verstanden wird – Platon und Aristoteles. Hegels Darstellung der platonischen Philosophie hebt den Gedanken der Dialektik (in der Ideenlehre und im Erinnerungsgedanken) hervor. In Bezug auf Platons Staatslehre würdigt Hegel die Auffassung des Sittlichen als eines Allgemeinen und Substantiellen. Aristoteles aber ist Hegels Held: Bei ihm wird der bei Platon noch abstrakte Gedanke des Wahren und Guten konkret.

Die zweite Periode der griechischen Philosophie fängt mit dem Dogmatismus (der stoischen und epikureischen Schule) und Skeptizismus an. In der abstrakten Allgemeinheit des Denkens (Stoizismus) oder im Prinzip der Empfindung (Epikureismus) spiegeln sich nun die Krise der griechischen Sittlichkeit und das unglückliche Schicksal der römischen Welt. Der Gegensatz zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Freiheit und Notwendigkeit beherrscht dieses Denken, und im Skeptizismus findet die Vernichtung der im Dogmatismus ausgedrückten einseitigen Prinzipien statt. In der dritten Periode, in der das Christentum anfängt, erreicht die griechische Philosophie im Neuplatonismus ihr Ende. Hierin tritt der Gedanke der Unendlichkeit des Selbstbewusstseins und des Geistes (nach der skeptischen Zerstörung der endlichen Denkbestimmungen) hervor. Das Absolute wird nun nicht mehr in der Vorstellung, sondern in der konkreten Dreieinigkeit der Idee aufgefasst. Obwohl Hegel Proklos höher als Plotin einschätzt, fehle selbst bei Proklos das Moment des Unterschieds und des Negativen, das erst im Christentum auftrete.

Als zweiter Teil der Geschichte der Philosophie wird das Mittelalter (arabische und scholastische Philosophie bis zur Reformation) von Hegel insgesamt negativ beurteilt und auf eine bloße Übergangsphase zwischen Antike und Neuzeit reduziert. In den Vorlesungen von 1825-26 (und in allen Berliner Vorlesungen außer 1823-24) ist der dritte Teil, der die neuzeitliche Philosophie betrifft, viergeteilt: 1. Bacon und Böhme; 2. Descartes und Spinoza (Malebranche); 3. Locke und Leibniz (Grotius, Hobbes, Wolff, Hume); 4. Kant, Fichte (Jacobi) und Schelling. Weil die neuzeitliche Philosophie erst mit Descartes' *cogito* anfängt, stellen Bacon und Böhme eine Zwischenphase dar, in der zwei entgegengesetzte Aneignungsformen der Realität vom Gedanken (sinnliche bzw. religiöse Erfahrung) auftreten. Obwohl Descartes das Denken als absolutes Prinzip der Philosophie einsetzt, herrscht bei ihm der Gegensatz zwischen Denken und Sein, der von Gott nur auf äußerliche Weise vermittelt wird. Erst in Spinozas Absolutem – als der Einheit der Substanz – ist das Prinzip des *cogito* vollständig durchgeführt. Hegel preist den Grundsatz *omnis determinatio est negatio*, verwirft aber Spinozas geometrische Methode. Eine der reinen, metaphysischen Philosophie Descartes', Spinozas und Malebranches entgegengesetzte Richtung findet man in Lockes (noch metaphysischem) Empirismus und in der Philosophie von Leibniz, der, wie Locke, von der Mannigfaltigkeit des hypothetisch zu erklärenden Vorhandenen ausgeht. Da aber Leibniz bloß mittels intellektueller Prinzipien verfährt, muss er zu der vorausgesetzten

harmonisierenden Tätigkeit Gottes greifen. Der neuzeitlichen Metaphysik entgegen reagiert die Popularphilosophie.

Der letzte Teil der Vorlesungen ist der gegenwärtigen Philosophie gewidmet. Kant hat das Erkenntnisprinzip des Selbstbewusstseins aufgestellt; er hat es aber nur auf empirische Weise entwickelt. Während Kant die Kategorien empirisch aufgenommen hat, hat Fichte versucht, sie aus dem Ich zu deduzieren. Er ist aber bei dem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich und dem Sollen seiner unmöglichen Überwindung stehen geblieben. In der praktischen Philosophie hat Kant die Idee der Freiheit zwar ins Zentrum gerückt, aber dennoch nur formell und abstrakt verstanden. Schließlich hat Schelling die Versöhnung der Entgegengesetzten versucht. Seinem Gedanken, der in Bezug auf die Entwicklung der Naturphilosophie geschätzt wird, fehlen aber der Prozess und die Entwicklung des Logischen.

Angelica Nuzzo

Bibliographie

- W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M., 1972
 Kl. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 1983
 A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, 2001
 J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn, 1999
 D. Henrich (Hg.), *Kant oder Hegel?* Stuttgart, 1983
 D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982
 J. d'Hondt (Hg.), *Hegel et la Pensée grecque*, Paris, 1974
 J. d'Hondt (Hg.), *Hegel et le Siècle des Lumières*, Paris, 1974
 M. Meyer, & B. Bourgeois (Hg.), *Hegel, Critique de Kant*, Paris, 1999.
 M. Riedel (Hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a.M., 1990
 A. Stanguennec, *Hegel, Critique de Kant*, Paris, 1985
 M. Wladika, *Kant in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Frankfurt a.M., 1995

14. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften ($E^{1,2,3}$)

1817, 1827 und 1830 wurde Hegels *E* zum Gebrauch in seinen Vorlesungen veröffentlicht. In den von seinen Schülern edierten *Werken des Verewigten* (1840-45) wurden die inzwischen berichtigten Zusätze aus verschiedenen Vorlesungen zu dem Text der dritten Ausgabe hinzugefügt. Damit verwandelt sich der zweistufige Text dieser letzten Ausgabe zu einem dreistufigen: Hegels kurze Paragraphentexte und der ausführlichere Text seiner Anmerkungen entstammen der Hegelschen Edition 1830, der Text der langen, oft unterteilten Zusätze entspricht der Auswahl der Schüler aus ihren Heften. Aus dem Hegelschen enzyklopädischen Grundriss ist im Geist der Schüler dann ein ausgeführtes dialektisches System geschaffen.

1. Mit der *E* gibt Hegel den Grundriss seines endgültigen Systems; deshalb bleibt in allen Fassungen die Dreiteilung in Wissenschaft der Logik, Philosophie der Natur und des Geistes gleich. Diese entspricht ja dem Grundgedanken des Systems, dass die Idee oder das Vernünftige sich in ihre, bzw. seine existierenden Momente entzweit und so zu sich zurückfindet oder sich erreicht.

Zur Aufgabe einer *E* gehört nicht nur die Darstellung einer spezifischen philosophischen Lehre, wie sie weiter in gesonderten Vorlesungen ausgeführt wird, sondern auch und hauptsächlich die Einführung der Studenten in die Grundgedanken der

verschiedenen rationalen Wissenschaften. Dies zeigt hervorragend die so genannte ‚Urenzyklopädie‘, die Hegel schon in Nürnberg (1812/13) vorgetragen hat: Die Grundbegriffe treten als Definitionen der einzelnen, positiv zu entwickeln oder schon konstituierten Wissenschaften auf, weil diese die Begrifflichkeit ihrer Grundannahmen, die de facto als Axiome oder Setzungen vorgeführt werden, doch aufgrund des Ganzen der Vernunft voraussetzen. Der Umstand, dass Hegel in Heidelberg und Berlin tatsächlich vollständige Vorlesungen über *E* vorgetragen hat, zeigt diese völlig pädagogische Funktion auch auf (Vgl. *GW 13*, 545 und *GW 19*, 434).

Da die Philosophie wesentlich das Programm verfolgt, die Vernunft oder die Idee in allem scheinbar nicht Vernünftigen zu entdecken, ist die Entwicklung der Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften, die das nicht Ideeelle oder nicht rein Vernünftige betrachten, zugleich die Entfaltung der in ihren Grundzügen anerkannten oder wiedererkannten Idee. Damit entspricht Hegel nicht so sehr dem Programm einer Darstellung alles auch empirisch Wissbaren wie in der aufklärerischen aggregathaften ‚Encyclopédie‘, sondern demjenigen der Ausführung alles vernünftig Gewussten.

2. Die erste Fassung der *E* von 1817 (*E¹*), die sich weitgehend auf Vorarbeiten aus der Nürnberger Zeit stützt, ist bloß zu Hegels Lebzeiten wirkungsmächtig gewesen. Zu dieser ersten *E* gibt es noch Notizen zur Geistesphilosophie aus Hegels durchschossenem Teilexemplar, die sowohl als Lesehilfe wie auch als gedankliche Entwicklung gedeutet werden können (diejenigen zur Logik und Naturphilosophie sind leider verschollen).

Die *E¹* besteht zunächst aus einer kurzen Vorrede und einer Einleitung; nachher folgen die eine Wissenschaft der Logik und zwei weitere Philosophien, die der Natur und des Geistes.

A. Die Vorrede stellt die Grundgedanken einer enzyklopädischen Darstellung vor und beurteilt die philosophische Situation als die Geburt einer neuen Epoche, die dem Erkennen der Wahrheit gewidmet werden kann.

B. Die Einleitung stellt das Problem des Anfangs oder des Prinzips der Wissenschaft. Sie betont, wie die Philosophie Wissenschaft der Vernunft und der Freiheit ist. Sie macht sich Gedanken über die Form der Philosophie als eines Systems. Grundsätzlich wird Wahrheit als Thema der Philosophie betrachtet: Von einer Wissenschaft ist nur das wahr, was durch Philosophie gewusst wird, und deshalb findet sich alles wahre Wissen in der *E*. Damit erscheint zugleich das Bedürfnis der Bestimmung und Begrenzung der positiven Wissenschaften, die keine bloße Sammlung von Kenntnissen und keine willkürliche Zusammenstellungen sind, sondern solche, deren Grund sich in einen Begriff auflösen lässt (*E¹ §10A*). Das Ganze der Wissenschaft ist Wissenschaft der Idee. Die Einteilung begreift sich nur aus der Idee und die Einteilung ist diejenige in Wissenschaft der Idee an und für sich und in Wissenschaften der Idee.

C. Die Wissenschaft der Logik, d.h. die Wissenschaft der Idee an und für sich, fängt mit einem Vorbegriff an, der das reine Denken und das Logische bestimmt. Das Logische hat drei Seiten, die des Verständigen, die des Negativ- und die des Positivvernünftigen. Die Logik ist dadurch spekulative Philosophie. Diese bestimmt sich gegen die vormalige Metaphysik, die in der kritischen Philosophie Kants ihr Ende erreicht hat und jetzt nur noch als die Verstandesansicht der Vernunft betrachtet werden kann. Die kritische Philosophie erreicht die spekulative Philosophie nicht, insofern sie ihre Kategorien nicht an und für sich untersucht hat, da sie diese als dem Selbstbewusstsein angehörig betrachtet hat. Für die spekulative Philosophie bedeutet dies, dass sie der Aufgabe, rein zu denken, verpflichtet ist.

Die Wissenschaft der Logik wird in kurzer Form dargestellt, wobei die Zweiteilung der objektiven und subjektiven Logik (aus der *L*) nicht mehr erwähnt wird. Die Logik führt aus, wie die Idee sich als reine fasst.

Zur Erläuterung der reinen Bestimmungen der Idee werden diese als Definitionen des Absoluten gesetzt. Damit sind sie aber als logische oder spekulative nicht erneut zu Bestimmungen eines fertigen Substrats gemacht, denn die Definitionen bestimmen bloß das notwendig Gedachte, das nur für den vorstellenden Verstand als das substrathafte Absolute schon bekannt wäre.

D. Die Naturphilosophie wird begrifflich bestimmt und in drei Teile gegliedert. Sie zeigt die lebendige Idee in der stufenartigen Überwindung der eigenen Notwendigkeit und Zufälligkeit, die – in ihrem Gegensatz zur Freiheit – als äußerliche Anderssein gefasst werden müssen.

Der erste, abstrakte Teil heißt ‚Mathematik‘, der zweite und ausführlichste ‚Physik‘ mit Mechanik, elementarischer und individueller Physik und der dritte ‚organische Physik‘. Nur dieser letzte Teil ist in seiner Entfaltung als geologische und vegetabilische Natur und tierischer Organismus endgültig gegliedert.

E. Die Geistesphilosophie weist eine *endgültige* Gliederung auf. Sie ist, nach einem noch nicht als solchen kenntlich gemachten Begriff, der die Offenbarung seiner Freiheit aussagt, Philosophie des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes.

Auch die verschiedenen Disziplinen sind definitiv dreigeteilt. Der subjektive Geist wird in Seele, Bewusstsein, und Geist unterteilt. Beim Bewusstsein schränkt Hegel, wie schon in Nürnberg durchgeführt, die ‚große‘ *Phän* auf die Momente Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft ein, wobei die Vernunft fast nur die bloße Erwähnung einer Identität von beiden ersteren ist. Durch diese Beschränkung entsteht so die ‚kleine‘ Phänomenologie des Geistes. Der Geist wird als theoretischer und praktischer unterteilt, wobei der theoretische ausdrücklich als Abstraktion vom praktischen verstanden wird (*E¹* §368A).

Der objektive Geist weist die endgültige Dreiteilung auf in das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. Doch die Sittlichkeit konzentriert sich wesentlich auf eine Konzeption des Staates überhaupt: Weder das Moment der Familie, noch das unterschiedene und gegliederte Moment der bürgerlichen Gesellschaft werden in ihrer Differenz von der staatlichen Sittlichkeit vorgeführt. Die Sittlichkeit ist mit dem Staat selbst da und gliedert sich im Staatsverhältnis als einzelne, als eine ausschließende Sittlichkeit der Staaten gegeneinander und als allgemeine Sittlichkeit der Weltgeschichte.

Der absolute Geist ist die herausgestellte wahre und endgültige Substanz des Geistes. Dieser entfaltet sich als Kunstreligion, geoffenbarte Religion und Philosophie. Diese Entfaltung stützt sich, ihrer Gliederung nach, auf das schon Ende der Jenaer Zeit erreichte Niveau. In der Kunstreligion zeigt sich aber ein methodisches Spezifikum: Sie versucht die Sphäre des absoluten Geistes dadurch als spezifisches Absolutes zu betrachten, dass sie diese Sphäre selbst innerhalb ihrer die ganze Entwicklung erneut darstellen lässt (*E¹* §457). Das Ende der Kunstreligion wird vom Geist selbst durchgeführt, der sein unmittelbares Wissen in ein Offenbares überführt. Ganz am Ende erscheinen drei Syllogismen der Philosophie, die das Logische mit Natur und Geist vermittelt.

3. Die Fassung von 1827 (*E²*) ist substantiell um 100 hinzugefügten Paragraphen erweitert worden. Sie ist *als* solche, außer bei den unmittelbaren Schülern und Gegnern, ohne jede wirkungsgeschichtliche Bedeutung. Wesentlich aber prägt sie die Wirkungsgeschichte, insofern die dritte Fassung keine der Leistungen der 1827er rückgängig gemacht hat. Was ändert sich nun so?

A. Die zweite ausführliche Vorrede wird in religiösen Termini ausgeführt: Grundsätzlich betont Hegel, der sich gegen seine Kritiker wehrt, weil die Bedrohung einer Atheismusklage erneut virulent ist, dass „die Geschichte der Philosophie [...] die Geschichte der Entdeckung der *Gedanken* über das Absolute“ ist (*GW* 19, 11). Dadurch wird die Hauptthese vorbereitet, dass die Philosophie die Religion in sich schließt, weil sie das Wahre weiß.

B. Die Einleitung geht zwar noch immer vom Anfangsproblem aus, bezieht es aber gleich auf die Religion und auf den gemeinsamen Gegenstand, den die Philosophie mit ihr teilt. Auf welche Weise aber in der philosophischen Betrachtung gedacht wird, ist das weitere Thema der einleitenden Untersuchung. Dass Hegel tatsächlich Vorrede und Einleitung zur Rechtfertigung gegen Kritik verwendet, zeigt auch seine Bezugnahme auf den unverständigen Gedanken der Vernünftigkeit der Wirklichkeit, der ja von allen, Liberalen und Traditionalisten, gerügt wird. Zugleich erhält diese Einleitung immer mehr die Funktion der Einführung ins philosophische Denken, indem alle Gegensätze, endliche Erfahrung und übersinnliches Denken, Freiheit und Notwendigkeit, a priori und a posteriori, Unmittelbarkeit und Vermittlung, erwähnt und als unpassend oder ohne kritische Untersuchung als unzureichend abgetan werden.

C. Der Vorbegriff zur Logik betont die Transformation des Denkens, das durch seine Tätigkeit das Allgemeine bis zu ‚objektiven Gedanken‘ aufführt. Nachher werden drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität vorgestellt, die die Objektivität bezwecken, aber nicht erreichen. Die erste, die Stellung der Metaphysik, wird einfach aus der Edition von 1817 übernommen; in der zweiten wird der Empirismus ausdrücklich und mit positiver Kennzeichnung erwähnt und die kritische Philosophie Kants ausgearbeitet. Die dritte wird neu hinzugenommen: Die Position Jacobis, die in der Religionsphilosophie inhaltlich vorbereitet wurde, wird als Sprungbrett der spekulativen Betrachtungsweise vorgeführt.

Hegel gibt auch noch eine neue Gliederung, sofern der ‚Nähere Begriff‘ und die ‚Einteilung‘ das Wichtigste des Vorbegriffs von 1817, die Seiten des Logischen, übernehmen.

Die Logik wird an gewissen Stellen, wie Dasein, Quantität und Wesen, geändert, ihre wichtigste Präzisierung betrifft das Problem der metaphysischen Definitionen Gottes, die ja als Denken nur einen *vermeinten* Gedanken außerhalb des Denkens betreffen.

D. In der Naturphilosophie fängt Hegel erst mit einer eigenen Einleitung über ‚Betrachtungsweisen der Natur‘ und dann mit einem gesondert gesetzten Begriff der Natur an. Auch folgt eine wichtige Umarbeitung des Ganzen mit einer neuen Gliederung der Naturphilosophie, die in den Hauptzügen endgültig durchgearbeitet wird. Die Naturphilosophie wird dreigeteilt in Mechanik, Physik und Organik. Der erste Teil wird selbst unterteilt in Raum und Zeit, und in endliche und absolute Mechanik, eine Gliederung, die in den Vorlesungen vorbereitet wurde. Mit der Physik als dem Teil, der auch in den positiven Wissenschaften noch heftig umkämpft war, setzt Hegel sich immer erneut auseinander, damit eine ausreichende Begriffsgestaltung durchgeführt werden kann.

E. Auch in der Geistesphilosophie erscheinen eine Einleitung über Betrachtungen des Geistes (jedoch ohne Überschrift) und ein kenntlich gemachter Begriff des Geistes. Ebenso wird die endgültige Benennung der Teildisziplinen des subjektiven Geistes eingeführt. Rezipiert werden sowohl die zu Hegels Lebzeiten nicht veröffentlichte, aber dennoch geschriebene Ausarbeitung der Psychologie wie diejenige der gedruckten Rechtsphilosophie. Diese wird zwar nur in den sparsamsten Grundzügen, dennoch in ihrer vollständigen Durchstrukturierung (in der Sittlichkeit) vorgeführt.

Der Aufbau des Programms des Ausweises des absoluten Geistes ist fast vollständig neu. Dieser Geist wird als Religion im Allgemeinen gekennzeichnet. Die deutliche Umgestaltung der Kunst hat vermutlich ihren Grund am Scheitern der in den Vorlesungen versuchten Durchführung des ersten religionsphilosophischen Programms, wie es noch in *E¹* §457 vorgeschlagen wurde. Die geoffenbarte Religion zeigt sich jetzt in dem in sich geschlossenen Schluss der absoluten Vermittlung. Am Ende ist dann die Syllogistik der Philosophie durch ein Aristoteles-Zitat ersetzt worden.

Insgesamt zeigt sich, dass alle Änderungen vermutlich Folge der Ausarbeitung der Vorlesungen sind, obwohl die genaue Vorbereitung derselben dennoch nicht restlos zu klären ist.

4. Die Fassung von 1830 (E^3) übernimmt zwei Vorreden und steuert selbst noch ein neues Vorwort bei, worin Hegel sich mit den vornehmlich religiösen Kritikern kurz, aber kräftig auseinandersetzt.

Weiter hat Hegel die E^3 insgesamt vornehmlich stilistisch überarbeitet, wobei auch gedankliche Präzisierungen in allen Teilen, wie z.B. beim Wesen, vorkommen. Am wichtigsten ist die Einführung eines gesonderten Abschnitts ‚Freier Geist‘, auf den hin jetzt der subjektive Geist ausgearbeitet wird. Wesentliche Umarbeitungen finden noch in der Kunst statt, wo der Kultus scheinbar von der Geschichte der namentlich genannten Kunstformen abgelöst wird. In der Religion wird die endliche Vorstellungsweise in Glaube und Kultus schon aufgehoben. Erneut dargelegt werden die überarbeiteten Syllogismen der Philosophie unter Beibehaltung des Aristoteles-Zitats.

5. Ungeheuer wichtig dagegen ist die vervollständigte und systematisierte E^3 aus den *Werken des Verewigten* (Logik-Band 1840, Natur 1842 und Geist 1845). Nur diese bestimmt mit ihrer Hinzunahme der Zusätze aus Schülerheften, die zwar erwähnt, jetzt aber nicht mehr alle vorliegen, wesentlich die ganze weitere Wirkungsgeschichte. Denn in ihrer Gestalt mit den Zusätzen ist sie für die dann kritische Nachwelt, die in den 40er Jahren über Grundlagen und Grenzen der Naturerkenntnis (auch in Beziehung auf die Seele) diskutiert, die Verstehensmöglichkeit der Hegelschen Philosophie geworden.

Die Verarbeitung der Zusätze selbst ist unterschiedlich zu bewerten. Mit all ihren Hinweisen auf Gott und religiöse Themen (Erbsünde) bestimmen sie das Bild, das die Schule von Hegel im Gedächtnis erhalten wollte. Damit entspricht die Arbeit der Herausgeber – selbstverständlich – nicht unseren denkgeschichtlichen Anforderungen. Begrifflich aber ist es öfters auch schwierig, die Entsprechung der Zusätze zu den Paragraphen zu verstehen, zudem weil Hegel im Zusatz öfters aus nicht kenntlich gemachten Gründen von seiner Vorlage abzuweichen scheint oder tatsächlich abweicht.

Zugleich wird die Enzyklopädie in den Werken eine Arbeit, deren Leistungen keiner mehr einschätzen kann: Die zur Einführung gemeinten Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik werden ebenso eingereicht, wie die doch wesentlichler als Fortführung der Gedanken veranstalteten Vorlesungsreihen über Natur und subjektiven Geist. Dabei fällt schon bei erster Betrachtung der ‚systematischen Enzyklopädie‘ die unterschiedliche Verarbeitung der Materialien auf. Gerade das, was auf Grund der Problemlage wesentlich als Ausführung des Systems verstanden werden könnte, ist in andere Bände verschoben, die wegen der Ausarbeitung eines unterschiedenen Begriffs von Seiten Hegels als separate Betrachtungen vorgestellt werden, nämlich die Weltgeschichte und alle Teile des absoluten Geistes. Dadurch ist mit dieser vervollständigten Enzyklopädie die Illusion einer endgültigen spekulativen Darstellung des ganzen Systems zugleich befürwortet und gescheitert.

Lu De Vos

Bibliographie

- H. Drüe u.a., *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt a.M., 2000.
 D. Henrich und R.-P. Horstmann (Hg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Stuttgart, 1984.
 M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970.

Kapitel III

Lemmata

1. Ableitung

„Ableitung“ wird, mehr noch als Beweisen oder Erweisen, in verschiedenen Bedeutungen verwendet. Alle Formen der Ableitung beziehen sich auf Denkbestimmungen.

1. Ableitung zielt, wie der Beweis des ‚endlichen‘ und subjektiven und synthetischen Erkennens auf *subjektive Notwendigkeit*. So können Bestimmungen aus der konkreten Beschaffenheit des Daseins zum Behuf einer Definition (*GW 12*, 212) oder können Bestimmtheiten nach der Methode des Verstandes im *Beweis* abgeleitet werden (*GW 12*, 225). Beweisen ist ein subjektives Tun ohne Objektivität, das in der Mathematik einerseits nach der Auflösung der Aufgabe und im synthetischen Erkennen andererseits nach dem Finden der Sätze und Gesetze die Notwendigkeit derselben, wie in Newtons extraterrestrischer Physik, beweist. Gerade das zum Behuf des subjektiven Erkennens benötigte Finden von Gattungen, Klassen und Arten heißt auch *Auffinden*.

Solcher Beweis, der dem abstrakt-allgemeinen Verstand angehört, insofern er an Begriffen, d.h. an Bestimmungen innerhalb der Besonderheit, fortgeht, mag *Demonstration* heißen (*GW 12*, 40). Damit ist das Ziel der Demonstration das Setzen dessen, was in den Extremen des Urteils vorhanden ist, wodurch zum Beispiel die Sterblichkeit als Wesen des Menschen dargelegt wird. Der Lehrsatz muss also demonstriert, nicht nur monstriert werden, aber er gehört, soweit er in Philosophie verwendet worden ist, der alten, von Kant und Jacobi angegriffenen und vernichteten Metaphysik (Wolff) an.

Sofern beim Inhalt des absoluten Erkennens auch eine subjektive und historische Darstellung in der Vorführung der Logik vorgeht, wird Beweisen auch bei diesem Inhalt der absoluten Idee verwendet.

2. Ableitung zeigt auch eine empirische *Beglaubigung* oder Bestätigung aus empirischen Daten an, wodurch sie als ein begriffliches Monstrieren oder anweisen gefasst wird. Formen des *Monstrierens* sind Weisen des Erkennens, die in Bezug auf die andersartige oder als andersartig gesetzte Realität verwendet werden (*GW 12*, 220). Ein Dieses ist nur Dieses, insofern es monstriert wird; das Monstrieren ist die reflektierende Bewegung, welche sich in sich zusammennimmt und diese Unmittelbarkeit als ein Äußerliches setzt. Das Subjekt eines partikulären Urteils, dieser Mensch oder diese Rose, ist eine Singularität, die in der inneren oder äußeren Wahrnehmung vorgefunden wird und dem äußerlichen Monstrieren angehört. Auf solcher Art wird ein Dieses als mögliches Subjekt eines Urteils empirisch nachgewiesen, weil solches Dieses sich für die Wahrnehmung zeigt.

3. Die Ableitung ist das *Erweisen* der eigenen, affirmativen *begrifflichen Notwendigkeit* der Sache aus sich selbst, diese Sache mag der reine oder der nicht-reine Begriff sein. Insgesamt zeigt Hegels Methode sich als eine ableitende Darstellung, die eine *spekulative* Begriffsentwicklung ist (*GW 12*, 249). So wird die Absolutheit des reinen Begriffs sowie der Idee erwiesen; die erstere aus der Entfaltung der Substanz; die zweite in einer Bewegung der logischen Bestimmungen, die in ihr ein förmliches Resultat erreicht, das die Methode ihrer Entfaltung ist, die in Inhalten gegliedert ist. – Für den ersten Inhalt, das Sein, gibt es in der historischen, auf das Subjekt bezogenen Darstellung keine gesonderte zureichende Ableitung, weil es erst aus der vollständigen Darstellung der Reinheit der Denkbestimmungen

methodisch gesichert wird. Andere Anfänge, wie das Wesen und der Begriff, sind einer vermittelnden Ableitung bedürftig, weil sie schon bestimmte sind.

Die Ableitung der besonderen Weisen der nicht-reinen Existenz der absoluten Idee bildet die weiteren Momente der Philosophie. Diese Ableitung heißt spezifisch *Herleiten* (GW 12, 239). Die Herleitung des Reellen aus dem Begriff besteht darin, dass ein Begriff sich unvollendet zeigt, um dann die ihm gemäße Realität zu erzeugen, die als eine mehr als Anfang seiende Vermittlung betrachtet werden muss. In diesem Herleiten werden Namen integriert, die normalerweise nur als Vorstellung fungieren; so wird für den Gedanken der affirmativen Übereinkunft der Freiheit mit sich selbst der Name ‚Gott‘ religiös verwendet, so dass diese Vorstellung in der Religionsphilosophie als hergeleiteten, spezifischen Begriff zum Tragen kommt.

4. Hegels Weise der philosophische Herleitung des Begriffs der Natur oder des Geistes ist *keine Deduktion*, obwohl sie in der Rechtsphilosophie so benannt zu werden scheint, sondern ein spekulatives Begriffsverfahren.

Als Deduktion versteht Hegel erstens Kants Rechtfertigung der reinen Kategorien, obwohl er die von Kant metaphysisch genannte Deduktion von einer genetischen Exposition des sich darin bewährenden Begriffs ersetzt, die dann immanente Deduktion (GW 12, 16) heißt. Weiter kann die Deduktion des formellen Schlusses betrachtet werden, die auf eine Zufälligkeit der Mitten beruht; so führt sie ihre eigene Richtigkeit nicht bei, denn es mag noch andere Mitten geben, woraus richtig abgeleitet werden kann (GW 12, 97). Drittens erkennt Hegel eine mathematische und erkennende Deduktion, die aber nicht in der Lage sind, ihre Grundsätze innerhalb der Wissenschaften aus dem Begriff abzuleiten (GW 12, 220-1).

Eine philosophische Deduktion wäre dann das wissenschaftliche Verfahren des Erkennens, das sich stützt auf der Notwendigkeit des Begriffs. Solches Verfahren des Rückgangs in das wahre Resultat, wie in der Sittlichkeit, heißt aber bloß deshalb Deduktion, weil das Beweisen und Deduzieren, die *stricto sensu* als synthetisches Erkennen betrachtet werden, zur Philosophie in ihrer Absetzung gegen das sich Berufen auf geschichtliche Genesis oder unmittelbares Gefühl notwendig sind.

5. Umfangreicher und damit unbestimmter als Ableiten ist das *Aufzeigen*, das sowohl eine logische, wie realphilosophische Bedeutung vermerken lässt; spezifisch für Aufzeigen – in Gegensatz zum Ableiten – ist auch seine negative Verwendung, wo der Widerspruch, der Schein und das Unzureichende jedes Aufzeigens gezeigt werden. Umgekehrt aber zeigen die endliche und absolute Methoden auch ein gültiges Resultat auf.

Am spezifischsten wird dieses Aufzeigen in der Bestimmung der Naturphilosophie verwendet, wenn nicht die Begriffsbewegung selbst, sondern die Entsprechung von Namen und Begriff zu leisten ist: Solche Leistung wird nicht aus der Erfahrung durch Induktion aufgezeigt, denn das immanent Philosophische ist die eigene Notwendigkeit der Begriffsbestimmung, die als irgendeine, natürliche Existenz aufzuzeigen ist. Wenn keine erfahrungsmäßige Möglichkeiten der Aufzeigung oder des empirischen Anweisens vorhanden sind, kann irgendeine Begrifflichkeit, sie sei philosophisch oder positiv- wissenschaftlich, keine Objektivität beanspruchen. Denn eine Begriffsform, die – in der unaufzeigbaren Abstraktion (wie beim durchgängigen Magnetismus) – dennoch allgemein existieren sollte, wäre ein unphilosophischer Gedanke.

Insofern die Bestimmungen des Geistes, seine mannigfaltigen Tätigkeiten, in der Einheit desselben begreiflich zu machen und damit einen Zusammenhang der Notwendigkeit aufzuzeigen sind, ist auch das Programm der Geistesphilosophie von diesem Verfahren überhaupt bestimmt.

Lu De Vos

2. Absolute, das

Zieht man nur einen exemplarischen Teil der Aussagen Hegels zum Absoluten und seiner Definition heran, die sich in seinem Werk finden, dann scheint der Begriff des Absoluten zu den schillerndsten Begriffen der Hegelschen Philosophie überhaupt zu gehören:

Am Beginn der Wesenslogik verwendet Hegel beispielsweise die Formulierung, dass der Begriff – in diesem Fall als Bezeichnung des entsprechenden dritten Teils der *L* neben der Seins- und der Wesenslogik – das Absolute ist, „wie es in seinem Daseyn absolut oder an und für sich ist“ (*GW 11*, 243). In den *VGPh* findet sich zum Begriff des Absoluten dagegen u.a. folgende Wendung: „Das Absolute als konkret gefasst, Einheit der absolut unterschiedenen Bestimmungen, ist der wahrhafte Gott“ (*ThWA 19*, 508).

Während also Hegel im ersten Fall schlicht den Begriff des Absoluten und den des (Hegelschen) Begriffs als synonym behauptet, wird im zweiten Fall der Begriff des Absoluten zur Bezeichnung Gottes verwendet. Wie beide unmittelbar zunächst unterschiedlichen Identifizierungen zueinander ins Verhältnis zu setzen sind, bleibt dabei dunkel, da man zum Begriff des Absoluten von ihm selbst her hinsichtlich dieser Frage aus den angeführten Zitaten keine Auskunft erhält.

Die beiden einzigen Hinweise, die als erste nähere Bestimmung dessen, was das Absolute bei Hegel ist, nutzbar zu machen sind, scheinen bei der ausgewählten zufälligen Aufsammlung von Hegels Äußerungen zum Begriff des Absoluten auch nicht weiterhelfen zu können: Wenn Hegel im ersten Zitat – gemäß der Etymologie des Begriffs des Absoluten – das als absolut bezeichnet, was für sich (allein – solus) ist und von keinem anderen abhängt, dann ist diese Definition des Absoluten an sich vom Verständnis des Absoluten im zweiten Zitat geschieden. Das, was an sich allein für sich ist, muss nicht als Einheit absolut unterschiedener Bestimmungen zu verstehen sein. Als für sich Seiendes ist das Absolute ja gerade als beziehungslos definiert, so dass es geradezu ein Widerspruch zu diesem Verständnis des Absoluten zu sein scheint, es zugleich in derselben Hinsicht als Einheit unterschiedener Bestimmungen zu definieren. Als an sich für sich allein Seiendes kann das Absolute eben nicht das von ihm Unterschiedene in seine Definition aufnehmen und als deren übergeordnete Einheit begriffen werden.

Diese Paradoxie in der Definition des Absoluten löst sich in gewissem Sinn auf, wenn man zum einen Hegels Grundintuition begreift, aus der sich die Bedeutung des Begriffs des Absoluten ergibt, und zum anderen Hegels Begreifen dieses Begriffs zumindest rudimentär nachvollzieht.

Die Grundintuition zum Verständnis des Begriffs des Absoluten erschließt sich aus Hegels früher Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophien, die Hegel in seiner *Dif* aus dem Jahr 1801 dargestellt hat. In Beziehung zu Leonhard Reinholds Missverständnissen der Philosophien Fichtes und Schellings ging es Hegel in der *Dif* zunächst darum, das Profil der Philosophie der beiden zuletzt genannten Philosophen näher herauszuarbeiten.

Den Ausgangspunkt bildet dabei das von Hegel grundsätzlich konstatierte Bedürfnis nach einer ganz bestimmten Philosophie aufgrund ihres Zustands zu Anfang des 19. Jahrhunderts.

„Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie; es ist insofern eine Zufälligkeit; aber unter der gegebenen Entzweiung der notwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben, und das Gewordenseyn der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Seyn als Produkte als

ein Produciren zu begreifen; in der unendlichen Thätigkeit des Werdens und Producirens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt und die absolute Entzweigung zu einer relativen heruntersetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt [ist]“ (GW 4, 14).

Der Begriff ‚absolut‘ taucht in dieser Äußerung Hegels relativ am Ende der langen Passage auf, in der Hegel das zufällige Aufkommen der (seine Zeit bestimmende) Philosophie inhaltlich zu begründen versucht: Der Grund für dieses Aufkommen der letztlich mit den Philosophien Fichtes und Schellings identifizierten Philosophie liegt jenseits ihres Unterschieds in dem Bedürfnis, auf dem Gebiet der theoretisch-philosophischen Suche nach letzten Erklärungen eine nicht mehr zu hinterfragende Basis finden zu wollen. Dieses Bedürfnis speist sich wiederum aus dem beobachteten und zeitlich zufälligen, d.h. kontingenten Defizit der philosophischen Reflexion, bei einer solchen Suche bisher nicht über die Einsichten Kants im Bereich der theoretischen Philosophie mit ihrer Trennung von Subjekt und Objekt (Ding an sich) hinausgekommen zu sein. Das Defizit einer solchen Reflexion in der Bestimmung der Anfangsgründe der Philosophie besteht aber gerade darin, dass diese dezisionistisch die Trennung von Subjekt und Objekt als Ausgangsdatum behauptet, ohne dafür wiederum eine reflektierte Auskunft über die Berechtigung einer solchen Annahme geben zu können.

In diesem Sinn ist die Trennung von Subjekt und Objekt absolut, da es sich um den Versuch einer fixen Festschreibung als Voraussetzung jeglicher Erkenntnis handelt. Diese Festschreibung dokumentiert aber schon im Versuch, sie festzuhalten, dass diese ‚absolute Entzweigung‘ als reflektierte Einsicht nicht die Grundlage ist, die sie zu sein vorgibt. Als Voraussetzung der Erkenntnis an sich ist sie erkenntnistheoretisch für sich nicht legitimiert. Die Trennung von Subjekt und Objekt ist also ein Kunstprodukt der Reflexion als Prämisse jeglicher Erkenntnis, das durch die Reflexion aufgrund ihrer eigentlich besseren Einsicht in den Philosophien Fichtes und Schellings auf unterschiedliche Weise und nach der Einschätzung Hegels zu diesem Zeitpunkt überwunden wird. Die ‚absolute Entzweigung‘ als festgewordener Gegensatz von Subjekt und Objekt muss demnach mittels einer vernünftigen Reflexion verabschiedet werden, weil diese Entgegensetzung nicht die ultimative Auskunft hinsichtlich der Grundlagen der Erkenntnis sein kann.

In diesem Zusammenhang steht nun der Begriff des Absoluten bei Hegel: Weil z.B. das Subjekt nur es selbst ist, insofern es auf ein Objekt bezogen und zugleich von ihm unterschieden ist, ist es die ‚lebendige Beziehung und Wechselwirkung‘ der Reflexion, durch die die Entgegengesetzten ihre ‚Selbständigkeit‘ verloren haben; „denn das Entgegengesetzte, und also Beschränkte, ist hiermit aufs Absolute bezogen; es besteht aber nicht für sich, nur insofern es in dem Absoluten d.h. als Identität, gesetzt ist ...“ (GW 4, 18).

Das Absolute wird damit zu einer Reflexionskategorie, die als Begriff zum Platzhalter für eine Totalität avanciert, mit dem die Einheit von Entgegengesetzten benannt wird. In diesem Sinn kann das Absolute dann auch z.B. zu einer metaphysischen Bezeichnung oder im religiösen Kontext als Name Gottes verwandt werden. Diese Funktion des Begriffs des Absoluten benennt Hegel in der *Dif* mit einer für seine Philosophie einprägsamen Wendung, die er in der *L* im Rahmen der Beschreibung des Anfangsproblems der Wissenschaft erneut aufnimmt: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm“ (GW 4, 64).

Folgt man Hegels Grundintuition, die er mit dem Absoluten verbindet, dann steht bisher offenbar folgendes fest: Mit dem Absoluten ist erkenntnistheoretisch als Kategorie die Anzeige eines Mangels verbunden, der darin besteht, dass letzte Gewissheiten im Bereich der theoretischen Philosophie nicht durch das Festhalten des Gegensatzes von Subjekt und Objekt der Erkenntnis zu erlangen sind, da sich diese Gegensätze gegenseitig bedingen. Konzidiert man, dass das Absolute für Hegel in diesem Zusammenhang als Problemindikator fungiert, dann beantwortet die genannte einprägsame Hegelsche Formel aber nicht, was das Absolute

denn nun wirklich ist. Denn Entgegensetzen und Einssein in einem etwas zu behaupten, sagt noch nichts darüber aus, was dieses etwas ist bzw. was entgegengesetzt und eins sein soll. Ähnlich unterstellt die prominente Hegelsche Programmformel etwas, für das eine Identität der Identität und der Nichtidentität gelten soll, ohne zu sagen, was es ist. Denn die Formel per se sagt allein für sich noch nicht, was mit ihr gemeint ist.

Dieses Reflexionsdefizit in der Bestimmung des Absoluten als inhaltliche Füllung dieses Begriffs legt Hegel in der Wesenslogik der *L* unter dem gleichlautenden Kapitel dar. Den Anschluss an die bisherigen Überlegungen bildet dabei der Gedanke, dass eine Bestimmung – wie z.B. die des Subjekts – nur durch ihr Anderes – wie z.B. die des Objekts – expliziert werden kann. Was also etwas unmittelbar zu sein beansprucht, kann nur durch die Beziehung zu seinem Anderen beantwortet werden. Aus dieser Einsicht folgt, dass die zunächst unmittelbar festgehaltene Sache in der Definition durch ihr Anderes zum umfassenden Sachverhalt geworden ist. Diese Tatsache entspricht als Hegelsche Kennzeichnung der wesenslogischen Kategorie des Absoluten auch in entsprechender Hegelscher Deutung der Etymologie dieses Begriffs: Was etwas wirklich ist, erschließt sich nicht in einem unmittelbaren Blick auf die Sache, der von der Bestimmung dessen abstrahiert, was zu ihr aufgrund ihres Unterschieds von anderem gehört. Damit ist die Sache aber nur sie selbst, wenn sie in dieser Reflexion nicht bloß für sich (allein) genommen und jede weitere Reflexion als äußerliche von ihr ferngehalten wird. Das Absolute ist daher in seiner wesenslogischen Fassung als Kritik von Vorstellungen zu werten, bei denen das Absolute mit dem Absoluten der vorkantischen Metaphysik verwechselt wird, von dem methodisch kanonisiert endgültig alle weiteren Reflexionen ausgeschlossen werden sollen. Ein solches Absolutes würde nur durch ein Reflexionsverbot in seiner unantastbaren Unmittelbarkeit fixiert werden können. Von daher gehört es zum Absoluten nach Hegelschem Verständnis in der Logik, dass zu einem solchen (in der Metaphysik) relativ zur Reflexion festgehaltenen Absoluten die Reflexion hinzugehört. Die Immunsierung des Absoluten gegen die Reflexion gelingt also nur zum Preis der Aufwertung ihrer Bedeutung für das Absolute selbst. Hegel nennt dies im entsprechenden Kapitel der Wesenslogik den Modus des Absoluten: Weil das Absolute unter Absehung von der Reflexion ein ‚an sich selbst Nichtiges‘ ist, kann das Absolute nur als Vorausgesetztes jenseits der Reflexion in der Einheit mit dieser Reflexion als sich auf sich beziehend begriffen werden. „In der That ist also erst im Modus das Absolute als absolute Identität gesetzt; es ist nur, was es *ist*, nemlich Identität mit sich, als sich auf sich beziehende Negativität, als *Scheinen*, das *als Scheinen* gesetzt ist“ (*GW II*, 374-5)

Damit zeigt sich aber für Hegel, dass das Absolute keineswegs ein metaphysisch-resistenter und damit numinoser Inhalt jenseits der Reflexion ist, sondern nichts anderes als der Reflexionsprozess im Rahmen der Logik an dieser Stelle selbst. Zu diesem Reflexionsprozess gehört, dass die Vorstellung von etwas absolut für sich ohne Einschluss der Reflexion als Unterschied seiner von anderem für dieses selbst undenkbar ist.

Dieser Reflexionsprozess, durch den in der ausdrücklich wesenslogischen Thematisierung des Begriffs des Absoluten in der Logik deutlich wird, was unter dem Absoluten zu denken ist, kommt für das Hegelsche System in der Geistphilosophie zu seinem Abschluss. Aus diesem Grund kann Hegel in diesem sachlichen Kontext im Rahmen der *E* formulieren: „*Das Absolute ist der Geist*; dies ist die höchste Definition des Absoluten. – Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.“ (*E*³ §384A)

Die Reflexion im Rahmen der *L* zum Absoluten kommt nach Hegel im Zusammenhang der Geistphilosophie zu ihrem Abschluss, weil in dieser Disziplin nicht mehr nur eine Wissenschaft des reinen Denkens angezielt ist, in der das Absolute als reiner Gedanke

bearbeitet und eingeordnet wird, sondern die Reflexion als Erklärungswissen auch hinsichtlich der Realität der Welt mit der Einführung des Geistes als Kategorie abgeschlossen ist. Der Geist ist nämlich für Hegel der entsprechende Begriff, mit dem die Einsicht verbunden ist, dass ein von ihm unabhängiges und vorausgesetztes Etwas durch ihn gedacht wird und sich damit das (reine) Denken als sein Denken im Begreifen der von ihm unterschiedenen Welt vollendet. In dieser funktionalen Einheitsstiftung der Welt und des Denkens ist der Geist gerade die Kategorie, mittels derer die Philosophie die Religion, die Wissenschaft und die Weltgeschichte nach dem genannten Zitat Hegels begreift. Denn der Geist ist religiös gesprochen das Bewusstsein eines (vorausgesetzten) Transzendenten, wissenschaftlich gesprochen ist der Geist die Voraussetzung zum Begreifen der vorfindlichen Welt, und im Blick auf die Weltgeschichte ist der Geist die Kategorie, durch die überhaupt so etwas wie Geschichte als kontinuierlich erklärter diachroner Epochenverlauf von realen Ereignissen zu verstehen ist. Damit ist das Absolute auch als Geist für Hegel aber genau die schillernde Totalitätskategorie, von der zu Beginn die Rede war.

Günter Kruck

3. Abstrakt und Konkret

„Abstrakt“ und „konkret“ gehören zu der distinktiven Hegelschen Sprachverwendung. Gegen unsere normale Meinung ist das Sinnliche nicht konkret, obwohl sich diese Verwendung auch findet; dann heißt es aber sinnlich-konkret.

Konkret in der philosophischen Bedeutung ist der Begriff (*E²* §164), weil in ihm die Momente einer Sache als zur Sache gehörend gefasst werden, dieses Fassen mag anschauend, vorstellend oder denkend hervorgehen.. Alles Andere ist nur konkret, insofern es, zum Beispiel das Sinnliche (Rose) wie das Begriffliche (Recht), von der in der normalen Verwendung nicht-beachteten Begriffsform, die eine Bezeichnung in einem Satz oder Urteil über die Sache ermöglicht, zusammengehalten wird. So wird das sinnlich Konkrete oder so genannte Konkrete der Anschauung oder der Vorstellung von der Konkretion des Begriffs, der Vernunft oder der Idee getragen (*E²* §231A).

Abstrakt ist immer die isolierte und fixierte Verstandesbestimmung, die schon aus dem Sinnlichen herausgehoben worden ist. Und diese bleibt abstrakt, sofern sie vom spekulativen Denken noch nicht als spekulative Bestimmtheit über ein Negationsgefüge methodisch oder philosophisch singularisiert worden ist. „Alles ist *Materie*“ ist insofern abstrakt, als hier weder die vorausgesetzten Momente der Materie, die eine ‚Fülle von Raum und Zeit‘ ist, noch ihr Entstehen aus mathematisch verarbeiteten Wahrnehmungsinhalten, noch die Begriffsform der Aussage, in der sie auftritt, berücksichtigt werden; in der Naturphilosophie können beide Einseitigkeiten in der philosophischen Rekonstruktion des Materiebegriffs beseitigt werden, sofern dort die Materie eine notwendige, aber nicht zureichende Bedingung des auch leiblich auftretenden Begreifens ist. Zugleich ist die Aussage selbst leer, weil aus ihr keine inhaltlich komplexeren Einsichten ohne weitere, zusätzliche Annahmen hervorgebracht werden. Deshalb ist jede Abstraktion leer, weil sie als subjektive ihre eigene Begriffsaktivität nicht berücksichtigt. In ihrer höchsten Abstraktion zeigt sie das damit auch leere, denn von jedem Inhalt befreite, höchste Wesen auf, das dann als leerer Geistbegriff, i.e. Gott, konzipiert wird. Hegels Denken verläuft nicht von abstrakt zu konkret, sondern von der unmittelbaren Auffassung, die erst als Verstandesposition fixiert und deshalb abstrakt wird, zur vollständigen Exposition. Die Abstraktion dagegen ist also nur eine allgemeine, vom Verstand herausgehobene Bestimmtheit eines Denkprozesses, die sich in sich nicht mit irgendeinem, gegebenen oder vorstellungsmäßigen Phänomen deckungsgleich zeigt. Diese Abstraktion

selbst nötigt zu einer genauer eingehenden (philosophischen) Betrachtung, weil erst dann die sonst nicht beachteten, einfacheren Momente in Hinblick auf endgültige Konkretion auftreten können.

Auch in der Geistesphilosophie bestätigt Hegel diese Auffassung: Der Geist ist im Gegensatz zu Gott konkret, weil er nie als abstraktes Wesen, sondern immer in seiner geistigen Existenz verstanden wird. Auch die philosophische Idee ist das Konkrete, weil es durch die geschichtliche Entwicklung in den verschiedenen Philosophien erreicht wird und dasjenige, das in der Entfaltung herausgesetzt worden ist, mit sich vereinigt. Diese beiden Konkreta sind, der Jenaer Systemkonzeption zufolge, die Idee und der Geist. In Beziehung auf den Geist wird die Idee dort noch als abstrakt betrachtet, obwohl sie in der griechischen Philosophie vom abstrakten Sein des Parmenides bis zur Neuplatonischen konkreten Systemphilosophie herausgearbeitet worden ist; und der Geist schreitet selbst in der neuzeitlichen Philosophie von der abstrakten Einheit von Denken und Sein bei Descartes bis zur vollständigen Bestimmung fort.

Lu De Vos

4. Aether

In Hegels ausgearbeiteter Naturphilosophie der *E*^{1,2,3} (1817, 1827 und 1830) spielt der Äther keine Rolle mehr, wohl aber noch in den *JS*, insbesondere in dem zweiten, *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* von 1804/05. Der Äther findet sich hier am Übergang von der Metaphysik zur Naturphilosophie. Die Metaphysik kulminiert in der Deduktion des absoluten Geistes. Dieser ist der in seinem „Anders“ sich selbst erkennende Geist. Das Erkannte ist dabei das Erkennen selbst. Indem der Geist dies erkennt, wird er absolut.

Das „Anders“ des sich selbst erkennenden Geistes ist die Natur. Die Natur ist damit weder mit dem Geist identisch, noch ihm gegenübergestellt, Hegel bezeichnet diese Relation stattdessen als „Unendlichkeit“. Diese Relation kann und muss gleichzeitig realisiert und gezeigt werden, denn: „Im absoluten Geiste ist Construction und Beweis absolut Eins“ (*GW* 7, 174). Daher schließt sich die Naturphilosophie unmittelbar an die Metaphysik an.

Hegel beginnt seine Naturphilosophie nun nicht wie im System der *E* mit Raum und Zeit, vielmehr sind diese beiden im *JS II* Momente einer grundlegenderen Entität, des Äthers: „Der einfache absolute sich auf sich selbstbeziehende Geist, ist der Äther, die absolute *Materie*, und daß er der Geist ist, der sich in seinem Anders selbst gefunden hat, ist, die in sich selbst geschlossene und lebendige Natur“ (*GW* 7, 178). Er ist „als absolute Allgemeinheit der Natur überhaupt das Wesen des Lebens“ (*GW* 7, 188). Der Äther wird charakterisiert als „reine unbewegte Ruhe“ (*GW* 7, 188) und als „das absolut elastische, jede Form verschmähende, so wie ebendarum das absolutweiche und jede Form sich gebende und ausdrückende“ (*GW* 7, 188).

Als die „absolute Einheit des sichselbstgleichen und des unendlichen“ (*GW* 7, 193) ist er auch sein Gegenteil, „das reine, absolute Nichts; die absolute Unruhe“ (*GW* 7, 189). Dies ist nach Hegel der Stern: „Das Eins des Sternes, und seine Quantität sind das erste schrankenlose, unarticulierte Wort des Äthers“ (*GW* 7, 191). Der Äther spricht also, und zwar „was [das sichselbstgleiche] ausspricht ist es selbst, was spricht ist es selbst, und wohin es spricht ist wieder es selbst; [...] Dieses Sprechen des Äthers mit sich selbst ist seine Realität, nemlich daß er sich ebenso unendlich als er sich selbstgleich ist“ (*GW* 7, 190). Dieses Sprechen ist Erkennen: „Der Äther als diese Einheit des sichselbstgleichen und Unendlichen erkennt sich; er ist unendlich, als sich aussprechend, sich bewegend, und beruhigt diese Unendlichkeit, als sich in seiner Selbstgenügsamkeit erhaltend“ (*GW* 7, 190). Was der Äther nicht erkennt ist,

daß er selbst der absolute Geist ist: „Der Äther ist nicht der lebendige Gott; denn er ist nur die Idee Gottes; der lebendige Gott aber ist der, der aus seiner Idee sich selbsterkennend [ist] und in dem Anders seiner selbst sich als sich selbst erkennt. Der Äther aber ist absoluter Geist, der sich auf sich selbst bezieht, sich nicht als absoluten Geist erkennt“ (GW 7, 188).

Aus dem Äther entwickelt Hegel dann die zentralen Begriffe Zeit, Raum und Bewegung: „Die Momente des unmittelbar als wahrhaft unendlich sich aufschliessenden Äthers, sind Raum und Zeit, und die Unendlichkeit selbst ist die Bewegung, und als Totalität, ein System von Sphären oder Bewegungen“ (GW 7, 192). Das Moment der Sichselbstgleichheit ist dabei der Raum, das der Unendlichkeit die Zeit, ihre reale Synthese die Bewegung als die „reale Unendlichkeit des Äthers“ (GW 7, 203). Bewegung ist aber die Bedingung für reale Materie. Die absolute Materie (der Äther) hingegen ist die „leere Abstraction des Raumes“ (GW 7, 203).

Der Äther stellt also für die frühe Naturphilosophie Hegels eine Struktur dar, ein Prinzip, das in den verschiedenen Naturphänomenen in bestimmter Weise erscheint. In Bezug auf die im *JS I* behandelte irdische und organische Natur wird er entsprechend bezeichnet als „absolut reine sich selbstgleiche Indifferenz“ (GW 6, 264), als „absolute Lebenskraft“ (GW 6, 189) und als „absolute[s] Element“ (GW 6, 277). Im *JS III* behält Hegel den Äther unverändert bei, behandelt ihn allerdings deutlich kürzer.

Doch warum wählt Hegel für diese Entität überhaupt die Bezeichnung „Äther“? Er nutzt hier offensichtlich die mit diesem Begriff verbundenen Konnotationen des fein Verteilten, des unendlich Ausgebreiteten, des durch gewöhnliche Materie nicht Sperrbaren, vielleicht auch – Stichwort „Selbstgenügsamkeit“ – der fehlenden Bereitschaft, sich unmittelbar zu zeigen. Dennoch ist bemerkenswert, daß Hegel mit „Äther“ hier einen Begriff verwendet, der – anders als z.B. Raum, Zeit, Bewegung, Materie, Licht, Klang, Organismus usw. – sich auf eine Entität bezieht, deren Existenz in der Physik seiner Zeit keinesfalls gesichert war. Gerade zur Zeit Hegels spielte der Äther für die Metaphysik der Materie und für die Theorie der Gravitation schon keine Rolle mehr, und für die Lichttheorie noch nicht wieder.

In der atomistischen Theorie der Materie füllt der Äther die Zwischenräume zwischen den Atomen aus. Ein Teil der Naturwissenschaftler übernahm allerdings in den 1790er Jahren die von Kant entwickelte dynamistische Auffassung der Materie (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), nach der Materie das Resultat des Widerstrebens unendlich ausgedehnter Anziehungs- und Abstoßungskräfte ist. Dies führt zu einer kontinuierlichen Materie, die keines Äthers mehr bedarf. Allerdings war auch für Atomisten um 1800 ein leerer Raum zwischen Atomen nicht mehr undenkbar, oder die Füllsubstanz konnte eine ganz andere sein als der Äther, zum Beispiel der Wärmestoff in John Daltons Atomtheorie.

Für die Erklärung der Gravitation wurde der Äther um 1800 einhellig abgelehnt. Mechanistische Modelle von René Descartes bis George-Louis LeSage hatten die „scheinbare“ Anziehung der Planeten durch die Sonne durch Druck oder Stoß des Äthers von außen zu erklären versucht. Naturforscher Ende des 18. Jahrhunderts ließen hingegen die Frage nach der Ursache der Gravitation bewusst offen. Nach 1800 ging man zunehmend unbefangener mit einer – von Leonhard Euler noch als *facultas occulta* bezeichneten – fernwirkenden Anziehungskraft um. Kants anziehende Grundkraft wurde zwar nicht unbedingt mit dieser identifiziert, unterstützte aber sicherlich die Denkmöglichkeit einer Fernwirkung und gleichzeitig die Akzeptanz der Grenzen der physikalischen Erkennbarkeit.

In der Theorie des Lichtes schließlich war in Deutschland – anders als in Frankreich oder England – bis etwa 1780 Eulers Wellentheorie dominierend, in der das Licht als eine Druckwelle in dem alles durchdringenden Äther aufgefasst wurde. Der durchgängige Wechsel zugunsten einer Emissionstheorie des Lichtes im Sinne Isaac Newtons in den 1780er Jahren ist auf die maßgeblich chemisch-stofflich geprägte Materiekonzeption zurückzuführen. Insbesondere in der Auseinandersetzung mit der Sauerstofftheorie Antoine Laurent Lavoisiers

bestand man mehrheitlich darauf, dass es neben dem Wärmestoff (Lavoisiers *calorique*) noch einen eigenständigen Lichtstoff geben müsse. Derartige Stoffe galten, wenngleich ihre Schwere umstritten war, als materielle Stoffe, die an chemischen Reaktionen teilnehmen wie gewöhnliche Stoffe auch. Die Theorie des Lichtes änderte sich im Laufe der 1820er Jahre noch einmal maßgeblich im Zuge der Rezeption der von Augustin Fresnel initiierten Äthertheorie. Seither war die Existenz des Äthers trotz gelegentlicher Klagen über einen fehlenden unmittelbaren Beweis eine unbestrittene Voraussetzung für die Physik des gesamten 19. Jahrhunderts, zunächst nur für das Licht, später auch für Wärmestrahlung, Elektrizität und Magnetismus. Anders als der Äther des 18. Jahrhunderts bestand der des 19. Jahrhunderts jedoch selbst aus (Äther-) Atomen, die durch nicht weiter bestimmte Anziehungs- und Abstoßungskräfte angeordnet waren, ähnlich den Atomen eines Kristallgitters. Dies erlaubte der mathematischen Physik die durchaus erfolgreiche Anwendung ihres Arsenal partieller Differentialgleichungen. Deren Lösungen waren Transversalwellen im Äther, das Licht.

Vermutlich gab es systemimmanente Gründe dafür, dass Hegel in der *E* ohne Äther auskommt. Die Bestimmung des Äthers als sich nicht als solcher selbst erkennender absoluter Geist, als absolute Materie, als leere Abstraktion des Raumes, als Wesen des Lebens und als absolute Allgemeinheit der Natur mag zu unspezifisch gewesen sein. Auch mag der doppelte Materiebegriff ein Problem dargestellt haben. Die *absolute* Materie ist Bedingung für Raum und Zeit, während die Realisierung von Zeit und Raum in der Bewegung die *reale* Materie erst ermöglicht. Die spätere Trennung zwischen den geistphilosophischen und den realphilosophischen Anteilen des Systems macht jedenfalls die Annahme einer geistigen Materie (oder eines materiellen Geistes) entbehrlich. Die weitgehende Bedeutungslosigkeit des Äthers in der Physik der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts ließ jedenfalls diesen Schritt zu, ohne dass Hegel damit seinem Anspruch, dass sein System mit dem gegenwärtigen Stand des naturwissenschaftlichen Wissens vereinbar sein soll, widersprochen hätte. Hätte Hegel den Äther des späteren 19. Jahrhunderts noch in sein System integrieren wollen, so vielleicht in der Physik, denn mit einer für die Naturphilosophie insgesamt grundlegenden Entität hat dieser Äther kaum noch etwas zu tun.

Jan Frercks

5. Allgemeinheit

In einer Anmerkung zur Begriffslehre gibt Hegel eine aufschlussreiche vergleichende Erläuterung zum Begriff des Allgemeinen: „Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, dass in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei“ (*E*³ §164A). In einer Hinsicht scheint diese Erläuterung des Allgemeinen verwirrend, ja sogar irreführend zu sein: Während jeder bereitwillig das Allgemeine als dasjenige anerkennen wird, was unterschiedenen Dingen gemeinsam ist, worin sie also qualitativ identisch sind, und ebenso das Besondere als dasjenige, was sich von anderen Besonderen und dabei allgemein Gleichartigen unterscheidet, wird Hegel weniger Zustimmung ernten mit der Fortsetzung, im Allgemeinen selbst seien das Besondere und das Einzelne schon, und zwar ausdrücklich, enthalten. Versteht man das Enthaltensein als Implikationsbeziehung zwischen allgemeiner und besonderer Bestimmung, so scheint gegen die Möglichkeit eines solchen Enthaltenseins zunächst eine einfache Überlegung zu sprechen: Die Besonderen eines Allgemeinen sind durch ihre Besonderheiten voneinander geschieden. Es kann also nicht ein Besonderes oder ein Einzelnes zwei solcher

Besonderheiten auf sich vereinen, da die Besonderheiten einander ausschließen. Dann aber kann das Allgemeine, das doch mit beiden Besonderheiten logisch verträglich sein soll, selbst keine der Besonderheiten implizieren und in diesem Sinn enthalten. Enthielte es als Allgemeines schon eine der Besonderheiten, könnte es kraft des Ausschlussverhältnisses zwischen den Besonderheiten nicht mehr das Allgemeine dieser und anderer Besonderheiten, also kurz: nicht mehr das Allgemeine sein. Allgemeinheit wäre im allgemeinen ein widersprüchlicher Begriff. Bleibt da nicht als einzig denkbare Alternative, das Allgemeine unbestimmt, indifferent dagegen zu denken, wie sich seine Fälle oder seine Arten voneinander unterscheiden?

Hegel ist diese Konzeption von Allgemeinheit nun zwar keineswegs fremd, aber er erkennt sie nicht als die letzte und führende Konzeption an. Er kennt sie nämlich als *abstrakte* Allgemeinheit., die er von einer *konkreten* (auch: Allgemeinheit des Begriffs oder wahrhaften Allgemeinheit) unterscheidet. Unter dem abstrakt Allgemeinen ist tatsächlich nur das Gemeinschaftliche Verschiedener zu verstehen, eine Bestimmung, die nach Weglassen des Besonderen, wodurch sich die verschiedenen Vergleichsgegenstände voneinander unterscheiden, als die beiden gemeinsame Bestimmung zurückbleibt (Vgl. *E³ §163Z1*). Dagegen wird das konkret Allgemeine als das sich selbst Spezifizierende abgehoben. Die beiden Varianten des Allgemeinen unterscheiden sich also primär durch ihr jeweiliges Verhältnis zur Besonderheit und damit dann auch zur Einzelheit: Im ersten Fall steht das Allgemeine der Besonderheit einfach als einer aparten, logisch selbständigen, gegen das Allgemeine indifferenten Unterscheidung gegenüber, während im zweiten Fall die Besonderheiten selbst im Allgemeinen begründet sind. Hegel lässt das abstrakte Allgemeine nun nicht als gleich gültige Möglichkeit neben dem konkret Allgemeinen stehen, sondern diagnostiziert in ihm die mangelhafte Vorform konkreter Allgemeinheit. Folgt man Hegels Diagnose des Mangels der abstrakten Allgemeinheit, zeichnet sich auch ein besseres und widerspruchsfreies Verständnis des konkreten Allgemeinen und damit der These vom Enthalten- oder Begründetsein des Besonderen im Allgemeinen ab: Wenn eine Bestimmung nur darin allgemein ist, dass die einzelne Sache, relativ zu der sie allgemein sein soll, noch andere Bestimmungen an sich hat, die beziehungslos neben jener stehen, dann wird es müßig und willkürlich, jene Bestimmung die allgemeine, die anderen die unterscheidenden oder die Besonderheiten zu nennen. Es gibt dann eben nur verschiedene Bestimmungen, deren eine nur deswegen die allgemeine heißt, weil sie zufällig als erster Einteilungsgrund verwendet wird. Von der Allgemeinheit einer Bestimmung bleibt dann nur die Allheit zurück, der aus der Konjunktion von Einzelfallbefunden gebildete oder eben doch nur antizipierte Total-Befund: Alle Vertreter dieser Bestimmung weisen daneben auch noch eine zweite Bestimmung auf (Zu Begriff und Kritik der Allheit vgl. Hegels Ausführungen zum universellen Urteil und zum Schluss der Allheit in *GW 12*, 74-77 und 111-113). Was sich darin zeigt, ist der Umstand, dass in Allgemeinheit tatsächlich mehr als die Gemeinsamkeit Verschiedener liegt: mit der Allgemeinheit einer Bestimmung verbindet sich der Anspruch, eine die ganze Sache übergreifende Bestimmung und nicht nur einen herausgreifbaren Aspekt unter anderen gefunden zu haben. Das kann nun aber nicht mehr heißen, die allgemeine Bestimmung müsste jeweils die Konjunktion einander ausschließender Bestimmungen enthalten und darin sich selbst widersprechen. Die sich abzeichnende Forderung eines nicht-gleichgültigen Verhältnisses zwischen der Allgemeinheit eines Gegenstands und seiner Besonderheit zielt nicht darauf, die Definition der jeweiligen allgemeinen Bestimmung durch weitere Bestimmungen zu ergänzen, sondern darauf, die Besonderheiten in ihrer Entgegensetzung gegeneinander und damit auch in ihrem Unterschied zur allgemeinen Bestimmung selbst auf die allgemeine Bestimmung bezogen zu wissen. Die logische Form, die dieser Bestimmung entspricht, ist nicht die Konjunktion begrifflicher Elemente eines Begriffs, sondern die Disjunktion von Besonderheiten eines Allgemeinen: Was unter eine gegebene allgemeine

Bestimmung fällt, muss eine aus einer vollständigen Reihe von Besonderheiten aufweisen: Allgemein im Sinn des konkret Allgemeinen ist eine allgemeine Bestimmung dann und nur dann, wenn sie solche Reihen einander ausschließender Alternativen ihrer Erfüllung begründet (Vgl. zum letzten Punkt Hegels Ausführungen in *L^I* zum disjunktiven Urteil und zum disjunktiven Schluss, *GW 12*, 80-85 und 123-126).

Exemplarischen Stoff zu Hegels Unterscheidung zwischen abstrakt und konkret Allgemeinem und der Kritik des ersteren findet man besonders reich in Hegels Schriften zur praktischen Philosophie; seine Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit wäre als prominentes Beispiel zu nennen (Vgl. dazu unter anderem: *NR* und *Wer denkt abstrakt?*).

Friedrike Schick

6. An sich und für sich

Die Termini ‚an sich‘, ‚für sich‘ und ‚an und für sich‘ sind explikativ verwendete Begriffe.

1. ‚An sich‘ heißt unmittelbar innerhalb einer begrifflichen Entfaltung des mit diesem ‚an sich‘ gegebenen, spezifischen Inhalts; es zeigt auf ein erstes betrachtetes Moment des Erkennens eines reinen oder reellen Begriffs, das eine bestimmende und beschränkende Definition enthält und das in der weiteren Entfaltung als Vorausgesetztes oder als ein Ganzes der Prinzipien betrachtet wird. In der *Phän*, mehr als anderswo, bedeutet ‚an sich‘ auch ‚für uns‘, wobei das Problem bleibt, *wer* in einer solchen Geschichte des Selbstbewusstseins konsistenterweise als ‚wir‘ auftreten darf. Mit dem Terminus ‚an sich‘ verwendet Hegel Kants Differenzierung des ‚An sich‘ von der Erscheinung deshalb in einer abwertenden Weise, weil es die erste Form der heraustretenden Erscheinung selbst wird.

2. ‚Für sich‘ hat eine doppelte Bedeutung, als Moment innerhalb der begrifflichen Entfaltung und als verselbstständigtes Moment: Die vermutlich meist diskutierte Fassung eines ‚Für sich‘ ist mit der Moralität, der ‚für sich unendlichen Subjektivität der Freiheit‘, gegeben (*Grl* §104A):

als Moment stellt ‚für sich‘ heraus, was an sich ist: Was für sich ist, ist jeweils ein Gesetztes oder ein Fall des dann ‚an sich‘ Vorausgesetzten;

als sich nur auf das Herausgestellte beziehend setzt das ‚Für sich‘ sich einseitig oder völlig abstrakt und zeigt sich nichtig, wobei die Bedeutung in keinem Fall auch für andere herausgestellt worden ist.

Im ersten Fall ist die Subjektivität notwendiges Moment des sie integrierenden Rechtsgefüges ‚Sittlichkeit‘; im zweiten weigert die Subjektivität sich, sich dem vorausgesetzten wie dem konkret gemachten, sittlichen Recht zu fügen und stellt sich als Böses.

3. ‚An und für sich‘ stellt heraus, was ‚an sich‘ ist und als solches vollständig entwickelt worden ist, wodurch das Fürsich ‚a‘ integriert und die Abstraktion des Fürsich ‚b‘ endgültig negiert worden ist. Sittlichkeit ist ein Rechtsgefüge (1), das die Subjekte als besonders wirkliche Rechtssubjekte aus sich zur Freiheit der Subjekte kommen lässt und (2a) zugleich die Verweigerung in sittliche Verhältnisse zu treten oder sie zu verletzen, bis (2b) zur Vernichtung der Subjekte bestraft. Soweit zeigen die drei Momente die schematisierende Bewegung der betrachtbaren Exposition eines jeden spezifischen, sich bestimmenden Begriffs.

Diese Betrachtungsweise kann weder auf die methodische Entwicklung der reinen Begriffe insgesamt, noch auf die Entfaltung der Philosophie selbst übertragen werden. Diese letzte Übertragung ist schon deshalb unmöglich, weil die Logik – in Gegensatz zur geläufigen

Meinung – nicht ‚an sich‘, sondern Hegels Bestimmung zufolge ‚an und für sich‘ ist (*E¹* §11 // *E³* §18).

4. Weiter werden auch die Substantive ‚Ansichsein‘ und ‚Fürsichsein‘ gebildet, die zur Seinslogik gehören. Das Ansichsein ist in der *L¹* eine Unterkategorie der Realität in seinem Gegensatz zum Sein für Anderes (*GW 11*, 62); es wird zu der Bedeutung, in der „Seyn im Etwas“ das Ansichsein ist, in der *L²* völlig heruntergestuft (*GW 21*, 107). Das Fürsichsein beschließt die Lehre der Qualität: In *L¹* zeigt sich das ‚Fürsichsein‘, d.h. das Prinzip der Idealität des Geistes sowie Gottes (*GW 11*, 89), als ‚Eins‘ und zuletzt als ‚Attraktion‘. Es gestaltet sich in *L²* als solches und besser einsehbar als ‚Eins und Vieles‘ und als ‚Repulsion und Attraktion‘. Ein Hauptbeispiel desselben ist mit Leibniz‘ Monade gegeben.

‚An und Fürsichsein‘ gibt es in der Logik nicht als gesonderte Denkbestimmung. Zugleich wird nicht der Begriff, sondern das Wesen als nicht weiter bestimmtes Anundfürsichsein bezeichnet (*GW 11*, 242). In der Wesenslehre gibt es dann das ‚Ding an sich‘ im Gegensatz zur ‚Existenz‘ einerseits und den Gegensatz von der ‚erscheinenden‘ und ‚an-sichseienden Welt‘ andererseits. Der Begriff ist zuletzt das ‚an und für sich Bestimmte‘ (*E³* §§160 und 164), wodurch das Anundfürsichsein oder das ausgearbeitete Wesen das in und mit ihm Gesetzte oder einsehbar Gestaltete ist (*GW 12*, 12; 29).

Erst wenn die Funktion der Betrachtungsweise innerhalb einer spezifischen Entwicklung beachtet wird, verschwinden offenbare Schwierigkeiten, wie diejenige, dass sowohl das Sein, wie das Objekt als „der Begriff nur an sich“ (*E³* §§84 und 195) betrachtet werden müssen, weil sie verschiedene Ebenen bezeichnen, die den Begriff als solchen oder aber denselben als zum Objekt entwickelten aufweisen.

5. Es fragt sich nun, ob alle vorgeführten Begriffsbewegungen und die in den Vorlesungen zu beachtende Gleichsetzung von An sich und Keim oder Zweck von der *Vorrede* zur *Phän* ermöglicht wurden? Die zweite Bedeutung (Zweck) ist dort erstmals ausgeprägt. Dort (*GW 9*, 22) zeigt sich aber eine doppelte Abweichung in Beziehung auf die später ausgearbeitete Begriffsbestimmtheit: Erstens stellt sich das Moment des Fürsich nicht als ein doppeltes, notwendiges und ausdrücklich negatives, ‚Fürsich‘ selbst, sondern als in ‚Anderssein und Fürsichsein‘ gespaltet dar. Zweitens wird die ganze Bewegung bis zum Anundfürsichsein nochmals als insgesamt ‚an sich‘ oder ‚für uns‘ betrachtet. Damit ist die mögliche Eindeutigkeit der betrachtenden Bewegung in diesem Fall wesentlich eine doppelte Bewegung, die der *Phän* eigen ist.

Lu De Vos

7. Andacht

Die Andacht ist eine religiöse Gestalt, die sich ganz damit beschäftigt, intensiv auf etwas hin zu denken. In ihr geht der Glaube in einen Prozess der geistigen Befreiung über. Ob sie deshalb als theoretische, wie in der ersten Berliner Konzeption, oder als praktisch-kultische Gestalt, wie ab 1827, gedeutet werden muss, steht in den religionsphilosophischen Vorlesungen zur Diskussion. Ihre endgültige Bedeutung erhält sie erst in ihrer begrifflichen Festlegung als religiöse Gestalt in *E²*, sowie als einheitsstiftende praktische Gestalt der offenbaren Religion in *E³*.

1821 heißt Andacht solches Denken, wodurch Gott und Religion erst sind; dieses Denken ist kein förmliches Denken, sondern ein ganz allgemeines unentwickeltes, nicht objektives, sondern subjektives Denken, aber doch ein Erheben des Denkenden in das substantiell

Allgemeine; diese Andacht ist die rein abstrakte Richtung und Erhebung über alles Beschränkte und Endliche, wodurch der Mensch wesentlich Religion hat. Solche Andacht geht in Empfindung über (*GW 17*, 50ff) Diese Andacht kann auch als ein verhältnisloses Verhalten betrachtet werden, wo die Trennung Gottes und meines Geistes weggefallen ist (*VPhRel 3*, 166) und wo der Sonntag des Lebens am subjektiven Geist erscheint (*VPhRel 3*, 32).

Eine doppelte Bestimmung erhält die Einfachheit der Andacht 1827. Sie bleibt ein theoretisches unentwickeltes Moment, ihre wichtigere Funktion erhält sie aber als die einfache, innere Form des Kultus. In ihr zeigt sich die intensive Lebhaftigkeit des Glaubens, die im Beten sich mit Ehrfurcht in den religiösen Inhalt versenkt; dadurch wird die trennende Vorstellung der Momente des Glaubens vom Geist wollend entfernt (*VPhRel 3*, 333) und zeigt sie sich als Grundlage des Kultus.

Während die Bedeutung der Andacht als Kultus schon in *E^{2,3}* §555 akzeptiert wird, betonen erst *E³* §565 und §571 endgültig, wie die Andacht des Kultus dazukommt, die reflektierende Vorstellungsweise der unterschiedenen religiösen Sphären in eine einfache Gefühlsandacht oder eine *unio mystica* zusammenzunehmen.

Eine negative Wertung der theoretischen Bedeutung der Andacht zeigt Hegels Jenaer Konzeption: Die Andacht des unglücklichen einzelnen Bewusstseins geht nur an das Denken, wodurch sie gestaltlos bleibt und das Unwandelbare als ein Unerreichbares jeweils entflieht (*GW 9*, 125); und auch in der offenbaren Religion fasst das andächtige Bewusstsein nicht, wie es selbst durch seine Andacht die Abstraktion des göttlichen Wesens vernichtet (*GW 9*, 420).

Lu De Vos

8. Anderssein

Das Andere ist ein Begriff aus der Hegelschen Seinslogik, der schon ab *JS* verwendet wird um Verhältnisse in der Natur und im Geist ebenso wie zwischen den beiden untereinander und im Gegensatz zur Idee (vgl. *E³* §247) zu denken. Anderssein ist eine Grundbestimmung des (endlichen) Daseins und bringt besonders dessen Beziehung zum Nichtsein zum Ausdruck. Das Nichts ist dem Dasein nicht einfach entgegengesetzt, sondern dieses enthält das Nichts schon in ihm selbst. Weil das Dasein „Einheit des *Seyns* und *Nichts* ist, so ist es vielmehr nicht sich selbst gleiche Einheit, sondern sich schlechthin ungleich, oder ist das *Andersseyn*“ (*GW 11*, 60). Das Dasein bleibt so dem Anderen als einer fremden Bestimmung entgegengesetzt, indem das Anderssein an und für sich, also selbst ein Dasein ist, aber nicht das Andere von Etwas: „Etwas und Anderes sind beyde *erstens* Daseyende oder *Etwas*. *Zweitens* ist ebenso jedes ein *Anderes*. Es ist gleichgültig, welches zuerst und bloß darum *Etwas* genannt wird“ (*GW 21*, 105). Erst durch die Vergleichung eines Dritten wird das Dasein als Anderes bestimmt, aber nicht für sich selbst. Das Andere ist aber, gerade weil es Anderes an und für sich ist, das Andere seiner selbst. Als das Andere seiner selbst ist es auch Dasein überhaupt oder unmittelbar. Die negative Beziehung des Daseins zum Anderen heißt also nicht, dass sie einander absolut entgegengesetzt wären, so dass das Dasein in seinem Nichtdasein, in seinem Anderen verschwinden würde, sondern es erhält sich darin. „Das Dasein steht [...] *in Beziehung* auf sein *Andersseyn*; es ist nicht rein sein *Andersseyn*; das *Andersseyn* ist zugleich wesentlich in ihm enthalten, und zugleich noch davon *getrennt*; es ist *Seyn-für-Anderes*“ (*GW 11*, 61-2).

Schon im *JS I* erörtert Hegel das Thema der Beziehung von Etwas zu seinem Anderen, u.a. anhand des Wesens des Bewusstseins. Das Bewusstsein ist eine absolute Einheit von zwei entgegengesetzten Seiten: Die eine ist das sich Bewusstseiende (die subjektive, tätige Seite

des Bewusstseins), die andere dasjenige, dessen es sich bewusst ist (seine objektive Seite). Das Bewusstsein kann aber diese absolute Einheit nur sein, „indem unmittelbar, insofern es entgegengesetzt ist, die beyden Glieder des Gegensatzes es selbst sind, an ihnen als Glieder des Gegensatzes unmittelbar das Gegentheile ihrer selbst, die absolute Differenz sich selbst aufhebende und aufgehobne Differenz sind, einfach sind“ (GW 6, 273). Die beide Seiten des Gegensatz sind aber „nur für einen dritten diese Einheit des Bewußtseyns nicht für sie selbst“ (GW 6, 273). Denn sonst setzt das subjektive, tätige Bewusstsein sich nur auf eine negative Weise demjenigen, dessen es sich bewusst ist, entgegen, so dass es nur zu einer empirischen, äußerlichen Unendlichkeit gelangt, welche das Andere ihrer selbst immer außer sich hat. Daher muss dieser Dritte nicht das empirische, sondern das absolute Bewusstsein sein, „oder unmittelbar das andre, als es selbst ist[; es hat] sein Andersseyn, seine positive Gleichheit mit dem Bewußtseyn an ihm selbst“ (GW 6, 274).

Peter Jonkers

9. Anerkennung, Kampf um

Mithilfe seiner Lehre der Anerkennung denkt Hegel, wie sich das Wesen des (Selbst)Bewusstseins in den Wechselbeziehungen zwischen Individuen einerseits und im Verhältnis zwischen Einzel- und Allgemeinwillen andererseits realisiert. Das Selbstbewusstsein ist keine statische Einheit, sondern bezieht sich im Selbstbezug auf einen Anderen, ihm Entgegengesetzten, und nimmt diesen Gegensatz wieder in seine Einheit zurück. „Ich schaue in ihm [dem Andern] als Ich unmittelbar mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt“ (E³ §430). Es hebt aber durch die Erkenntnis dieses Gegensatzes in ihm selber als Widerspruch die abstrakte Identität seiner selbst auf und realisiert durch eine Reflexion seiner selbst in sich selbst sein Wesen als sich auf seinen Anderen beziehende Einheit. In diesem Entwicklungsprozess spielt der Kampf um Anerkennung eine wesentliche Rolle, indem das Bewusstsein sich der Unvereinbarkeit von ausschließender Einzelheit und Totalität, Einheit der Gegensätze zu sein, bewusst wird. Der Widerspruch, dass das Bewusstsein sich im Anderen nicht als ausschließende Totalität anschauen kann, ohne entweder sich oder den Anderen zu vernichten, führt zu folgender Reflexion des Bewusstseins in sich selbst. „Ich [kann] nicht als Unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern Ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe“ (E³ §431). Die Anerkennung bezieht sich aber nicht nur auf die Identität des Individuums und dessen dazu notwendige Abhängigkeit von Anderen, sondern begründet auch seine gesellschaftliche Realisierung in Sprache, Arbeit und Besitz. Im Prozess der Anerkennung realisiert sich also das Wesen des Bewusstseins; der Widerspruch des Kampfes und der Umschlag einer Form des Bewusstseins in ihr Gegenteil macht dieses Wesen für das Bewusstsein selbst erfahrbar.

Im *JS I* arbeitet Hegel – in Anlehnung an Fichte – die verschiedenen Momente des Anerkennungsprozesses zum ersten Mal weiter aus; Vorstufen dieser Lehre finden sich schon in den Frankfurter Schriften, im *NR* und im *SdS*. In jedem Anerkennungsprozess gibt es zwei verschiedene Bewegungen, die notwendig mit einander verknüpft sind: die Bewegung des Sich-Findens im Anderen, wovon die gegensatzlose Liebe ein musterhaftes Beispiel gibt, und die des Sich-Distanzierens vom Anderen, was sich anhand des Themas des Kampfes darstellen lässt. Die erste Bewegung resultiert in einem Dritten, dem Kind, in dem die Eltern ihre Einheit selbst anschauen können. Das Kind bildet den Übergang zum zweiten Moment der Anerkennung, das für die Bildung des Bewusstseins ebenso wesentlich ist: die Bewegung des Sich-Distanzierens, des Geltendmachens der Selbstständigkeit und des Unterschiedes. Sie

ist ein Konfliktverhältnis, dessen radikalster Moment der Kampf um Anerkennung ist. Weil das einzelne Individuum zunächst eine ausschließende Totalität ist, ist der Besitz nicht etwas Äußerliches, ein Ding: „Der Einzelne ist nur ein Bewußtseyn, insofern jede Einzelheit seines Besitzes, und seines Seyns, an sein ganzes Wesen geknüpft erscheint, [...] insofern er jedes Moment *als sich selbst setzt*“ (GW 6, 307f). Die Verletzung irgendwelcher Einzelheit seines Besitzes ist daher eine absolute Beleidigung seiner Ehre. Weil es aber mehrere Individuen gibt, die sich alle als ausschließende Totalität gelten lassen wollen, verwickeln sie sich notwendig in einen Kampf untereinander, der nur ‚ein Kampf um das Ganze‘ oder ein Kampf auf Leben und Tod sein kann: „[J]eder [muß] sich so als Totalität in dem Bewußtseyn des andern setzen, daß er gegen den andern, seine ganze erscheinende Totalität sein Leben an die Erhaltung irgendeiner Einzelheit setzt und ebenso muß jeder auf den Tod des andern gehen“ (GW 6, 310). Aber dadurch kommt das Individuum in einen Widerspruch mit sich selbst: Es will die Einzelheit seines Seins und seines Besitzes behaupten, was aber nur möglich ist, indem es den ganzen Besitz und die Möglichkeit überhaupt allen Besitzes und Genusses, das Leben selbst, aufopfert. „Diß Anerkennen der *Einzelheit* der Totalität *führt also* das Nichts des Todes [herbei]“ (GW 6, 311). Hierdurch erkennt das Bewusstsein, dass es nur im Verzicht auf die Totalität der ausschließenden Einzelheit die Möglichkeit hat, von Anderen – freilich ebenso auf sich selbst Verzichtenden – anerkannt zu werden. Das Individuum löst also seinen Widerspruch, indem es die Reflexion seiner selbst in sich selbst macht, dass die einzelne Totalität, indem sie als solche sich erhalten will, sich aufheben muss; sie kann nur als eine aufgehobene Totalität anerkannt werden, so dass sie eine absolut allgemeine wird, der Geist als absolut reales Bewusstsein. „[I]ch bin absolute Totalität indem das Bewußtseyn der andern als eine Totalität der Einzelheit in mir nur als aufgehobnes ist; aber ebenso ist meine Totalität *der Einzelheit eine in andern aufgehobene*“ (GW 6, 313). Die einzelne Totalität ist nur als eine aufgehobene oder als eine anerkannte wirklich, und dieses Anerkennen lässt sich bestimmen als „die ewige Bewegung des zu sich selbst Werden eines, in einem andern, und des sich anders werden in sich selbst“ (GW 6, 314; vgl. auch GW 8, 215).

Der Anerkennungsprozess betrifft aber nicht nur die Selbstaufhebung der einzelnen Bewusstseynenden, sondern auch die Erzeugung des allgemeinen Volksgeistes. Denn die Identität des Bewusstseins ist nicht nur durch die Anerkennung anderer einzelner Individuen bedingt, sondern hat auch eine wirkliche Existenz. Diese ist der Geist eines Volkes sowie die damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Institutionen, wie z.B. Sprache, Arbeit und Besitz. Sie bilden eine erscheinende, allgemeine Mitte, das Werk, in dem die Individuen sowohl eins sind als sich auch entgegensetzen. So ist z.B. die Sprache „nur als Werk eines Volkes [...] die ideale *Existenz des Geistes*, in welcher er sich ausspricht, was er seinem Wesen [nach] und in seinem Seyn ist; sie ist ein Allgemeines, an sich Anerkanntes, im Bewußtseyn aller auf dieselbe Weise Widerhallendes; jedes sprechende Bewußtseyn wird unmittelbar darin zu einem andern Bewußtseyn. Sie wird ebenso ihrem Inhalte nach erst in einem Volke zur wahren Sprache, zum Aussprechen was jeder meint (GW 6, 318).

In der *Phän* erörtert Hegel auf eine ähnliche Weise wie in den *JS* die Bedeutung des Kampfes um Anerkennung für das Wesen des Selbstbewusstseins, „unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit in der es gesetzt ist, zu seyn“ (GW 9, 109ff); deshalb kann sie auch eine wesentliche Rolle spielen auf der Ebene der Sittlichkeit, in der Schwester und Bruder sich in Harmonie anerkennen (GW 9, 248), ebenso wie auf derjenigen des Gewissens, wo die in der Verzeihung vollzogene Anerkennung zur Versöhnung derselben mit einander überleitet (GW 9, 361).

10. Anschauung

Im Unterschied zur Beurteilung der „intellektuellen Anschauung“, die er in *GuW* (GW 4, 390f), der *L¹* (GW 11, 38f) und der *E²* und *E³* (§63) kritisiert, hebt Hegel in der *Dif* die „transcendentale Anschauung“ hervor, da in ihr „Seyn und Begriff“ zur Einheit zusammengeführt werde. Anders als in der „empirischen Anschauung“ tritt durch die „transcendentale Anschauung“ die „Identität des Subjektiven und Objektiven ... ins Bewußtseyn“; sie ist insofern spekulativ als in ihr „alle Entgegensetzung aufgehoben ist“ (GW 4, 27f). Im *SdS* von 1802/03 spielt „Anschauung“ dementsprechend eine Rolle, weil Hegel davon ausgeht, dass - vorausgesetzt unter ‚Idee‘ sei die Identität von „Anschauung und Begriff“ zu verstehen – auch die „Idee der absoluten Sittlichkeit“ nur dann erkannt werden kann, wenn die „Anschauung dem Begriffe vollkommen adäquat gesetzt“ wird (GW 5, 279). In den *JS* wird „Anschauung“ im Zusammenhang mit der Entwicklung der Hegelschen „Philosophie des Geistes“ als „Wissen eines Seyenden“ (GW 8, 185) thematisiert, um schließlich in den *NS* seit 1810/11 (*Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: System der besondern Wissenschaften*) zu einem Moment des „theoretischen Geistes“ zu werden. „Anschauung“ wird hier zunächst der „Vorstellung“ - und zwar dem Unterpunkt „a. Erinnerung“ - zugeordnet, welcher „das Gefühl“ vorangeht und „das Denken“ folgt (GW 10, 343f; vgl. *ebd.*, 431; 535; 581-584; 710; 786). Diese systematische Zuordnung findet sich noch in der *E¹* (*E¹* §§373-375); erst in der *E²* (1827) wird die „Anschauung“ zum *ersten* Moment der ersten Stufe des zunächst zweigeteilten (a. Der theoretische - , b. Der praktische Geist), in der *E³* (1830) dreigeteilten (a. Der theoretische - , b. Der praktische - , c. Der freie Geist) dritten Teiles des „subjectiven Geistes“. Mit dem dritten Teil des „subjectiven Geistes“ ist Hegel zufolge die Ebene des Bewusstseins bzw. der „Phänomenologie des Geistes“ insofern überwunden als in den „die Vernunft“ betitelten letzten Paragraphen dieses Abschnittes „die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit“ (*E³* §438) erreicht wurde, deren scheinbare Nichtidentität (*E³* §414) die Sphäre des Bewusstseins bestimmt hatte. Der Geist hat sich „zur Wahrheit der Seele“ – welcher der erste Teil des „subjectiven Geistes“, die „Anthropologie“, gewidmet ist – „und des Bewußtseins bestimmt“, d.h., dass er nun „von seinem eigenen Sein“ anfängt und sich nur noch „zu seinen eigenen Bestimmungen“, d.h. zu sich selbst, verhält. (*E³* §440) Der „Anschauung“ folgen als weitere Momente des „theoretischen Geistes“ nun „Vorstellung“ und „Denken“. Während noch in der *E¹* (1817) also statt von „Anschauung“ – und damit zusammenhängend vom „Gefühl“ – allein vom „Gefühl“ (*E¹* §369) die Rede ist, bleibt doch die Bestimmung dieses ersten Moments des „theoretischen Geistes“ inhaltlich gleich. Es handelt sich bei der „Anschauung“ um ein Moment der Unmittelbarkeit, um das „dumpfe Weben des Geistes in sich selbst“, worin der Geist jedoch bereits „den ganzen Stoff seines Wissens hat.“ (*E¹* §369; vgl. *E^{2,3}* §446) Der Grund dafür, dass Hegel ab 1827 in diesem Zusammenhang nicht mehr nur vom „Gefühl“ spricht, ist vermutlich darin zu sehen, dass er dem Wort „Gefühl“ entsprechende Bedeutungsinhalte unter dem Stichwort „Empfindung“ schon der Seele zuordnet, d.h., dass er das „Gefühl“ als eine „Existenzweise der Seele“ vom „Gefühl“ im Sinne der „Anschauung“ anhand des Begriffs der „Unmittelbarkeit“ unterscheidet. Entsprechend muss die in der „Anschauung“ spezifizierte Bestimmung von „Gefühl“ weiterhin unterschieden werden von dessen Erörterung auf der Stufe des „Bewußtseins“ im Moment des „sinnlichen Bewußtseins“ (*E³* §418), da hier der „Stoff des Bewußtseins“ als von diesem abgetrennt vorausgesetzt wird. Auf allen drei Stufen des „subjectiven Geistes“ wird also mit Gestalten der Unmittelbarkeit hinsichtlich des „Gefühls“ begonnen, und insofern muss auch die „Anschauung“ eine Differenz in sich angelegt haben, um das Spezifikum des Geistes – nämlich „Entwicklung“ zu sein (*E³* §442) – fortzuschreiben. Auch wenn mit der „Psychologie“ eine höhere Stufe des Geistes erreicht ist, bleibt die

„Anschauung“ als ein Gefühl negativ konnotiert, weil ein Gefühl nach Hegel, selbst „wenn sein Inhalt noch der gediegenste und wahrste ist, die Form zufälliger Partikularität“ behält (*E*³ §447 und A; vgl. *E* §370).

Das eingeforderte Setzen der Differenz („Direktion“) innerhalb der Unmittelbarkeit der „Anschauung“ vollzieht sich dahingehend, dass die vordergründig unmittelbare Einheit von Subjekt und Objekt, wie sie das Gefühl liefert, zwar einerseits als „Aufmerksamkeit“ „abstracte *identische* Richtung des Geistes“ ist, die „Intelligenz“ aber andererseits den *Inhalt* der Empfindung, das Gefühlte, als „*Negatives*“, als „*außer sich seyendes*“ bestimmt, indem sie ihn in Raum und Zeit „hinauswirft“, welches, wie Hegel – vordergründig unter Übernahme des Kantischen Modells – formuliert, „die Formen sind, worin sie (die Intelligenz) anschauend ist“ (*E*³ §448). Während nach Kant (*KrV* B 33ff), die „Anschauung“ nur stattfinden kann, „so fern uns der Gegenstand“ – und zwar „vermittelt der Sinnlichkeit“ – gegeben wird, kommt es Hegel darauf an, deutlich zu machen, dass auf der Stufe der „Anschauung“ zum einen die Ebene der Sinnlichkeit insofern überwunden ist, als es sich hier um ein geistiges Selbstverhältnis handelt, dem somit keine vom Geiste unabhängigen an-sich-seienden Gegenstände gegenüber stehen, weshalb es für ihn zum anderen nicht so sein kann, dass – wie Kant behauptet – „was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, ... uns gänzlich unbekannt“ bleibt. (*KrV*, B 59) Vielmehr können aus Hegels Sicht „die Dinge“ sehr wohl erkannt werden, gehören sie doch der gleichen Struktur an wie die erkennende Instanz.

Bedeutung erlangt die „Anschauung“ dann im „absoluten Geist“ für dessen ersten Abschnitt, die Kunst, weil die Kunst wie die „Anschauung“ von Hegel als ein unmittelbares „Wissen“ aufgefasst wird. Das Kunstwerk ist – erstens - „ein Werk von äußerlichem gemeinen Dasein“, d.h. ein gemeinsames Produkt des Künstlers und des Rezipienten, wobei letzterer als „anschauendes und verehrendes“ Subjekt zu verstehen ist. Zweitens ist das Kunstwerk auf der Ebene des „absoluten Geistes“ auch „konkrete Anschauung und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*“ (*E*³ §556), was im „Cultus der Religion der schönen Kunst“ zum Ausdruck kommt und zugleich die Defizienz der „Anschauung“ als Mittel der Gotteserkenntnis zum Ausdruck bringt: Gott oder die Idee wird so nur als vereinzelt „Zeichen“ aufgefasst; eine solche Auffassung enthält „noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseyns“, hier ist noch nicht jene „geistige Einheit“ erreicht, in welcher „das Natürliche nur als Ideelles, Aufgehobenes gesetzt und der geistige Inhalt nur in Beziehung auf sich selbst wäre“ (*E*³ §557).

Christoph Johannes Bauer

11. Anthropologie

Innerhalb der drei Ausgaben der *E* ist die Anthropologie oder Lehre von der Seele der erste Teil der Philosophie des subjektiven Geistes.

Dies ist noch nicht der Fall in der Nürnberger *Philosophischen Enzyklopädie* von 1812/13, wo innerhalb der Kurse zur *Philosophischen Propädeutik* die Lehre von dem Geist gleich mit der ‚Phänomenologie des Geistes‘ anfängt (*VphE* 15, 158). Einen ersten deutlichen Hinweis auf die Anthropologie findet man 1816 in der *L*, wo Hegel im Kapitel über ‚Die Idee des Erkennens‘ betont, dass die Anthropologie den für sich seienden Begriff „in seinem Versenktseyn in seine Aeusserlichkeit“ zu betrachten hat (*GW* 12, 197). Und weiter heißt es: „Der Anthropologie muß nur die dunkle Region überlassen werden, worin der Geist, unter, wie man es sonst nannte, *siderischen* und *terrestrischen* Einflüssen steht, als ein Naturgeist in der *Sympathie* mit der Natur lebt, und ihre Veränderungen in *Träumen* und *Ahndungen*

gewahrt wird, dem Gehirn, dem Herzen, den Ganglien, der Leber u.s.f. innwohnt“ (*ebd.*). In der Heidelberger *E¹* findet die Anthropologie dann ihre endgültige Stelle als erster Teil der Philosophie des subjektiven Geistes. Das als Manuskript bewahrte *Fragment über Philosophie des subjektiven Geistes* (*GW 15*, 207-249), das um 1822 zu datieren ist, bezeugt Hegels Plan, für seine Studenten ein gesondertes Kompendium zu seinen Vorlesungen über *Anthropologie und Psychologie* (unter diesem Titel hat Hegel meistens seine Philosophie des Geistes vorgetragen) darzustellen. Faktisch enthält das Fragment nur Bruchstücke zur Anthropologie.

Gegenstand der Hegelschen Anthropologie ist nicht der Mensch schlechthin (siehe dort), sondern die Seele (*E³* §387, *GW 20*, 386), welche Hegel von Bewusstsein und Geist unterscheidet. Der subjektive Geist erscheint hier als „an sich oder unmittelbar“, wohingegen er im Bewusstsein (der Gegenstand der Phänomenologie des Geistes) als „für sich oder vermittelt“ und im Geist (der Gegenstand der Psychologie) als „sich in sich bestimmend [...]“ oder als „Subject für sich“ bestimmt wird (*ebd.*).

In seiner Anthropologie schließt Hegel sich dem Konzept der modernen Anthropologie an, insofern diese als ‚doctrina humanae naturae‘ die menschliche Natur nicht so sehr als Wesen des Menschen, sondern vielmehr als das Natürliche im Menschen darzustellen versucht. Hegel qualifiziert deshalb die auch im aristotelischen Sinne biologisch gedeutete Seele als ‚Naturgeist‘, einen Begriff, den er vielleicht von Jakob Böhme übernommen hat. Er gibt dabei denjenigen Phänomenen, welche einen typischen psychosomatischen Charakter haben, ihren systematischen Platz. Die verschiedenen Bestimmtheiten, welche sich innerhalb der Anthropologie aufzeigen lassen, sind dynamisch als Stufen oder Momente in der Entwicklung des Geistes zu betrachten. Die Prozesse auf der Ebene des Bewusstseins (Phänomenologie) und des Geistes *sensu stricto* (Psychologie) sind weitere Entwicklungen desjenigen, was sich in der Seele unmittelbar darbietet.

Hegel charakterisiert die Seele als den „Schlaf des Geistes“, woraus sie zum Bewusstsein erwachen soll. Insofern die Seele noch in die Natur versenkt ist, ist sie noch bewusstlos und unvernünftig. Als „allgemeine Immaterialität der Natur“ (*E³* §389) manifestiert sie, auf einer zwar noch elementaren Ebene, den geistigen Charakter der Natur selbst. Zugleich ist die Seele „die *Substanz*, so die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes“ (*ebd.*). In der Anthropologie vollzieht sich deshalb der Übergang von der Philosophie der Natur in die Philosophie des Geistes. Gerade diese Zwischenstellung der Seele erklärt, weshalb Hegel, anders als die moderne von Descartes inspirierte Psychologie, immer wieder den leiblichen und an sich noch unvernünftigen Charakter der Seele betont.

Die innere Strukturierung der Hegelschen Anthropologie hat sich zwischen 1817 und 1830 nicht gründlich geändert, kennt jedoch einige interessante Verschiebungen und Ergänzungen. Die folgende Tabelle gibt eine Übersicht der Änderungen, welche Hegel in den Titeln vorgenommen hat.

<i>Enzyklopädie 1817</i>	<i>Enzyklopädie 1827</i>	<i>Enzyklopädie 1830</i>
A. DIE SEELE.	A. ANTHROPOLOGIE. DIE SEELE.	A. ANTHROPOLOGIE. DIE SEELE.
a. Die Naturbestimmtheit der Seele.	a. Die natürliche Seele.	a. Die natürliche Seele.
	α) Natürliche Qualitäten.	α) Natürliche Qualitäten.
	β) Natürliche Veränderungen.	β) Natürliche Veränderungen.
	γ) Empfindung.	γ) Empfindung.
b. Gegensatz der subjectiven Seele gegen ihre	b. Die träumende Seele.	b. Die fühlende Seele.

Substantialität.		
	α) Die passive Totalität der Individualität.	α) Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit.
	β) Selbstgefühl.	β) Selbstgefühl.
	γ) Die Gewohnheit.	γ) Die Gewohnheit.
c. Die Wirklichkeit der Seele.	c. Die wirkliche Seele.	c. Die wirkliche Seele.

Erwähnenswert ist weiter, dass 1817 noch das Geschlechtsverhältnis, das später, übrigens einigermaßen unelegant, den ‚natürlichen Veränderungen‘ zugeteilt wird (*E*^{2,3} §397), noch vollständig fehlt. Der ‚natürliche Verlauf der Lebensalter‘ wird, ebenso wenig elegant, noch als ‚Besonderung des Erwachenseins des Individuums‘ aufgeführt (*E*¹ §317). Im Gegensatz zu 1827 und 1830, welche beide ‚Die Natürliche Seele‘ mit der ‚Empfindung‘ abschließen, schließt 1817 mit dem ‚Selbstgefühl‘, das als „äusserliche und innerliche *Empfindung*“ (*E*¹ §318) expliziert wird. Ab 1827 dagegen bekommt das Selbstgefühl innerhalb ‚der träumenden‘ (1827) bzw. ‚fühlenden Seele‘ (1830) eine Stelle. Das Thema des Traumes, mit dem 1817 ‚Der Gegensatz der subjectiven Seele gegen ihre Substantialität‘ anfängt (*E*¹ §320), wird 1827 zum Haupttitel für den ganzen Teil (‚Die träumende Seele‘), verschwindet jedoch so gut wie vollständig aus dem Text selbst (*E*² §408A erwähnt nur nebenbei den Unterschied zwischen Wachen und Träumen), um 1830 völlig zu verschwinden. Dagegen findet das Verhältnis der Mutter als Genius des Kindes im Mutterleib ab 1827 seine geeignete Stelle in ‚Der passiven Totalität der Individualität‘ bzw. ‚Fühlenden Seele in ihrer Unmittelbarkeit‘ (*E*^{2,3} §405A).

Es ist deutlich, dass Hegel es als schwierig empfunden haben muss, das empirische Material für diese Stufe der „Dunkelheit“ des Geistes (*E*^{2,3} §404A) in seine Systematik einzuordnen. Obwohl die Nachwirkung von Hegels Anthropologie im Vergleich zu den anderen Teilen seiner Philosophie des Geistes nur gering gewesen ist, bleibt es mindestens merkwürdig, dass Hegel den Versuch gemacht hat, dieses Material, das nicht nur der dunklen Seite des Geistes angehört, aber dessen Behandlung in der Literatur nur dubiosen wissenschaftlichen Gehalt hatte, doch einzuverleiben.

Paul Cruysberghs

12. Antinomie

Im Anschluss an Kant definiert Hegel die Antinomie als „die Behauptung zweier *entgegengesetzter* Sätze über *denselben* Gegenstand, und zwar so, dass jeder dieser Sätze mit gleicher Notwendigkeit behauptet werden muss“ (*E*³ §48). Einerseits achtet er Kants „Gedanke, dass der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, *wesentlich* und *notwendig* ist, [...] für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit“ (*E*³ §48A). Denn auf diese Weise hat Kant den Sturz der vorhergehenden (dogmatischen) Metaphysik und der allgemeinen Bildung der Aufklärung gefördert, die auf immer neue Widersprüche hinauslaufen. Andererseits kritisiert er die Trivialität der kantischen Auflösung der Antinomien: Denn aus „Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge“ hat er „den Makel des Widerspruchs [...] *nur* der denkenden Vernunft“ zukommen lassen (*E*³ §48A). Hingegen ist nach Hegel die Antinomie nicht nur kennzeichnend für das denkende Wesen, und die Anzahl der Antinomien beschränkt sich auch nicht auf die vier von Kant behandelten, sondern Antinomien befinden sich in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Es gehört zum

Wesen der philosophischen Betrachtung alle Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen. Im Gegensatz zu dieser grundsätzlichen Stellungnahme erörtert Hegel jedoch das Problem der Antinomie in der *L* lediglich im Rahmen zweier Anmerkungen im Abschnitt über die Größe, wobei er sich insbesondere auf die Antinomie der (unendlichen) Teilbarkeit der Materie (*GW 11*, 115-120) und der (Un)begrenztheit der Welt in Zeit und Raum bezieht (*GW 11*, 147-150), und in einer Anmerkung im Kapitel über Teleologie, wobei er vor allem auf die Antinomie des Fatalismus mit der Freiheit (*GW 12*, 154-158) im Zusammenhang mit derselben Antinomie in der Kritik der (teleologischen) Urteilskraft (*GW 12*, 158-9) verweist. Es erhebt sich die Frage, wie sich die Antinomie aufheben lässt. Dies geschieht, indem erkannt wird, dass jede der beiden entgegengesetzten Seiten der Antinomie an ihr selbst ihre andere enthält und keine ohne die andere gedacht werden kann. Daraus folgt, „daß keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit“ (*GW 11*, 120), was heißt, dass jede entgegengesetzte Bestimmung an ihr selbst nur das Übergehen in ihr Anderes ist.

In der *Dif* erörtert Hegel das Problem der Antinomie auf eine allgemeine Weise, also nicht im direkten Zusammenhang mit seiner Kritik an Kant. Im Besonderen bemüht er sich die Frage zu beantworten, wie sich die Antinomie (als eine Entgegensetzung auf der Ebene des Denkens *und* des Seins) auflösen lässt ohne Rückfall in Kants subjektive Scheinlösung derselben. Er fragt, wie sich die Antinomie, als das Produkt der Reflexion zur absoluten Einheit und deren Erkenntnis als Spekulation verhält. Allerdings ist es weder so, dass Antinomie und Einheit bzw. Reflexion und Spekulation einander schroff gegenüber stehen, noch so, dass die Antinomie restlos im Absoluten bzw. die Reflexion im spekulativen Wissen vernichtet wird. Hingegen enthält das Absolute die Antinomie auf eine aufgehobene Weise in sich, indem es eine Identität der Identität und der Nichtidentität ist, gleich wie die Spekulation die Reflexion in sich enthält, indem jene eine Synthese der Reflexion, als deren negative, entgegengesetzende Seite, und der absoluten oder intellektuellen Anschauung, als deren positive, vereinigende Seite, ist. „Die Synthese der Zueinander von der Reflexion gesetzten Entgegengesetzten, foderte als Werk der Reflexion, ihre Vervollständigung; als Antinomie, die sich aufhebt, ihr Bestehen in der Anschauung [des Absoluten]“ (*GW 4*, 29).

Da also nach Hegel (im Gegensatz zu Schelling) die Philosophie sich nicht damit begnügen kann, eine quasi mystische, intellektuelle Anschauung des Absoluten zu sein, sondern sich zur Aufgabe macht, das Absolute für das Bewusstsein zu konstruieren, nimmt es den Charakter eines Widerspruchs an: „Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden, damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden, denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion“ (*GW 4*, 16) oder spekulatives Wissen. Dies hängt damit zusammen, dass die Philosophie eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens, eine Organisation von Sätzen ist. Es zeigt sich also, dass die Reflexion das, was in der absoluten Identität eins ist, trennt und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, d.h. als eine Antinomie, ausdrückt. Aber gerade deswegen, weil in der Antinomie sowohl die These als auch die Antithese ihre entgegengesetzte Seite in sich enthalten, hebt die philosophische Reflexion diese entgegengesetzten Sätze auf. Daher ist die Antinomie „nicht die Form, in welcher das Absolute, der Reflexion erscheint, wie für die Reflexion kein anderes Auffassen des Absoluten, als durch Antinomie möglich ist“ (*GW 4*, 46).

In seinen Ausführungen über die Antinomie orientiert Hegel sich am Verhältnis der Grundsätze in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) $A=A$ und $A=B$. Der erste Satz, der der Identität, sagt aus, dass der Widerspruch = 0 ist; er entspricht dem Standpunkt der reinen Identität. „Aber die Vernunft findet sich in dieser Einseitigkeit der abstrakten Einheit nicht ausgedrückt; sie postuliert auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abstrahiert wurde, das Setzen des entgegengesetzten, der Ungleichheit [,

A=B]“ (GW 4, 25). Das besagt, dass der Widerspruch ebenso notwendig ist wie der Nichtwiderspruch; er entspricht dem Standpunkt der Reflexion und zeigt die Notwendigkeit das Absolute in der Sprache der Reflexion auszudrücken. „Diese Beziehung beyder [Sätze] ist der Ausdruck der Antinomie“, „der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit“ (GW 4, 26). Beide Sätze sind also gleichnotwendige Momente des Absoluten, was bedeutet, dass auch das Absolute als ein aufgehobener Widerspruch, als (antinomische) Identität der Identität und der Nichtidentität gedacht werden muss.

Es erhebt sich aber die Frage, wie sich die beiden, sich widersprechenden Sätze der Antinomie aufheben lassen. Entscheidend dafür ist, nach der *Dif*, die transzendente Anschauung. Sie ist die positive Seite des transzendentalen oder spekulativen Wissens, neben (oder besser: vereinigt mit) dessen negativer Seite, der Reflexion. Denn ein reines Wissen, d.h. ein Wissen ohne die Anschauung, würde die Entgegengesetzten in einem glatten Widerspruch vernichten. Die Anschauung vervollständigt also die Einseitigkeit des Werks der Reflexion. Wie aber die Spekulation eine Synthese bewirkt zwischen Reflexion und Anschauung, bleibt in der *Dif* jedoch noch unklar. Die Reflexion „fordert“ die Anschauung, und man kann sogar, „insofern der Antheil der Reflexion, der als vernünftig antinomisch ist, allein gesetzt wird, aber in nothwendiger Beziehung auf die Anschauung steht, in diesem Fall von der Anschauung sagen, sie werde von der Reflexion postulirt“ (GW 4, 29). Das weist darauf hin, dass die absolute Identität zugleich immanent und transzendent ist und dass die Antinomie sich nur im beschränkten Sinne immanent auf das Absolute bezieht. Erst in der *L* wird Hegel die Spekulation rein immanent, d.h. allein aus der Reflexion der Reflexion gewinnen.

Peter Jonkers

13. Arbeit

Arbeit ist die Tätigkeit, in der die Natur eine solche Formierung erfährt, dass sie sich konsumieren lässt und also im Stande ist, bestimmte Begierden und Interessen zu befriedigen. Diese Gestaltung darf sich jedoch nicht zu einem instinktmäßigen Handeln beschränken: nicht die Tiere arbeiten, sondern die Menschen. Der Bruch mit dem Instinktmäßigen wird in der *Phän* in dem berühmten Satz „Die Arbeit ist hingegen *gehemmte* Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie *bildet*“ (GW 9, 115) zum Ausdruck gebracht. Die gehemmte Begierde der Arbeit ist mit dem Aufschub der Befriedigung der Triebe verbunden. Der Arbeiter in der *Phän* ist der „Knecht“, der sich in den Dienst eines „Herrn“ gestellt hat: d.h. seine Produktion ist nicht unmittelbar auf die Befriedigung der (natürlichen) Begierden bezogen, sondern wird durch eine Gesellschaftsordnung vermittelt. Was der Knecht produziert, wird nicht durch die Natur, sondern durch die Tradition einer Arbeitsgemeinschaft bestimmt.

Obwohl der Naturzustand durch die Arbeit immer schon überwunden ist, und Arbeit sich deshalb als eine Form der Freiheitsverwirklichung verstehen lässt, ist die Arbeit des Knechtes jedoch noch in hohem Maße unfrei. Die Arbeit ist nicht nur unfrei, insofern, wie bemerkt, ihr Inhalt durch die Tradition (den Herrn) vorgegeben ist, sondern auch weil der Knecht in seiner Arbeitstätigkeit die Macht der Natur nicht überwinden kann: die Natur behält ihre fremde Selbstständigkeit.

Die bildende Wirkung der Arbeit ist von der fortdauernden Stabilität der Arbeitsgemeinschaft abhängig. Die immer weitergehende Formierung der Natur in der Form einer immer verfeinerten Arbeitsteilung ist ein Prozess, in dem sowohl das Bewusstsein der Natur wie die Natur selbst gebildet wird. Als Resultat dieser Bildung tritt die Natur für den Knecht

unmittelbar als die Wirklichkeit seines eigenen Begriffs in Erscheinung, d.h. die Natur verliert ihre fremde Selbstständigkeit.

Die Interessenbefriedigung durch die Formierung der Natur ist auch wesentlich für die Bestimmung der Arbeit in den *Grl*: „Die Vermittlung, den *partikularisierten* Bedürfnissen angemessene, ebenso *partikularisierte* Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die *Arbeit*, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert“ (*Grl* §196). Wiederum ist die Begierde „gehemmt“, diesmal weil die Konsumtion vermittelt ist: die Arbeit produziert für den freien Markt. Aber die Arbeit in den *Grl* hat ihre adäquate, freie Form: einerseits ist der Inhalt der Arbeit nicht länger durch die Tradition vorgegeben, sondern entspricht er den partikularisierten Bedürfnissen der Nachfrage auf dem Markt, d.h. Bedürfnissen, die ihren Ursprung in der subjektiven Freiheit haben; andererseits ist das Verhältnis der Arbeit zur Natur ein freies. Weil durch den Markt vermittelt, produziert die Arbeit „partikularisierte Mittel“ (*Grl* §196), die einen allgemeinen Wert haben und deshalb willkürlich gegen andere partikularisierten Mittel, die der Markt anbietet, eingetauscht werden können. Die Arbeit dient nicht so sehr dem physischen Überleben als vielmehr der subjektiven Freiheit. Die Bildung braucht hier nicht die fremde Selbstständigkeit der Natur zu überwinden, sondern hat vielmehr die Bedeutung einer schrittweise näheren Erkundung einer Domäne, deren Erkennbarkeit im Voraus feststeht. Die *theoretische Bildung* ist die „Bildung des Verstandes überhaupt, damit auch der Sprache.“ Sie entwickelt „nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur andern, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen usf.“ (*Grl* §197). Die *praktische Bildung* der Arbeit „besteht in dem sich erzeugenden Bedürfnis und der *Gewohnheit der Beschäftigung* überhaupt, dann der *Beschränkung seines Tuns*, teils nach der Natur des Materials, teils aber vornehmlich nach der Willkür anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbenden *Gewohnheit objektiver Tätigkeit und allgemeingültiger Geschicklichkeiten*“ (*Grl* §197).

Durch diese Bildung wird die besondere Vorstellung in einem allgemeinen Zusammenhang verstanden und entspricht die besondere Handlung einem allgemeinen Willen. Aber die besondere Vorstellung und die besondere Handlung können dadurch immer aus Neue in neue Besonderheiten zerlegt und wiederum in allgemeine Zusammenhänge gesetzt werden. Diese fortdauernde Analyse und Synthese der Arbeit nennt Hegel ihre „*Abstraktion*, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die *Teilung der Arbeit* hervorbringt“ (*Grl* §198). Hegel sieht schon die ungeheure Automatisierung voraus, zu der die Arbeitsteilung führen wird: „Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr *mechanisch* und dadurch am Ende fähig, dass der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann“ (*Grl* §198).

Die durch Abstraktion gekennzeichnete Arbeit ist typisch für den Stand des Gewerbes und unterscheidet sich sowohl von der Arbeit des substanziellen Standes (die Bauern, deren Gestaltung der Natur in den Rahmen der Natur eingebettet bleibt), als von der Arbeit des allgemeinen Standes, der dem sittlichen Ganzen dient. Einen ähnlichen Unterschied macht Hegel schon in Jena (*SdS*). Die Arbeit des „Standes der Rechtschaffenheit“ (die Bourgeois) ist „eine allgemeine“ (*GW* 5, 336); die Arbeit des Bauernstandes „geht an die Erde oder das Thier, etwas lebendiges an“ (*GW* 5, 338); der absolute Stand zum Schluss „hat die absolute reine Sittlichkeit zu seinem Princip“ (*GW* 5, 334). Bemerkenswert ist, dass die Arbeit jetzt nicht so sehr der Regierung, sondern vielmehr dem Krieg betrifft: seine „Arbeit kann keine andere, als die des Krieges seyn, oder ein Bilden für diese Arbeit“ (*GW* 5, 335).

14. Architektur

Die Architektur ist die Grundform der Kunst, weil sie in ihren Werken den Übergang vollzieht vom nützlichen Gebrauchsgegenstand, dem Haus, zum Kunstwerk, das um sich selbst willen genossen wird: „Wenn von dem Anfange der Baukunst hier die Rede ist, so kann man hier nicht sprechen von den ersten Werken der Nothdurft, sondern es muss ein Menschenwerk, um sich seiner selbst halben da seyn, es muss einen Inhalt haben“ (*VPhK (Aschenberg)*, 194) Die erste orientalische Phase der Geschichte der Architektur zeigt diesen Übergang in den undeutlichen Unterschied zwischen auf sich stehenden Gebilden wie Obelisken, Triumphsäulen und Sphinxen einerseits, und funktionalen Bauwerken wie Pyramiden und Tempeln andererseits. Sphinxen sind gewissermaßen schon Skulpturen aber in ihrer Serienaufstellung haben sie eine architektonische Funktion innerhalb eines Tempelkomplexes. Andererseits ist in der Ägyptischen Architektur des Tempelkomplexes die dienende Funktion des Tempels, Haus des Gottes zu sein, noch nicht klar herausgebildet. Die Architektur ist die Grundform der Kunst der orientalischen Welt und ihrer symbolischen Religion. In diesem religiösen Weltverständnis steht die Idealität oder der Geist noch in einer äußerlichen Beziehung zur Materie. Das heißt: der göttliche Geist in seiner Einheit und Allgemeinheit wird primär in Diskrepanz zur Materie verstanden. Daher gilt im Judentum und im Islam das Bilderverbot. Diese Diskrepanz wird verkörpert in widersprüchlichen Kombinationen des lebendigen, zum Beispiel in Gebilden wie Sphinxen. Auch funktionale Bauwerke und damit die Architektur überhaupt bezeugt diese Diskrepanz, insofern sie Gestaltung der anorganischen Materie ist und die anorganische Materie ihre Ordnungsprinzipien, die Idealität, außer sich hat. Diese Prinzipien haben daher den abstrakten, verstandesmäßigen Charakter der mathematischen Verhältnisse.

Die Architektur setzt weiter ein Inneres voraus, das mit ihr selber als Umgebungskunst nicht gegeben ist: der Mensch oder das Tempelbild. Das Bild hat seine Vorlage in der organischen Natur, im selbständigen menschlichen Körper.

Die Schönheit der Architektur liegt in der Eurhythmie ihrer Anordnungen und in dem Spiel mit dem Elementen der architektonischen Schwerkraft: Tragen und Getragen werden. Auch hier gibt es einen Übergang vom Funktionalen zur ästhetischen Freiheit. Der Posten, der trägt, ist noch rein funktional, aber in der Form der Säule wird diese, durch die Gestaltung der Basis und der Kapitelle, ästhetisch frei. Dazu sind Formen der lebendigen Natur notwendig, von der Pflanze bis zu Menschengestalten als Karyatiden. Die Säule funktionalisiert diese im Dienste des Tragens, aber bekommt durch sie ästhetische Selbständigkeit. Die Architektur entwickelt sich von der symbolischen Kunst aus weiter in Gestalten der klassischen Griechischen Kunst und der christlichen Kunst.

Erst beim klassischen Tempel ist die dienende Funktion, die Funktion als Zweck der Architektur, ausgebildet worden als Haus für das Götterbild. Hier ist ein Inneres von funktionalen Mauern umschlossen und es gibt einen äußeren Säulengang der Offenheit zur Außenwelt. Sie ist daher in der Breite konzipiert.

In der christlichen Architektur der mittelalterlichen gotischen Kathedralen wird der Raum als abgeschlossene Innerlichkeit konzipiert, also ohne Säulengang aber mit gleichzeitiger hochstrebender Dynamik zum Unendlichen. Darum ist nicht mehr die Säule, sondern der Spitzbogen das tragende Element.

Die in allen historischen Perioden anwesende Gartenkunst ist nicht nur Architektur, sondern auch Malerei.

Gerrit Steunebrink

15. Atheismus

Hegels Auseinandersetzung mit dem Atheismus steht im direkten Zusammenhang mit den seit Mitte der 1820er Jahre sich häufenden Verdächtigungen gegen seine Philosophie, diese sei (neben Pantheismus auch) Atheismus. Vor allem in der *E²* bemüht sich Hegel, diese Beschuldigung zurückzuweisen, besonders weil sie alles andere als harmlos war, wie sich aus Fichtes Entlassung aus der Universität Jena infolge des Atheismustreits (1798) und dem späteren Streit (1811) um die göttlichen Dinge (wobei Hegel scheinbar unberührt und ungestört blieb) ergeben hatte. Auch nach dem Tod Hegels haben sich die Hegelsche Rechte und Linke erbittert miteinander über die Frage gestritten, ob seine Philosophie atheistisch sei, wie Heinrich Leos Beschuldigung, die junghegelianische Partei lehre Atheismus, und die dadurch hervorgerufene Reaktion Bruno Bauers in seiner einflussreichen *Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (1841) zeigen.

Weil Philosophie und Religion wesentlich denselben Inhalt haben, und erstgenannte lediglich zur Aufgabe hat, das Mangelhafte der religiösen Form, d.h. ihre sinnlichen Vorstellungen zu korrigieren, ist es Hegel klar, dass die Beschuldigung des Atheismus nur entweder auf einer falschen Bestimmung der Philosophie oder auf dem unmittelbaren, nicht-kritischen Charakter der theoretischen Ausarbeitung der Religion selbst beruhen kann. Schon in *GuW* hatte er gezeigt, dass der Sieg der Vernunft über die Religion in der Aufklärungsphilosophie nur scheinbar war und nur dadurch ermöglicht wurde, dass die Philosophie sich nicht als spekulatives Wissen, sondern als reflexiver Verstand auffasste; daher war sie nicht imstande die Religion spekulativ zu begreifen, und hat Gott als den wahrhaft unendlichen Inhalt der Religion verendlicht und damit vernichtet. Eine spezifische Gestalt dieses Atheismus ist der Materialismus, der „den Geist, das Denken auf Gefühle, auf Sensation zurückgeführt [hat] und damit Gott und alle Vorstellungen als Produkte des Gefühls genommen und ihm die Objektivität abgesprochen [hat]“ (*VPhRel* 3, 51). Die religiöse Kehrseite dieser Erklärung des Atheismus arbeitet Hegel vor allem in der *E²* weiter aus. Im Vergleich zu dem seiner Unbestimmtheit wegen scharf kritisierten Pantheismus setzt die religiös motivierte Beschuldigung des Atheismus „eine bestimmte Vorstellung von einem *inhaltsvollen* Gott voraus und entsteht dadurch, dass die Vorstellung die eigentümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wieder findet“ (*E* §573A). Die Philosophie kann wohl ihre eigenen Formen und Inhalte in der religiösen Vorstellungsweise bzw. im religiösen Inhalt erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber umgekehrt ist die Religion wegen ihrer ausschließenden Unmittelbarkeit nicht imstande, ihre eigenen Formen und Inhalte in der Philosophie zu erkennen. Der Atheismus kann also nur deshalb entstehen, weil „die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift“ (*E* §573A).

Peter Jonkers

16. Aufheben

„*Aufheben* und das *Aufgehobene* ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, [...] deren Sinn bestimmt aufzufassen, und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. – Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das *Unmittelbare*; ein Aufgehobenes dagegen ist ein *Vermitteltes*, es ist das Nichtseyende, aber als *Resultat*, das von einem Seyn ausgegangen ist“ (*GW* 11, 58).

1. Mit diesen methodischen Winken, die Hegel normalerweise eher sparsam gibt, erläutert er einen wichtigen Schritt in der Entfaltung der Spekulation. Aufheben hat *von der Sprache her* wenigstens fünf Bedeutungen. Aufheben heißt ‚ein Ende machen‘ (1) und zugleich ‚erhalten‘ (2). Das Aufgehobene ist ein gedanklich *Aufbewahrtes*, das durch eine Negation seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht verschwunden ist. Was aufgehoben worden ist, heißt dann ideell; oder besser, seine Idealität ‚nimmt‘ es aus der vorgefundenen Verwendung ‚heraus oder weg‘ (3). Soweit nur diese Bestimmung vorherrschte, wiederholte Hegel bloß die Theorie der bestimmten Negation.

Wenn das Aufgehobene passend *Moment* genannt wird, weil es in eine Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist (*GW 11*, 58), dann zeigt die Aufhebung mehr als die bestimmte Negation; in dieser Bedeutung setzt sie die Lehre des spezifisch spekulativen Widerspruchs, in der die Negation auf sich als auf sein Entgegengesetztes bezogen wird, voraus. Als solches Moment wird das Aufgehobene in seiner vernünftigen Bedeutung erhalten; diese wird ihm erst in der logischen oder philosophischen Aktivität der Aufhebung, die vernünftige Gedankenbestimmungen aussagt, ‚aufgedeckt‘ (4).

Der Gedanke einer ‚Erhebung‘ (5) ist mit der Aufhebung als solcher nicht gegeben; dieser erscheint erst beim Sich-Aufheben bestimmter Begriffe, weil sie dann selbst zu ihrem *Resultat* fortschreiten. Diese für Hegel wichtigsten Bedeutungen von Aufheben (aufbewahren, Moment, Resultat) werden im Folgenden weiter entwickelt.

2. Die *aufbewahrende* Form der Aufhebung findet sich bei jedem einfachen Übergang. Die Qualität oder bestimmter das Fürsichsein wird in der Quantität aufgehoben. Das Wesen ist das aufgehobene Sein (*GW 11*, 245), weil die Explikation des Seins darauf angelegt ist, dass die Form des Seins als solchen aufgehoben wird (*E³* §84). Auch die Identität des Absoluten vollzieht die einseitige Aufhebung aller Bestimmtheiten. Zuletzt wird das Wesen im Begriff und die Begriffe in ihre nächsten Gestalten aufgehoben.

3. Von dieser ersten, einfachen Form der Aufhebung verschieden ist die Form der Aufhebung, in der *zwei* unterschiedene Bestimmungen als *Momente* einer neuen Form aufgehoben werden. Diese Form geht vom Dasein als Einheit, in der Sein und Nichts aufgehoben sind (*E³* §89), zur wahren, Endlichkeit und schlechte Unendlichkeit aufhebenden Unendlichkeit (*GW 11*, 82). Aufgehoben oder gleichgültig gesetzt werden die Momente der Quantität, die ihr anderes Moment als äußere Bestimmung aufheben (*E³* §99). Im Maßlosen und beim Entstehen des Wesens bezieht das Aufheben sich negativ auf das Anderssein, das negative Unmittelbarkeit ist, sodass dieses Aufheben die Negation der Negation ist (*GW 11*, 231).

Diese Aufhebung ist nur als ‚spekulativ‘ vollzogener Widerspruch darstellbar. Die Einheit der wesentlichen Selbstständigkeit und des negativen Gesetzseins zeigt die aufhebende Beziehung auf sich, sofern sie darin das Negative im Aufheben des Negativen zugleich setzt. Jedes ist das Aufheben des Anderen und seiner selbst, wodurch der Gegensatz in seinen Grund verschwindet (*GW 11*, 281-2), weil erst am Grund Grund und Begründetes unterscheidbar sind; dieser hebt zuletzt sein eigenes Setzen auf und bezieht seine Momente auf die existierende Einheit der Sache. Durch diese Ausführung ist die das Sein bewährende Aufhebung des Wesens nicht einseitig: Sein wird Moment des Wesens, wenn die bestimmte Negation sich als auf sich bezogene, aus dem Grund herkommende Existenz herausstellt.

4. Das Sich-Aufheben zeigt die eigene dialektische Erhebung Endlicher durch ihr Übergehen in ihr Entgegengesetztes (*E³* §81). Dies zeigt sich schon, wenn Sein und Nichts sich im in sich strukturierten Werden nicht äußerlich vernichten, sondern jedes sich an sich selbst in Entstehen und Vergehen aufhebt (*GW 11*, 57). Ein ähnliches Vorgehen zeigt die Wirklichkeit,

die ebenso sehr das tätige Aufheben der Unmittelbarkeit wie das unmittelbare Aufheben ihrer Vermittlung ist (*E³ §149*).

Am genauesten zeigt sich die erhebende Vernichtung der einseitigen Abstraktion in der Begriffslehre erstens beim Übergang zur Objektivität, die Resultat einer Bewegung des Schlusses ist, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittelt des Anderen ist (*GW 12, 126*). Definitiv bestätigt die absolute Idee die programmatische Dialektik: An der Methode stellt das Sich-Aufheben der einseitigen Unmittelbarkeit und Vermittlung an ihnen selbst eine konkrete, aufbewahrende Einheit ihrer ideellen Momente her (*E³ §241-242*). Insgesamt kann die Aktivität der Aufhebung als *methodischer Mechanismus des Fortgangs* bezeichnet werden, wodurch Begriffe zueinander in Beziehung gesetzt und aufgebaut werden können.

5. In der *Realphilosophie* wird die philosophisch begriffliche Aufhebung prinzipiell von der realen vorstellungsmäßigen Vernichtung unterschieden, wie Kunst und Religion vorführen. Wenn aber Etwas, wie das einzelne, natürliche wie geistige Individuum oder auch die Familie und selbst der jeweilige Staat, zu Ende geht, zeigt dieses natürlich erzeugte Ende der Erfahrung, dass solches Etwas nicht endgültig ist, und begrifflich zurecht aufgehoben wird. Die wichtigsten Momente der Aufhebung in der *Natur* befinden sich am Anfang und am Ende. Der Raum setzt sich mit der Zeit zur Materie aufgehoben. Innerhalb der Natur unterscheidet Hegel aber eine ‚ideelle‘ Aufhebung der Beziehung der materiellen Teile als Klang von einer reellen als Wärme (*E³ §292*). Die abstrakte Aufhebung der gegensätzlichen Unangemessenheit der Individualität des Individuums seiner allgemeinen Gattung gegenüber geschieht im Tod, die begrifflich entscheidende hebt das letzte unwahre Außersichsein der Natur auf (*E³ §375-376*).

Wie der *Geist* die Natur zum unzureichenden Moment des Geistes macht (*E³ §381 und 388*), erfasst er subjektiv beim Selbstbewusstsein als Tätigkeit des Ich (*E³ §427*), beim Denken als Verstand und schließende Aktivität (*E³ §467*) und in seiner wesentlichen Freiheit (*E³ §481*). Die objektive sittliche Freiheit deckt die Einseitigkeiten von Recht und Subjektivität in der zur Natur gewordenen, selbstbewussten Freiheit auf (*E³ §513*). Weil bloß die zweite Natur als objektiver Geist erscheint und die Natur deshalb nicht endgültig aufgehoben ist, hebt der in der Sittlichkeit denkende Geist die endlichen Volksgeister in sich auf, wodurch er sich zum wesentlichen Wissen seiner erhebt (*E³ §552*). Zuletzt wird in dieser absoluten Sphäre jeder Gegensatz der substantiellen zur geistigen Befreiung behoben (*E³ §555*). Dieser Prozess führt von den Gestalten des ideell geistig gesetzten Natürlichen (*E³ §557*) über die aufgehobene natürliche Gestalt der aus dem Wissen sich praktisch zu erhebenden Vorstellung (*E³ §565*) zur wesentlich vom Geist zu betätigenden Erhebung.

6. Diese komplexe Aufhebung unterscheidet sich grundlegend von ihrem Jenaer Auftritt als bloßes Vernichten (*GW 5, 310ff*). Eine Herausarbeitung gibt die *Phän* (*GW 9, 72*), die sie auf eine bestimmte Negation festlegt (*GW 9, 432*). So beschränkt sie sich auf eine vorhergehende Gestalt (*GW 9, 72; 240*), auf ein Vorhergehendes innerhalb der Gestalt (*GW 9, 238*) und auf verwendete Begriffsverhältnisse (*GW 9, 367*); die spätere Bedeutung, die die reinen Momente über die Aufhebung herstellen könnte, wird dem phänomenologischen Programm gemäß der Erinnerung des Geistes bzw. der Inanspruchnahme der rein spekulativ logischen Bestimmtheiten zugewiesen (*GW 9, 433*).

Lu De Vos

17. Aufklärung

Hegel bestimmt die *Aufklärung* in der *Phän* als die *reine Einsicht*, die sich gegen den Glaube kehrt und ihn dabei als Aberglauben zu demaskieren versucht. Von Aufklärung ist deshalb die Rede, wenn die Vernunft den Glaube aufklärt. Mit dieser Bestimmung setzt Hegel sich nachdrücklich mit dem Kantischen Projekt der *KrV* auseinander, als eine Erscheinungsweise der Aufklärung, die jedoch noch nicht zum adäquaten Selbstbegriff gekommen ist. Denn gleich wie die *KrV*, die er begreift als das Projekt der Selbsteingrenzung der Vernunft, macht die reine Einsicht in ihrer vermeintlichen Autonomie, den reinen Begriff zum Maß aller Wirklichkeit und kehrt sich gegen den Aberglauben. Aber während Kant unter Aberglauben alle metaphysischen Positionen fasst, die der Vernunft widersprechen, richtet die reine Einsicht sich spezifisch gegen den christlichen Glauben. Zudem schätzen Kant und Hegel das Verhältnis zwischen der Aufklärung und dem christlichen Glauben völlig anders ein. Weil Kant sich rühmt, dass das Projekt der Selbsteingrenzung der Vernunft dem christlichen Glauben einen eigenen Platz einräumt, der nicht vernunftwidrig zu sein braucht, wird die Vernunft für Hegel im Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben über sich aufgeklärt und versteht sie den vermeintlichen Aberglauben als ihre eigene Voraussetzung. (Auch wenn das Christentum später nicht als der subjektive Glaube, sondern als offenbare Religion, d.h. als das Selbstbewusstsein des Reichs der Bildung thematisiert wird, bleiben Vernunft und Religion nicht nebeneinander stehen: die Vorstellung der Religion wird im *absoluten Wissen* zu ihrem Begriff gebracht.)

Die innere Beziehung zwischen Aufklärung und Glauben, kommt schon in der Vorgeschichte der Aufklärung zum Erscheinen. Hegel zufolge markiert die Aufklärung keinen Bruch mit dem Glauben des Mittelalters, sondern ist vielmehr ein Resultat, das das ganze Mittelalter, das in der *Phän* als das ‚Reich der Bildung‘ thematisiert wird, als ihre Geburtsstätte hat. Die Geburt der Aufklärung fängt mit dem Untergang des Römischen Reiches an, wenn die Individuen ihr absolutes Wesen nicht länger in der wirklichen Welt wieder finden und es nur als den Glauben an einem inneren absoluten Wesen festhalten können.

Der Glaube bewirkt ein doppelseitiges Verhältnis zur wirklichen Welt. Denn einerseits ist die wirkliche Welt im Vergleich mit dem absoluten inneren Wesen unwesentlich, aber andererseits lässt das innere Wesen sich nur als absolut festhalten, wenn es in der wirklichen Welt erscheint. Das Selbst des Reichs der Bildung geht deshalb dazu über, die Welt zu beurteilen. Es fragt sich was in der Welt seinem Wesen gleich ist und versucht auf diese Weise sich auf Neuem, aber jetzt selbstbewusst, in der Welt wieder zu finden. Dieses Streben hat die reine Einsicht als Resultat, als welche das Selbst die Welt als nichts Anderes als die Erscheinung seines reinen Begriffs betrachtet.

Wenn die reine Einsicht sich als Aufklärung gegen den Glauben kehrt, kehrt sie sich also gegen ihre eigene Voraussetzung. Die Aufklärung ist das reine Selbstbewusstsein, das sich negativ gegen das ihr Andere kehrt um es zu ihrem Begriff zu machen. Sie ist also Begriff ohne Inhalt. Der Glaube dagegen ist das reine Bewusstsein, das die positive Vorstellung des reinen Wesens hat; weil er seinen Inhalt jedoch nur *vorstellen* kann, ist er Inhalt ohne Begriff. Diese Komplementarität zwischen Aufklärung und Glaube, bringt mit sich, dass die Aufklärung, in ihrem Kampf gegen den Glauben, eigentlich sich verwirklicht: indem sie sich gegen den Glauben kehrt, erwirbt sie sich einen Inhalt.

In ihrer negativen Verhältnis zur wirklichen Welt, gilt für die reine Einsicht, dass alles „also so sehr *an sich* [ist], als es *für ein anderes* ist“ (*GW* 9, 304).

Für den Glauben gilt eigentlich dasselbe, denn auch für ihn ist Alles nur, insofern es für-Anderes ist, nämlich für das absolute Wesen. Als Bewusstsein ist der Glaube jedoch nicht im Stande seine Momente aufeinander zu beziehen. Er hält sie auseinander und kann sich also nicht in die reine Einsicht wieder erkennen. Umgekehrt kann die reine Einsicht, sich als Aufklärung gegen den Glauben kehrend, sich nicht in ihn wieder erkennen: denn sie bestreitet

den Glauben, indem sie ihre Momente in ihren Gegenteil umschlagen lässt, d.h. sie bezieht die Momente des Glaubens ebenso wenig aufeinander.

Trotzdem ist die Auseinandersetzung zwischen Glaube und Aufklärung der Anfang ihrer Vereinigung. Denn einerseits wird der Glaube in seiner Auseinandersetzung mit der Aufklärung über sich aufgeklärt und versteht sein Wesen als das prädikatslose Absolute. Aber weil er seine Momente nicht aufeinander beziehen kann, bleibt dieses Absolute ein ‚Jenseits‘ und hat der Glaube sich zur unbefriedigten Aufklärung entwickelt, die nur nach seinen Inhalt sehnen kann. Andererseits entwickelt die Aufklärung sich zur befriedigten Aufklärung. Denn weil die Aufklärung sich im Glauben als den absolut Anderen zum Gegenstand macht, kann sie sich in diesem Verhältnis verwirklichen. In ihrer Kritik am Glauben kehrt die Aufklärung aus dem absolut Anderen zu sich zurück und verwirklicht so den Begriff: das nicht unterscheiden-Sein des absolut Geschiedenen. Für die befriedigte Aufklärung ist das Absolute die Materie, d.h. das leere Jenseits der sinnlichen Welt.

An sich ist das prädikatslose Absolute jedoch nicht von der reinen Materie unterschieden. Denn als *reines* Denken ist das prädikatslose Absolute vom Selbstbewusstsein getrennt und hat also seine eigene Positivität. Als reine Positivität ist es jedoch reine Materie. Umgekehrt ist die reine Materie Abstraktion der materiellen Welt reines Denken. Befriedigte und unbefriedigte Aufklärung vereinen sich deshalb in eine Weltanschauung, in der das reine Denken als Gegenstand, d.h. als reine Materie gefasst wird: sie vereinen sich im Reich der Nützlichkeit, in dem Alles nur insofern Ansich ist, insofern es für Anderes ist.

Die Aufklärung vollendet sich, wenn auch das Reich der Nützlichkeit über sich aufgeklärt wird. Das Selbst dieses Reichs erfährt selbst das Wesen der Nützlichkeit zu sein. Es weiß, dass die Welt nur ist, insofern sie von ihm als Welt gesetzt wird und versteht sich deshalb als die *absolute Freiheit*.

Paul Cobben

18. Äußerlichkeit und Innerlichkeit

Der Begriff der Äußerlichkeit zählt zu den viel gebrauchten Bestimmungen der Logik. Eine systematische Behandlung erfährt der Begriff im zweiten Abschnitt der Lehre vom Wesen unter der Überschrift „Verhältnis des Äußeren und Inneren“. Die Diskussion setzt jedoch die gewöhnliche Verwendung der beiden Ausdrücke voraus. Von jeher strebte die Philosophie danach, das Wesen der Dinge zu ergründen, und stellte dieses als das Innere der äußeren Erscheinung gegenüber. Die Schulmetaphysik verband mit dem Inneren die Vorstellung des Notwendigen und Unveränderlichen. Ein Nachklang davon findet sich bei Hegel, wenn er die Äußerlichkeit mit „Gleichgültigkeit“ und „Zufälligkeit“ in Verbindung bringt (etwa *GW 11*, 409 und *E³* §250). Neben dem Bezug auf das Wesen und die Erscheinung der Dinge haftet dem Begriffspaar des Inneren und Äußeren eine Bedeutung an, die der menschlichen Selbsterfahrung entlehnt sein dürfte. Danach bezeichnet das Äußere die von uns verschiedenen, im Raum befindlichen Dinge, das Innere dagegen die Ideen und Zustände eines Subjekts. So spricht Hegel zum Beispiel Kunstwerken als materiellen Gegenständen der Anschauung ein „äußerliches gemeinsames Dasein“ zu (*E³* §556; vgl. *VPhK 2*, 104-106).

Von dem, was „außerhalb“ von uns im Raum existiert (lat. *extra nos*), gegebenenfalls zu unterscheiden ist das, was es „außer“ uns sonst gibt (lat. *praeter nos*). Auf der Gleichsetzung des von uns Verschiedenen mit etwas im Raum Befindlichen beruht die von Kant so genannte Amphibolie der Reflexionsbegriffe des Inneren und Äußeren (*KrV*, B 321f). Zwei voneinander verschiedene Dinge müssen sich nicht notwendigerweise nebeneinander im Raum befinden. So nennt Hegel im dritten Teil der *L* die Beziehung mehrerer selbständiger

Objekte äußerlich (GW 12, 133). Äußerlichkeit bedeutet hier, dass die Verbundenen unabhängig voneinander bestehen und betrachtet werden können. Die *L* insgesamt zielt auf die Überwindung solcher äußerlichen Verhältnisse. In dem Abschnitt über die Objektivität dienen der Chemismus und die Teleologie der Aufhebung der Äußerlichkeit der Beziehung zwischen verschiedenen Objekten (GW 12, 152 f) sowie zwischen Subjekten und den von ihnen bezweckten Objekten (GW 12, 169ff).

Zum ersten Mal problematisiert Hegel das Verhältnis der Äußerlichkeit in der Lehre vom Sein. In dem Abschnitt über die Quantität erörtert er den Unterschied zwischen einer kontinuierlichen Größe und einer Zahl. Hegel kritisiert die Vorstellung, kontinuierliche Größen seien aus einer Vielzahl von Einheiten zusammengesetzt, als äußerlich (GW 21, 178). „Die ungebildete Reflexion verfällt auf die Zusammensetzung als die ganz *äußerliche* Beziehung, die schlechteste Form, in der die Dinge betrachtet werden können“ (GW 12, 45). Anders die Zahl. In ihr sind „viele Eins“ zu einer Einheit verbunden. „Die Vielen machen eine Zahl, Ein Zwey, Ein Zehen, Ein Hundert u.s.f. aus“ (GW 21, 195). Die Zahl enthält somit die beiden Momente der Einheit und der Vielheit. Sie erlauben es Hegel, die Zahl als etwas zu betrachten, das sich an ihm selbst auf anderes bezieht, nämlich die Einheit auf die vielen Eins. Da sich die vielen Eins qualitativ nicht voneinander unterscheiden, sind sie „gleichgültig gegen andere“ und ihre Beziehung bleibt „völlig äußerlich“ (*ebd.*).

Die Lehre vom Wesen zielt auf die Überwindung des Gegensatzes von Wesen und Erscheinung. Im Zuge dessen kommt Hegel auf das Verhältnis des Äußeren und Inneren zu sprechen. Für seine Überlegung spielt der besondere Begriff des Verhältnisses eine Rolle, den er bereits in der Jenaer Logik entwickelt hat (vgl. GW 7, 36f). Unter dem Verhältnis versteht Hegel die Einheit der Identität und der Entgegensetzung zweier Bestimmungen. Da jede der beiden Seiten den ganzen Gegensatz umfasst – das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Gegensatz – handelt es sich bei den Relata des „wesentlichen Verhältnisses“ um zwei „selbständige Totalitäten“ (GW 11, 353). Wenn Hegel die Beziehung des Wesens und der Erscheinung als Verhältnis des Äußeren und Inneren erklärt, geht er deshalb von den beiden Seiten des Verhältnisses als von zwei Weisen aus, wie Äußeres und Inneres eine Einheit bilden können. Zum einen könnten das Äußere und Innere auf einer gemeinsamen Grundlage ruhen, einer Art „absoluter Sache“, an der Äußeres und Inneres selbst „gleichgültige, äußerliche Momente“ sind. Die eine Sache erschiene somit in zwei Formen. Daher könnte man die Einheit zum anderen als die „abstrakte Vermittlung“ der beiden „Formbestimmungen“ auffassen. Die eine ist bloß die Kehrseite der anderen. Das vermeintliche Innere wäre demzufolge ebenso nur ein Äußeres und umgekehrt (vgl. GW 11, 364ff). Daran knüpft Hegel die polemische Bemerkung, dass die Annahme eines im Inneren der Dinge verborgenen Wesens selbst eine ganz äußerliche Auffassung von deren Natur verrate (*E*³ §140A). Die Pointe der hegelschen Überlegung liegt indes in der These, dass die beiden Identitäten – die Einheit der Sache und die Verschiedenheit der Form – ihrerseits die zwei Seiten einer Medaille darstellen. Das Wesen der Sache, so könnte man sagen, besteht darin, den Unterschied zwischen dem Inneren und Äußeren aufzuheben. Es gibt letztlich kein von der äußeren Erscheinung verschiedenes Wesen. Die Dinge erscheinen als das, was sie an sich sind. Ihr Wesen ist es gerade, sich zu äußern und zu erscheinen. Deshalb muss die Wirklichkeit als die Einheit des Wesens und der Erscheinung begriffen werden (GW 11, 368). Während die *L* ganz im Bereich des reinen Denkens verbleibt, kennzeichnet Hegel die Natur als „die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seyende *Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit*“ (GW 12, 253). Dabei bedeutet das Attribut der Äußerlichkeit nicht nur die Verschiedenheit der Natur von der Idee, sondern auch die Vereinzelung ihrer Bestimmungen gegeneinander (*E*³ §247). „Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinander fallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen“ (*E*³

§249A). Doch wie das Äußere der Erscheinung, so wird auch die „vollkommen äußerliche Objektivität“ der Natur am Ende im Geist aufgehoben (*E*³ §381).

Georg Sans SJ

19. Autonomie

Der Begriff Autonomie lässt sich so gut wie nirgendwo bei Hegel finden. Hiermit stellt sich heraus wie Hegel sich gegen Kant kehrt, für den Autonomie schließlich eben wohl ein zentraler Begriff war. Kant versteht Autonomie, d.h. die Selbstgesetzgebung der Vernunft, als reine Selbstbeziehung, als eine Handlung der Vernunft, die der Natur gegenübersteht. Für Hegel lässt sich eine Handlung, die von der Natur getrennt ist überhaupt nicht als autonom verstehen, weil sie, gerade in ihrem Unterschied von der Natur, von dieser abhängig bleibt. Wahre Autonomie setzt deshalb ein Begriff von Vernunft voraus, der die Natur in sich aufgehoben hat; autonom ist bei Hegel vielmehr die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes.

In der *Phän* hat diese Grundauffassung zur Folge, dass jedes Mal, wenn das natürliche Bewusstsein sich zu einer autonomen Position zu entwickeln scheint, diese vermeinte Autonomie durch ihre Abhängigkeit von der Natur zu Grunde geht. Diese Bewegung lässt sich vor allem am Stoizismus, der gesetzgebenden Vernunft und dem Rechtszustand illustrieren: der Stoizismus geht am Skeptizismus zugrunde, wenn er erfährt, dass seine Gesetze ein vorgefundener, natürlicher Inhalt voraussetzen; die gesetzgebende Vernunft entwickelt sich zur gesetzprüfenden Vernunft, wenn sie erfährt, dass sie den Inhalt des Gesetzes nicht aus sich heraus fortbringen kann; schließlich geht die Freiheit der Person im Rechtszustand zugrunde, wenn sie die Willkür des „Herrn der Welt“ (*GW* 9, 263) erfährt, d.h. der Person, die allen Inhalt in sich umfasst.

Auch wenn die freie Person der Rechtszustand allen Inhalt in sich aufgenommen zu haben denkt und als die „absolute Freiheit“ (die sich historisch als der Bürger der französischen Revolution manifestiert) das allgemeine Gesetz der Welt zu verwirklichen meint, ist ihr Handeln nicht autonom. Denn das Handeln der absoluten Freiheit ist ein subjektives Handeln, welches das Handeln der anderen Subjekte nicht überleben kann.

Das autonome Handeln scheint auf der Ebene der Moralität noch am ehesten angenähert zu sein, wenn das moralische Subjekt sich zum Gewissen entwickelt hat. Anders als die absolute Freiheit, versteht das moralische Subjekt sein absolutes Wesen (d.h. seine Freiheit) als ein *inneres* Wesen, das von der wirklichen Welt verschieden ist. Zugleich unterscheidet das moralische Subjekt sich als *Gewissen* vom Gewissen in Kantischer Sinne. Das Gewissen meint nicht nur, seine Freiheit inhaltlich aus sich bestimmen zu können, sondern auch, dass dieser Inhalt sich in der wirklichen Welt zur Erscheinung bringen lässt; dies führt zu einer Position in der das Gewissen sich „absolut autark“ wähnt. (Vgl. *GW* 9, 349) Die als Autarkie verstandene Autonomie geht jedoch zugrunde, wenn das Gewissen seine Endlichkeit erfährt und sein gewissenhaftes Handeln als Moment des absoluten Geistes verstehen lernt.

Mit diesen Gedanken präsentiert Hegel sich als eine Kritiker der Aufklärung, für den die menschliche Freiheit zwar den Mittelpunkt des Philosophierens ausmacht, aber der verweigert, sie zu verabsolutieren, weil sie *endliche* Freiheit ist.

Paul Cobben

20. Begierde

Die Begierde gehört wesentlich zur Konstitution des praktischen (Selbst)Bewusstseins, sofern dies keine gegensatzlose, sich selbst gleich bleibende Einheit ist, sondern als eine sich auf ein Anderes beziehende, dynamische Einheit verstanden wird. An sich erscheint dieses Andere als ein totes Ding, das dem Bewusstsein entgegengesetzt und überhaupt nicht auf es bezogen ist. In der Begierde aber hebt das praktische Bewusstsein diesen Gegensatz auf folgende, ideelle Weise auf: Als ein Begehrendes bezieht es sich auf ein Begehrtes, und setzt umgekehrt dieses als ein auf sich Bezogenes, aber ohne dass es das Begehrte und damit auch sich selbst als Begehrendes vernichtet. Stattdessen wird das zum Leben gehörende Vernichten in der Begierde gehemmt.

Um die eigentümliche Bedeutung der Begierde für die Bildung des (Selbst)Bewusstseins zu bestimmen, unterscheidet Hegel im *JS I* zwischen der animalischen und der menschlichen Begierde. Gerade weil die animalische Begierde, die sich z.B. im Stillen des Hungers zeigt, „ein unmittelbares aufgehobenwerden ohne alle Idealität, ohne Bewußtseyn“ ist, sind die Begierde und das Begehrte „nur ein *sollendes* Vernichtetwerden“ (*GW 6*, 299). Ihre Vernichtung ist nur in beschränktem Maße gehemmt: Der Hunger ist nur in der Zeit von dessen Stillen getrennt; nachdem der Hunger gestillt ist, sind sowohl die Begierde wie auch das Begehrte vernichtet. Gerade hierin unterscheidet sich die menschliche Begierde von der animalischen: „[D]ie menschliche Begierde muß *im Aufheben selbst* ideell, aufgehoben seyn, und der Gegenstand ebenso indem er aufgehoben wird, bleiben, und die Mitte als das bleibende aufgehobenwerden beyder, beyden entgegengesetzt existiren“ (*GW 6*, 299). Weil die menschliche Begierde eine bewusste ist, ist sie imstande, sich selbst und das Begehrte (den Gegenstand) ideell aufzuheben und so das Vernichten zu hemmen. Dies geschieht, indem sie mittels der Arbeit eine bleibende Mitte zustande bringt, die ihnen (der Begierde und dem Begehrten) entgegengesetzt ist und worauf sie auch zugleich bezogen sind. „In der Arbeit entreißt die Begierde *den* zu vernichtenden *Gegenstand* überhaupt seinem Zusammenhange, besondert ihn, und setzt ihn als auf ein begehrendes bezogen; insofern die Begierde als solche ist, so [sind] beyde in dieser Beziehung bestehend, beyde ruhend; nur ideell aufgehoben, sie muß als auf Vernichtung gehend; den Gegenstand und sich selbst aufheben; aber in diesem Aufheben selbst Bewußtseyn eine Idealität des Aufhebens seyn“ (*GW 6*, 299-300). Entscheidend für die menschliche Begierde im Unterschied zur animalischen ist also dass sie in ihrem Vernichten nicht befriedigt wird.

Im *JS III* vollzieht Hegel eine ähnliche Bewegung bezüglich der Begierde der ehelichen Liebe und ihrer Mitte, des Familienbesitzes. „Hier [im bleibenden Familienbesitz] tritt erst eigentlich die Begierde selbst als solche ein, nemlich als vernünftige [...]; sie wird durch die gemeinschaftliche Arbeit befriedigt. Die Arbeit geschieht nicht für die Begierde als einzelne, sondern allgemeine; der diß bearbeitet, verzehrt nicht gerade dieses, sondern es kommt in den gemeinsamen Schatz, und aus diesem werden alle erhalten“ (*GW 8*, 212).

In der *Phän* wird die Begierde nicht mehr in einer bleibenden Mitte aufgehoben, sondern wird sie nur noch mit ihrer Befriedigung verbunden. So erscheint sie als ein Moment in der Bewegung des zur Selbstgewissheit kommenden Selbstbewusstseins. Dieses gibt sich die Gewissheit seiner selbst, indem es in der Befriedigung seiner Begierde den selbstständigen Gegenstand vernichtet. Aber weil es diese Vernichtung um seiner Selbstgewissheit willen immer wieder wiederholen muss, erfährt das Selbstbewusstsein, dass es um seiner Selbstgewissheit willen durch den Gegenstand und dessen Aufhebung bedingt ist. „Das Selbstbewußtseyn vermag also durch seine negative Beziehung, ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde“ (*GW 9*, 107; vgl. auch *E³* §428: „Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt *zerstörend*, wie ihrem Inhalte nach *selbstsüchtig*, und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde“). Es gibt also

einen Gegensatz zwischen der Begierde, die immer wieder erzeugt wird, und dem Selbstbewusstsein, das seine Befriedigung nur durch die Aufhebung des Gegenstandes erreichen kann. „Es ist in der That ein anderes, als das Selbstbewußtseyn, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden“ (GW 9, 107-8). Dieser Gegensatz kann nicht durch einen Gegenstand aufgehoben werden, sondern „*das Selbstbewußtseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtseyn*“ (GW 9, 108).

Peter Jonkers

21. Begriff

Was ist ein Begriff in Hegels Sinn? Um das zu klären, kann man sich an zwei Kernaussagen orientieren, die sich in den allgemeinen Passagen von Hegels Theorie des Begriffs finden, nämlich in dem einleitenden Kapitel „Vom Begriff im allgemeinen“ in der *L* und in dem Kapitel „Der Begriff als solcher“ in der Logik der *E*. Die erste Aussage charakterisiert den Begriff durch die in ihm erreichte Identität von „Anundfürsichsein“ und „Gesetzsein“. Dieser erste, noch ganz abstrakte Steckbrief wird dann bereichert um die zweite Aussage, die den Begriff als Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit definiert und gerade darin die Identität von Anundfürsichsein und Gesetzsein eingelöst sieht. Entsprechend sehen wir uns in einem ersten Schritt an, was mit „Identität von Anundfürsichsein und Gesetzsein“ gemeint ist, um in einem zweiten Schritt zu rekonstruieren, inwiefern sich nach Hegel in der Trias Allgemeinheit/Besonderheit/Einzelheit diese Identität realisiert.

I. Identität von „Anundfürsichsein“ und „Gesetzsein“:

In seinen einleitenden Erläuterungen zum „Begriff im allgemeinen“ fasst Hegel den Begriff des Begriffs im Rückblick auf das letzte, im Durchgang durch die Kategorie der Substantialität gewonnene Ergebnis der Wesenslogik so: „*der Begriff nun ist diese absolute Einheit des Seyns und der Reflexion, daß das An- und Für sich seyn erst dadurch ist, daß es ebensosehr Reflexion oder Gesetzseyn ist, und daß das Gesetzseyn das An- und Für sich seyn ist.*“ (GW 12, 12)

Was etwas „an und für sich“ ist, lässt sich zunächst negativ erläutern: „Anundfürsichsein“ bildet den Kontrastbegriff zu allen nur Verhältnisweisen, außenrelativen Bestimmungen einer Sache. Was die Sache an und für sich ist, das ist sie nicht durch und nicht für anderes; nicht erst unter gewissen Bedingungen, die relativ zu ihr erfüllt sein könnten oder auch nicht. Was sie an und für sich ist, das ist die Sache ohne Wenn und Aber, einfach oder schlechthin, absolut. Ihr Anundfürsichsein ist einfach das, was ist, indem diese Sache ist. „Gesetz“ hingegen ist etwas darin, dass es vermittelter Weise ist, epistemisch genommen ein erklärungsbedürftiges und ontologisch genommen ein abhängiges, sekundäres, hervorgegangenes Sein. (So würde man beispielsweise auf Anhieb sagen: Die *Erscheinung* eines Wesens oder das durch eine Bedingung *Bedingte* oder die *Wirkung* einer Ursache seien „gesetzt“.) Zusammengefasst ist also mit „Identität von Anundfürsichsein und Gesetzsein“ der Gedanke artikuliert, eine Sache sei *durch sich selbst bestimmt*.

Dass die Forderung der Selbstbestimmung dem Wahrheitsanspruch des Denkens einbeschrieben ist, gehört zu den Beweiszielen, die am Ende der Wesenslogik eingeholt sein sollen. Nicht zum Ersatz ihres Beweises, sondern nur zur Erläuterung der Forderung selbst soll die folgende Erinnerung dienen. Wenn Fragen der Form gestellt werden: „Was macht dieses – irgendeine zur Bestimmung oder Erklärung vorgesezte Sache – zu dem, was es ist?“, so ist darin genau jene Forderung präsent. In solchen Fragen wird die Sache zum einen von

sich unterschieden; was sie ist, tritt auf als Resultat, als Vermitteltes oder, wie Hegel sagt, als „Gesetztes“, und komplementär dazu enthält diese Art zu fragen die Anweisung auf etwas, was von diesem Resultat unterschieden ist und als Grund dafür fungiert, dass sie ist, was sie ist. Verlangt ist also eine Unterscheidung von Bestimmendem und Bestimmtem. Zum anderen ist es in dieser Unterscheidung von Bestimmendem und Bestimmtem, von Grund und Resultat, offenbar nicht darum zu tun, die vorgesezte Sache in ihrer Abhängigkeit von irgendeiner anderen Sache zu fassen; wie sollte auch die Angabe einer von der ersten verschiedenen Sache die Frage beantworten, was jene ausmacht? Die Unterscheidung ist also eine, die über die in Rede stehende Sache auch nicht hinausführen, sie nicht in anderes reflektieren will, eine, in der sie nur in sich unterschieden sein soll. Gesucht ist eine nicht-tautologische, erklärungskräftige Beziehung der Sache auf sich selbst – umgekehrt ausgedrückt, ein Unterscheiden, das keine Rückführung auf anderes ist. Wie eine solche Einheit von Selbstbeziehung und Unterscheidung zu denken ist, ist das Thema der Lehre vom Begriff, und der Begriff in Hegels Sinn ist – das ist seine abstrakteste Charakterisierung – genau diese Einheit von Selbstbeziehung und Unterscheidung. Eine erste Antwort auf die Frage, wie der Begriff oder wie diese Einheit zu denken ist, steht mit dem Rekurs auf Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit als den Momenten, also den internen Unterschieden, des Begriffs in Aussicht.

II. Die Momente des Begriffs: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit:

„Der *Begriff* als solcher enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, – der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelheit*, als der Reflexion in sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das an und für sich bestimmte und zugleich mit sich identische oder allgemeine ist“ (*E*³ §163).

In abstracto lässt sich an diesem Zitat schon ablesen, inwiefern für den Begriff als Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit die Form der Selbstbestimmung, der Einheit von Anundfürsichsein und Gesetzsein, gelten soll: Jedes der drei Momente ist selbst als Einheit eben dieser drei Momente ausgesprochen: Zunächst sind Allgemeinheit und Besonderheit durch Identität des einen im anderen gefasst, und wenn sodann die Einzelheit nichts anderes sein soll als beider Reflexion in sich, also das bestimmte Verhältnis beider, so ist zusammenfassend jedes der drei Momente als die Einheit aller beansprucht. Wenn sich diese These bewähren lässt, so ist der Begriff, indem er durch diese Momente bestimmt ist, tatsächlich durch nichts anderes bestimmt als durch sich selbst.

Für das Verständnis und für die Begründung dieser These sind die folgenden drei Schritte entscheidend:

1. Das Allgemeine ist nicht gegen, sondern in seiner Besonderheit das Allgemeine – das Allgemeine enthält als solches schon die Besonderheit. (Vgl. „Der allgemeine Begriff“, *GW 12*, 33-37)
2. Allgemeinheit und Besonderheit unterscheiden sich aber auch voneinander und sind einander sogar entgegengesetzt. (Vgl. „Der besondere Begriff“, *GW 12*, 37-43)
3. aber sind sie in diesem Gegensatz identisch – und was so mit sich identisch ist, ist ein konkretes Einzelnes. (Vgl. „Das Einzelne“, *GW 12*, 49-52)

Diese drei Schritte sollen nun in einem gegen den Hegelschen Text freieren Gedankengang nachvollzogen werden.

Ad 1: Wenn irgendetwas „im allgemeinen“ gefasst werden soll, so geht es – nicht anders als beim Anundfürsichsein – um dieses Etwas ohne qualifizierende Einschränkungsklauseln, um die Sache, abgesehen von den vielen möglichen Unterschieden und Umständen ihres Vorkommens; es geht dann darum, in den vielerlei Varianten das Eine festzuhalten, dessen Varianten die Varianten sind. Aber das so im allgemeinen Gefasste verliert durch die

allgemeine Fassung nicht alles Profil – die Sache wird nicht einfach unbestimmt. Was bleibt, ist nach wie vor ein bestimmter, diese Sache von anderen scheidender Inhalt – sonst ist es eben nicht das spezifische Allgemeine dieses Etwas gewesen. So enthält das Allgemeine den Unterschied oder die Besonderheit auf ganz einfache, direkte Weise: Ein allgemeiner Inhalt ist selbst schon ein Unterscheidungsgrund.

Das schließt ein, dass das Allgemeine selbst unterschieden ist, abgegrenzt gegen anderes durch einen Unterschied, eine Besonderheit, innerhalb eines höheren Allgemeinen. Das Allgemeine ist als Allgemeines auch schon ein Besonderes. Dieser Umstand nimmt nichts von der Allgemeinheit des Allgemeinen zurück. In seiner Besonderheit bleibt das Allgemeine allgemein.

Nun könnte man diesen letzten Befund leicht so verstehen: Ob ein begrifflicher Inhalt als allgemeiner oder als besonderer vorkommt, entscheidet sich eben nicht an diesem Inhalt allein, sondern variiert mit dem gewählten Vergleichspunkt: Im Vergleich zu höheren Allgemeinheiten stellt sich ein und derselbe Begriffsinhalt als etwas Besonderes dar, der im Verhältnis zu unterschiedsreicheren Inhalten den allgemeineren abgibt. Aber gegen diese Ansicht spricht die folgende Überlegung: Wenn wir ein Allgemeines x als die y -Variante eines höheren Allgemeinen z bestimmen, so haben wir nichts anderes getan als x zu definieren. Mit der Einzeichnung der Besonderheit in die Beziehung des Allgemeinen auf das höhere Allgemeine erhalten wir ein Verhältnis der definitorischen Identität, eine Reflexion des Ausgangsallgemeinen in sich. Die Analyse eines Allgemeinen in höheres Allgemeines und Besonderheit spricht gar nicht von Eigenschaften, die jenes Allgemeine an sich hätte – sie prädiert nichts von ihm –, und sie spricht auch nicht davon, in welche Relationen zu anderen das Allgemeine kraft dessen, was es unterstellterweise ist, eintritt. Sie unterstellt nicht, was es selbst ist, sondern spricht es aus oder beansprucht, es auszusprechen.

Nun können wir auch sehen, was an der vorigen Ansicht falsch gewesen ist. Dort war der begriffliche Inhalt von seinem Status als Allgemeinheit oder Besonderheit getrennt worden. Was er ist, war als sein Anundfürsichsein ganz auf die eine Seite gestellt worden und seine Bestimmtheit als Allgemeines oder Besonderes ganz auf die andere, auf die Seite der Außenverhältnisse jenes für sich unterstellten Inhalts. Gemäß dieser Ansicht könnte ein begrifflicher Inhalt für sich oder absolut genommen weder als allgemein noch als besonders angesprochen werden. Aber was geschieht, wenn wir versuchen, von unserem begrifflichen Inhalt sein Verhältnis zum höheren Allgemeinen und zur Besonderheit abzuziehen? Wenn dieses Verhältnis einfach seine Definition gewesen ist, so bleibt er nicht als robuster Kern zurück, sondern gar nicht: Wir erhalten dann ein Indefinites, in dem unser Ausgangsallgemeines vollkommen verlorengegangen oder unkenntlich geworden ist. In diesem Sinn fallen für einen Begriff Anundfürsichsein und Gesetztsein tatsächlich zusammen. Dieses Ergebnis kann man aber noch einmal sehr leicht nach einer anderen Seite hin verpassen. Es scheint ja nun nahe zu liegen, das Ergebnis umgekehrt so zu fassen: Ein Begriff ist eben nichts weiter als das Verhältnis zweier anderer Begriffe. Mit dieser Fassung wären wir von einer starken atomistischen Auffassung des Begriffs zu einer ebenso starken holistischen Auffassung übergewechselt. Dass auch dieser Wechsel nicht viel versprechend wäre, kann man leicht sehen. Die eben aufgestellte Fassung kann selbst nicht als Definition des Begriffs gelten, weil sie den Begriff ganz offen zirkulär durch den Begriff bestimmt. Darüber hinaus scheint sich nun das gedachte Bestimmungsverhältnis in nichts aufzulösen: Wenn jeder Begriff nichts weiter ist als das Verhältnis anderer, so sind die jeweils anderen einerseits als Fundamente ihrer Verhältnisse als schon bestimmte in Anspruch genommen – sie scheinen relativ zu diesem Verhältnis unmittelbar bestimmt sein zu müssen –, andererseits aber durch denselben Satz als logische Subjekte solcher Verhältnisbestimmungen wiederum rein in Verhältnisse aufgelöst.

Ad 2: Indem wir eben Allgemeines und Besonderes so geradehin als zwei Begriffe gefasst haben, haben wir sie nicht mehr als unterschiedene Momente eines Begriffs ernst genommen. Wir haben davon abstrahiert, dass und wie sie sich als Allgemeines und Besonderes doch auch voneinander unterscheiden. Sie unterscheiden sich zunächst einmal einfach am Parameter der Bestimmtheit: Das Besondere enthält das Allgemeine und darüber hinaus eine Besonderheit, einen Zuschuss an Bestimmtheit, der im Allgemeinen selbst nicht enthalten ist. So gegeneinander gestellt weisen das Allgemeine und das Besondere einerseits einen Beziehungsgrund, eine Identität, auf – das Allgemeine selbst, das im Besonderen unverändert wiederkehrt – und andererseits einen Grund der Unterscheidung – die Besonderheit, die das Besondere, nicht aber das Allgemeine aufweist. Der springende Punkt ist nun, dass sich im Allgemeinen und Besonderen des Begriffs dieser Unterscheidungsgrund und jener Beziehungsgrund nicht äußerlich zueinander verhalten. Die zuschüssige Besonderheit ist dann nicht einfach irgendein vom unterstellten Allgemeinen verschiedener und damit irgendwie kombinierbarer Begriff, sondern *Spezifikation* desselben. Wären Allgemeinheit und Besonderheit stattdessen abschließend als einander gleichgültig fixiert, so wäre ihr Ganzes der zusammengesetzte Begriff – von dem Hegel sagt, dass er „wohl nicht mehr als ein hölzernes Eisen“ wäre (*GW 12*, 45); und zwar nicht darum, weil Begriffe immer nur einfach statt zusammengesetzt wären, sondern weil die Alternative des Einfachen und des Zusammengesetzten das logische Verhältnis der Allgemeinheit und Besonderheit nicht erfasst. Ein Allgemeines, das im Sinn jener Alternative nur eine von vielen partikularen Bestimmungen der Sache wäre, wäre in ihrem logischen Status nicht mehr von der mit ihr kombinierten Besonderheit unterschieden. Anders gesagt: Einem begrifflichen Inhalt als allgemeinem Negation an Bestimmtheit, das Nicht-Enthalten einer Bestimmung, zu attestieren, ist erst dann mehr als ein äußerlicher Vergleich, erst dann eine aussagekräftige Qualifikation dieses begrifflichen Inhalts, wenn mit der Differenz eine der allgemeinen, zu diesem Allgemeinen gehörigen Weisen, dieses Allgemeine zu erfüllen, bezeichnet ist. Erst mit diesem notwendigen Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, in dem sich das Allgemeine buchstäblich als die allgemeine, übergreifende Bestimmung der besonderen bewährt, bilden Allgemeines und Besonderes tatsächlich die Momente *eines* Begriffs.

Ad 3: Wenn schließlich die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit als Einzelheit festgehalten wird, so scheint damit auf den ersten Blick nur wieder ein geläufiger Sachverhalt ausgesagt zu sein: der Sachverhalt, dass das Einzelne das Subjekt oder der logische Gegenstand ist, von dem eben zugleich allgemeine wie besondere Bestimmungen gelten. Im Licht des zuvor erhobenen Verhältnisses von Allgemeinheit und Besonderheit stellt sich dieser Sachverhalt jedoch neu dar: Die Einzelheit – dasjenige, worin Allgemeines und Besonderheit untrennbar sind – ist nicht mehr nur der faktisch vorfindliche Koinzidenzpunkt allgemeiner und besonderer Bestimmungen, sondern hat sich zugleich als der immanente Maßstab des Allgemeinen und der Besonderheit selbst ergeben. Darum bezeichnet „Einzelheit“ nun auch den terminus ad quem, den Zielpunkt des Begreifens: Die Kombination von Allgemeinheit und Besonderheit steht unter dem Anspruch, zu bestimmen, was diese Sache zu der *einen* macht, als die sie in abstrakter Weise jedes Mal angenommen wird, wenn wir von ihr reden. Und wenn diese Bestimmung einer Sache erst einmal in der Auffindung ihrer spezifischen Allgemeinheit besteht – so ist sie in der Tat „gesetzt“ oder bestimmt im Rückgang auf sich selbst, in diesem, logischen, Sinne: selbstbestimmt.

III. Ausblick: Der allgemeinen Exposition des Begriffs folgen in der *L'* wie in der Logik der *E* zwei „Realisierungen“ des Begriffs. Die *erste* bildet das Thema der Lehre von Urteil und Schluss. Hier geht es um die Frage, wie sich Identität, Unterschied und Zusammenhang von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in den Formen des Urteilens und Schließens geltend machen. – Von dieser Realisierung deutlich unterschieden bleibt eine *zweite*, die

Hegel in den Abschnitten zu „Objektivität“ und „Idee“ verfolgt. Leitend wird hier die Forderung, der Begriff sei auch noch als das von seiner Realität unterschiedene Subjekt seiner Realisierung zu denken. Wenn in diesem Zusammenhang von Selbstbestimmung oder Subjektivität die Rede ist, so geht es nicht mehr um die zum Zwecke des Begreifens unternommene Analyse und Synthese von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, nicht mehr um die Formen der Adäquation des Denkens an die Sache, sondern umgekehrt um die – laut Hegels These – vom Begriff selbst zu organisierende Adäquation der Sache an den Begriff. Ob eine Theorie des Begriffs mit dieser Forderung überlastet ist oder nicht, ist eine Frage, die von der Frage nach der Geltung der eben skizzierten logischen Thesen getrennt zu verfolgen bleibt.

Friedrike Schick

22. Beobachtung

In dieser Position (*Phän V.A.a*) setzt Hegel sich *thematisch* mit der Naturwissenschaft seiner Zeit auseinander; zugleich wiederholt er *systematisch* die Bewegung des Bewusstseinskapitels auf der höheren Ebene der Vernunft. Während dort die Gegenstände als das Wesentliche und das Andere des Bewusstseins betrachtet wurden, hat die Vernunft hier die Gewissheit, selbst das Wesentliche zu sein. Sie sagt wohl, dass es ihr in der Betrachtung der Natur nur um das *Sinnliche* geht, aber in Wirklichkeit ist sie nicht an der einzelnen Beobachtung interessiert, „daß die Federmesse neben dieser Tabacksdose liegt“ (*GW 9*, 139), sondern an dem Wesentlichen der Naturdinge, den Merkmalen als Begriffe ihrer Selbst. In der Beobachtung stellt sich aber heraus, dass die *wahrgenommenen* Merkmale in einander übergreifen, und das in einander Übergehen wesentlicher Momente ist gerade das, was ein Gesetz des *Verstandes* ausmacht.

Die Gesetze, die die Vernunft nun zu finden sucht, sind - weil sie nicht an Einzelheiten interessiert ist - möglichst allgemeine und reine. *Für uns* ist klar, dass diese nichts als der Begriff in seiner Einfachheit selbst sind. (1) Der Vernunft zeigt sich dieser Begriff aber im Gegenstand des *Organischen*, und in ihrer Beziehung darauf formuliert sie *Gesetze* der *Beziehung* des Organischen mit dem Unorganischen. Dabei zerstört sie nicht, wie im Selbstbewusstsein, das Organische im Genuss der Begierde, sondern sie beobachtet es ruhig.

Für uns (2) ist dabei klar dass die festen, *verstandesmäßigen* Unterscheidungen des Gesetzes das *vernünftige* Wesen des Organischen nicht fassen können. Denn das Organische „ist diese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es nur *für anderes* wäre, aufgelöst (...) [und] unter die organische einfache Einheit gebunden [ist]“ (*GW 9*, 145). Trotzdem bleibt die Vernunft versuchen, Gesetze zu finden. Zunächst äußerlich teleologisch, in Form eines Gottes als Ursache der Zweckmäßigkeit, aber das misslingt weil das Tier selbst schon radikal *Selbstzweck* ist (vgl. Kant). Dann versucht sie es mit dem Gesetz, dass das Innere das Äußere ist - ein Gesetz das zum Teil vernünftiger ist als die früheren, weil es besagt, dass beide unterschiedliche Momente *dasselbe* sind.

Die Momente teilen sich dann selbst auch wieder in ein Inneres und Äußeres, die beide, wie ihre Beziehung, beobachtet werden müssen. Das Innere des Inneren (Sensibilität, Irritabilität, Reproduktion) und das Äußere des Inneren (Nerven-, Muskel und Reproduktionssystem); das Innere des Äußeren (spezifische Schwere) und das Äußere des Äußeren (andere physischen Eigenschaften des Organischen). Erst wird versucht, Gesetze zu finden, die das Verhältnis der Momente des Inneren und des Äußeren zu einander bestimmen. Das Gesetzgeben reduziert dabei aber den vernünftigen Charakter dieser Momente zu einem verstandesmäßigen quantitativen Sein. Die resultierenden Gesetze wie z.B. C.F. Kielmeyer sie formulierte:

größere Sensibilität bedeutet geringere Irritabilität usw., sind aber bloß tautologisch. Danach versucht die Vernunft, Gesetze der Beziehung des Inneren und Äußeren des Inneren zu finden. Weil aber die organischen Momente sich nicht zu einem anorganischem Sein beschränken, scheitert dies (die Sensibilität beschränkt sich z.B. nicht auf das Nervensystem, wie das Gesetz, dass das Innere das Äußere des Inneren ist, verlangte, denn auch die Muskeln sind sensibel; Hegel denkt hierbei u.A. an Haller). Schließlich versucht die Vernunft, Gesetze zwischen dem Inneren und Äußeren des Äußeren zu finden. Das Fürsichsein des Organischen wäre dabei z.B. als die spezifische Schwere (die Trägheit, das Beisichsein der Materie) gedacht, die anderen organischen Momente als die anderen physischen Eigenschaften der Gestaltung des Lebewesens (Hegel denkt hierbei an das Werk von Henrich Steffens). Diese Gesetze fassen aber gar nicht das Organische, weil sie nur ein Verhältnis anorganischer Momente sind.

Da das Gesetzgeben völlig scheitert, versucht Hegel dann noch in einem Schluss *für uns* die Verwirklichung der Kategorie als Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit innerhalb der Natur zu denken. In diesem Schluss versucht er das Organische selbst mit dem Anorganischen zusammenzudenken. Die eine Seite des Schlusses ist das allgemeine Leben als Allgemeines. Hegel denkt hierbei an die Gattung als die Totalität aller Lebewesen. Die andere Seite des Schlusses ist das allgemeine Leben als Einzelnes. Hegel denkt dabei an ein Einzelnes als allgemeines Individuum, an die Erde als Totalität der anorganischen geologischen (chemischen und physischen) Prozesse, die er auch als Leben versteht (vgl. *E³* §337). Die Mitte dieser Extreme hat beide Aspekte an sich: die allgemeinen Arten der Lebewesen (Kühe, Pferde) einerseits und das einzelne Lebewesen selbst (die einzelne Kuh) andererseits. An dieser Mitte zeigt sich aber, dass das System der Arten von der Seite der anorganischen Elemente Gewalt empfindet, denn sein Prinzip der Systematisierung (seine Substanz) ist nicht das der Erde (die einzelnen Tiere und ihre Gestaltung sind nicht völlig mit einem Prinzip der Teilung der Gattung in Arten zu bestimmen). Die Gattung ist also allenthalben „unterbrochen, lückenhaft und verkümmert“ (*GW* 9, 165; vgl. *E³* §368Z).

In der Beobachtung der Natur findet die Vernunft also „kein in sich gegründetes System der Gestalten“ (*GW* 9, 165). In der nächsten Position der *Beobachtung des Selbstbewusstseins* (*Phän* V.A.b) wird versucht, ein solches System bloß im Denken zu finden.

Ein solches System ist Hegels spekulative Logik, in der die logischen Begriffe und Gesetze auseinander und in ihrer Vollständigkeit entwickelt werden. Das beobachtende Selbstbewusstsein findet die logischen Gesetze aber als vereinzelt vor, ohne ihren Zusammenhang aus seiner eigenen Einheit zu verstehen. Als solche haben diese formellen Gesetze eine *feste*, bloß verstandesmäßige Bestimmtheit. In dieser Weise realisieren sie die Kategorie aber nicht.

Dann versucht das beobachtende Selbstbewusstsein psychologische Gesetze zu finden. Diese Gesetze handeln über die Wirklichkeit des handelnden Bewusstseins. Das Handeln setzt Fürsichselbstsein, das Prinzip der *Individualität* voraus, welches den formellen, logischen Gesetze fehlte. Die Gesetze, die die Vernunft nun zu finden sucht, haben als Momente diese Individualität „und ihre allgemeine unorganische Natur, nemlich die vorgefundenen Umstände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion, und so weiter“ (*GW* 9, 169). Dies Gesetzgeben scheitert aber aufs Neue, weil die Individualität immer schon über diese unorganische Natur hinaus ist (die Umstände bestimmen z.B. nie das Verhalten).

Schließlich thematisiert Hegel dann die „Beziehung des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit“ (*Phän* V.A.c). Vor allem setzt er sich dabei mit der physiognomischen Lehre Lavaters und der Schädellehre Galls auseinander. Diese Auseinandersetzung ist im gewissem Sinne eine Wiederholung der Thematisierung der psychologischen Gesetze, wobei die unorganische Natur jetzt die eigene Körperverfassung ist. Physiognomische Einzelheiten usw. können aber nie die Individualität bestimmen. Weil die

nach Hegel völlig unvernünftige Schädellehre aber ausdrückt, dass der Geist „wie ein Knochen“ sei (*GW* 9, 190), bringt sie doch auf naive Weise die hohe spekulative Einheit der Kategorie zum Ausdruck.

Michel Heijdra

23. Besitz(system)

Terminologisch sind Eigentum und Besitz für Hegel scharf unterschieden. Besitz hat mit Unfreiheit zu tun: wenn ich etwas besitze, habe ich es „in meiner äußeren Gewalt“ und bin ich an diesem Etwas triebmäßig interessiert (*Grl* §45). Eigentum lässt sich dagegen wesentlich als ein freies Verhältnis verstehen. Einerseits ist das Eigentum ein natürlich vorgefundenes Etwas, das als Erscheinungsweise der freien Person gesetzt wird; andererseits wird das als Eigentum gesetzte natürliche Etwas zur Sache, d.h. es kommt zu seinem Wesen, weil es als Einheit aufgefasst wird; erst als Sache kommt das natürliche Ding zu sich, weil es in der Person sein Wesen hat. Hegel spricht daher von einem „absolute[n] *Zueignungsrecht* des Menschen auf alle Sachen“ (*Grl* §44). Das Eigentum betrifft die Totalität der Sache: sie hat keine eigene Materie, die dem Eigentumsverhältnis entgeht (*Grl* §52).

Obwohl die Qualität und Quantität des Eigentums eine „rechtliche Zufälligkeit“ ist (*Grl* §49), gibt es jedoch eine Ausnahme: jede Person muss ihren eigenen Körper zum Eigentum machen, weil sie für die anderen Personen nur existiert, insofern sie im Körper erscheint (*Grl* §48). Mein Körper ist daher ein Eigentum, das unlösbar mit meiner Wirklichkeit als Person verbunden ist. Ich kann meinen Körper nicht veräußern; Gewalt gegen meinen Körper ist Gewalt gegen meine Person.

Als Erscheinungsweise der Person ist das Eigentum wesentlich *Privateigentum*. Insofern es gemeinschaftliches Eigentum gibt, muss es immer möglich sein, den privaten Anteil an diesem Eigentum zu bestimmen (*Grl* §46). Nichts lässt sich zum Eigentum machen, „was bereits Eigentum eines anderen ist“ (*Grl* §50).

Die logische Entwicklung des Eigentums gliedert sich in Gestalten, in denen das freie Verhältnis zwischen Person und Sache zum adäquaten Ausdruck kommt. Auf der Ebene der *Besitznahme* scheint das Dasein der Person mit der Positivität des Eigentums zusammenzufallen und erscheint die Person einseitig nach dem Moment der Besonderheit. (Übrigens wird auch diese Positivität in drei Schritten entwickelt, nämlich als die unmittelbare Positivität der *körperlichen Ergreifung*, als die vermittelte Positivität der *Formierung* und als die als solche gesetzte Positivität des *Zeichens*). Auf der Ebene des *Gebrauchs* wird expliziert, dass das Dasein der Person jede besondere Sache übersteigt. Im negativen Verhältnis zur Sache, das die Person im Gebrauch einnimmt, bringt sie sich jedoch wiederum einseitig zum Ausdruck, nämlich nach dem Moment der Allgemeinheit. Erst der dritten Gestalt, auf der Ebene der *Entäußerung der Sache*, gelingt es der Person, ihre Freiheit adäquat in der Sache zum Erscheinen zu bringen. In der entäußerten Sache drückt die Person sich als Einzelheit aus, als Einheit des Moments der Besonderheit (die entäußerte Sache hat Positivität) und des Moments der Allgemeinheit (in der Entäußerung hat die Person sich explizit von der besonderen Sache getrennt).

Die Entäußerung der Sache lässt sich jedoch erst im Rahmen des Vertrags denken: allein wenn das Verhältnis zur Sache von einer anderen Person vermittelt ist, kann die Freiheit der Person in der Sache objektiviert werden, nämlich im (Tausch-)Vertrag.

Paul Cobben

24. Bewegung

Allgemein bestimmt Hegel die Bewegung als daseienden Widerspruch, wie in der *L^I* (*GW 11*, 286-270). Damit löste er ein in vorangegangenen Debatten diskutiertes Problem in genialer Weise, setzte aber auch neue Probleme. Hegels Interesse ist auch in der Naturphilosophie auf die Bewegung gerichtet und zwar auf die Bewegung als Subjekt (*GW 8*, 18), auf die Bewegung selbst, nicht auf bewegte Gegenstände oder das Bewegliche. Denn erst die Bewegung ist ein Verhalten, das ein sich selbst bestimmendes Allgemeines zu sein vermag. Überdem ist Bewegung das Bewegungsprinzip des ganzen Systems.

„Die Bewegung“ – erklärt Hegel – „fällt in die Zenonische Antinomie, die unauflöslich ist, wenn die Orte als Raumpunkte und die Zeitmomente als Zeitpunkte isoliert werden, und die Auflösung der Antinomie, d.i. die Bewegung, ist nur so zu fassen, daß Raum und Zeit in sich kontinuierlich sind und der sich bewegende Körper in demselben Orte zugleich ist und nicht, d.i. zugleich in einem anderen ist, und ebenso derselbe Zeitpunkt zugleich ist und nicht, d.i. ein anderer zugleich ist“ (*E³* §298A).

Gleich in der ersten ihrer drei Abteilungen, der Mechanik, wird die Bewegung als Raum-Zeit-Einheit entwickelt. Es wird gezeigt, wie die Selbstbewegung des Begriffs vom Raum, der ersten oder unmittelbaren Bestimmung der Natur, der abstrakten Allgemeinheit des Außersichseins der Natur, über die Zeit, die negative Einheit des Außersichseins, und den Ort als gesetzte Identität des Raumes und der Zeit zu ihrer Einheit als Materie und Bewegung führt. Explizit schreibt Hegel: „Dies *Vergehen* und *Sichwiedererzeugen* des Raumes in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als *Ort*, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar *zeitlich* gesetzt wird, ist die *Bewegung*“ (*E³* §§254-261). Die Bewegung ist hier das Dasein des Widerspruchs des Raumes und der Zeit, insofern die Materie die Einheit des Raumes und der Zeit ist, aber so, dass die Unterschiede noch nicht an ihr gesetzt sind (*VPhN 16*, 28).

In der Mechanik fasst Hegel die Bewegung als wesentliche Bestimmung der Materie, als deren Wahrheit (*E³* §§260-269).

Diese Platzierung der Bewegung hat einen zweifachen Grund, den der epistemologischen Verfasstheit der neuzeitlichen Naturwissenschaft und dem der Widerlegung der Metaphysik. Da Hegel Naturwissenschaft, insbesondere Mechanik, und mechanizistisch-metaphysisches Weltbild identifiziert, versucht er, durch Aufhebung sowohl der Metaphysik als auch des metaphysizierenden Empirismus den eigentlichen Gedanken der Naturwissenschaft ans Licht zu bringen.

In dieser Motivation gründet auch Hegels Konzentration auf die Formel mv als „Größe der Bewegung“. So lässt sich erklären, warum Hegel bei der Einführung des mechanischen Bewegungsbegriffs argumentationslos den Standpunkt einer der beiden Seiten in dem langen Streit zwischen Cartesianern und Leibnizianern um das wahre Maß der Bewegung übernimmt – und zwar zu einem Zeitpunkt, als der Streit durch die Begründung der klassischen Mechanik als physikalische Theorie längst in einer Synthese der einander widerstreitenden Konzepte seine Lösung gefunden und d'Alembert dies in das Bewusstsein gehoben hatte (J.B. d'Alembert, *Abhandlung über Dynamik*, 13-16).

Als mechanizistisches Konzept galt das cartesische (mv), nicht das Leibnizsche ($\frac{m}{2}v^2$). Hegel nimmt dies auf, um hieran die mechanizistische Hypostasierung von Begriffsmomenten und deren gegenseitige Abschließung als aufzuhebende Stufe der Natur darzulegen.

Darüber hinaus ist der Ausdruck mv , geht man von den „Elementen“ Raum, Zeit und Materie aus, die einfachste Kombination von den gemäß der mechanischen Theorie möglichen, weshalb man sie – wenn man überhaupt so wie Hegel verfährt – als *Beziehung an sich* dieser drei Momente ausgeben kann.

Tatsächlich hat man damit aber eine spezifische Bewegungsbestimmung zum allgemeinen Begriff der Bewegung erklärt, mithin auch eine spezifische Massebestimmung zum mechanischen Materiebegriff als solchen bestimmt, denn die in dem Impulsausdruck enthaltene Größe *Masse* ist nicht die Masse an sich, sondern die träge Masse. Dass Hegels über sie getroffenen Aussagen für Massen schlechthin gelten, wenigstens für die in der Mechanik auftretenden Massen, wird nicht bewiesen, nicht einmal vorgestellt, und nimmt man Hegels Argumentation für den Übergang von der Idealität in die Realität an und projiziert sie auf die schweren Massen, dann wird sie haltlos.

Unmittelbar damit hängt zusammen, dass Hegel *vom begrifflichen Status her* nicht zwischen Bewegung und Beschleunigung, also nicht zwischen Bewegung schlechthin und beschleunigter Bewegung unterscheidet. Es wird mithin Bewegung und eine ihrer Bestimmungen gleichgesetzt.

In der philosophischen Reflexion wurden allerdings schon vor Hegel bei der Diskussion des Bewegungsbegriffs die zweiten Ableitungen des Weges nach der Zeit, also die Beschleunigungen, die Änderungen der Geschwindigkeiten, gegenüber den ersten Ableitungen, den Geschwindigkeiten, vernachlässigt, mithin der eigentliche Bewegungs- und Kraftbegriff der Mechanik unbeachtet gelassen. Die Wirkung wurde so auf Impuls und Berührung reduziert. Im Kern gründet diese inadäquate Sicht darin, dass Bewegung nicht nur als Raum-Zeit-Einheit gefasst werden kann bzw. dass es eines Dritten bedarf, um Raum und Zeit zur Einheit zu bringen.

Im Ganzen der Naturphilosophie entwickelt Hegel den Begriff der Bewegung derart, dass die Materie sich zum Leben und dann zum Geiste gestaltet. Das Organische ist dann schon an sich das, was es wirklich ist; es ist die Bewegung seines Werdens. Das, was bisher nur unser Erkennen war, ist jetzt in die Existenz getreten. Weil das Leben, als Idee, die *Bewegung seiner selbst* ist, wodurch es sich erst zum Subjekte macht, so macht das Leben sich selbst zu seinem Anderen, zum Gegenwurfe seiner selbst; es gibt sich die Form, als Objekt zu sein, um zu sich zurückzukehren und zurückgekehrt zu sein. So ist erst in der organischen Physik das Leben als solches vorhanden, da dessen Hauptbestimmung die Subjektivität ist; die früheren Stufen sind nur unvollkommene Wege dahin (*E³ §§251; 252; 337; VPhN 16, 10f; 139-141*).

Renate Wahsner

25. Bewusstsein

Als Form des natürlichen Bewusstseins hat das Bewusstsein eine spezifische technische Bedeutung, die z.B. vom Bewusstsein eines konkreten Individuums unterschieden ist. Um zu erläutern, was Hegel mit dem Begriff Bewusstsein meint, muss deshalb zuerst auf das natürliche Bewusstsein eingegangen werden.

In der Einleitung der *Phän* introduziert Hegel das „natürliche Bewußtseyn“ (*GW 9, 55*) im Rahmen der Frage nach dem wahren Erkennen. Wer wahre Kenntnis anstrebt, hat immer schon eine Auffassung, was wahre Kenntnis sein könnte, sonst wäre das Anstreben bedeutungslos. Eine Wahrheitsauffassung die man immer schon hat, ist jedoch nur eine subjektive Versicherung, die sich einer anderen Versicherung entgegenstellen lässt. Diese Gegebenheit scheint die Frage nach dem wahren Erkennen in einem Zirkelschluss einzuziehen: um sie zu stellen, muss man sie immer schon beantwortet haben. Der Anfang der Frage setzt das Resultat immer schon voraus. Mit der Einführung des natürlichen Bewusstseins meint Hegel dieses Problem lösen zu können. Das natürliche Bewusstsein stellt die Wahrheitsfrage und nimmt deshalb eine subjektive Position ein. So lange diese Subjektivität von einer Außenperspektive her festgestellt wird, braucht sie nach Hegel die

objektive Wahrheitsfrage nicht zu hindern. Die Außenperspektive stellt imstande die Subjektivität der Wahrheitsfrage zu explizieren, indem sie deren unausgesprochenen Voraussetzungen herausfindet. Diese Explizierung der Voraussetzungen, führt zu einer Neuformulierung der Wahrheitsfrage, in der die bis dann verschwiegenen Voraussetzungen integriert sind. Das Verfahren lässt sich wiederholen in der Hoffnung, dass die Wahrheitsfrage am Ende alle möglichen Voraussetzungen in sich aufgenommen hat und in diesem Sinne absolut geworden ist.

Das natürliche Bewusstsein ist natürlich, weil es sein subjektives Wahrheitskriterium für natürlich hält, d.h. ohne weitere Reflexion dogmatisch als wahr aufnimmt. Das natürliche Bewusstsein ist also eine bestimmte epistemologische Position und wird in der Geschichte der Philosophie faktisch vertreten. Im Rahmen der Systematik der *Phän* sind die unterschiedenen historischen Positionen jedoch ausgesaubert, d.h. sie sind auf den Kern ihres Wahrheitskriteriums zurückgeführt.

Das Bewusstsein ist diejenige Form des natürlichen Bewusstseins, die die sinnliche Anschauung unreflektiert als Wahrheitskriterium nimmt: der Inhalt der sinnlichen Anschauung gilt ihm als wahre Erkenntnis. Das Bewusstsein lässt sich daher als eine systematische Durchdenkung des Empirismus verstehen. Weil das Resultat dieser Durchdenkung besagt, dass jede Form des Empirismus immer schon eine rationalistische Position voraussetzt, zeigt die Entwicklung des Bewusstseins den inneren Zusammenhang zwischen Empirismus und Rationalismus und lässt sich deshalb als eine systematische Durchdenkung der Kantischen Epistemologie verstehen.

Die erste Form des Bewusstseins ist die *sinnliche Gewissheit*, sozusagen die reinste Form des Empirismus. Die sinnliche Gewissheit meint, dass was es sinnlich anschaut unmittelbar wahre Kenntnis von Etwas in der Wirklichkeit ist. Die epistemologische Position der sinnlichen Gewissheit lässt sich deshalb mit Berkeley's "esse est percipi" vergleichen. Es stellt sich jedoch ebenso heraus, dass das sinnlich Gegebene für die sinnliche Gewissheit in der Form des Raums und der Zeit gegeben ist. Die sinnliche Anschauung lässt sich deshalb auch mit der Kantischen Anschauung vergleichen. Wenn von einer Außenperspektive heraus über die sinnliche Gewissheit reflektiert wird, dann muss man schlussfolgern, dass die sinnliche Gewissheit nicht imstande ist seinen Erkenntnisinhalt zu identifizieren. *Jedes* Etwas ist unmittelbar in Raum und Zeit gegeben. Um Etwas als bestimmtes Etwas zu identifizieren, muss man daher klarmachen welches von den vielen ‚Etwas‘ genau gemeint wird. Der Erkenntnisinhalt lässt sich also nicht als ein unmittelbarer Inhalt denken; er lässt sich erst in Unterschied von anderen Inhalten bestimmen.

Die zweite Form des Bewusstseins ist die Wahrnehmung, in der die verborgene Voraussetzung der sinnlichen Gewissheit explizit aufgenommen ist. Das Wahrheitskriterium der Wahrnehmung, ihre subjektive Gewissheit, ist deshalb nicht das unmittelbar sinnlich Gegebenen, sondern das sinnlich Gegebenen inmitten vieler sinnlichen Gegebenheiten, d.h. das Wahrheitskriterium ist die Eigenschaft, die sinnliche Bestimmtheit, die nur in Unterschied von anderen Bestimmtheiten, von anderen Eigenschaften, Bedeutung hat. Das Wahrheitskriterium der Wahrnehmung könnte deshalb mit dem des Lockschen Empirismus gleichgestellt werden, sei es, dass die Wahrnehmung nicht zwischen primären und sekundären Eigenschaften unterscheidet: sie fasst alle Eigenschaften als objektiv, als Etwas wirkliches.

Die subjektive Gewissheit der Wahrnehmung besteht daraus, dass sie meint, dass Etwas in der Wirklichkeit sich als ein Ding von vielen Eigenschaften erkennen lässt. Wenn die Wahrnehmung von einer Außenperspektive her durchdacht wird, dann stellt sich jedoch heraus, dass auch sie an einer verschwiegenen Voraussetzung gebunden bleibt. Ein sinnlich gegebenes Ding ist nicht nur erkennbar, weil es viele Eigenschaften einschließt, sondern auch weil es Eigenschaften ausschließt. Das sinnliche Ding ist eine Einheit, die abgrenzt welche Eigenschaften wohl und welche nicht zum Ding gehören. Das Problem ist jedoch, dass sich

die Einheit des Dinges nicht selbst als Eigenschaft wahrnehmen lässt; sie ist das Resultat einer subjektiven Synthese des Wahrnehmers und entspricht deshalb dem Wahrheitskriterium der Wahrnehmung nicht.

Auf der Ebene des Verstandes, der dritten Form des Bewusstseins, wird auch die Einheit der vielen Eigenschaften zur Objektivität der erkannten Wirklichkeit gerechnet. Das Wahrheitskriterium des Verstandes ist die (im Sinne der modernen Naturwissenschaft verstandenen) Kraft. Für den Verstand ist die Einheit der Kraft eine objektive Einheit: die Kraft ist die Einheit die sich manifestiert, nämlich als die Äußerung der Kraft. Die Kraft ist zum Beispiel die Schwere die sich äußert, weil die Zeit-Raum Koordinaten einer Masse ändern.

Die subjektive Gewissheit des Verstandes, die Welt als eine Vielheit von Naturkräfte, lässt sich nicht länger mit einer unmittelbaren (natürlichen) Anschauung der Natur vereinen. Die Kräfte werden als Naturgesetze verstanden, in denen mehrere physischen Variablen in einer mathematischen Relation gestellt werden. Die Folge ist, dass die natürliche Anschauung sich in eine experimentelle Wahrnehmung transformiert hat, die darauf hingerichtet ist, die gesetzmäßigen Zusammenhänge zu prüfen. Eine solche Prüfung ist an experimentellen Randbedingungen gebunden: einerseits werden nur diejenige Variablen in Betracht genommen, die im Gesetzformel genannt werden und ist die Voraussetzung, dass alle anderen Variablen konstant bleiben. Andererseits kommen die thematisierten Variablen nur als quantitative in Betracht., d.h. als Variablen innerhalb einer mathematisch formulierten Zusammenhang.

Der Verstand lässt sich als eine Durchdenkung des Humeschen Empirismus verstehen insofern die Gesetzmäßigkeit der Natur als eine subjektive Annahme genommen wird, die der Anschauung immer schon vorausgeht. Die Einsicht in die Subjektivität der Gesetzesform ist jedoch erst das Resultat der Entwicklung des Verstandes. Der Verstand versucht zuerst die Wirklichkeit des Gesetzes in einer (experimentellen) Erfahrung zu bestätigen, um auf diese Weise seine Gewissheit zur Wahrheit zu führen.

Der Verstand erfährt, dass die Wahrheit seiner Wirklichkeit in einem übersinnlichen Reich von Gesetzen (der so genannte "ersten Wahrheit des Verstandes") liegt: in den wechselnden Äußerungen der Kräfte, sind die „ewigen“ Gesetze der Natur der bleibende Substanz. Um diese erste Wahrheit identifizieren zu können, muss der Verstand jedoch ein höchstes Gesetz, d.h. ein Gesetz, das alle Naturgesetze zur Einheit bringt, formulieren können. Dieses höchste Gesetz bleibt jedoch in der Abstraktion stehen, dass Alles mit Allem zusammenhängt. Das übersinnliche Wesen der Natur hat deshalb keine Bestimmtheit und geht als Wesen zugrunde. Die „erste Wahrheit des Verstandes“ übersieht jedoch, dass die Naturgesetze wesentlich bestimmt sind. Denn der Verstand fing mit der Gewissheit an, dass die Natur in der Kraft ihre eigene, objektive Einheit hat. Um die Kraft als eine beständige Einheit fassen zu können, ging er dazu über, die Kraft als ein Gesetz auszudrücken. Eine Kraft als ein Gesetz ausdrücken meint, dass das Gleiche (die Kraft) sich ungleich wird: die Kraft fällt in mehrere Variablen auseinander. Zugleich jedoch wird das „Ungleiche“ sich gleich, weil im Gesetz unabhängige, physische Variablen in einer Einheit gesetzt werden. Der Verstand erklärt die Natur, weil es sie als Kraft deutet. Die Kraft ist wirklich, weil sie unterschiedene physische Variablen in der Einheit eines Gesetzes bringt. Um den Grund dieser Einheit zu verstehen, muss der Verstand jedoch wieder nach die Kraft zurückverweisen. Die Variablen werden in einer Einheit gesetzt, weil der Verstand sie unter dem Gesichtspunkt der Kraft anschaut. Das Erklären des Verstandes ist also eine Tautologie, so dass Hegel von der „Tautologie des Erklärens“ spricht. Die Bewegung des Erklärens ist eine Bewegung des Begriffs des Verstandes. Dieser fasst seinen Begriff jedoch als das Wesen der sinnlich erscheinenden Natur, so dass er die Bewegung des Erklärens ebenso als ein Naturgesetz verstehen muss, nämlich als die „zweite Wahrheit des Verstandes“: Das Ungleichwerden des Gleichen und das Gleichwerden des

Ungleichen (GW 9, 96). In diesem zweiten Gesetz wird das Sein des Reiches von Gesetzen deshalb als eine fortdauernde Unruhe expliziert.

Die Wahrheit der Natur fällt für den Verstand also in zwei Reiche auseinander: ins ruhige Reich von Gesetzen und ins Reich der bleibenden Unruhe. Hegel nennt dieses zweite Reich „die verkehrte Welt“, weil es die Umkehrung des ersten Reich zu sein scheint. Die nähere Reflexion über das Verhältnis zwischen den beiden Reichen lehrt jedoch, dass sie sich nicht auseinander halten lassen. Die Reiche sind nicht nur beide übersinnliche Reiche, sondern setzen einander auch immer schon voraus. Wo die „erste Wahrheit des Verstandes“ zu einer leeren Einheit führt, bringt die „zweite Wahrheit des Verstandes“ die bestimmte Unruhe einer ständigen Wechslung. Die eine Wahrheit hat ohne die andere keine Bedeutung: Einheit lässt sich nur denken als den Prozess in dem Unterschied gesetzt und aufgehoben wird.

Die erste Wahrheit war für das Verstand das übersinnliche Wesen, dessen ruhige Einheit sich von der Unruhe der sinnlich erscheinenden Wirklichkeit unterschied. Mit der zweiten Wahrheit ist diese Unruhe ins übersinnliche Reich durchgedrungen und als Moment des Begriffs verstanden. Der Begriff zeigt sich nicht länger als das innere Wesen der Natur, sondern ist die „Entgegensetzung in sichselbst“.

Damit stellt sich heraus, dass der Verstand die Kopernikanische Wendung vollzogen hat und sich als das Kantische Ich =Ich denken lässt. Der Verstand kann die Natur nur identifizieren insofern er *seine* Identität in sie gelegt hat. Nicht das innere Wesen der angeschauten Natur zeigt sich als das Wesen, sondern das Bewusstsein das sie anschaut. Das Bewusstsein ist ins Selbstbewusstsein übergegangen.

Wie das Bewusstsein das Selbstbewusstsein voraussetzt, so setzt umgekehrt das Selbstbewusstsein das Bewusstsein voraus. Die ganze Entwicklung der *Phän* ist darauf gerichtet, die adäquate Einheit des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins systematisch zu entwickeln. In diesem Prozess wird das Bewusstseinsverhältnis auf verschiedenen Ebenen wiederholt. So erfährt das Selbstbewusstsein als *unglückliches* Bewusstsein, dass es auch Bewusstsein ist, d.h. es muss anerkennen, dass es nicht nur sich als das Wesen der Wirklichkeit betrachten kann. In seinem Unglück lässt das andere Wesen sich jedoch nicht bestimmen. Dies ist nur möglich auf der Ebene der *Vernunft*, die Hegel als die Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins versteht.

In der Entwicklung der *Vernunft* wird das Bewusstsein in der Form der *Vernunft* wiederholt, nämlich als die *beobachtende Vernunft*, die sich in der sinnlich gegebenen Wirklichkeit anschauen will. Aber die *Vernunft* wiederholt auch den Übergang des Bewusstseins ins Selbstbewusstsein und die Synthese beider, die wirklich ist als *Geist*. Auch die Momente der *Geist* (*Der wahre Geist*, *Der sich entfremdete Geist* und *Der seiner selbst gewisse Geist*) lassen sich als eine spezifische Form der Wiederholung von Bewusstsein, Selbstbewusstsein und ihre Synthese verstehen. Die Synthese zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein bekommt ihre höchste (absolute) Form im absoluten Wissen, das den Geist als sein Bewusstseinsmoment und die Religion als sein Selbstbewusstseinsmoment hat.

Paul Cobben

26. Bewusstsein, unglückliches

In der *Phän* ist das unglückliche Bewusstsein das dritte Moment der „Freyheit des Selbstbewusstseyns“ (GW 9, 116). In diesem Moment wird für das Selbstbewusstsein expliziert, dass es immer schon das Moment des Bewusstseins voraussetzt. Im unglücklichen Bewusstsein wird deshalb der Übergang von Selbstbewusstsein in die *Vernunft*, d.h. in die Synthese zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein, entwickelt.

Das unglückliche Bewusstsein ist *Bewusstsein*, weil das Selbstbewusstsein sich auf dieser Ebene einerseits so weit entwickelt hat, dass es ein positives Verhältnis zu sich einnimmt, d.h. Bewusstsein von seinem Wesen als Selbstbewusstsein hat, aber andererseits dieses Wesen nicht als ein sinnlich erscheinendes Wesen zurückfinden kann. Das Bewusstsein des Wesens ist unglücklich, weil das Wesen unwirklich bleibt; es ist das „in sich entzweite Bewusstsein“, weil es sein übersinnliches Wesen und seine sinnliche Wirklichkeit nicht zusammenbringen kann.

Das unglückliche Bewusstsein hat die subjektive Gewissheit, dass sein inneres Wesen, das Unwandelbare, das absolute Wesen aller Wirklichkeit ist. Darin bringt es namentlich zum Ausdruck, dass seine Selbstständigkeit unabhängig von jedem Verhältnis zu der äußeren Welt bestimmt werden muss. Seine Entwicklung ist der Prozess, in dem diese Gewissheit zur Wahrheit geführt wird. Weil diese Entwicklung mit dem unmittelbaren Verhältnis zum absoluten Gegenstand, nämlich dem Unwandelbaren, anfängt, lässt sie sich als eine Verinnerlichung und Wiederholung derjenigen Entwicklung verstehen, die im unglücklichen Bewusstsein resultierte: die ganze vorhergehende Entwicklung vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein. Im unglücklichen Bewusstsein bringt das Selbstbewusstsein also seine eigenen Voraussetzungen zum Bewusstsein.

In seinem unmittelbaren Verhältnis zum absoluten Gegenstand wiederholt das unglückliche Bewusstsein zuallererst die Formen des Bewusstseins. Diese Wiederholung ist zugleich eine Verinnerlichung, weil der absolute Gegenstand kein sinnliches, sondern ein inneres Wesen ist. Wie das Bewusstsein erfährt auch das unglückliche Bewusstsein, dass sein Gegenstand, das Unwandelbare, die Einzelheit an sich hat und sogar seine eigene Einzelheit spiegelt. Diese Gestaltung des Unwandelbaren hat für das unglückliche Bewusstsein jedoch nicht die Form des Begriffs; das Unwandelbare bleibt ein ungreifbares Jenseits, dessen Bestimmungen sich mit den Vorstellungen der heiligen Drei-Einheit, d.h. Vater, Sohn und heiliger Geist, illustrieren lassen.

In seinem Verhältnis zum „gestalteten Unwandelbaren“ (GW 9, 124) wiederholt und verinnerlicht das unglückliche Bewusstsein die Formen des Selbstbewusstseins. Als das gestaltete Unwandelbare hat das absolute Wesen schon die Form eines Selbst, aber es ist ein Selbst, das als ein Jenseits „an das Denken hingeht“ (GW 9, 125). Das unglückliche Bewusstsein ist hier die Andacht, die sein Wesen nur fühlen kann. Wie für die Begierde steht die wirkliche Welt für die Andacht neben ihrem absoluten Wesen. Die Bewegung, in der die Begierde ihre Befriedigung suchte (die Tötung des fremden Lebens), wiederholt die Andacht, weil auch sie beweisen will, dass ihr absolutes Wesen das Wesen der wirklichen Welt ist. Aber dieser Beweis besteht jetzt nicht aus der Vernichtung der wirklichen Welt, denn die Andacht weiß diese Wirklichkeit als ihre eigene. Sie versucht deshalb zu beweisen, dass ihr gefühltes absolutes Selbst ein wirkliches Wesen ist und sucht es in der Wirklichkeit. Ein absolutes Selbst lässt sich jedoch nicht als ein wirkliches Selbst finden. Die Kreuzfahrer, die sogar Christus' Grab nicht finden konnten, geben eine historische Illustration dieser Erfahrung: „so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß“ (GW 9, 126).

Die Andacht, die das absolute Selbst nicht in der Wirklichkeit finden kann, wird auf sich zurückgeworfen und hat sich damit zum Selbstgefühl entwickelt. In diesem Selbstgefühl hat das unwandelbare Wesen sich für das unglückliche Bewusstsein zum bestimmten Selbst entwickelt, und es versucht, dieses Wesen in seinem „zweiten Verhältnis“ zum gestalteten Unwandelbaren zu verwirklichen. In dieser Verwirklichung verhält das unglückliche Bewusstsein sich als „Begierde und Arbeit“ (GW 9, 126) zur äußeren Natur. In diesem Verhältnis spiegeln Bewusstsein und Natur die Rolle des Herrn und des Knechtes ineinander. Das Selbstgefühl wiederholt deshalb nicht nur das Herr/Knecht-Verhältnis, sondern ist auch imstande, dieses Verhältnis zu verinnerlichen. Obwohl das Bewusstsein praktisch die Früchte

seiner Arbeit genießt (und deshalb sowohl Knecht als Herr ist), dankt es dafür dem unwandelbaren Wesen, das sich in der Arbeit aufopfert und im Genuss ihm seine Oberfläche überlässt.

In der Arbeit kommt an sich zum Ausdruck, dass das unwandelbare Wesen und die Einzelheit des Bewusstseins sich nicht trennen lassen. Im dritten Verhältnis zum unwandelbaren Wesen hat das unglückliche Bewusstsein das Bewusstsein seiner Einheit entwickelt: es hat die Gewissheit, dass das unwandelbare Wesen das Wesen seines wirklichen Selbst ist und versucht, diese Gewissheit zur Wahrheit zu führen, in der Bewegung, die die Nichtigkeit seiner eigenen Wirklichkeit zeigt. Diese Bewegung führt zur Wiederholung und Verinnerlichung des Stoizismus.

Der Prozess des Zunichtemachens des wirklichen Selbst gestaltet sich im Verhältnis zu einer Mitte zwischen dem Bewusstsein und dem unwandelbaren Wesen, die mit dem historischen Beispiel der katholischen Kirche illustriert werden kann. Das Bewusstsein gibt seine Freiheit auf, weil es im Dienste der Mitte (z.B. als Mönch) arbeitet. Und es opfert die positiven Resultate seiner Arbeit, indem es seinen Besitz aufgibt, seinen Genuss durch Selbstkasteiung und Fasten unterdrückt und seine Einsicht in sinnlosen Vorstellungen und Worten erstickt.

Die Opferung des wirklichen Selbst bedeutet, dass das unglückliche Bewusstsein sein Handeln durch und durch von dem unwandelbaren Wesen bestimmen lässt und dadurch praktisch den Stoizismus wiederholt; in seinem Handeln verwirklicht es nichts anderes als die objektive Wirklichkeit des unwandelbaren Wesens. Zugleich wird das Verhältnis des Stoizismus verinnerlicht, weil es die Vorstellung einer jenseitigen Versöhnung zwischen sich und dem unwandelbaren Wesen hat.

Paul Cobben

27. Bildung

Nur selten verwendet Hegel den Begriff „Bildung“ im gewöhnlichen Sinne, das heißt als Synonym zu „Erziehung“. Er schreibt zum Beispiel: „die Bildung zur Tugend“. In der Entfaltung seines philosophischen Systems bedeutet die Bildung das konstituierende Prinzip des Geistes; und weil der Geist sich entfaltet, ist die Bildung das Bewegungsprinzip des Geistes in der Hegelschen Philosophie.

Im Jahre 1801 veröffentlichte Hegel seine *Dif*. Das Wort „Bildung“ kommt in diesem Text achtzehn Mal vor, im Sinne des Hegelschen Versuchs, das Problem der Subjektivität und der geistigen Wirklichkeit - nämlich ihre Einheit im deutschen Idealismus - zu klären. Schon in diesen Schriftstücken heißt es, die Bildung sei die Triebfeder der fortschreitenden Kultur, aber zugleich ist Bildung die treibende Unruhe der Philosophie. Und das Ziel der Philosophie ist es, das Bewusstsein der nur durch Entzweigung zu sich kommenden Substanz des Geistes darzustellen.

Die *Phän* erschien im Jahre 1807. Schon in der Vorrede kommt das Wort Bildung zehn Mal vor. Dort wird die Bildung gedeutet als das Objekt des ganzen philosophischen Unternehmens. „Die Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten“ (GW 9, 24).

Einsicht in der Idee der *Phän* lehrt uns, dass die Bildung das Ganze anbelangt. In diesem Sinne nimmt das Wort teil am Vokabular des absoluten Wissens. Die Idee der Phänomenologie erlaubt keinen endgültigen Gegensatz zwischen dem Werden des Wissens, das die Gestalten des Bewusstseins durchläuft, und dem Werden der Geschichte mit ihren Gestalten der Welt. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Bildung des anfänglichen

individuellen Bewusstseins zu betrachten, das als vernünftiges Bewusstsein nur in dem Geist der Welt seine reale Substanz erkennt. In diesem Sinne begreift das gebildete Bewusstsein sich selbst als historische Wirklichkeit, weil konstituiert durch diesen Geist, der in der Religion für-sich wird. In der Hegelschen Epoche hat auch die Bildung, die in der Geschichte tätig ist, dem Endpunkt erreicht, wo „die innere Nothwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei“ (GW 9, 11). Erfüllung finden kann. Der geistige Fortschritt der Kultur heißt in diesem Kontext „die äußere Nothwendigkeit“.

Mit dieser allgemeinen Hegelschen Deutung des Wortes Bildung vor Augen, ist es erstaunlich, das gleiche Wort zudem in einer viel eigentümlicheren Bedeutung vorzufinden. Das Wort „Bildung“ kommt in der Gestalt „Der sich entfremdete Geist; die Bildung“ vierzig Mal vor. Dieser Titel und der Untertitel: „Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit“ können vermuten lassen, dass das Wort ‚Bildung‘ zum Vokabular derjenigen bestimmten Gestalt gehört, die Hegel umständlich erörtert in seiner Analyse der Tätigkeit des Jahrhunderts, das der Französischen Revolution vorhergegangen ist. In dieser bestimmten Zeitwende heißt Bildung gleichbedeutend mit der französischen Aufklärung, wie diese zum Beispiel in der Kritik von Diderot in *Der Neffe von Rameau* zum Ausdruck gebracht wurde. Hegel sieht in dieser Phase der Kultur den Endpunkt der geschichtlichen Bildungsbewegung, die in Anbetracht ihrer irrthümlichen Freiheitsauffassung durch den Freiheitsbegriff von Kant korrigiert werden muss. Die Verkehrung vom Ideal der Revolutionäre zum Terror ist der Beweis des Irrtums. Hegel hat die Beziehungen festgestellt zwischen der ‚Sprache der Schmeichelei‘ auf halbem Wege der Bewegung der eigentümlichen Bildung und der ‚Sprache der Zerrissenheit‘ als Endpunkt derselben Bewegung. Die Ganzheit der Bildung wird in der Sprache der Zerrissenheit ausgedrückt. Damit erreichen wir die ‚reine Bildung‘. „Es ist also hier der seiner in seiner Wahrheit und seines *Begriffes bewußte* Geist dieser realen Welt der Bildung vorhanden“ (GW 9, 282).

Es ist etwas ganz anderes, die Bewegung der Bildung zu erfassen, die vom Geist belebt wird, der die Struktur einer neuen Gesellschaft webt, während er doch unausgesprochen und verdeckt in seinem Werk bleibt, als den Begriff desselben Geistes zu erfassen, wenn er seiner bewusst wird und anerkennt, was er als Motor der Bildung in sich bedeutet. Die Grundlagen dieser bestimmten Bildung am Ende des achtzehnten Jahrhunderts können nur auf dieser zweiten Ebene emporragen. Da er auf einer höheren Ebene liegt als die der sich entwickelnden Bildung, hat der Geist der Sprache der Zerrissenheit zugleich die Einsicht, dass alle bestehenden Ordnungsprinzipien, die die Bildung in der Geschichte errichtet hat, nicht standhalten. „Sein Daseyn ist das allgemeine *Sprechen* und zerreissende *Urtheilen*, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen, und welches ebenso diß sich auflösende Spiel mit sich selbst ist“ (GW 9, 283). Also impliziert die Sprache der Zerrissenheit ein unendliches Urteil, das sich auf sich selbst bezieht. Und auf der Ebene der reinen Bildung drückt der Geist sich allem Gegebenen gegenüber mit einer radikalen und unendlichen Freiheit aus. Der Geist der Zerrissenheit umfasst in seinem unendlichen Urteil die entgegengesetzten Äußerungen und meldet, dass alles möglich ist.

Der Begriff „Bildung“ kommt in den *GrI* fünfundsechzig Mal vor in der gewöhnlichen Bedeutung von Entwicklung, Ausbildung, erreichte Kultur usw.

Koen Boey

28. Bürger

‚Bürger‘ hat bei Hegel zwei Bedeutungen. Einerseits bezeichnet der Terminus das Mitglied der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die Privatperson im Sinne des ‚bourgeois‘ (GW 4, 458; 5, 336; 8, 261), wie Hegel sie unter Verweis auf Rousseau nennt; andererseits weist er auf das Mitglied einer politischen Gemeinschaft, von Rousseau als ‚citoyen‘ (GW 8, 261) bezeichnet, hin.

Die Ambivalenz des modernen Bürgertums ist Hauptthema im *NR*, wo Hegel dem ‚bourgeois‘ als Mitglied der erwerbenden Klasse wegen seines einseitigen Interesses an seinem Privatleben und an seiner persönlichen Bereicherung alle politische Macht entziehen will. Politische Macht darf nur denjenigen Bürgern zukommen, welche dem ‚Stand der Freyen‘ (GW 4, 455), auch, mit kaum verdeckter Anspielung auf den Feudalismus, ‚edler Stand‘ (GW 4, 456) genannt, angehören. Ihre Arbeit geht, im Sinne des Militärdienstes, „auf den Tod, und deren Product [ist] ebenso nicht einzelnes, sondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation“ (GW 4, 455). Aufgabe dieser Bürger ist deshalb das aristotelische πολιτευειν, das Hegel als „in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines, dem Öffentlichen ganz gehöriges Leben führen“ übersetzt (*ebd.*).

Die bourgeois dagegen sollen einen eigenen Stand bilden, der „Stand der nicht freyen“ (GW 4, 455) genannt. Sie sind „in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigenthumes“ (*ebd.*; vgl. GW 5, 336). Ihre Arbeit geht nur „auf die Einzelheit“ und schließt also „die Gefahr des Todes nicht in sich“ (*ebd.*). Dass der bourgeois der Notwendigkeit [...] sich des Gefahrs eines gewaltsamen Todes auszusetzen, entzogen ist, welche Gefahr für den Einzelnen die absolute Unsicherheit alles Genusses und Besitzes und Rechts ist“ (GW 4, 458), bezahlt er mit seiner „politischen Nullität“, die hierin besteht, dass er nur als Privatperson auftreten kann und keinen politischen Einfluss geltend machen kann.

Die Aufteilung der Gesellschaft in zwei Stände ist ein letzter Versuch Hegels gewesen, die moderne Gesellschaft in eine im Sinne der Antike gedachte Polis zu verwandeln. Die unvermeidbare Spannung zwischen den Privatinteressen und dem allgemeinen Staatsinteresse wird von Hegel im *NR* noch als „Tragödie im Sittlichen“ (GW 4, 458-459) interpretiert. Im vom Wintersemester 1805/06 datierenden, als Naturphilosophie und Philosophie des Geistes herausgegebenen *JS III* erkennt Hegel vielmehr an, dass beide Interessen im selben Individuum zusammen bestehen: „derselbe sorgt für sich und seine Familie, arbeitet, schließt Verträge, u.s.f. und ebenso arbeitet er für das Allgemeine, hat dieses *zum Zwecke* – nach jener Seite heißt er *bourgeois*, nach dieser *citoyen*“ (GW 8, 261). Dies bleibt auch der spätere Gesichtspunkt, mit dem Vorbehalt, dass Hegel den modernen Bürger doch vor allem innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft situiert und ihn deshalb zuerst als bourgeois und nur in zweiter Instanz als möglichen Amtsträger (als ‚citoyen‘) denkt (z.B. *Grl* §56A).

Paul Cruysberghs

29. Chemie

Für Hegel stellt die Chemie eine Disziplin eigenen Rechts dar, und ihre Analyse ist für ihn ein wichtiges Problem, das sowohl naturphilosophisch (schon in den *JS*) als auch logisch-erkenntnistheoretisch (schon in den *NS*) in Angriff genommen wird. Während Kant z.B. der Chemie nur geringe Aufmerksamkeit schenkt und behauptet, dass die natürlichen Phänomene entweder unter dem Gesichtspunkt der Gesetze der Mechanik (konstitutive Prinzipien) oder unter dem Gesichtspunkt der reflektierenden Idee der Teleologie betrachtet werden können, leistet nach Hegel die Chemie eine unentbehrliche Vermittlung in der Entwicklung, die von der Mechanik zur organischen Physik führt. Hegel bleibt in diesem Sinne dem Grundsatz

Schellings treu, der schon in den Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797) der Chemie eine zentrale Stelle einräumt. Während nach Hegel die mechanischen Körper gleichgültig sowohl gegen sich selbst als auch gegeneinander sind, und während die organischen Körper sich selbst produzieren und sich miteinander identifizieren, sind die chemischen Körper einerseits individualisiert und andererseits durch ihre Verhältnisse zu ihren Anderen definiert. Genauer streben die chemischen Körper danach, ihre innere Natur mittels der anderen chemischen Körper zu aktualisieren.

Die eigentliche logische Bedeutung des Chemismus hat zu mancher Debatte Anlass gegeben. Da der Chemismus als solcher in dem Teil der Objektivität in der Lehre vom Begriff auftritt, muss man folgern, dass seine Momente Totalitäten sind, aber so, dass das objektive Prinzip der Totalisierung noch abstrakt innerlich und von der aktuellen Existenz des Moments getrennt ist. Die Aktivität des logischen Chemismus besteht also darin, den Widerspruch zwischen Begriff und gegebener Existenz aufzuheben, um sich wirklich als total zu vollbringen und das Dasein dem Begriffe gleich zu machen (vgl. *E*³ §200). In der Naturphilosophie hingegen sind die chemischen Körper keinerlei Totalitäten, sondern per definitionem entzweit. In der Architektonik der Naturphilosophie stellt die Chemie die höchste Stufe der Physik, d.h. des Momentes der Individualität dar.

In der Enzyklopädie gehört die Chemie (*E*³ §326-336) zur Physik der totalen Individualität. Es handelt sich hierbei nicht mehr um einfache, in sich undifferenzierte Momente (Physik der allgemeinen Individualität), auch nicht mehr um Momente, deren Individualität nur für ein Anderes einen Sinn hat, oder deren Äußerung der Sollizitation eines Anderen bedarf (Physik der besonderen Individualität), sondern um Momente, die in sich reflektiert sind und deren Individuationsprinzip ein durchaus immanentes ist. Einerseits ist das chemische Moment in der Ökonomie der Physik der totalen Individualität, im Unterschied zum magnetischen Moment, nicht statisch und erzeugt keine bloß räumliche Gestalt; im Unterschied zum Moment der Besonderung des individuellen Körpers (optische Phänomene, Geruch, Geschmack, elektrische Phänomene) bestimmt sich der chemische Prozess andererseits nicht gegen seine „ungebundenen Elemente“ (*E*³ §316) und erzeugt keine bloße Eigenschaft. Das chemische Moment ist nämlich der Prozess verschiedener Körper, die jedes Mal ein System bilden, und es erzeugt die Materie der Körper, d.h. deren jeweiliges in sich reflektiertes Bestehen (vgl. *E*³ §127), und schließlich deren Individuationsprinzip. Das chemische Moment verbindet mehrere Körper, die miteinander in Wechselwirkung stehen, sodass die Reaktion Reagenzien vereinigt oder entzweit, deren Einheit oder Differenz ursprünglich nur an sich ist (*E*³ §326).

Weiter ist der chemische Prozess systematisch in dem Sinne, dass 1) das vereinende oder scheidende Prinzip als selbstständiges Moment hervortritt, und 2) die Reagenzien dem vereinenden oder scheidenden Prinzip völlig unterworfen sind. Dieses Prinzip ist vornehmlich abwechselnd das Wasser oder die Luft, als Faktor der Neutralisation oder der Differenzierung. Doch stellt der chemische Prozess in der Natur kein wahrhaft unendliches Moment dar, da 1) das Prinzip der Reaktion nicht ideell, sondern reell ist. Zwar ist dieses Prinzip kein chemischer Körper im gleichen Sinne wie die entgegengesetzten Extreme oder wie das zerlegende Salz, denn es ist ein einfaches Element. Doch ist es mit den chemischen Materien, auf die es wirkt, nicht identisch, sondern es verhält sich zu ihnen auf äußerliche Weise; 2) die beiden Prozesse der Vereinigung und der Scheidung werden nicht durch dasselbe Prinzip durchgeführt. Es handelt sich nicht um den gleichen, abwechselnd positiven und negativen Prozess, sondern um zwei unterschiedene Prozesse, die zugleich voneinander abhängig und einander entgegengesetzt sind. 3) Die Produkte der Reaktion bleiben abstrakt besondere: „Die Metalle werden Oxyde, eine Substanz wird zur Säure; – neutrale Produkte, die immer wieder einseitig sind“ (*E*³ §329Z). Zwar ist die Bedingung eines bestimmten Prozesses das Resultat des anderen Prozesses: In dieser Hinsicht gibt es tatsächlich Reziprozität der Bedingung und des Resultates. Jedoch gewährt diese Reziprozität keinerlei Unendlichkeit des Prozesses.

Obwohl das chemische Moment die endgültige Verwirklichung der Physik darstellt, die genau vor der organischen Physik auftritt, ist es doch nur deren reflexive Vorwegnahme.

Hegels Darstellung der Chemie illustriert Kraft und Schranken der Hegelschen naturphilosophischen Spekulation. Hegel verteidigt eine Auffassung der Chemie, die nicht auf der fixen Klassifizierung, sondern auf der gegenseitigen Tätigkeit der Körper beruht. Die chemischen Materien bestimmen sich, so Hegel, nicht durch gegebene Eigenschaften, sondern durch ihre Fähigkeit, in diesen oder jenen Prozess einzutreten. Die Hervorhebung der systematischen Gliederung führt ihn jedoch auch dazu, jede Reduzierung der Chemie auf andere Prozesse abzulehnen. Dazu wird die Chemie vornehmlich durch ihre Funktion im System der Natur erläutert. Von den *JS* bis zu den Berliner Vorlesungen sind die Umwälzungen der Hegelschen Lehre der Chemie zahlreich, und sie erklären sich oftmals durch die Veränderungen der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Forschung. Obwohl das Fachwissen Hegels auf diesem Sektor beträchtlich ist, bleibt doch die metaphysische Problematik der Individualisierung und der Rationalität in der Natur der Leitfaden der Untersuchung.

Gilles Marmasse

30. Christentum

Der Ausdruck ‚Christentum‘ kommt in Hegels Werken, insbesondere in der *Phän*, der *VPhRel* und in der *VPhW* relativ häufig vor. Trotzdem kann Hegels Denken jedoch nicht als ein ‚Panchristismus‘ bestimmt werden, indem eine solche der Vorstellung angehörige Formel mit dem spekulativen Wissen nicht übereinstimmt.

Der junge Hegel sieht „in allen Formen der christlichen Religion“ den „Grundcharakter der Entgegensetzung in dem Göttlichen, das allein im Bewusstsein, nie im Leben vorhanden sein soll“ (*Nohl*, 341). Der christliche Geist unterscheidet sich von demjenigen, der die Welt regiert, und das Schicksal des Christentums ist eben dieser Konflikt zwischen Gott und Leben. In der *Phän* wird die christliche Religion als ‚die offenbare Religion‘ dargestellt: In ihr ist „das Selbst ebenso wohl ein Unmittelbares, als die Unmittelbarkeit Selbst ist.“ Hier ist der Geist in der Form der Einheit des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins: „er hat die Gestalt des An- und Fürsichseins“. Die Vorstellung aber ist „noch die unüberwundene Seite, von der er [der Geist] in den *Begriff* übergehen muß“ (*GW 9*, 368). Im Kapitel über die vollendete Religion werden die Bedingungen der christlichen Offenbarung, ihre Form und ihr Inhalt nacheinander erwähnt. Die Anerkennung der Menschwerdung des göttlichen Wesens ist zuerst vom Verlust des Wesens im Selbst, und danach von demjenigen des Selbst selber bedingt und vorbereitet (*GW 9*, 400). Die formalen Momente dieser religiösen Erfahrung sind die daseiende Unmittelbarkeit, die wesentliche Negativität und die noch unentwickelte Begrifflichkeit (*GW 9*, 403-408). Die phänomenologische Darstellung des christlichen Inhalts betrachtet zunächst die Vorstellung des absoluten Geistes im reinen Wesen (die Dreieinigkeit), dann das Negative dieser Einfachheit, d.h. das Anderswerden des Wesens (Schöpfung, Entgegensetzung des Guten und Bösen, Versöhnung), und schließlich die Bewegung der Gemeinde. Um in die Bewegung der geistigen Versöhnung einzutreten, muss das böse Bewusstsein die Einseitigkeit seiner ausschließlichen Zuneigung zur natürlichen Einzelheit anerkennen. Für das kirchliche Bewusstsein verwandelt sich der Tod des menschlichen Menschen in die „*Allgemeinheit* des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht“ (*GW 9*, 418). Das christliche Bewusstsein weiß sich versöhnt, aber mit einer für die Vorstellung charakteristischen doppelten Beziehung auf die Vergangenheit und die Zukunft (*GW 9*, 408-421). Die endgültige Vollendung gehört

vorzüglich zum absoluten Geist, und da der Inhalt der christlichen Religion schon der absolute Geist ist, bedarf es nur noch, die Form der Vorstellung zu überwinden (*GW 9*, 422-434).

Der *Grl* (§62A) und der *VPhW* nach erblühte die Freiheit der Person durch das Christentum. Im Vergleich zu den Orientalen und Griechen sind erst die germanischen Nationen im Christentum zum Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei ist, weil die Freiheit des Geistes die eigene Natur ausmacht. Dieses Bewusstsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber eine weitere Aufgabe war es, dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden (*GW 18*, 152-153). Das christliche Prinzip spielt hier eine gleiche Rolle wie das Prinzip des Selbstbewusstseins der Freiheit (*GW 18*, 153). Den *VGPh* nach handelt es sich jetzt darum, das Prinzip des Christentums zum Prinzip der Welt zu machen (*VGPh 9*, 8). Dieses kann aber nur in einer geschichtlichen Entwicklung geschehen. In der Stiftung Christi wird es zunächst abstrakt ausgesprochen (*VPhW 12*, 421; 427), und danach versucht die christliche Gemeinde, sich in der römischen Welt niederzulassen (*VPhW 12*, 450-462). Die von ihr verkündete neue Welt wird von den germanischen Völkern realisiert werden. Allerdings wird die Äußerlichkeit der Welt zur Religion nicht ohne schreckliche Spannungen überwunden werden können. Die Zeit jener Gegensätze ist das Mittelalter (*VPhW 12*, 462-506). Laut Hegel zeugt die Versöhnung des Geistlichen und des Zeitlichen, der Kirche und der Welt, von der christlichen Tiefe der Reformation.

In der *VPhRel* wird das Christentum als die vollendete Religion angesehen, als die Religion also, wo der Begriff der Religion zu sich zurückgekehrt ist, wo die absolute Idee – Gott als Geist – nach *ihrer* Wahrheit und Offenbarkeit für das Bewusstsein der Gegenstand ist (*GW 17*, 31). So zeigt sich die christliche Religion als die absolute Religion (*GW 17*, 82). Sie ist die Religion der Offenbarung: In ihr offenbart sich, was Gott ist. Die offenbare Religion ist die Religion der Wahrheit: Das Wahre – der Geist – ist ihr Inhalt. Sie ist die Religion der Versöhnung der Welt mit Gott, die Religion der Freiheit (*GW 17*, 205; 207-209). Zwar artikuliert sich die christliche Religion dem Begriff der Religion gemäß: abstrakter Begriff, konkrete Vorstellung, Kultus (*GW 17*, 210; 217; 273). Der Begriff des Christentums aber ist der Begriff Gottes als des Geistes. Gott hat Realität, er existiert durch seinen Begriff.

Anlässlich eines Rückblicks auf die Grundthemen der christlichen Dogmatik unterscheidet Hegel drei Bereiche, in denen die göttliche Idee zu betrachten ist (*GW 17*, 221; 230; 234). Gott ist zunächst der Begriff Gottes. Er ist offenbar, obwohl er noch nicht zu seiner Erscheinung gekommen ist: der trinitarische Gott vor der Schöpfung der Welt. Dann gibt der Begriff seinen Unterschieden die Gestalt der Unmittelbarkeit: Das ist das Element der eigentlichen Vorstellung, die Schöpfung als Erscheinung der absoluten Idee. Der dritte Bereich – Sündenfall, Menschwerdung und Erlösung – ist zugleich das Extrem der Endlichkeit und der freien Rückkehr zu sich selbst (*GW 17*, 234). Wenn auch die Vorstellung konkret ist in Hinsicht auf den abstrakten Begriff des Christentums, so ist sie noch abstrakt in Beziehung auf die Gemeinde. Die Vollendung der absoluten Religion im Reiche Gottes ist Thema der dritten und letzten Abteilung der Hegelschen christlichen Religionsphilosophie. In Christus kommt die Idee zur Bestimmung der Einzelheit, aber zuerst geht es um ihre Darstellung als einer Einzelheit. Die Einzelheit der göttlichen Idee vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie „zu ihren Gegenüber – die *Vielen* Einzelnen hat, und diese zur Einheit des Geistes – zur *Gemeinde* zurückbringt, und darin als wirkliches allgemeines Selbstbewußtseyn ist“ (*GW 17*, 273). Nacheinander werden das Entstehen der Gemeinde, ihr Erhalten im Glauben und im Kultus und schließlich ihr Untergehen (*GW 17*, 282; 289; 297) von Hegel in Betracht gezogen. Er stellt fest, dass der Glaube in der christlichen Welt schwankend ist. „Das Salz [ist] dumm geworden“ (*GW 17*, 299). Die Kirche macht nicht die höchste Realisierung des Geistes aus. Letztendlich wird das Christentum bei Hegel als die

Rückkehr des Geistes in sich selbst, in die konkrete Negation der geschichtlichen Vorstellung und der gottesdienstlichen Anwesenheit Christi gedacht. Das Wesen des Christentums besteht aus dem Absoluten des Geistes. Jedoch ist es nicht ausgeschlossen, dass die empirische Gemeinde bestehen bleibt, denn die Philosophie ist nur einer kleinen Anzahl von Menschen zugänglich (*GW 17*, 300).

Emilio Brito (übersetzt v. Olivier Depré)

31. Definition

Was eine Definition ausdrückt, wird in der Idee des Erkennens bei der synthetischen Erkenntnis abgehandelt (*GW 12*, 210ff). Die Definition bestimmt einen Gegenstand begriffsmäßig; sie fasst ihn dadurch, dass sie ihn unter Hinzunahme einer vorausgesetzten Gattung und der spezifischen Bestimmtheit ohne ausdrückliche Reflexion des Begriffs in sich dennoch begrifflich festlegt oder ihn auf seinen spezifizierten Allgemeinbegriff zurückführt. Damit hat sie ihn unmittelbar begrifflich erkannt, aber zugleich die Einzelheit oder die Unmittelbarkeit des Gegenstandes ausgelassen. Als begriffliche Exposition, die den Gegenstand zur weiteren Erkenntnis zubereitet, bietet sie keine Beschreibung für die Vorstellung, obwohl sie ihre Formbestimmtheit am ‚gegebenen‘ oder vorgestellten Inhalt, der ihre Richtigkeit bestreiten kann, ausführt.

Bei technisch-zweckmäßigen Produkten ist die Definition aus dem subjektiven Zweck einfach zu leisten. Sie ist auch noch bei geometrischen Gegenständen und Zahlbestimmungen ohne Schwierigkeit zu geben, weil in ihnen die Bestimmung zu Grunde liegt, die mit den Gebilden gesetzt ist. Ganz schwierig aber sind Definitionen bei Objekten der Natur und des Geistes. Die Vorstellung hilft mit ihrer Auffassung der Dinge als Träger von vielen Eigenschaften nicht; die Definition hat bei ihnen nach Gattung und Bestimmtheit zu suchen, wobei ihr ja kein anderes Kriterium als das Dasein selbst des Objekts zur Verfügung steht. Weder die Allgemeinheit in der Zeit, noch eine vergleichende Allgemeinheit, noch die vorherige Jenaer Gleichsetzung der Gattung mit Selbsterhaltung reichen zur Begriffsbestimmtheit aus; solche abstrakten Allgemeinheiten des vorstellenden Verstandes geben bloß Merkmale her. Deshalb scheitert der Versuch, Objekte der Natur und des Geistes auf diese einfache Weise in einer Begriffsform zu bestimmen; die Wesentlichkeit oder die Erkenntnisleistung der spezifischen Bestimmtheit, die über eine reine Wort- oder Namenerklärung oder eine rein analytische Begriffssetzung hinausgeht, ist nicht gleich einsehbar, noch weniger einfach zu rechtfertigen. Dies heißt, dass die vorgeschlagene Definition weiter bestimmt werden muss. Die einfache Definition ist jedoch nicht zu beseitigen, sondern sie bleibt eine möglicherweise zufällige Formbestimmtheit an einem vorgestellten Inhalt, wenn sie keine weitere Rechtfertigung erhält.

Spezifisch gehört zum Programm der spekulativen Philosophie selbst, alle Definitionen, sofern mit ihnen auf eine gesonderte Unmittelbarkeit, sei sie Substanz oder Begebenheit, hingewiesen werden sollte, zu übersteigen.

Dies zeigt sich in entgegengesetzter Richtung bei der Problematik von zwei spezifischen Definitionsformen. Jede logische Bestimmtheit kann erstens zwar als Vorschlag einer Bestimmtheit des Absoluten in Form einer metaphysischen Definition ausgesagt werden, aber diese erreicht den Gegenstand nicht, sofern sie als Abstraktionsleistung ihn als Substrat der Vorstellung nur vermeint (*E³ §85A*). Ihr Gehalt, ob es Sein, Unendlichkeit, Indifferenz, Wesen oder Objekt ist, kann also nicht spezifisch und prädikativ, sondern nur in einer eigenen Abhandlung unter spezifischen hinzugenommenen Schritten gesichert werden. Die Ausarbeitung des Gehalts ist die in sich gegliederte und alle reinen Denkbestimmungen

betrachtende *L*, die Sicherung desselben in Beziehung auf Vorstellungssubstrate ist die Abhandlung über Gottesbeweise.

Wichtig ist zweitens aber die Definition der Wahrheit selbst (*GW 12*, 26f). Diese Definition, die nicht bloß eine Wortklärung ist, wie Kant sie nach Hegel geschenkt hat, sondern eine begriffliche Stipulation, dass Wahrheit die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand sei, weist darauf hin, dass das endliche Denken oder Erkennen notwendig, aber unzureichend zur Darstellung der Wahrheit sei. Diese Wahrheitsdefinition von dem höchsten Wert zeigt nämlich, wo sie keine unabhängige, vereinzelt Unmittelbarkeiten voraussetzt, den vorläufigen, aber schon begrifflichen Inhalt der nachher zu rechtfertigenden Darstellung selbst.

Lu De Vos

32. Denken

“Das Denken tritt in diesen verschiedenen Teilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Theile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses eine und dasselbe Centrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen“ (*E³ §467A*). Mit solcher Aussage bestimmt Hegel nicht sosehr die interne Gliederung oder Elementarstruktur seiner Philosophie, sondern vielmehr die Differenzierung des Denkens selbst, das zwar die Wahrheit der Gegensätze genannt wird, damit aber doch nicht genau bestimmt worden ist. Diese Gegensätze sind der logische des Denkens und Seins, der phänomenologische des Subjekts und Objekts und der geistige des Allgemeinen und Besonderen. Der Vereinigungspunkt erreicht das Denken dann im Begriff, in der Vernunft und in jeder anderen Form des Denkens, die objektive Gedanken fasst. Diese objektiven Gedanken sind diejenigen des Denkens (2 und 3) und nachher das Denken der Philosophie, genauer der Logik selbst (4 und 5).

1. Denken ist das *Wesen des Menschen*: Es zeigt die Eigenheit des Geistes auf. Der Mensch ist, wie es traditionell heißt, durch das Denken vom Tier unterschieden (*E³ §2*). Menschliches oder genauer Geistiges entsteht nur dadurch, dass es gerade durchs Denken in Freiheit bewirkt wird, denn Denken ist selbst in der Verzweiflung um sich doch immer bei sich. Diese Wirksamkeit heißt nicht, dass Menschen bloß denken oder insgesamt vernünftig handeln, sondern dass jede geistige Aktivität mit Denken verbunden ist.

2. Spezifischer heißt Denken die *Gestalt der Intelligenz*, die in der Psychologie erscheint (*E³ §§465-468*). Dieses Denken ist ein erkennendes Denken, das das Allgemeine oder Apriorische in Form des Gedankens erreicht: Denken ist Gedanken haben; die Sache wird als Gedanke gewusst. Denken bedeutet eine solche Tätigkeit des Übersetzens der Vorstellungen aus dem Gedächtnis in die Form des Gedankens (vgl. *GW 16*, 106), dass die eigene Selbstständigkeit oder eine theoretische Freiheit erreicht wird. Diesem geistigen Denken gehen Vorformen der Intelligenz vorher, die keine gegliederte Allgemeinheit erreichen, wie der Verstand, vielleicht das leere Denken des Selbstbewusstseins (im Stoizismus, *GW 9*, 116) und die subjektive Vernunft als Einheit des Selbstbewusstseins und dessen Gedanke oder als das Selbstbewusstsein, dessen Gewissheit ebenso gegenständlich als sein Gedachtes ist.

Die Allgemeinheit selbst erreichen die verschiedenen *Formen* des Denkens auf eine andere Weise. Das verständige Denken bleibt formell: Die Gedanken sind zum Denken erinnerte Vorstellungen und gegebene Inhalte; der denkende Verstand verarbeitet diese in den Denkformen der Gattungen und Gesetze, d.h. zu Kategorien, die die allgemeine Wahrheit des

Seins bestimmen. Die weitere Bestimmung des Denkens geschieht in der Diremption, in der das Denken die Gedanken nach den besonderen Momenten des Begriffs gliedert. Wird die erste oder die zweite Form als Nachdenken betrachtet? Die erste Form gibt Anlass zur Auffassung, dass Gedanken als Resultat der denkenden Tätigkeit bloß subjektiv sind; die zweite dagegen zur Auffassung einer Beschränkung der Urteile auf Gründe, die je nach der gewählten abstrakten Besonderheit in ihnen ausgesprochen werden: Beide fixierende Reflexionen verwenden wenigstens doch Gedanken! Vernünftiges Denken ist erst der schließende Verstand oder die formelle Vernunft. In solcher Form erkennt die Intelligenz als denkend. Durch Aufnahme der früheren Formen des Denkens in Bestimmtheiten einer einsichtigen Allgemeinheit erklärt und begreift sie: In dieser Einsicht ist der Unterschied des Gegebenen und Getätigten verschwunden. Solches Denken, das formell objektive Gedanken herausstellt, ist deshalb zwar dem Inhalte nach schon frei, aber immer noch keine Philosophie.

3. Wenn *objektive Gedanken* erreicht werden, ist es nach Hegel absurd, das Denken aus Recht, Sittlichkeit oder Religion auszuschließen (*E³ §469A*). Mehr, der Inhalt der wahren Freiheit, sei diese die der Sittlichkeit oder die der Religion, ist nur im Denken der sich gliedernden Allgemeinheit und durchs Denken, das das Wesen des Menschen, d.h. dieselbe Vernunft in Denken und Wollen ausdrückt, erreichbar. Deshalb ist die Glückseligkeit, die durch das reflektierende Denken hervorgebrachte Vorstellung einer Befriedigung, nur eine Stufe des isolierten oder subjektiven Willens. Erreicht wird die dem Denken angehörende Wirklichkeit der Freiheit erst, wenn sie im Staat die Form der Allgemeinheit erreicht (*Grl §258A*). Der in solcher Sittlichkeit denkende Geist der Weltgeschichte erhebt sich zum Denken seiner selbst, sofern er in diesem Erheben den Inhalt des Gedankens oder der Vorstellung seines Wesens mit dem ebenso gedanklich artikulierten Wirklichen zusammenbringt (*E³ §552*). Deshalb gehört das Denken wesentlich *zum Bereich des absoluten Geistes*. Innerhalb dieses Bereichs findet sich das *reine* Denken als Bestimmung des abgesonderten Gottes, der nicht in der Kunst dargestellt werden kann (*E³ §561*); dieselbe Bestimmung wiederholt sich in dem Trinitätsgedanken der offenbaren Religion, die darin die eigene Sphäre des Wesens des Geistes vorstellt. Das subjektive Denken vollzieht sich sowohl als übergehende Erhebung, wie sie in der Form der Gottesbeweise dargestellt wird, als auch in der praktischen Andacht, die auf die Leistung des Denkens hinweist (*E³ §§565; 571; GW 9, 125*).

4. Denken ist die spezifische Form der Philosophie, die alle Inhalte als vernünftige Gedanken betrachtet. Diese Gedanken befreien die Wirklichkeit vom Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit und transformieren sie zur Idee. Deshalb ist die herausgestellte Wahrheit keine Ruhe, sondern eine Aktivität, deren Form das konkrete Begreifen ist. Solches Nachdenken zeigt eine eigentümliche Form des spekulativen Begriffs, wodurch sie erkennendes Denken oder denkendes Erkennen der Philosophie ist.

Dies setzt jedoch sonstige Formen des philosophierenden, unbedingten Denkens voraus, in denen die vernünftige Betrachtung noch nicht systematisch und ebenso wenig spekulativ ist.

a. Eine solche unsystematische Form ist vorerst die *subjektive* oder romantische *Ironie*. Diese übt zwar die unbedingte skeptische Kraft des Denkens aus, versteht sich aber stolz in ihrer eigenen, abgesonderten und fixierten Gestalt als beharrendes Denken, wodurch sie sich auf ihre einseitige Subjektivität beschränkt. Wenn sie die eitle Einseitigkeit der subjektiven Bestimmung ablegt, stellt sie das freie Denken heraus, in dem als dem Formellen der absolute Inhalt sowie der Gegenstand ihre freie, aus dem Denken geschöpfte wahrhafte Bestimmung erhalten (*E³ §571A*).

b. Ebenso einseitige Gestalten, die das weltphilosophische Nachdenken aus seiner Endlichkeit ins systematische und selbst *objektive* Denken überführen, sind die Formen der

Metaphysik, des einfachen und transzendentalphilosophischen Empirismus und des unmittelbaren Wissens (*E*³ §§25-78). Die Metaphysik sucht und findet durchs Denken das Wahre im Denken. Der Empirismus betont, statt dem Gedanken das Wahre selbst zu betrachten; nachher leisten die a priori denkenden Verstandesbegriffe, die Formen des Ich-denke-Gedankens sind, die Objektivität der Erfahrungserkenntnisse. Das unmittelbare Wissen betrachtet erneut das Denken als Tätigkeit des Besonderen, gegen die es die im Geist als unmittelbar zugänglich geachtete geglaubte Wahrheit stellt. Gerade weil das reine unmittelbare Wissen vom reinen Denken abgesondert wird, macht es sich selbst zu einem bloß unentfalteten Denken, in dem reines Anschauen dem reinen Denken gleich ist (*E*³, §63A, vgl. *E*³ §86A).

c. Die Erhebung zum systematischen Denken kann auch von den Gestalten der Geschichte der Philosophie bereitgestellt werden, denn dieselbe Entwicklung des Denkens, welche sich in der Geschichte der Philosophie zeigt, stellt sich in der spekulativen Philosophie dar; dies geschieht, wenn das Denken sich von jener geschichtlichen Äußerlichkeit befreit und sich rein in das Element des Denkens versetzt (*GW* 18, 50).

d. Zu dieser Erhebung gibt es auch eine Variante in Hegels philosophischen Frühkonzeptionen: In der *Phän* hat Hegel das Problem einer *Einleitung* ins spekulative Denken als *eigene* Aufgabe ausgearbeitet. Dabei werden alle Bestimmtheiten des Bewusstseins und des Geistes als möglicherweise philosophische Denkbestimmungen in Hinblick auf begreifendes Wissen *skeptisch* vernichtet. Auch die mit einer Bewusstseinsstruktur behafteten Formen des Denkens werden abgelehnt. Hierzu gehören die reine *Einsicht*, deren Inhalt das rein Gedachte und deren Denken ihr absolutes, von der Wirklichkeit abgelöstes Element ist (*GW* 9, 286). Auch die Systematisierung derselben in der Aufklärung, deren reines absolutes Wesen im reinen Denken, oder vielmehr das reine Denken selbst ist, wird abgelehnt (*GW* 9, 312). *Negatives* Denken heißt die Verwandlung des Denkens ins Sein, die im Handeln gegen die genialische Reinheit vollzogen wird (*GW* 9, 426, hinweisend auf 354ff). So wie diese Einheit des Seins und des Wesens oder des Denkens (das unmittelbar Dasein ist) von der religiösen Gemeinde als Substanz im Element des reinen Denkens und als ihr beseelendes ewiges Wesen vorgestellt wird, ist sie zwar kein begreifendes, aber dennoch *positives* Denken (*GW* 9, 426, hinweisend auf 409ff). Zureichend ist nur das Wissen, das in seiner Durchführung das negative wie das positive Denken begreift. Das Denken selbst ist dann als spekulativ-logisches die einfache Vermittlung oder das wesentliche innere Gerüst, nach dem die *Phän* als sein Realitätsmoment gedacht wird (*GW* 9, 432).

Die Philosophie ist selbst die *sich denkende* Idee oder die wissende Wahrheit, weil sie das Denken in der Logik, Natur- und Geistesphilosophie als Philosophie fasst (*E*¹ §474; *E*^{2,3} §574). Da das Nachdenken die Sache ändert, sofern es die vernünftige Natur des Gegenstands herauszustellen beansprucht, ist eine Rechtfertigung der Fähigkeit des Denkens, die absoluten Gegenstände auf diese Weise zu erkennen, und der Notwendigkeit dieser denkenden Erkenntnisweise nötig. Innerhalb der Philosophie gelingt es nur dem eigentlich philosophischen oder spekulativen Denken, diesem Bedürfnis der eigenen Notwendigkeit Genüge zu leisten. So überprüft sich das Denken im Element des Denkens: Es stellt die reinen Gedanken als die Spezifität der Philosophie an und für sich in einer Wissenschaft der Logik heraus. Das Denken in dieser Wissenschaft zeigt in einer Rekonstruktion die damit erst geleistete Notwendigkeit des Denkens der reinen Gedanken. Jede andere philosophische Wissenschaft einer bestimmten Sache, der Natur oder des Geistes, ist insofern eine angewandte Logik, als sie darin besteht, ihren Gegenstand in Formen des Gedankens und des Begriffs zu fassen, die sich auf angebliches Sein der Natur und des Geistes beziehen (*GW* 12, 179). Dabei nötigen die nicht-philosophischen Wissenschaften, die selbst als Fassen einer

gegebenen Sache metaphysisches Denken (vgl. *E*³ §26) sind, das spekulative Denken zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. In diesem Weiterdenken leidet die Sache deshalb nicht, weil ihr Wesen sich nur durch die Reduktion manifestiert, die ihre Erscheinung zum Begriff ihrer selbst erhebt. Das Weiterdenken ist darin selbst das spekulative Denken, das aus sich selbst die Freiheit oder Apriorität sowie die Bewährung der Notwendigkeit des Denkens in Ansehung der Sache vorführt; und diese Bestimmungen stellen tatsächlich die spezifische und vollkommen selbstständige Tätigkeit des philosophischen Denkens dar.

5. Als Gedanken einer Logik, die die Wissenschaft des Denkens im Allgemeinen ist, zeigen die reinen Gedanken sich im ‚reinen Denken‘, denn die Sache der reinen Wissenschaft ist der reine Gedanke; solche Gedanken sind dann objektive Gedanken, oder sie bilden die Wahrheit, die als reiner Gedanke nicht ohne Denken geleistet wird.

Rein zu denken bedeutet, das Denken zum Gegenstand des Denkens zu machen. Solches Denken produziert tätig Gedanken. Die Logik umfasst also alle Gedanken, wie sie in der Form von Gedanken sind. Solches Denken heißt *formelles*, insofern das Denken in seiner Ausbildung Formen des Denkens hervorbringt, die sich über das Sinnliche und dessen objektive Realität erheben. Das Denken, das diese Formen in ihrer Allgemeinheit denkt, legt diese Formen auf die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten an. Damit betätigt es die absolute Form (*GW 11*, 21), denn es bringt die vom Denken zwar beanspruchte, aber nicht gezeigte Übereinstimmung seiner selbst mit dem Gegenstand hervor. Minimal werden dadurch Regeln des Denkens bereitgestellt und es zeigt sich darin eine Ordnung als ein eigener und eigentümlicher Inhalt.

Sofern das reine Denken als reduzierendes und wegschaffendes Denken gefasst wird, stellt es das Stellen der sinnlichen Stoffe auf die Seite. Es ist *formal*, insofern der Inhalt als unabhängig vom Denken vorgestellt wird, und es bildet eine formale Logik aus, die sich wie die bisherige, traditionelle Logik als Form des bewussten Denkens versteht; sie ist mangelhaft, sofern eine fertige Welt außerhalb des für sich leeren Denkens vorhanden bleibt. Solches Denken ist ein blinder, *sich selbst nicht* fassender Verstand, denn es denkt sich nicht als sich in seinem begrifflichen Denken (*GW 12*, 20). Solches formelle Denken macht eine vorausgesetzte Identität zum Gesetz, weil und sofern es die Selbstbeziehung als eine vorhandene oder gegebene und nicht als die durch sich betätigte oder geleistete Ordnung denkt.

Spekulativ ist das Denken, wenn es ein Denken des reinen Gedankens ist, das in den gesetzten Formen konkret ist. Solche Bestimmtheiten können als Wesenheiten der Ordnung betrachtet werden, aber das Wichtigste ist, dass in ihnen herausgestellt wird, dass und wie der Gegensatz von Denken und Sein (oder auch Sache) endgültig überwunden wird! Solches Denken ist einfaches und allgemeines begreifendes Erkennen im Elemente des Denkens: Auf die Denk- und Begriffsbestimmungen kommt es ja allein an und sie sind in ihrer Entfaltung der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Idee oder des spekulativen Denkens selbst. Das Denken erkennt, weil es das resultierende Affirmative als das Negative des sich herausstellenden Negativen ist. Damit zeigt es keinen Mangel des Denkens auf, denn in der kritischen Übereinstimmung zeigt sich, wie der reine Gedanke nicht ohne den ausarbeitenden Vollzug des Denkens zustande kommt und deshalb erkennend tätig ist. Die Ausarbeitung selbst kann dabei noch unvollkommen sein, sofern es auch oder gerade philosophisches Denken ist, das die Gedanken zueinander bezieht. Aber wenn sie diese Beziehung gegen negative Skepsis aufweist, bringt sie als denkende darin Gedanken zusammen, so dass sie sich als in kritischer oder negativer Übereinstimmung mit sich oder als sich fasst. Sofern nur in dem Denken des Denkens der reine Gedanke sich herausstellen kann, ist erst in dieser Herausstellung die Wahrheit selbst hergestellt.

Lu De Vos

33. Dialektik

Hegels Philosophie wurde in ihrer Rezeptionsgeschichte lange Zeit geradezu als dialektisch charakterisiert; diese Zuschreibung konnte sich darauf stützen, dass Hegel selbst sowohl in der *Phän* als auch in der *L* seine Methode, wie in den *Grl* mit dem Begriff der Dialektik verbindet. Diesen Begriff gebraucht Hegel zuerst in seinen *JKS* und *JS*. In dem *NR* heißt es, die Dialektik habe zu erweisen, „daß das Verhältnis überhaupt nichts an sich ist“ (*GW 4*, 442); entsprechend heißt es im *SdS* über das Aufheben der Bestimmtheiten des Endlichen, deren „Vernichtetseyn ist entweder rein negativ, so ist es dialektisch“. (*GW 5*, 310) Dialektik/dialektisch bezeichnet hier die Selbstaufhebung der Einseitigkeiten der Reflexion bzw. des Verstandesdenkens, eine Bedeutung, die Hegel auch in seinem späteren System beibehält: „Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte“ (*E³* §81). Entsprechend spricht Hegel dort auch von einer dialektischen oder negativ-vernünftigen Seite des Logischen (*ebd.* §79).

Hegels Gebrauch des Terminus ‚Dialektik‘ bezieht sich demnach auf das Verhältnis der Vernunft zum Verstand bzw. des Endlichen zum Absoluten; die Dialektik ist das treibende Moment des Vernünftigen innerhalb des Verstandesdenkens, durch das sich der Verstand schließlich selbst aufhebt. Sie ist „die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt“; das Dialektische ist „die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens“, das „Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt“ und „die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche“ (*E³* §81A2). Die Dialektik bezieht das Endliche auf das Absolute als das Unbedingte oder die Totalität, in der die endlichen Verstandesbestimmungen aufgehoben sind und wahrhaft ihr Bestehen haben, und indem sie die Beziehung auf das herstellt, was das Endliche in Wahrheit ist, gestaltet sie es in sich zu einem vernunftgemäßen Zusammenhang.

Mit dieser Leistung der Dialektik nimmt Hegel das Platonische Programm der Dialektik auf, im Aufweis der Voraussetzungen von etwas zum Prinzip zu gelangen und von dort aus den Zusammenhang des Prinzipiierten darzustellen (z. B. *Politeia VI*, 511b). Vor allem aber nimmt er das Kantische Programm der transzendentalen Dialektik auf, die Vernunft (im weiten Sinne als Einheit von Verstand und Vernunft) durch den Bezug auf das Unbedingte mit sich selbst in Übereinstimmung zu bringen. Während für Kant die Vernunft jedoch daran scheitert, das Unbedingte zu erfassen, weil sie sich dabei notwendig in dialektische Oppositionen verstrickt, hält Hegel diese Oppositionen – von denen er abkürzend insgesamt als „Antinomien“ spricht – für Entgegensetzungen des Verstandesdenkens, die durch die Vernunft überwunden, d.h. in eine Einheit der Entgegengesetzten überführt werden können.

In dieser Konsequenz hat die Dialektik als die negativ-vernünftige Seite des Logischen zugleich ein „*positives* Resultat“, nämlich das „*Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige*“; dieses „faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist“ (*E³* §82). Die dialektischen Oppositionen bzw. Antinomien werden von Hegel als in ihrem einander ausschließenden Verhältnis nichtige und im Absoluten affirmativ zu vereinigende Gegensätze angesehen. Sie sind jedoch nicht widerspruchlos zu vereinigen, sondern der Widerspruch ist vielmehr gegenüber der (bloß formalen) Identität als die Wahrheit anzusehen: „*Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend*, und zwar in dem Sinne, daß dieser Satz [...] die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke“ (*GW 11*, 286). Kant habe gezeigt, dass es „in der Natur des Denkens selbst“

liege, „in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn dasselbe das Unendliche erkennen will“, habe jedoch die „wahre und positive Bedeutung der Antinomien“ nicht erkannt (*E*³ §48Z).

Hegel selbst betont zunächst die negative Bedeutung der Antinomie als Selbstvernichtung der (Verstandes-)Reflexion, führt jedoch bereits 1802 in dem Aufsatz *GuW* eine positive Mitte der Antinomie ein; in ihr sind „endliches und unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als solche verschwunden“; dabei „ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negiert worden, und also die wahre Affirmation gesetzt“ (*GW 4*, 324). In der Weiterentwicklung dieser Konzeption, in der das Spekulative – die Erkenntnis des Absoluten – aus der Reflexion selbst hervorgeht und diese einen einheitlichen logischen Prozess bildet, wird das Negative der Antinomien bzw. des Dialektischen zur *immanenten* Negativität des Logischen, in welchem sich das Absolute selbst erfasst. Voraussetzung dafür ist auf der anderen Seite, dass das Absolute selbst nicht mehr als relationslose Identität, sondern als Identität unter der Form des Widerspruchs, als „Identität der Identität und der Nichtidentität“ (*GW 4*, 64) angesehen wird. Spätestens in der *Phän* legt Hegel eine Konzeption von Dialektik zugrunde, in der die „dialektische Bewegung“ selbst zugleich als „das *wirkliche* Spekulative“ gilt; sie ist der „sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang“ des Geistes in seiner Selbsterfassung (*GW 9*, 45). Das „Dialektische als negative Bewegung“ wird hier mit dem Skeptizismus zusammengebracht (*GW 9*, 119); diese negative Bedeutung hat das Dialektische jedoch nur für das natürliche Bewusstsein, das seiner Unwahrheit überführt wird; indem sie ein positives Resultat hat, ist die Dialektik im Hegelschen Sinne jedoch zugleich der „sich vollbringende Skeptizismus“ (*GW 9*, 56). Auch in der *L^I* heißt es, es sei ein „Grundvorurteil [...], daß die Dialektik *nur ein negatives Resultat habe*“ (*GW 12*, 243).

Die Bestimmung der Dialektik als Methode wird auch im Schlusskapitel der *L^I* aufgenommen; sie ist identisch mit dem, was Hegel die „absolute Idee“ nennt. Die dialektische Methode besteht näher darin, dass ein anfängliches Unmittelbares sich als das Andere seiner selbst bestimmt, d.h. in ein Negativitätsverhältnis zu sich selbst tritt; es ist „als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst“ (*GW 12*, 245), indem es sich selbst und das Negierte (die Unmittelbarkeit) in sich schließt. Aus diesem Widerspruch ergibt sich die Negation der Negation als „Wendepunkt der Methode“ (*GW 12*, 249), welche die Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen herstellt. Indem so durch die vermittelnde Bewegung gegenüber der Unbestimmtheit der anfänglichen Unmittelbarkeit ein bestimmter Inhalt in die Reflexion eingetreten ist, wird diese zur Selbstbewegung ihres Inhalts, die sich zum System erweitert und erst dort zum Abschluss kommt, wo sie sich wieder als Methode erfasst. Das Dialektische in diesem Sinne ist daher nicht etwas, was der philosophischen Wissenschaft auch noch zukommt, sondern „der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist“ (*GW 12*, 246).

Andreas Arndt

34. Differenz

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie heißt die Überschrift der ersten namentlichen Veröffentlichung Hegels, in der die gefühlte Differenz der beiden Ausarbeitungen herausgestellt wird. Obwohl der Gegensatz zur Schellingschen Indifferenz unüberhörbar ist, wird Differenz vorerst bloß normalsprachlich verwendet. Spezifisch philosophisch wird die Bedeutung nur bei der Aussage, dass „die relativen Identitäten, in die sich die absolute [Identität] differenziert, [...] beschränkt, und insofern für den Verstand

[sind]...“ (GW 4, 27; vgl. VM (Troxler), 74). Dadurch wird Differenz bezogen auf die beschränkenden Leistungen der Einbildungskraft und des Verstandes (GW 4, 327), und selbst die praktische Vernunft bleibt in ihrer Entgegensetzung gegen die Differenz, ihr verhaftet (GW 4, 432). Ein wichtiges Beispiel solcher Auffassung ist die Differenz von Seele und Leib der Idee (VPhRel 5, 262); als Differenz wird auch die äußere Form der unüberwindlichen Fremdheit betrachtet, in der das sich Anschauen des einen Individuums in dem anderen sich reell und objektiv gestaltet (GW 5, 323).

In der *L* dagegen scheint die Differenz, die im Gegensatz zu den Momenten ‚Unterschied‘ und ‚Gegensatz‘ nicht zu den Wesenheiten gehört, als Begriffsbestimmtheit zu verschwinden. In Wirklichkeit aber bietet Hegels Darstellung zu vier Themen eine andere Ansicht der Sache als diejenige, die in wissenschaftlich-diskursiver Verwendung schon je mit Differenz ausgesagt wird.

1. Mit der *unendlichen* Differenz bestimmt Hegel gegen die gewöhnliche Ansicht von der mathematisch unendlichen Differenz, die in der Differentialrechnung auftritt, die Differenz als Grenze der Mathematik. Sie bezeichnet eine qualitative Natur, die den Unterschied eines Quantum von einem Quantum begreift (GW 12, 208, GW 11, 172ff).

2. Die *chemische* Differenz ist eine eigentümliche Differenz der Objekte, die durch das Gesetz ihres Verhältnisses zueinander begründet wird. Die Objekte unterscheiden sich in dieser Objektivitätskonzeption durch eine immanente Bestimmtheit, welche ihre Differenz ausmacht. Was sich neutral verhält, ist eine negative Einheit, die eine vorausgesetzte Differenz unmittelbar aufhebt (GW 12, 148ff).

Die Position des Chemismus wird am genauesten, aber nicht exklusiv, an den natürlichen Begriffen innerhalb der Naturphilosophie erläutert. Der reale Prozess bezieht sich auf die chemische Differenz, indem Stoffe in noch abstraktere Elemente differenziert werden und die chemische Analyse zeigt also das Identische different, und das Differente identisch (vgl. *E*³ §328). Diese chemische Differenz ist aber nicht unwichtig, weil sie auch das Organische beeinflusst, denn für „die niedrigen, zu keiner [dann organischen] Differenz in sich gekommenen animalischen Gebilde“, so heißt es, „ist nur das individualitätslose Neutrale, das Wasser, ..., das Verdauliche“ (*E*³ §373A).

3. Die *spezifische* Differenz gegenüber dem Moment der Gattung bezeichnet die erkenntnistheoretische Bedeutung der Differenz, die das Spezifische des diskursiven Denkens aussagt und die schon in Jena bekannt war (GW 12, 210ff; GW 7, 113; 118). Den Unterschied des Allgemeinen vom Besonderen hat und zeigt der Gegenstand selbst in der Definitionen vorschlagenden Erkenntnis an der spezifischen Differenz.

4. Die *methodische* Differenz benennt das wesentliche Moment, in dem jeder Begriff sich methodisch urteilt oder bestimmt (GW 12, 241; *E*³ §242). Deshalb kann auch die Logik insgesamt programmatisch aussagen, dass die zweiten Bestimmungen jede Sphäre in ihrer begriffsnotwendigen Differenz zeigen (*E*³ §85). Damit bestätigt die Methode die endgültige Abweisung einer nicht in spekulativer Diskursivität darstellbaren Affirmation, die in der Tradition intellektuelle Anschauung oder das Eine selbst genannt wird.

Lu De Vos

35. Ding

Mit seiner Darstellung von ‚Ding und Eigenschaften‘ visiert Hegel die neuzeitliche Auffassung der realen Dinge an. Obwohl die *Phän* und die *L* übereinzustimmen scheinen, sind die zu kritisierenden Hintergrundkonzeptionen unterschiedlich: In der *Phän* ist der Angegriffene die Humesche und Reidsche Tradition, wie sie von Schulzes theoretischer

Philosophie, von dem so genannten gesunden Menschenverstand, vertreten wird (*GW 9*, 80). Der Angegriffene in der L^1 ist Kant oder der transzendente Idealismus. Aber, obwohl sie am gleichen Beispiel eines Stückes Salz vorgeführt wird, gibt es dennoch eine unterschiedene Auffassung der Dinge.

In der L^1 wird das Ding als Exposition der Existenz vorgetragen (*GW 11*, 327ff). Das Ding wird als wesentlich unmittelbares Ding-an-sich gegen seine Existenz eingeführt. Es ist das unbewegte, identische vorausgesetzte Bestehen. Weil es als wesentliche Identität existiert, verhält es sich zu den anderen Dingen-an-sich. Dieses Verhältnis gestaltet sich in Bezug auf die Bestimmtheiten der verschiedenen Dinge als Eigenschaften des Dinges. Das Ding hat also Eigenschaften, die seine Beziehung auf anderes, in der es doch an sich bleibt, prägen. Nur so ist das Ding von vielen Eigenschaften nicht selbst der Grund von Eigenschaften; das Ding steht in Wechselwirkung durch die Eigenschaften. Diese Eigenschaften zeigen sich als Materien, sofern diese das wahrhaft Selbstständige sind. Das Ding besteht also aus Materien. Der materiellen Selbstständigkeit wegen ändert sich die Bestimmtheit der Dinge zur Unwesentlichkeit. Das absolut bestimmte Ding erscheint bloß als äußerliche, punktuelle Sammlung; diese löst sich aber auf in Materien, die sich in dem Ding bloß durchdringen.

Das Ding zeigt sich in der *Phän* ebenso als ein Zusammenbestehen von Eigenschaften, das ein Auch genannt wird, als Dingheit und ebenso als gleichgültige Einheit; es zeigt sich aber darüber hinaus als ausschließendes Eins (*GW 9*, 73), nicht aber als von seiner Existenz unterschiedenes Ding-an-sich.

Die in der L^1 vorgeführte Einordnung innerhalb der erscheinenden Existenz ist aber nicht endgültig; das Ding bleibt zwar die etwas umgestaltete Anfangsbestimmtheit der Existenz in E^1 , es wird ab E^2 zur letzten Bestimmtheit des Grundes, die noch zu den Reflexionsbestimmtheiten gehört.

Unabhängig von dieser spezifisch ausgearbeiteten Bestimmtheit eines Dinges von vielen Eigenschaften, das wesentlich für die Vorstellung ist (*GW 12*, 212, sowie *GW 11*, 337), tritt das Ding als eine nähere Bestimmung des Etwas auf (*GW 11*, 66). Dass es ein unvergängliches Ding oder Seelending vernünftigerweise gebe, ist nicht anzunehmen (*GW 12*, 197).

Die wirklichen Dinge erscheinen als endlich oder unwahr, sofern sie nicht mit ihrer Idee kongruieren; in dieser Bedeutung werden sie als einzelne, bloß mechanisch, chemisch oder durch einen äußerlichen Zweck bestimmte individuelle Objekte gefasst (*GW 12*, 175).

Insgesamt wird „die Substantialität der Dinge, d.h. der Begriffe, insofern sie der Vorstellung und der Reflexion zunächst als Andere erscheinen“ als objektive Art und Weise der absoluten Idee selbst begriffen. Dieses methodische Erkennen betrachtet dann zwar die Dinge an und für sich selbst, es bezeugt ihnen aber in seiner ideellen Auflösung keine normalerweise übliche Zärtlichkeit (*GW 11*, 272).

Lu De Vos

36. Einbildungskraft

Unter Einbildungskraft versteht Hegel das eigenständige Hervorbringen und Verknüpfen von Vorstellungsbildern sowie die Bildung von Symbolen und Zeichen durch die Intelligenz. Systematisch wird die Einbildungskraft in der Psychologie, dem dritten Teil der Philosophie des subjektiven Geistes, abgehandelt, wobei sie die Mitte in der Entfaltung der Vorstellung im theoretischen Geist bildet. Gemäß dieser Stellung geht sie von der Erinnerung aus und bildet den Übergang zum Gedächtnis, der letzten Stufe der Vorstellung. Im Unterschied zur „eigentlichen Erinnerung“, bei der die erinnerten Bilder durch einen anschaulichen Stoff in

der Aufmerksamkeit aktualisiert werden und zugleich sich an der Realität bewähren, bedarf die *reproduktive* Einbildungskraft, als erste Stufe der Einbildungskraft, keinen solchen Anstoß der Anschauung, sondern kann die bewährten Bilder aus sich aktualisieren und sich vorstellen. In der reproduktiven Einbildungskraft ist die Intelligenz somit ein „Hervorrufen dieser Bilder aus ihrem Innern, daß sie die Macht dieser Bilder ist, selbständiges Hervorrufen durch sich selbst, ohne Veranlassung äußerlicher Anschauung“ (*VPhG 13*, 202). In diesem eigenständigen Hervorrufen der Bilder zeigt sich die Intelligenz als Zusammenhang dieser einzelnen Bilder, der nicht mehr aus der Anschauung genommen werden muss. Für die Bildung eines solchen Zusammenhangs bedarf die Intelligenz jedoch „eine *allgemeine* Vorstellung zur *associirenden Beziehung* der Bilder“ (*E³ §455*), insofern sie einen Zusammenhang der Bilder nur durch eine aktive Verknüpfung derselben herstellen kann. Eine solche Verknüpfung vollzieht die Intelligenz dadurch, dass sie ein spezifisches Merkmal aus den Bildern abstrahiert und dieselben vermittels dieses allgemeinen Merkmals assoziativ miteinander verknüpft. In diesem aktiven Verknüpfen von Vorstellungsbildern liegt dann auch der Übergang von der reproduktiven Einbildungskraft zur *produktiven* Einbildungskraft oder *Phantasie*, die Hegel in den drei Formen der *symbolisierenden* Einbildungskraft, *allegorisierenden* Einbildungskraft und *dichtenden* Einbildungskraft thematisiert. Bei dem Übergang von der reproduktiven zur produktiven Einbildungskraft vollzieht sich gleichsam eine Umkehrung, denn geht die reproduktive Einbildungskraft im assoziativen Verknüpfen von den Bildern aus, die sie durch abstrahierte Merkmale miteinander verknüpft, so ist der Ausgangspunkt der produktiven Einbildungskraft eine allgemeine Vorstellung, der ein entsprechendes Bild zugeordnet wird: „Das vorhergehende war reproduktive Einbildungskraft, Hervorrufen von Bildern aus mir. Die produktive verbildlicht das Allgemeine, das Bildhafte erhält von der Intelligenz eine Seele, die Bedeutung, den Sinn, das Bild gilt nichts mehr für sich“ (*VPhG 13*, 206 f). Die erste Form, in der diese Umkehrung sich vollzieht, ist das *Symbol*, das zwar selbst etwas Anschauliches bzw. Bildhaftes ist, dieses jedoch nur dazu gebraucht, um eine Bedeutung zu vermitteln: „Adler z. B. Symbol der Stärke. Die Seele dieser Anschauung ist die Stärke, der Adler nur ein Beispiel [...] Die unmittelbare Anschauung wird nur gebraucht als Material“ (*VPhG 13*, 207). Die zweite Form ist die *Allegorie*, durch die ein allgemeiner Gehalt durch eine Zusammenstellung bzw. Verknüpfung von Symbolen vermittelt wird. „Allegorie ist gleichsam ein ausführliches Symbol, sie ist etwas Prosaisches. Eine allgemeine Vorstellung, Gerechtigkeit z. B., und die Explikation derselben wird bewerkstelligt durch allerhand Attribute und Symbole“ (*ebd.*). In der *dichtenden* Einbildungskraft als dritter Form der produktiven Einbildungskraft wird schließlich durch verschiedene Bilder hindurch ein „innerer Inhalt, Gehalt“ (*ebd.*) zur Vorstellung gebracht. Auch wenn in der dichtenden Einbildungskraft die Intelligenz bereits weitgehend frei mit dem anschaulichen Material umgehen kann, bleibt das Symbolische dieser Stufe noch gebunden an den gegebenen Inhalt (der Löwe kann nicht sinnvoll ein Symbol für Schwachheit sein). Dies ändert sich beim *Zeichen*, bei dem die Bedeutung von dem anschaulichen Gehalt unabhängig ist: „Die blaue Korkade hat nichts zu tun mit Bayern seiner Natur pp. nach“ (*VPhG 13*, 209). Die Bildung von Zeichen in der *Zeichen machenden Phantasie* ist die dritte Stufe der Einbildungskraft, wobei hier insbesondere das tönende Zeichen, die Sprache im Vordergrund steht. Hegel unterscheidet hierbei das *Wort* von dem *Namen*, insofern das Wort eine eher flüchtige Zuordnung zu einer Vorstellung darstellt, während ein Name eine feste Verbindung mit einer spezifischen Vorstellung aufweist. „Die Produktion, die ein Wort heißt, ist ein unmittelbares Produkt, ein einzelnes und vorübergehendes, eine ideelle Äußerung, aber sie ist nur eine Äußerung, noch nicht, was wir Namen nennen. Alle Wörter sind auch Namen von etwas, aber Namen sind ausdrücklich die Wörter, sofern sie bleibend verknüpft sind mit einer <bestimmten> Vorstellung, die bestimmte Vorstellung nur ihr Dasein hat in dieser spezifizierten Weise der Äußerung“

(VPhG 13, 214). Auch wenn die Namen bereits fest mit einer bestimmten Vorstellung verbunden sind, haben sie als einzelne Produktionen der Einbildungskraft noch keinen festen Bestand in der Intelligenz, den sie erst durch das „Namen behaltende Gedächtnis“ erhalten, das für Hegel jedoch eine neue Stufe darstellt, die nicht mehr zur Einbildungskraft gehört.

Die drei Formen der produktiven Einbildungskraft (Symbolisieren, Allegorisieren und Dichten) finden sich auch in der *Ästhetik* wieder. „Das Symbolisieren gehört zur dichtenden Phantasie, Kunst überhaupt“ (VPhG 13, 207). Dort entsprechen sie den drei Momenten der „symbolischen Kunstform“, welche die erste Stufe der Einteilung der Kunstformen darstellt, auf die die klassische und romantische Kunstform folgen. In der „symbolischen Kunstform“ bildet das „Symbol überhaupt“, wie auch schon in der produktiven Einbildungskraft, die erste Stufe: „Das Symbol ist nun solch ein Zeichen, das in seiner Äußerlichkeit zugleich den Gehalt der Vorstellung enthält, welchen es darstellen soll. Das Symbol also stellt sich zugleich selbst vor. Der Löwe z. B. ist das Symbol der Stärke“ (VPhK 2, 119). Die zweite Stufe, die der „dichtenden Einbildungskraft“ entspricht, ist die „heilige Poesie“, in der die Einheit von anschaulichem Material und allgemeiner Vorstellung, die das „Symbol überhaupt“ auszeichnet, eine Trennung erfährt (weshalb sie im „subjektiven Geist“ wohl auch als Drittes genannt wird, da dies dem Zeichencharakter schon näher kommt): „Diesem Symbolischen, wo die Gestaltung die Hauptsache ist, steht die Bedeutung, die Vorstellung als solche, gegenüber. Das Kunstwerk hier ist der Erguß des reinen Bedeutens, des Wesens. [...] Diese Poesie hat zu ihrem Inhalt das Allgemeinste der Bedeutung, die Bedeutung vom Wesen, das in Beziehung auf das Daseiende der Herr desselben ist, nicht dem Äußerlichen inkarniert ist [...] Zugleich muß bemerkt werden, daß, indem die Anschauung so rein für sich ist, so zerfällt somit die Bedeutung in die beiden Seiten – des Abstrakten und des konkreten Daseins, was im eigentlich Symbolischen noch in eins gebunden ist“ (VPhK 2, 140). Die „allegorisierende Einbildungskraft“ findet sich im strengen Sinne nur in einer Unterstufe zur dritten Stufe der symbolischen Kunstform, der „Sphäre [...] des Gleichnisses“ (VPhK 2, 142), wieder, in der die „Allegorie“ als Zwischenstufe zwischen „Fabel“ und „Metapher“ bestimmt wird (vgl. VPhK 2, 143-147).

Dirk Stederoth

37. Einheit

Selbst wenn Hegel noch annimmt, dass die Philosophie die Wissenschaft der Formen der je anders bestimmten Einheit sei (*E³ §573A*), so ist mit seiner spekulativen Auffassung der Idee und des Geistes die (neu)platonische, absolute oder losgelöste *Einheitskonzeption* doch endgültig *verabschiedet*. Die Einheit, wie sie von Fichte und Schelling als Thema der Philosophie in Form der Einheit des Wissens oder der Ganzheit gedacht wird, mag sie einfache Einheit, Identität oder Indifferenz heißen, wird restlos von Hegels Begriff und Problematik der *Affirmation* des Begriffs *ersetzt*.

1. Die Einheitsproblematik ist Hegel spätestens ab Frankfurt in neuplatonischer, ab 1800 in prägnant idealistischer Form gegenwärtig, sofern diese das Wissen um ihre Einheit in die Einheit selbst integriert. Sie entsteht ihm nicht aus einem metaphysischen Bedürfnis heraus, sondern aus dem Versuch, die gesellschaftliche Zerrissenheit nach der Aufklärung zu beheben. Weil die Religion, die Verbundenheit heißt, selbst von der Zerrissenheit betroffen ist, scheint ihm nur der zu bewährende, philosophische Gedanke der gegliederten Einheit als Prinzip der aufzulösenden Gegensätze in Frage zu kommen.

Der von Schelling versuchte Übergang von prinzipieller Identität oder Einheit einerseits zu reeller Zweiheit oder wirklichem Unterschied andererseits stellt sich als undenkbar heraus, weil die Negativität als Unterschied nie aus der Einheit eines vorausgesetzten Einfachen herausgeholt werden kann. Wenn dies so ist, dann muss zur Vereinigung der Unterschiedenen im diskursiven Denken sowie in der mit ihm verstehbaren Welt in den Begriffsverhältnissen des Negativen selbst eine Lösung gesucht und versucht werden; dafür gilt das lateinische Adagium, *duplex negatio est affirmatio*. Gerade solche *affirmatio* ist es, worum es in der Philosophie Hegels geht (vgl. *VPhRel* 3, 316). Wenn diese gedankliche Lösung am Ende der Jenaer Zeit endgültig gefunden worden ist, wird das einzige, identische Eine das singulare tantum, das sich frei be(s)tätigen oder behaupten kann. Nicht die Einheit, sondern die in sich gegliederte Einzigkeit wird dann herausgestellt: Sie ist Geist oder Idee.

Vor dem Entdecken dieser ab dann grundlegenden Einsicht zeigt Hegels Denken eine Unentschiedenheit zwischen zwei übernommenen, prädikativen Einheitskonzeptionen, der Einheit einerseits, die – jenseitig – über zwei, sie bestimmende Bestimmtheiten herrscht, und andererseits der – diesseitigen – Einheit, die von zwei Bestimmungen bestimmt wird. Innerhalb der Affirmation des Begriffs erscheinen beide Konzeptionen als unzureichend und mangelhaft, weil sie unbestimmt oder unerreichbar sind.

2. Dass solche Unterscheidung und Verabschiedung von Formen der Einheit vorgegangen ist, zeigt die Logik, in der alle Formen der Einheit zur Seinslogik und zum Identitätsgedanken der Wesenslogik, der das Sein im und am Wesen vorführt, gehören; dadurch sind alle Einheitskonzeptionen zu ‚abstrakten‘ Gedanken geworden.

Der erste Gedanke einer Einheit ist der Gedanke, der aussagt, wie Sein und Nichts im Werden *dasselbe* sind; so gibt es die Einheit des Werdens, in der die Einheit als diesseitiges Gleichgewicht oder wechselseitige Aufhebung der Momente bestimmt ist. Die positive Version dieser *Einfachheit* ist das Dasein, dessen Einfachheit bis zur Aufhebung des Endlichen und Unendlichen fortgehend entwickelt wird. Das Fürsichseiende ist das daraus resultierende, qualitative Eins. – Die Einheit der reinen Quantität ist die numerische Einheit, wie sie als *Zahl* entfaltet wird. – Das Maß zeigt eine in sich gegliederte Einheit des *Zusammenhangs* der Qualität und der Quantität, sodass die Qualität sich durch die Modifikation der Quantität ändert. – Wie ernst Hegel die differenzierende Präzisierung der Einheit nimmt, zeigt eine stilistische Überarbeitung in der *L²*, bei der er ‚Einheit‘ in ‚Untrennbarkeit‘ umwandelt (*GW* 21, 128).

Im Wesen gibt es keine Formen der Einheit im strikten Sinn mehr. Hier zeigt sich, wie die *Identität* das reine sich Herstellen der Einheit aus sich und in sich selbst ist, weil sie nicht die Einfachheit des Seins, sondern diejenige der Negativität ist (vgl. *GW* 11, 260). – Innerhalb der Erscheinung wird die negative Einheit des Verhältnisses ausgeprägt. – Die restlose, gestaltlose Identität des Absoluten, die die Einheit des Wesens und der Erscheinung aufzeigt, stellt die leere Form der Einheit als das Übergreifen der negativen, verschwindenden Momente dar; so findet die jenseitige Einheit am Absoluten und an der Substanz desselben noch eine Stelle.

3. Ab dem Begriff, der bestimmten Einfachheit, bedeutet Einheit Freiheit. Diese wird nicht ohne Selbstbezug vorgeführt, kann aber darin nicht zureichend als Identität und noch weniger als Eins gegen anderes verstanden werden (vgl. *E³* §164A).

Deshalb ist die begriffliche Einheit eine eigene Aktivität der Behauptung oder Affirmation, die an reinen Begriffen, Urteilen, Schlüssen und auch Objekten beachtet und ab dem Leben aus sich herausgestellt wird; denn die eigene, selbstbezügliche Affirmation der Idee des Lebens in jedem seiner eigenen Singularisierungen, d.h. in den Individuen, ist die erste reelle Darstellung. Die prädikative und deshalb unzureichende Verwendung der Einheit findet noch

in der Ideenlehre statt, wo die Idee Einheit von Subjektivität und Objektivität genannt wird. Diese Definition wird aber gleich als unzureichend dargelegt, weil die in der Definition ausgesagte Einheit mit der Definition nicht geleistet wird.

4. Obwohl die Einheit des Lebens Zeichen der Selbstsetzung desselben ist, rechtfertigt sie keine Einheit der Natur (*E*³ §345A). Die Identität des Geistes erhält diese nur als eigenes Zurückkommen aus der Natur (*E*³ §381), dessen spezifisches Moment der freie Geist, die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, ist. Im objektiven Geist zeigt die Sitte, wie die Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen die einfache Wirklichkeit der Freiheit bildet. Spezifische Momente der Einheit sind die eine, unmittelbar hergestellte Person der Familie und die organisierte, wirkliche Einheit der Regierung oder der Obrigkeit, deren Spitze und durchdringende Einheit der Fürst ist; dieser zeigt als ideelle Einheit der Subjektivität die freie Totalität des Staates auf.

Erneuert die Konzeption des absoluten Geistes dennoch die monistische Fassung der identischen, einen Substanz? Jede Stufe des Fortgangs des Geistes wird von Hegel tatsächlich als eine eigentümliche Bestimmung der konkreten Einheit bestimmt, deren tiefste Ausprägung keine Substanz, sondern die um sich wissende Einheit des absoluten Geistes vorzeigt. Dieser stellt ja die eine Totalität und den einen Geist in den Gestaltungen der Kunst, Religion und Philosophie dar, in denen die Idee bewusst bewährt wird.

Die aus Hegels Zeit stammende Kritik des pantheistischen Einheitsdenkens verfehlt aber Hegels Philosophie, sofern sie Schellings neuplatonisches, vom strikt idealistischen Denken abstrahierendes Identitätsmodell wirklich trifft; Hegel aber hat dieses endgültig hinter sich gelassen, weil ihm keine identische Einheit ohne die im Begreifen selbst hergestellte Affirmation begrifflich möglich ist, die logisch die Idee ist.

Lu De Vos

38. Element

Der Begriff des Elements wird von Hegel sowohl für die Bestimmung der physikalischen als auch der chemischen Elemente verwendet, wobei beide Typen unterschiedlich bestimmt werden und in verschiedenen systematischen Kontexten zu finden sind. Das Element wird in den drei Auflagen der *E* innerhalb der Physik abgehandelt, welche die zweite Stufe der Naturphilosophie bildet und in der die Natur als Besonderheit ist, „so daß die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existirender Differenz gesetzt ist – ein Reflexionsverhältniß, dessen Insichseyn die natürliche *Individualität* ist, – [...]“ (*E*³ §252; *GW* 20, 242).

Systematisch erhalten die Elemente in der ersten Auflage der *E*¹ ihren Platz in der elementarischen Physik, dem Abschnitt B innerhalb der Physik, die das besondere oder materielle Dasein der Natur umfasst. Hegel nennt hier „die alles aufnehmende und durchsichtige, aber eben so die elastische, in alles eindringende Flüssigkeit, die *Luft*“ (*E*¹ §227). Die Elemente des Gegensatzes sind Feuer und Wasser. Als viertes Element führt er die Erdigkeit an. Alle Elemente haben ihr Bestehen im meteorologischen Prozess bzw. werden in ihm erzeugt. In den Auflagen der *E*^{2,3} folgt die Physik der Mechanik und geht der organischen Physik voran. Auf dieser Ebene ist die Natur in der Bestimmung der Besonderheit, und die Materie hat Individualität. Das Element ist in diesem systematischen Rahmen die allgemeine Individualität. Auch hier werden die vier Elemente in der obengenannten Reihenfolge angeführt und im einzelnen charakterisiert. Als Merkmal aller physikalischen Elemente ist festzuhalten, dass sie keine sinnlichen Körper, sondern Eigenschaften bzw.

Aggregatzustände darstellen. Hegel nennt die Elemente gestaltlos. „Wahrheit ist hier, nicht selbständig zu sein, sondern in Beziehung aufeinander. Sie sind Momente eines identischen Ganzen, also selbst ideell, [...]“ (VPhN 16, 68). Hegel orientiert sich kritisch an der antiken (besonders von Empedokles vertretenen) Vierteilung der Elemente. Wie Aristoteles, so geht also auch Hegel davon aus, dass die Elemente sich aufeinander beziehen und mischen können. Die physikalischen Elemente setzt Hegel gegen die chemischen Elemente ab, die er an späterer Stelle der Physik als totale Individualität abhandelt. Hier sind die chemischen Elemente „1) Abstraction der Indifferenz, der *Stickstoff*, und 2) die beiden des Gegensatzes, der für sich seyenden Differenz, der *Sauerstoff*, das Brennende, und der dem Gegensatze angehörigen Indifferenz, der *Wasserstoff*, das Brennbare, 3) die Abstraction ihres *individuellen* Elements, der *Kohlenstoff*.“ (E³ §328; vgl. auch E¹ §256) Im Gegensatz zu den physikalischen Elementen werden die chemischen Elemente als materiale Körper aufgefasst. In seinen Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Natur äußert sich Hegel ausführlicher über die Elemente, und so werden die Vorlesungsnachschriften zur Naturphilosophie, die innerhalb der GW Hegels (GW 24) erscheinen, zur Bestimmung des Begriffs Element hinzugezogen werden müssen.

Annette Sell

39. Empfindung

Die Empfindung wird von Hegel im Unterschied zum gemeinsprachlichen Gebrauch vom Gefühl differenziert (vgl. E³ §402A), insofern die Seele in der Empfindung auf einen einzelnen (Sinnes-)Inhalt ausgerichtet ist und sich in diesem auch selbst findet, jedoch eben nur in jeder einzelnen Empfindung und noch nicht als gefühlte seelische Totalität. Die Empfindung ist für Hegel „die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität“ (E³ §400) und ist damit die unmittelbarste Form in der der Geist etwas in sich findet und zugleich auch sich findet. Diese doppelte Bestimmung von „Sein und Insichsein“ (VPhG 13, 74) bildet den Grund für die systematische Verortung der Empfindung in der „Anthropologie“ als erstem Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“, insofern sie die Brücke zwischen den seienden Bestimmtheiten der „natürlichen Qualitäten“ und „natürlichen Veränderungen“ der Seele einerseits und der gefühlten Innerlichkeit der „führenden Seele“ andererseits bildet. Gegenüber den „natürlichen Qualitäten“, die die Seele unmittelbar an ihr hat (nationale und regionale Eigenheiten, Idiosynkrasien etc.), und den „natürlichen Veränderungen“ die sich an der Seele natürlich vollziehen zeigt sich in der natürlichen Bestimmtheit etwa der Sinnesempfindung bereits eine Form der Innerlichkeit und Selbstbezogenheit, die in jenen Bestimmungen nicht anzutreffen sind. Gegenüber dem Gefühl jedoch fehlt der Empfindung noch, dass die Seele sich als Totalität findet, da der Selbstbezug in der Empfindung sich lediglich an einzelnen Empfindungsbestimmungen vollzieht. Diese Brückenstellung der Empfindung, die sich in der doppelten Bestimmung von „Sein und Insichsein“ ausdrückt, legt dann nicht nur den inhaltlichen Umfang der begrifflichen Entfaltung der Empfindung fest, sondern ebenso sehr deren logisch-systematische Entwicklung. Was den inhaltlichen Umfang betrifft, so unterscheidet Hegel hier zwei Hauptbereiche, denn es „unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges u.s.f. überhaupt jedes körperlichen Theils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichseyn der Seele *innerlich* gemacht, *erinnert* wird, – und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen ihm angehörigen Bestimmtheiten, die um als gefundene zu seyn, um empfunden zu werden, *verleiblicht* werden“ (E³ §401). Die systematische Entfaltung der ersten Sphäre („äußere Empfindungen“) deckt sich mit der

Bestimmung der fünf Sinne, die jedoch gemäß der Grundbestimmung der Empfindung in genau umgekehrter Abfolge verläuft wie die Entfaltung der „theoretischen Assimilation“ des „tierischen Organismus“ in der Naturphilosophie (vgl. *E³* §358). Werden die Sinne dort nach dem Grad ihrer Idealität strukturiert, wobei das „Sehen“ und „Hören“ als idealste Sinne den Abschluss bilden, so verläuft die Strukturierung der Sinne in der Empfindung gemäß des Grades des sich Findens der Seele in den Sinnen. Da beim „Sehen“ und „Hören“ die jeweiligen Sinnesorgane am wenigsten empfunden werden, bilden sie in dieser Entfaltung der Sinne den Anfang. Eine Zwischenstellung nehmen hier „Geruch“ und „Geschmack“ ein, während erst der „Tastsinn“ eine Einheit von etwas anderes Empfinden und sich selbst Empfinden darstellt. Die zweite Sphäre der „inneren Empfindung“, für die Hegel eigens eine „psychische Physiologie“ (*E³* §401A) als Wissenschaft fordert, entfaltet neben dem Unterschied von angenehmen und unangenehmen Empfindungen das Phänomen von symbolischen Gehalten von Farben, Tönen etc. Außerdem wird hier die spezifische Verleiblichung von Affekten (Zorn, Mut, Lachen, Weinen etc.) thematisiert, die in Ansätzen an die Erkenntnisse der Psychosomatik erinnert. Den Abschluss der Entwicklung bildet die Empfindung als Einheit der wechselnden äußerlichen und innerlichen Empfindungsbestimmungen, insofern sich die Seele als Totalität in diesem permanenten Wechsel erhält und mit sich identisch bleibt, was dann die Grundbestimmung der „führenden Seele“ ist.

Dirk Stederoth

40. Endlichkeit (Un-)

Hegels Konzeption der Unendlichkeit finden wir in den wesentlichen Zügen bereits in den *JKS* voll ausgebildet. Obgleich eine systematische Klärung des kategorialen Orts der Unendlichkeit als seinslogischem Begriff (*GW 11*, 78 ff) und die endgültige terminologische Fixierung erst im Rahmen der *L* erfolgen, hält sich die ursprüngliche Konzeption bis in die späten religionsphilosophischen Vorlesungen (vgl. *VPhRel 3*, 193ff) nahezu unverändert durch. Die Nähe des Unendlichkeitsbegriffs zu dem des Absoluten (*GW 21*, 124) ist ersichtlich und Hegel betont die überragende Bedeutung, die der richtigen Erfassung des Unendlichen in der Philosophie zukommt (*GW 4*, 413 f sowie *GW 21*, 140 f). Seine Kritik an der Reflexionsphilosophie zielt darum wesentlich auf deren Bestimmung des Unendlichen im Verhältnis zur Endlichkeit (*GW 4*, 319f; 346; 413).

Kern der Hegelschen Auffassung ist die dynamische Identität zwischen dem Unendlichen (als reiner Beziehung auf sich) und dem Endlichen selbst (verstanden als Sphäre entgegengesetzter Bestimmtheiten, Beziehung auf Anderes). Die Dynamik kommt in der Beschreibung des Unendlichen als „absolutem Uebergang ins entgegengesetzte“ (*GW 4*, 431; vgl. *ebd.*, 413) wie im „herüber und hinübergewandten Wechselbestimmen des Endlichen und Unendlichen“ (*GW 21*, 130) zum Ausdruck. Dabei besagt die *Absolutheit* des Übergehens, dass es sich hier nicht um einen Übergang in substantiell Anderes, sondern um ein Übergehen in *sich selbst als Anderes* handelt. Diese Natur des Unendlichen verbildlicht Hegel in der *L²* als Kreisbewegung (*GW 21*, 136).

Grundlegend für das Verständnis des Unendlichen ist die affirmative Natur der Negation der Negation (*GW 4*, 354; 450; *GW 21*, 125). „Bestimmtheit überhaupt ist Negation“ (*GW 11*, 76), setzt Hegel in Anlehnung an Spinoza. Weil das Endliche das Bestimmte ist, ist der Inbegriff der endlichen Bestimmtheiten der „Inbegriff aller Negationen“, ein „leeres Nichts“ (*ebd.*), und das Endliche hat die Bestimmung, „sich selbst aufzuheben“ (*ebd.*). Mit der Aufhebung des Endlichen ist das Unendliche gesetzt. (a) Das als Negation des Endlichen

zustandekommende Unendliche bezeichnet Hegel in der Jenaer Zeit verschiedentlich als „reines Setzen der Vernunft ohne Entgegensetzen“, „subjektive Unendlichkeit“ (GW 4, 17), „absoluten Begriff der Unendlichkeit“ (ebd., 419) oder als „das negative Absolute“ (ebd., 431), bis er es in der L^2 als das *Schlecht-Unendliche* terminologisch fixiert (GW 21, 127; vgl. bereits GW 7, 29). Schlecht ist das so bestimmte Unendliche darum, weil es als Negation des Endlichen selbst noch die Struktur endlicher Bestimmtheit an sich aufweist und ein „endliches Unendliches“ (GW 11, 80) darstellt. Da es jedoch zugleich wesentlich als Aufheben des Endlichen ist, hebt sich das negative Unendliche auf und geht in die (sich ebenfalls selbst aufhebende) Endlichkeit über. (b) Es tritt hiermit eine Oszillation zwischen Unendlichem und Endlichem ein, welche Quell eines *unendlichen Progresses* (GW 4, 441; GW 11, 81) oder einer „unendlichen Reihe endlicher Dinge“, einer „unendlichen Endlichkeit“ ist (GW 4, 354). Das Entstehen eines solchen Progresses ins Unendliche hat einerseits ontologische Bedeutung: Das Unendliche als eine sich endlos produzierende Endlichkeit hat seinen systematischen Ort in der Bestimmung der Natur (vgl. GW 4, 92). In bezug auf die Subjektivitätstheorie des transzendentalen Idealismus hat das Theorem andererseits kritische Bedeutung: Der Schein einer unerfüllbaren unendlichen Aufgabe entsteht durch eine einseitige Fixierung der Selbstbeziehung als Negation der Beziehung auf Anderes (GW 4, 13; 46; 396; 413). (c) Das *wahrhafte Unendliche* ist der daseienden Bestimmtheit dagegen nicht entgegengesetzt, sondern es ist selbst „da, present, gegenwärtig“ (GW 21, 136) als Wiederherstellung des bestimmten Daseins aus der Negation: „Die wahrhafte Unendlichkeit so überhaupt als *Daseyn*, das als *affirmativ* gegen die abstracte Negation gesetzt ist, ist die *Realität* in höherem Sinn“ (ebd.). – Diese Konzeption der wahrhaften Unendlichkeit als Wiederherstellung eines affirmativen Daseins hat neben der logischen und ontologischen Bedeutung auch unmittelbare Relevanz für Hegels Religionsphilosophie. Sie liegt der Vorstellung eines „speculativen Charfreytags“ (GW 4, 414) zum Grunde und sie fundiert das adäquate Verhältnis des endlichen Subjekts zum absoluten Geist oder Gott in der Andacht (VPhRel 3, 210 ff).

Brady Bowman

41. Entfremdung

Obwohl der Begriff „Entfremdung“ nicht auf den Hegelschen Text zurückgeht, weder in der pathologischen (auf Französisch: *une maison d'aliénés*), noch in der juristischen Bedeutung (die Entwendung von wertvollen Gütern), hat Hegel trotzdem den Begriff ins philosophische Vokabular eingeführt. Obgleich der Begriff in der späteren Philosophie Furore gemacht hat, wurde er von Marx und anderen nicht richtig verstanden.

Die richtige Einsicht in die Hegelsche Entfremdung erfordert die Lektüre der begrifflichen Gestalt: „Der sich entfremdete Geist“ (GW 9, 264-323) in ihrer funktionalen Tragweite innerhalb der Bewegung des Ganzen und vor dem Hintergrund der Idee, welche durch die ganze Bewegung der *Phän* zum Ausdruck gebracht wird (GW 9, 61, 33-62, 12). Und weiter setzt die Lektüre dieser Gestalt das Exposé der großen Artikulationen der diskursiven Bewegung voraus, in welcher Bewegung die Idee des Buches zum Ausdruck kommt (GW 9, 365, 33-477, 12).

Wenn wir an das Problem dieser Ansicht gemäß herangehen, erreichen wir folgendes Resultat. Wir dürfen die Entfremdung nicht mit der Entäußerung verwechseln, obschon die Entfremdung dennoch im Zusammenhang mit der Entäußerung steht. Die ganze Gestalt: „der sich entfremdete Geist“ ist durch den Widerspruch zwischen dem reinen und dem wirklichen Bewusstsein gekennzeichnet. Ab dem frühen Mittelalter bis zu der Hegelschen Epoche ist die

Entäußerung des Geistes sozusagen als entfremdete Entäußerung dargestellt; damit ist die Entfremdung nun rein historische und vorhergehende Form der Entäußerung. Und die ganze Bewegung der bestimmten Gestalt läuft darauf hinaus, dass der Geist sich in dieser eigentümlichen Form der Entäußerung nicht in seinem Wesen anerkennt. Deswegen hebt er die herrschenden ökonomischen und politischen Strukturen auf und will er von Anfang an neu beginnen. Auch mit der religiösen Grundlage dieser historischen Phase („Ancien Regime“) soll er brechen. Außer der Analyse dieser historischen und vorhergehenden Gestalt kommt der Begriff „Entfremdung“ nur in den dialektischen Entwicklungen hinsichtlich des Gegensatzes zwischen dem Glauben und der reinen Einsicht vor.

In diesem Passus der *Phän* erscheint die Dialektik aufs Neue auf der Ebene des höheren Bewusstseins, welches erreicht worden ist durch das Selbst, das am Kern seiner absoluten Zerrissenheit zu sich selbst gekommen ist. Deshalb ist diese neue Dialektik nun rein neue Lektüre auf der Ebene eines tieferen Begriffs derselben historischen Phase. Die Entfremdung ist auch dann nun ein rein vorhergehendes Ereignis.

Die dialektischen Beziehungen zwischen der Aufklärung und dem Glauben bringen die beiden zu einer bedenklichen Einheit zurück: die Einheit des Nützlichen. Dem Anschein nach gibt das Nützliche die Entfremdung auf, aber es bleibt durch sein Entstehen gekennzeichnet. Das Nützliche, in der Französischen Revolution als die Grundlage der Freiheit vorausgesetzt, muss sich auf intrinsisch unabwendbare Weise in Terror verwandeln. Der Mensch ist damit vollkommen entfremdet und die einzig wahrhaftige Aufhebung der Entfremdung entsteht in der Kantischen Moralität (und im Rechtsstaat). In den *GrI* ist der Begriff Entfremdung so gut wie nicht vorhanden.

Koen Boey

42. Entgegensetzung

Die Entgegensetzung (Gegensatz, Entzweiung) ist für Hegel kein isolierter Begriff, sondern wird immer als ein Moment in einer Identität Verschiedener gedacht, und ist weiterhin nicht das Produkt einer subjektiven Verstandestätigkeit, sondern abhängig von der Bestimmtheit des Gegenstandes, mit dem sie in Wechselwirkung steht. Anfänglich (d.h. schon im Frankfurter *Syst*) denkt er die Entgegensetzung als die lebendige, unendliche Vielheit. Die Vielheit lebendiger Individuen steht sowohl in Beziehung mit der Einheit des Lebens, als dass sie sich auch davon trennt. Analog dazu betrachtet er in der *Dif* die Entzweiung als die Erscheinung des Absoluten, die sich im Laufe der Bildungsgeschichte immer weiter vom Absoluten isoliert und sich als ein Selbstständiges fixiert hat. Auch in der *L^I*, in der der Gegensatz nicht mehr in seiner Beziehung auf das Absolute gedacht wird, sondern als (immanente) Reflexionsbestimmung entwickelt wird, ist er nicht etwas Isoliertes oder Subjektives, sondern wird als die Einheit der Identität und der Verschiedenheit bezeichnet.

Nach den frühen *JKS* ist die Entgegensetzung (und dabei denkt Hegel konkret an allerlei Gegensätze, die in der modernen Philosophie und allgemeinen Bildung in den Vordergrund gerückt sind, wie vor allem die zwischen Subjektivität und Objektivität) das Produkt des Verstandes. Weil der Verstand die ‚Kraft des Beschränkens‘ ist, ist er ein immer weiter fortschreitendes Setzen Entgegengesetzter und ein Fixieren derselben. Der Verstand setzt z.B. das Unendliche als ein dem Endlichen Entgegengesetztes, und fixiert beides als etwas Selbstständiges und Beschränktes. Dadurch verlieren aber beide Entgegengesetzte ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung aufeinander, sodass das Eine schlechthin die Negation des Anderen ist. Der Verstand führt diesen Prozess immer weiter und vervollständigt damit die Beschränkungen. Das heißt, dass er imstande ist, die Totalität der

Gegensätze und der Beschränkungen zu denken, aber nicht deren Aufhebung in das Absolute. In diesem Sinne verfehlt der Verstand die eigentliche Aufgabe der Philosophie; denn das Setzen der Entgegengesetzten ist gerade ein Aufheben des Absoluten. Es erhebt sich daher die Frage, wie sich das Verhältnis des Absoluten zur Entgegensetzung denken lässt. Erstens darf dieses Verhältnis nicht so verstanden werden, als ob die Philosophie „sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte, denn die notwendige Entzweyung ist Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzend sich bildet“ (GW 4, 13). Zweitens zeigt sich in dieser Vervollständigung der Gegensätze die geheime Wirksamkeit der Vernunft. Denn die Vernunft erkennt, dass, indem der Verstand das eine der Entgegengesetzten setzt, er das andere aufhebt, sodass das Setzen des Verstandes ihr als ein Nichtsetzen erscheint und seine Produkte als Negationen. Um die Entgegensetzung aufheben zu können vernichtet die Vernunft nicht die Entgegensetzung als solche, sondern ihre Selbstständigkeit, indem sie sie auf das Absolute bezieht.

Nach der L^1 ist diese Beziehung der Entgegengesetzten nicht mehr eine Beziehung auf das Absolute, sondern eine doppelte Selbstbeziehung der Reflexion in sich. Das Gegensatzverhältnis ist ein Verhältnis der Verschiedenheit, insofern entgegengesetzte Relate als entgegengesetzte nicht identisch sind. Jedes Gegensatzverhältnis ist jedoch ein Verhältnis spezieller Verschiedenheit, da entgegengesetzte Relate (z.B. positiv und negativ) nicht in beliebigen Hinsichten Verschiedenes sind, sondern „in einer Identität verschiedene“: Jedes dieser entgegengesetzten Relate ist ‚identisch‘ mit dem eigentümlichen Gegenstück seines eigentümlichen Gegenstücks (GW 11, 272 f).

Peter Jonkers

43. Entwicklung

1. Die Entwicklung ist im Allgemeinen das Hinübergehen aus dem *Ansichsein*, i.e. der Anlage, dem Vermögen (*potentia, dynamis*) zum Fürsichsein bzw. Gesetzsein, i.e. der Wirklichkeit (*actus, energeia*) (vgl. E^3 §161A); letzteres ist im Hegelschen Idealismus allerdings eigentlich zu verstehen als Für-sein im Sinn des Bewusst-seins bzw. Gewusst-seins (vgl. *ebd.*). Veranschaulichungen derselben sind die organische Entwicklung aus dem Keim und die geistige Entwicklung des Kindes zum selbstbewusst freien Erwachsenen. Die Entwicklung vollzieht sich *notwendig*, allerdings nicht als schiere Vergrößerung einer schon gegebenen Gestalt (Ablehnung der Einschachtelungshypothese), sondern durch Überführung eines nur erst ideell Gegebenen in die Realität (E^3 §161). Dergestalt vollzieht sich Entwicklung auf der Grundlage eines bloßen Formunterschieds, der aber gerade das Wesentliche ist. Der Sache nach vollzieht sich Entwicklung durch immanente Differenzierung und Synthese des Differenzierten zu Einheiten (biologisch: Organen) – immer in der Identität des sich Entwickelnden. Die Entwicklung ist dergestalt diejenige der Identität zur konkreten Totalität. Die Entwicklung gliedert sich in Stufen; sie kehrt – in einem jeweils zu spezifizierenden Sinn – zu ihrem Anfang zurück (die ausgewachsene Pflanze bringt wieder einen Keim hervor). Die nähere Ausführung dessen und die Darstellung der immanenten Notwendigkeit der Entwicklung liegt in der dialektischen Methode, nicht nach Art der Anwendung oder Wiederholung einer immergleichen Formel oder des Abspulens eines im Vorhinein aufgestellten Computerprogramms.

2. Im engeren Sinn bedeutet Entwicklung die Fortgehensweise des dialektischen Prozesses in der logischen Sphäre des Begriffs, im Unterschied zum *Übergehen* in der Seins- und dem *Scheinen in Anderes* (Reflexion) in der Wesenslogik – die Differenzierung nicht mehr in

einander Äußerliche bzw. Gleichgültige gesetzt, sondern als in einer Totalität verbleibend, d.h. die Unterschiedenen sowohl untereinander wie mit der Totalität identisch betrachtet (*E*³ §161). Der Begriff bleibt dergestalt in seiner Entwicklung bei sich selbst, seine Veränderung ist nunmehr Formveränderung. Im Unterschied zur natürlichen Entwicklung ist die des Begriffs *Selbstentwicklung* und *immanent*: Der Begriff ist das eigene Prinzip seines Fortgehens, und zwar (am Ende) im vollen Sinn für sich – er hat es nicht erst nur als blinden Trieb; und die Rückkehr der Entwicklung zum Anfang vollzieht sich nicht in einem neuen Individuum (dem neuen Pflanzensamen), sondern verbleibt in dem Einzelnen ihres Ausgangspunktes: dem Begriff – als Rückkehr zu sich selbst im Vollsinn. Damit wird die Begriffsentwicklung in ihrem Ende in der absoluten Idee zu deren unendlicher Selbstbewegung in sich selbst oder zu deren freier Lebendigkeit (*GW* 12, 236; *E*³ §237A). Die logische Entwicklung als apriorische ist unzeitlich zu verstehen.

3. Der Gang des reinen Denkens in der *L* ist insgesamt Entwicklung, insofern auch die objektive Logik im Begriff aufgehoben ist und als dessen Werden zu sich selbst zu begreifen ist. Die Entwicklung ist Fortgehensweise in der Natur, insofern der Begriff deren Inneres ist, in der Sphäre des Geistes wieder im eigentlichen Sinn, weil im Geist der Begriff geschichtlich zu sich selbst kommt. Darüber hinaus verwendet Hegel „Entwicklung“ in Zusätzen und Anmerkungen z.T. ganz konventionell, sogar im Sinn der bloßen Explikation.

4. Die Entwicklung der Sache und ihre immanente Notwendigkeit muss das eigentliche Augenmerk der Wissenschaft sein. Jene ist subjektiv so zu vollziehen, dass der Wissenschaftler der Entwicklung der Sache selbst nur zusieht und sich jeglicher Einmischung enthält (vgl. *GW* 9, 59; *GW* 21, 42).

Konrad Utz

44. Erde

Die Erde erfährt in der Naturphilosophie eine doppelte Bestimmung: als Planet ist sie Teil des Sonnensystems, hat also ihren Begriff in der Bewegung (*E*³ §269A) und fällt in das Gebiet der (absoluten) Mechanik. In ihrer ‘geologischen Natur’ bestimmt sie sich dagegen als die “Gestalt, das allgemeine Bild des Lebens” (*E*³ §337), gehört also der “organischen Physik” an. Vermittelt werden beide Bestimmungen im “physikalischen Leben der Erde” (*E*³ §286), das heißt im “elementarischen” oder “meteorologischen Prozeß”.

Die Erde ist kein eigentlicher Organismus: als “geologischer Organismus” ist sie vielmehr nur “Kristall des Lebens” (*E*³ §341). Ihr fehlt die vollkommene Selbständigkeit, der eigentümliche innere Prozess des Organischen. Gleichwohl verfügt die Erde über eine Reihe von Eigenschaften, die in Hegels Verständnis spezifisch organisch sind: sie ist “System”, sie ist “Produkt” eines eigentümlichen Bildungsprozesses, und sie ist das “unmittelbare Subjekt des meteorologischen Prozesses”, durch welchen der “totliegende Organismus der Erde ... nicht mehr nur zur individuellen Gestaltung, sondern zur Lebendigkeit befruchtet wird” (*E*³ §341).

System ist die Erde, weil sie ein “Ganzes” ist (*E*³ §337A). Die Glieder des geologischen Organismus, des “allgemeine(n) System(s) der individuellen Körper” (*E*³ §338) - das sind die Erdteile, die Gebirgszüge, die Neigung der Erdachse und ihre magnetische Achse - sind tatsächlich auseinander und daher “seelenlos” (*E*³ §339A). Aber die Erde verdankt ihre Existenz nur dem “fortdauernden Zusammenhange” dieser Glieder; “fehlte eines der Momente, so hörte die Erde auf, zu sein, was sie ist” (*E*³ §339A).

Produkt ist die Erde im Bildungsprozess ihrer Gestalt, an dem drei Seiten zu unterscheiden sind. Zunächst stellen schon die Gebilde des - an sich prozesslosen - irdischen Systems "die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee" dar (*E³* §339). Dieser "absolute Prozeß" existiert allerdings an der Erde nur in einer allgemeinen Weise, nämlich im meteorologischen Prozess, der ihr allerdings äußerlich bleibt. Gleichwohl muss die Erde als "Entstandenes und Vergehendes" betrachtet werden: "Die Erde und die ganze Natur ist als Produkt zu betrachten; das ist nach dem Begriffe notwendig." (*E³* §339A) Dies zeigten auch die zahlreichen Revolutionen, die die Erde in ihrer Geschichte erfahren hat.

Betrachtet werden kann der Bildungsprozess der Erde allerdings nur als ein "vergangener" (*E³* §339). Ihn empirisch zu fassen, ist die Aufgabe der Geologie. In Hegels Verständnis versucht diese in den Systemen der Vulkanisten und der Neptunisten den Bildungsprozess der Erde darzustellen als "einen Kampf der Elemente der Differenz: des Feuers und des Wassers" (*E³* §339A). Und die Bildung der Gesteine in der Erdgeschichte - die "physikalische Organisation" der Erde (*E³* §340) - erscheint in der Naturphilosophie als "Kristallisation" im Sinne des Hegelschen Gestalt-Begriffs. Historisch betrachtet ist Hegel damit einer der wenigen Philosophen, die der 'geologischen Natur der Erde' (und auch den meteorologischen Prozessen) eine eigenständige Stelle im System der Naturphilosophie zugewiesen haben.

Bernhard Fritscher

45. Erfahrung

In kritischer Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften einerseits, und in der Abgrenzung sowohl von den erkenntnistheoretischen Prämissen des Empirismus als auch der Kantischen Transzendentalphilosophie andererseits, entwickelt Hegel schon in seiner Jenaer Zeit Ansätze zu einem eigenen Erfahrungsbegriff. Entscheidend für seinen Begriff der Erfahrung ist die Kompatibilität von Erfahrungswissen und spekulativem Wissen. Aus der Programmatik einer Erkenntnis des Absoluten ergeben sich vor allem zwei Kriterien für den Erfahrungsbegriff: 1. Erfahrung darf nicht so konzipiert sein, dass die Integration der Erfahrungsinhalte in die Theorie zu einer Vermischung von empirischer und spekulativer Methodik führt (vgl. auch *GW 4*, 29). 2. Erfahrungsinhalte müssen eine positive Funktion innerhalb der Theorie einnehmen können, da für Hegel Philosophie epistemologisch das Erkennen wirklicher Sachverhalte einschließt. Die Vorstellung, Erfahrung sei durch die Unabhängigkeit eines Erfahrungsgegenstandes vom denkenden Subjekt gekennzeichnet, weist Hegel als methodisch und systematisch unzureichend ab. Spezifisch ist demgegenüber das Konzept einer „begriffene[n] Erfahrung“ (*GW 7*, 347), in der die Inhalte unmittelbarer Erfahrung im Sinne seiner spekulativen Philosophie systematisch ohne Restriktion auf die Endlichkeit eines Gegenüberverhältnisses in ihrer Wahrheit begriffen werden. Im Zusammenhang mit dem dezidierten Wahrheitsbezug der „begriffenen Erfahrung“ geht Hegel prinzipiell davon aus, dass „in der wahrhaftigen Erfahrung selbst auch nichts vorkommen kann, was in Wahrheit der Philosophie“ (*GW 7*, 347) widerspräche.

1. *Der phänomenologisch-methodische Begriff der Erfahrung.* – Aufbauend auf dem Begriff des Bewusstseins, welches als das „unmittelbare Daseyn des Geistes“ (*GW 9*, 29) nicht nur durch das bewusstseinspezifische Gegenüberverhältnis von denkendem Subjekt und Gegenstand gekennzeichnet ist, sondern auch einen strukturellen Zusammenhang des Bewusstseins mit seinem Gegenstand impliziert, entwickelt Hegel einen methodisch leitenden Erfahrungsbegriff. In der *Phän* ist Erfahrung vor allem „*dialektische* Bewegung“ (*GW 9*, 60)

des Bewusstseins. Indem das Bewusstsein sich zugleich als unterschieden von seinem Gegenstand und diesen als auf sich bezogen begreift, entfaltet es sich durch seinen eigenen Widerspruch zu einer „Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns“ (GW 9, 61). Erfahrung ist damit nicht ein äußerlich-zufälliger Übergang von einem Gegenstand zu einem anderen. Als methodisch verlaufende Bewegung des Bewusstseins bedeutet Erfahrung auch nicht, dass verschiedene Gegenstandskennnisse und Verhaltensweisen des Bewusstseins zur Welt zu einer Gesamtheit von Erfahrungen akkumuliert werden. Entscheidend für diesen Erfahrungsbegriff ist, dass die „dialektische Bewegung“ des Bewusstseins nur vordergründig durch einen jeweils äußerlich gegebenen Gegenstand auf den Weg gebracht wird, tatsächlich aber die Gegenstände jeweils durch die vorangegangenen Versuche des Bewusstseins, die Wahrheit seiner Gegenstandsgewissheit zu prüfen, systematisch generiert werden. Durch eine „Umkehrung des Bewußtseyns“ (GW 9, 61) konstituiert die Erfahrung, bei der sich das vorausgesetzte Ansichsein des Gegenstandes als ein Sein-für-das-Bewusstsein erwiesen hat, den neuen Gegenstand. Aufgrund des strukturellen Zusammenhangs von Bewusstsein und Gegenstand folgt aus der Veränderung des Bewusstseins zugleich ein veränderter Gegenstand: „Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.“ (GW 9, 60). Insofern sich Weg „der Erfahrungen des Bewußtseyns“ durch die methodische Bedeutung der Erfahrung zu einem systematischen Ganzen organisiert, begreift Hegel diese Erfahrungsgeschichte nicht nur als Einleitung zur spekulativen Philosophie, sondern zugleich als ihren integralen Bestandteil.

2. *Der epistemologische Begriff der Erfahrung.* – Innerhalb der E^3 akzentuiert Hegel die epistemologische Bedeutung der Erfahrung im Kontext einer historisch-systematischen Einordnung des Empirismus als einer spezifischen „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ (E^3 §§37ff). In der Abkehr von der vormaligen Metaphysik als derjenigen Stellung des Gedankens zur Objektivität, welche durch die Überzeugung, allein durch das Denken die Wahrheit als einen unabhängigen Gegenstand zu erkennen, gekennzeichnet ist, resultiert der Empirismus für Hegel aus dem „Bedürfniß“ (*ebd.*) nach ‚konkretem Inhalt‘ und nach Überwindung mangelnder methodischer Bestimmtheit. Erfahrung wird hier zur maßgebenden Begründungsinstanz des Wissens. Hegel erkennt die Aufwertung der Erfahrung insofern ausdrücklich an, als sie in zweifacher Hinsicht mit dem Programm spekulativer Philosophie kongruiert: (1) Zum einen bringt der Erfahrungsprimat zum Ausdruck, dass das philosophische Erkennen auf das gerichtet ist, „was *ist*“ (E^3 §38) und nicht auf „solches, was nur *seyn soll* und somit *nicht da ist*“ (*ebd.*). (2) Zum anderen bringt die Vorstellung von einem Wissen, in welchem das Erkenntnissubjekt sowohl den Gegenstand als auch „sich *selbst* darin *präsent* wissen soll“, das „Princip der Freiheit“ (*ebd.*) zum Ausdruck. Im Kontext seiner Kritik des Empirismus stellt Hegel die strukturelle Ambivalenz der Erfahrung heraus: Im Unterschied zur Wahrnehmung impliziert Erfahrung nicht nur die Bezugnahme auf einen sinnlich gegebenen „für sich vereinzelt[e]n, unendlich *mannichfaltigen Stoff*“ (E^3 §39), sondern darüber hinaus auch die „Bestimmungen der *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit*.“ (E^3 §39; vgl. auch §§420 f)

3. *Der logisch-methodische Begriff der Erfahrung* - Die Bestimmung der Allgemeinheit als gegenüber der Wahrnehmung spezifizierendes Merkmal der Erfahrung ist auch innerhalb der Hegelschen Logik leitend. Erfahrung ist in diesem Kontext als logische Figur thematisch: Der „Schluß der *Erfahrung*“ (GW 12, 114) bzw. „der *Induction*“ (GW 12, 113) wird dabei vom „Schluß der blossen *Wahrnehmung*“ (GW 12, 114) unterschieden, insofern die Induktion nicht mehr auf der Basis eines einzelnen „zufälligen Daseyns“ (*ebd.*) eine besondere Bestimmung mit einem umfassenden Allgemeinen zusammenschließt. Im „Schluß der Erfahrung“ wird vielmehr auf der Grundlage einer Vielzahl von Einzelnen, an denen ein gemeinschaftliches

Prädikat „angetroffen“ (*ebd.*) wird, eine „allgemeine Bestimmtheit“ (*ebd.*) mit einem Gattungsallemgemeinen zusammengeslossen. Die Einzelnen haben als Allheit hier selbst den Charakter einer „empirische[n] Allgemeinheit“ (*GW 12, 75*). Doch das begründungstheoretische Kernproblem im Begriff der Erfahrung, wie sinnlich gegebene Einzelfälle mit allgemeinen Prädikaten zusammen zu denken sind, wird damit von Hegel zugleich schlusslogisch reformuliert: Die gefolgerte Identität von Einzelem und Allgemeinen wäre nur gültig, wenn es eine „vollendete Erfahrung“ (*GW 12, 114*) aller das Gattungsallemgemeine repräsentierenden Einzelfälle geben könnte. Unter der Voraussetzung jedoch, dass die Einzelnen unmittelbar gegeben sind und nur durch eine „äusserliche Reflexion“ (*ebd.*) zusammengefasst werden dürfen, bleibt die geforderte Vollständigkeit eine nicht abschließbare „Aufgabe“ (*ebd.*) und die „Einheit [sc. von Einzelheit und Allgemeinheit] nur ein perennierendes Sollen.“ (*ebd.*)

4. *Die philosophiegeschichtliche Funktion der Erfahrung.* – Insofern die empirischen Wissenschaften nicht nur auf sinnlich Gegebenes als Begründungsinstanz abzielen, sondern auch „darauf, das Allgemeine, die Gesetze, Gattungen zu finden“ (*VGPh 9, 76*), ermöglichen sie zugleich die fortschreitende begriffliche Durchdringung der Wirklichkeit. Da Hegel das spekulative Erkennen wesentlich als Erkennen der Wirklichkeit versteht, bedingt zugleich der Fortschritt der Erfahrungswissenschaften den Fortschritt der Philosophie: „ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als sie bei den Alten gewesen ist.“ (*VGPh 9, 75 f*)

Ralf Beuthan

46. Erinnerung

Unter Erinnerung versteht Hegel den Prozess der Verinnerlichung des Stoffs der Anschauung, wodurch dieser Stoff seiner äußerlichen räumlich-zeitlichen Strukturiertheit entzogen und in die innerliche räumlich-zeitliche Struktur der Intelligenz versetzt wird. Weiterhin bezeichnet die Erinnerung bei Hegel die Aufbewahrung dieses so verinnerlichten Stoffs und den Abgleich des äußeren Stoffs der Anschauung mit dem bereits erinnerten Stoff sowie die Subsumtion von jenem unter diesen, was Hegel auch die „eigentliche Erinnerung“ (*E² §454*) nennt. Systematisch entfaltet Hegel die Erinnerung in der Psychologie, dem dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“, und zwar als erste Stufe der Vorstellung, die den zweiten Teil des theoretischen Geistes darstellt. In dieser systematischen Stellung knüpft die Erinnerung einerseits direkt an die Entfaltung der Anschauung an, die durch das Vorfinden des angeschauten Stoffs in seiner räumlichen und zeitlichen Struktur gekennzeichnet ist. Andererseits folgen auf die Erinnerung die Einbildungskraft und das Gedächtnis als weitere Stufen der Vorstellung, weshalb sie von diesen klar unterschieden werden muss. Die erste Stufe der Erinnerung ist das „Bild“ als die Form, in der der angeschaute Stoff in der Innerlichkeit der Intelligenz vorliegt und seiner äußeren Form entzogen ist. „Als die Anschauung zunächst erinnernd setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*. So ist er 1) *Bild*, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstracten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt, aufgenommen“ (*E³ §452*). Diese eigene Zeit und dieser eigene Raum der Intelligenz, in die der äußere Stoff als Bild aufgenommen wird, ist als die der Intelligenz eigene räumliche und zeitliche Allgemeinheit dem äußerlichen Inhalt völlig fremd, weshalb sein Fortbestehen oder Vorübergehen als Bild gänzlich unabhängig von dem Inhalt ist, wie er in seiner äußeren Form vorgefunden wurde. Die Existenz dieses Inhalts als Bild hängt nun

nicht mehr von einem äußeren vorfindbaren Kontext, sondern vielmehr von der Aufmerksamkeit der Intelligenz auf denselben ab. Demgemäß ist die zweite Stufe der Erinnerung, dass durch diese Aufnahme des äußeren Stoffs die Allgemeinheit der Intelligenz sich besonders bzw. sich *bildet* und den erinnerten Stoff in sich aufbewahrt. Die Bilder bleiben somit in diesem „nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtseyn wären“ (*E*³ §453A). Die dritte Stufe, die „eigentliche Erinnerung“, ist, dass die Inhalte der äußeren Anschauung unter die verallgemeinerten Inhalte der Intelligenz subsumiert und diese wiederum hierdurch aktualisiert und der Aufmerksamkeit der Intelligenz zugeführt werden. Diese Aktualisierung stellt damit aber eine „Bewährung“ des inneren Bildes dar, insofern es sich im Abgleich mit dem realen Inhalt bewahrheitet hat. „Der gebildete Mensch findet nichts neues, es ist nur eine Erinnerung, die Gesichtspunkte kennt, hat, besitzt er schon, es ist nur so oder so verbunden, in einem neuen Verhältnis. Die Anschauung ist mir schon ein Innerliches, umgekehrt erhält meine innerliche Vorstellung durch diese Anschauung die Bestimmung, dass meine innerliche Vorstellung gemäß ist dieser Anschauung, oder meine innerliche Vorstellung wird an dieser <unmittelbaren> Anschauung bewährt.“ (*VPhG 13*, 201) Hierin liegt dann der Ausgangspunkt für die Fähigkeit der Intelligenz, die Bilder von sich aus in den Horizont der Aufmerksamkeit zu versetzen, sie sich vor-zu-stellen, was dann allerdings die *Einbildungskraft* auszeichnet.

Dieser Begriff der Erinnerung findet sich in übertragener Form bereits im Schlusskapitel der *Phän*, in dem das „absolute Wissen“ als Aufhebung des gesamten Entwicklungsgangs des Geistes die einzelnen Gestalten desselben als er-innerte in sich aufbewahrt und deshalb aus sich neugegründet im System der philosophischen Wissenschaften wieder entfalten kann. „Indem seine [des Geistes] Vollendung darin besteht, das was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist diß Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Daseyn verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseyns versunken, sein verschwundnes Daseyn aber ist in ihr aufbewahrt, und diß aufgehobne Daseyn [...] ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vornen bey ihrer Unmittelbarkeit anzufangen, und sich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles vorhergehende für ihn verloren wäre, und er aus der Erfahrung der frühern Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innre und die in der That höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung von sich nur auszugehen scheinend wieder von vornen anfängt, so ist es zugleich auf einer höhern Stufe daß er anfängt.“ (*GW 9*, 433).

Dirk Stederoth

47. Erscheinung

Die Erscheinung bildet den zweiten Teil der Wesenslogik in der *L*¹. Dieser Teil der Erscheinung steht zwischen dem Teil des Wesens als Reflexion in ihm selbst und dem der Wirklichkeit, welche die Einheit von Wesen und Existenz bzw. Erscheinung ist. In der *L*¹ ist der Abschnitt *Erscheinung* weiter in drei Kapitel eingeteilt, nämlich das der Existenz, das der Erscheinung und letztlich das des wesentlichen Verhältnisses. Es gibt aber in der *E*³ eine Umgestaltung in der Einteilung. Der Begriff der Existenz gehört da zu dem Begriff des Wesens selbst und wird daher nicht innerhalb der Erscheinung behandelt.

Das Scheinen des Wesens in sich ist diejenige Bewegung, in welcher sich das Wesen innerhalb der einfachen Selbstbeziehung setzt. Im Grunde wird das Wesen als reines Scheinen in sich zwar real vermittelt, aber erst im Erscheinen des Wesens wird das Wesen als ein *realer*

Schein, der eine wesentliche Selbstständigkeit enthält, gesetzt. Es ist bei Hegel hervorzuheben: „das Wesen muß erscheinen“ (GW 11, 323). Dieser Satz besagt, dass das Wesen als absolute Negativität begriffen wird, die die Unmittelbarkeit aufhebt und sie dadurch wesentlich macht. Das Scheinen des Wesens in ihm ist „das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit“ und dabei ist das Wesen „nicht hinter oder jenseits der Erscheinung“ (E³ §131). In diesem Aufheben wird das Wesen das wesentliche Sein bzw. die Existenz, die auf „ein Herausgegangenseyn aus der Negativität“ hinweist (GW 11, 323). In dieser Hinsicht *erscheint* das Wesen anstatt dass es bloß in sich scheint.

Es erscheint zunächst als Existenz in der Form der Unmittelbarkeit des Seins, die durch die Bewegung des Grundes das Wesen wiederhergestellt hat. Die Erscheinung ist aber als die *reflektierte Existenz* zu charakterisieren. Anders gesagt: „die Erscheinung ist das Wesen in seiner Existenz“ (GW 11, 341). Die Erscheinung unterscheidet sich von der Existenz derart, dass jene die Negativität der Reflexion an ihr selbst hat. Die Existenz ist hier als die wesenlose Erscheinung und die Erscheinung als die wesentliche Existenz zu bezeichnen. In dieser Hinsicht wird die Erscheinung als Einheit von Schein und Existenz gekennzeichnet. Dies besagt, dass das Wesen als Erscheinung mit sich vermittelt ist und dadurch die Momente hervorbringt, die die unmittelbare Selbstständigkeit haben. Infolgedessen ist die Erscheinung als „das Existierende vermittelt durch seine Negation“ (GW 11, 342) begriffen. Vermöge der Negation negiert das Existierende sich selbst und kehrt in sich selbst zurück. Dabei ergibt sich die wesentliche Selbstständigkeit des Existierenden.

In der Selbstvermittlung oder in dem Wechsel gibt es noch den mit sich identischen Aspekt der Erscheinung. Dieses Identische oder das Positive der Vermittlung des Erscheinenden ist bei Hegel als *Gesetz* betrachtet. Es ist die positive Seite der Wesentlichkeit. Aufgrund dieser Wesentlichkeit wird die Existenz die Erscheinung. Das Gesetz ist daher nicht jenseits von der Erscheinung, sondern in ihr unmittelbar gegenwärtig. Es ist dabei hervorzuheben, dass „das Reich der Gesetze das *ruhige* Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt [ist]“ (GW 11, 345). An anderer Stelle wird das Reich der Gesetze als der ruhige Inhalt der Erscheinung gekennzeichnet. Vermöge der Gesetze bleibt die Erscheinung mit sich selbst identisch.

Die Erscheinung steht aber andererseits im ständigen Wechsel und ist daher die Reflexion in Anderes. Diese unruhige Form oder die Negativität kann nicht dem Gesetz zugeschrieben werden. Daraus ergibt sich, dass die Erscheinung eigentlich mehr als das Gesetz ist, insofern es dem Gesetz noch an der Negativität der Form, wodurch „die Inhaltsbestimmungen in ihr Anderes übergehen“, fehlt. In anderer Hinsicht ist das Gesetz aber das Andere der Erscheinung und ihre negative Reflexion bzw. die Reflexion in ihr Anderes. Infolgedessen wird das Gesetz ebenso sehr als die negative Einheit der Erscheinung angesehen.

Die in sich reflektierte Erscheinung bezeichnet Hegel als die *Welt*. Die Welt, von der hier die Rede ist, ist die an und für sich seiende Welt, die über die erscheinende Welt hinausgeht. Die an und für sich seiende Welt kann auch als die übersinnliche Welt verstanden werden. Auf den ersten Blick scheinen sich beide Welten, nämlich die an und für sich seiende Welt und die existierende Welt oder die übersinnliche Welt und die sinnliche Welt, gegenüberzustehen. Aber die an und für sich seiende Welt bzw. die übersinnliche Welt ist eigentlich bei Hegel als die Totalität der Existenz aufzufassen. Sie enthält bereits an ihr die absolute Negativität bzw. die Form, die die Reflexion in Anderes oder die negative Beziehung des Wesens auf sich selbst ermöglicht. Vermöge der absoluten Negativität oder der absoluten Form wird die Entgegensetzung von zwei Welten aufgehoben und kommt die negative Beziehung *einer* Welt auf sich selbst zustande. In dieser Hinsicht hebt Hegel hervor, dass „die an und für sich seiende Welt die verkehrte der erscheinenden ist.“

Wie sich gezeigt hat, wird die Beziehung von Wesen und Erscheinung nun als die von der wesentlichen Welt und der erscheinenden Welt begriffen und in eine negative Beziehung des Wesens auf sich selbst zurückgeführt. In dieser negativen Beziehung des Wesens auf sich

selbst oder der negativen Einheit desselben mit sich behält das Wesen seine Identität mit sich selbst und zugleich setzt es seine immanente Existenz in sich selbst. Dabei ist das Gesetz, das zunächst bloß als die Identität der Erscheinung mit sich aufzutreten schien, realisiert. Anders gesagt: Die innere Identität des Gesetzes mit sich ist nun daseiend. Diese negative Beziehung des Wesens auf sich selbst bildet das wesentliche Verhältnis von Wesen und Erscheinung bzw. das von der an und für sich seienden Welt und der erscheinenden Welt.

In diesem wesentlichen Verhältnis beziehen sich das Wesen und seine Existenz aufeinander erstens als das Verhältnis des Ganzen und der Teile, zweitens als das der Kraft und ihrer Äußerung und zuletzt als das des Äußeren und des Innen. Erst in der Einheit von Äußeren und Innen wird eine Einheit von Wesen und Existenz bzw. die absolute Totalität beider manifestiert. Durch diese absolute Totalität wird das Wesen als die *Wirklichkeit*, die den Übergang von der Wesenslogik in die Begriffslogik vorbereitet, begriffen.

Ock-Kyoung Kim

48. Existenz

Die Existenz ist bei Hegel die *Wiederherstellung der Unmittelbarkeit des Seins* (*E³ §122*). Solche wiederhergestellte Unmittelbarkeit des Seins ist im Grund völlig anders als die einfache Unmittelbarkeit des Seins aus der Seinslogik. Die erstere ist insofern verschieden von der letzteren, als sie durch das Aufheben des vermittelnden Aktes des Wesens vermittelt ist. Der Begriff der Existenz macht die Unmittelbarkeit des Wesens selbst oder seine Reflexion in sich aus. Hegel betont dabei, dass das Wesen die Existenz nicht hat, sondern selbst in die Existenz übergegangen ist. Das heißt, dass der Begriff der Existenz nicht als Prädikat oder Bestimmung des Wesens verstanden werden darf.

In dieser Hinsicht kann man herauslesen, dass der Hegelsche Begriff der Existenz von dem der herkömmlichen Metaphysik oder dem Kantischen unterschieden ist (*GW 11, 324ff*). Das Wesen ist die Existenz selbst, die auf die Reflexion des Grundes in sich hinweist. Das Wesen als Grund *existiert* nun. Das heißt: Der Grund und das Begründete oder die Gründe bleiben nun als das existierende Etwas. Um dies klarzumachen, bedarf es einer kurzen Erläuterung der Bewegung des Wesens als Grund. Das Wesen bestimmt sich nämlich als Grund, der zugleich auf die Beziehung von Grund und Begründetem hinweist. In dieser Beziehung ergibt sich eine Reihe von Gründen. Das heißt, dass der Grund das Begründete seines Grundes ist und das Begründete der Grund seines Begründeten. Infolgedessen verschwindet der wesentliche Unterschied zwischen dem Grund und dem Begründeten in der Reihe der Gründe. Vermöge der Vertilgung des wesentlichen Unterschiedes von Grund und Begründetem stellt das Wesen als Grund seine Unmittelbarkeit wieder her. Der Begriff der Unmittelbarkeit spielt hier eine ausschlaggebende Rolle. Aufgrund der Unmittelbarkeit wird die Bewegung des Wesens nicht einfach als die Bewegung des Nichts zu Nichts bzw. als reine Vermittlung mit sich begriffen. Durch die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit erringen die Momente des Wesens, die im Selbstvermittlungsprozess hervortreten, die Selbstständigkeit. Daher werden der Grund und das Begründete oder die Gründe als die existierenden Etwas betrachtet.

Das existierende Etwas ist auch von dem seienden Etwas, das in der Seinslogik behandelt wird, verschieden. Das existierende Etwas ist nicht seiend, sondern enthält die Relativität und den mannigfachen Zusammenhang mit anderem existierenden Etwas. Dabei ist es als *Ding* zu bezeichnen (*GW 11, 327*). Das Ding wird in Bezug auf den Begriff der *Eigenschaft* und den der *Materie* in Betracht gezogen. Vermöge der Eigenschaft bezieht sich das Ding auf andere Dinge, und es bleibt an sich in der Beziehung zu den anderen. Auf diese Weise stehen die verschiedenen Dinge in wesentlicher Wechselwirkung. Das Ding unterscheidet sich durch die

Eigenschaft von den anderen Dingen. Es zeigt sich hier, dass das Ding seinen Unterschied zu anderen Dingen an sich selbst enthält. Das Ding besteht auch aus den selbstständigen Materien, die zugleich mit dem Nichtbestehen der anderen zu tun haben. Die Materien sind „in der Reflexion – des Dinges in-sich zugleich ebenso selbständige als negierte“ (*E³* §130). In dieser Hinsicht wird das Ding als die wesentliche Existenz die Erscheinung.

In der Umgestaltung der *E³* wird der Begriff der Existenz nicht mehr im Abschnitt der *Erscheinung*, sondern bereits innerhalb der Erläuterung des Wesens in ihm selbst behandelt. Dabei wird das Wesen als *Grund der Existenz* gekennzeichnet. Es zeigt sich, dass der Begriff der Erscheinung auf „die Wesentlichkeiten der Existenz“ bzw. „die eigne Wahrheit“ derselben hinweist. (*GW 11*, 341).

Ock-Kyoung Kim

49. Familie

In den *Grl* ist die *Familie* das erste Moment der Sittlichkeit, in dem die unmittelbare Wirklichkeit der Person entwickelt wird. Diese unmittelbare Wirklichkeit lässt sich nicht als ein natürliches Individuum denken, weil dessen Dasein zufällig und unfrei ist. Sie muss deshalb als ein institutionelles Dasein verstanden werden, das nicht nur die Freiheit der Person zum Ausdruck bringt, sondern auch sein eigenes Fortbestehen sicherstellt. In der Familie wird die natürliche Reproduktion der Individuen in der Form der Freiheit gedacht.

In der *Ehe*, dem ersten Moment der Familie, bekommt das Gattungsverhältnis zwischen Mann und Frau seine freie Form. Der Form nach ist die Ehe ein freies Verhältnis, weil Mann und Frau als freie Personen betrachtet werden, deren freie Einwilligung es ist, „eine Person auszumachen“ (*Grl* §162). Dem Inhalt nach ist die Ehe frei, weil die natürliche Bestimmtheit des Mannes und der Frau sich in die selbstbewusste Einheit der Liebe verwandelt hat. Im geistigen Band der Liebe haben sie ihre ungeteilte Identität, die sie in ihren komplementären sittlichen Rollen als Mann und Frau verwirklichen. Die Rolle des Mannes ist „im Verhältnis nach außen das Mächtige und Betätigende“; die Rolle der Frau richtet sich nach innen und ist „das Passive und Subjektive“ (*Grl* §166).

Das zweite Moment der Familie ist das *Vermögen der Familie*, ein gemeinsames Eigentum im „bleibenden und sicheren“ Besitz (*Grl* §170).

In systematischer Hinsicht sind die Ehe und ihre Erscheinung im Vermögen der Familie eine Synthese zwischen dem ersten Moment des abstrakten Rechts (das Eigentum) und dem ersten Moment der Moralität (Der Vorsatz und die Schuld). Denn die Ehe ist nicht nur die wirkliche Person, die im Vermögen erscheint, sondern auch das Resultat einer moralischen Handlung, die in den sittlichen Rollen des Mannes und der Frau Wirklichkeit geworden ist. Mann und Frau haben Schuld an ihrem Handeln, weil sie den freien Beschluss gefasst haben, ihre Rolle zu spielen. Aber dieses Handeln hat noch keinen subjektiven Inhalt, weil sie sich auf das allgemeine Rollenverhalten beschränkt.

Das dritte Moment der Familie ist „Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie“. In diesem Moment wird entwickelt, wie die natürliche Reproduktion sich in der Form der Freiheit denken lässt. Das Kind ist für die Eltern nicht so sehr das Produkt eines natürlichen Gattungsverhältnisses, sondern vielmehr die Objektivierung ihrer selbstbewussten Liebe, „eine *für sich seiende Existenz* und *Gegenstand*, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Dasein, lieben“ (*Grl* §173). Mit der Geburt der Kinder wird zugleich der Keim zur sittlichen Auflösung der Familie gelegt; die Kinder, die von den Eltern zur Freiheit erzogen sind, verlassen die Familie, um ihre eigene Familie zu stiften.

Mit dieser sittlichen Auflösung der Familie wird nicht nur der Übergang zum zweiten Moment der Sittlichkeit vollzogen, der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Vielheit der Familien thematisiert wird, sondern hat die Familie auch ihre eigenen Voraussetzungen reproduziert: die freien Personen, die durch ihren freien Beschluss eine Ehe schließen können. Dadurch ist das Dasein der Familie institutionell gesichert.

Die Bestimmung der Familie in den *Grl* greift auf die Bestimmung in der *Phän* zurück. In diesem Werk wird die Familie, auf der Ebene des wahren Geistes der Polis, als das Gesetz der Familie oder als das göttliche Gesetz erörtert. Das göttliche Gesetz gilt als die sittliche Bestimmung der Frau und richtet sich auf die Fürsorge für die Familienmitglieder. Das menschliche Gesetz dagegen, das von den Staatsbürgern getragen wird, gilt als die sittliche Bestimmung des Mannes. Unter den Bedingungen der Polis sind das göttliche und das menschliche Gesetz letztendlich nicht miteinander zu versöhnen: das Primat des Staates, wofür das menschliche Gesetz steht, verträgt sich letztendlich nicht mit dem Primat des besonderen Individuums, das durch das göttliche Gesetz behauptet wird. In der Familie der *Grl* wird der Widerspruch zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Gesetz aufgehoben. Denn einerseits gilt die Familie noch immer als die sittliche Bestimmung der Frau und der Staat als die sittliche Bestimmung des Mannes, aber andererseits stehen Staat und Familie nicht länger miteinander im Widerspruch. Die sittlichen Bestimmungen beider sind in der Liebe vereint; in seiner allgemeinen Rolle repräsentiert der Mann die Familie. Dies ist möglich, ohne mit seiner Rolle als Staatsbürger in Konflikt zu geraten, weil Familie und Staat jetzt durch die bürgerliche Gesellschaft vermittelt werden; denn in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Vielheit der Familien zum Moment der sittlichen Gemeinschaft geworden. Hegels Konzeption der Familie ist aus feministischer Sicht sowohl kritisiert als gepriesen worden. Die Kritik betrifft nicht nur die einseitige Zuteilung der Frau an die Domäne der Familie, sondern auch die Verabsolutierung einer bestimmten Form der Familie, nämlich die Kleinfamilie der Bourgeoisie im 19. Jahrhundert. Obwohl diese Kritik aus der Sicht unserer Zeit selbstverständlich ist, kann sie sich doch nicht auf das Projekt der *Grl* stützen, das *ihre* Zeit in Gedanken fassen will. Gepriesen wird dagegen (z.B. von Irrigaray) der Raum, den Hegels Konzeption bietet, eine eigenständige Geschlechterrolle zu formulieren.

Paul Cobben

50. Farbe

Hegel teilt nicht nur J.W. von Goethes gespaltenes Verhältnis zu den Romantikern, sondern auch dessen Ablehnung der Farbenlehre I. Newtons. Dabei werden gegen die Romantiker und Newton die gleichen Argumente geltend gemacht: Hegel wendet sich wie Goethe gegen die in der romantischen Ironie diagnostizierte Abspaltung des Subjekts vom Objekt. Den gleichen unangemessenen Umgang mit dem Objekt wirft Hegel – ganz im Sinne Goethes – in der Naturphilosophie der *E* Newton vor.

An Newtons Farbtheorie verurteilt er hier vor allem, dass Newton mit seiner Behauptung, das Licht enthalte bereits alle Farben, zu der „schlechtesten Reflexions-Form, der Zusammensetzung“, gegriffen habe. Mit Goethe bestimmt er dagegen das für sich existierende Dunkle auf der einen Seite, das mit dem für sich vorhandenen Hellen auf der anderen Seite in ein Verhältnis tritt, als Bedingung für das Farbphänomen und damit – über das bloße Helldunkel hinaus – für die Erfahrbarkeit individueller Körper: „Das Licht erhellt, der Tag vertreibt die Finsterniß; die Verdüsterung als bloße Vermischung des Hellen mit vorhandenem Finstern gibt im Allgemeinen ein Grau. Aber die Farbe ist eine solche Verbindung beider Bestimmungen, daß sie, indem sie auseinandergehalten sind, eben so sehr

in Eins gesetzt werden; sie sind getrennt und ebenso scheint eines im andern; eine Verbindung, die somit Individualisierung zu nennen ist; [...]. Es ist die Weise des Begriffs überhaupt, welcher als concret die Momente zugleich unterschieden und in ihrer Idealität, ihrer Einheit enthält“ (*E*³ §320). Goethes Darstellung des Farbphänomens ist, indem er es nicht als äußerliche, oberflächliche, sondern als immanente Einheit von Unterschiedenem interpretiert, so Hegel, dem Begriff gemäß.

Hegels Interesse an Goethes Farbenlehre (veröffentlicht 1810) reicht bis in die Jenaer Jahre zurück. Schon in den *JS* finden sich Hinweise auf Goethes Farbenlehre. Auch in der *L* und den verschiedenen Fassungen der *E* spricht er sich ausdrücklich für Goethes ‚Urphänomen‘ aus. Von naturwissenschaftlicher Seite wird Goethes Farbenlehre bald angefochten. In populärwissenschaftlichen Zirkeln entwickelt sich dagegen eine rege Beschäftigung mit den Farberscheinungen. Hegels Auseinandersetzung mit der Farbenlehre geht über den Rahmen solcher Dilettantenveranstaltungen entschieden hinaus: Zusammen mit Th. Seebeck, der Goethe über längere Zeit zuarbeitete, führt er zunächst in Jena und dann in Nürnberg Versuche zu Farbphänomenen durch und eignet sich umfassende Sachkenntnis an. Überhaupt ist Hegels Beziehung zu Goethe maßgeblich durch die Beschäftigung mit der Farbenlehre geprägt.

Noch in den ersten Berliner Jahren setzt sich Hegel eingehend mit der Farbproblematik auseinander. Dieses Interesse spiegelt sich auch in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, wo er – in Absetzung von der linearbetonten klassischen Kunsttheorie und von Kant – die Farbe als das bildkonstitutive Mittel auszeichnet und damit die Malerei an den ‚subjektiven‘ Vollzug zurückbindet. Neben den Venezianern werden hier vor allem die Niederländer als Koloristen diskutiert. Als Vollendung des Kolorits gilt Hegel – wiederum im Anschluss an Goethe – das Inkarnat, indem hier die drei Grundfarben (Gelb, Rot und Blau) als unterschiedene zugleich zu einer Totalität vereinigt seien.

Bernadette Collenberg-Plotnikov

51. Form

Form ist der nie herunterzuspielende *Beitrag* des denkenden Wissens oder Erkennens, ohne den kein Inhalt geistig, geschweige denn vernünftig, da ist. Auf diese Weise rezipiert Hegel Kants Begriff der Formtätigkeit des Ich-denke-Gedankens; spezifisch ist seine Betonung der Form, weil sonst für alles Erkennen eine Sonderleistung angenommen wird, sei es der Empirie (Kant), sei es des Absoluten als eines Unmittelbaren (Jacobi), einer Position (Fichte) oder einer Indifferenz (Schelling).

Die spekulative Prüfung aller Bestimmungen, die als Form der denkenden Erkenntnis verwendet werden, heißt Wissenschaft der absoluten Form. In ihr zeigt das logisch Formelle des Begriffs an ihm selbst einen der Form gemäßen Inhalt, und ebenso muss das logisch Wahre, „da das logische Formelle die reine Form [ist], [...] die *reine Wahrheit* selbst seyn“ (*GW 12*, 27). Diese reine Logik enthält also mehr als die gewöhnliche, formale Logik, die nichts weiter als die formellen Funktionen des Denkens darstellt.

Formell und formal beziehen sich in verschiedener Hinsicht auf die gleiche Verstandesansicht der Denkbestimmungen. ‚*Formal*‘ weist auf die auf sich selbst beschränkte Fassung des Verstandes als solchen; deshalb meint ‚formal‘ ein Verfahren ohne angeblichen Inhalt: formales Denken, formale Logik. Die formale, schließende Vernunft verwendet die ersten, formalen Schlussformen (*GW 12*, 97ff), die leere Formen zum Erkennen bereit stellen (*GW 12*, 129; 201ff); die damit gedachte Objektivität lässt sich gleichfalls als formale Totalität betrachten (*GW 12*, 135). – Der Formalismus, vornehmlich des Schließens, ist keine Aktivität der Form, sondern er gibt ein abstrakt wiederholbares Schema des verständigen Denkens her,

das, wie das Ordnungsschema von Einheit, Spaltung und konkreter Einheit, seine Inhalte ohne formierende Leistung in sich hineinzwingt. – *Formell* oder subjektiv zeigt sich jeder Gedanke als das in sich Lückenhafte, das auf Inhalte bezogen und entwickelbar ist. Dieses mag bei Kant zu Fehlverständnissen geführt haben oder im endlichen Erkennen Inhalte ausgeklammert haben, die faktische Vermittlung zeigt ihre Unzureichendheit auf. Wesentlich zeigt die Methode sich als formelle Seele, die den Inhalt, dessen erster Anfang gerade formell heißt, bewegt (GW 12, 249).

Damit die Form nicht wie in der Transzendentalphilosophie als einseitig erscheint, wird der jeweils in Beziehung stehende *Reflexionsgedanke* ‚Form‘ in der Lehre vom *Grund* der *L* argumentativ als ‚Form und Wesen‘, ‚Materie und Form‘ und ‚Form und Inhalt‘ abgehandelt. Das Wesen ist im Gegensatz zur Form ein Substrat, an dem die Form haftet (GW 11, 295), die das Scheinen des Wesens in sich ist. Die Beziehung von beiden Momenten ist eine unmittelbare Formbeziehung, deren endgültige Beziehung das Formverhältnis der Schlussform ist; das bestehende Verhältnis der Momente heißt *Formeinheit*. Als das Andere der Form, gleichgültig in seiner Abstraktion und formlos vorgestellt, wird das substrathafte Wesen zur vorausgesetzten Materie; sie wird von der Form bestimmt. Diese Tätigkeit der Form ist das Setzen der Materie und Form als endlich und bedingt. Dadurch ist ein formierter Inhalt entstanden, der die Denkbestimmung des in sich unterschiedenen Grundes setzt. – ‚Form und Materie‘, das Auseinandersein eines Dinges, gehört als einzige in E^1 noch berücksichtigte und weiter in $E^{2,3}$ bestätigte Bestimmtheit zur Existenz (E^1 §77-78). Ab E^2 §133-134 treten ‚Inhalt und Form‘ als Bestimmung der Erscheinung auf: Kein Inhalt zeigt sich ohne Form, und jede Form bildet sich als Form aus, diese mag beim Fassen des Dings äußerliche und endliche Unterschiede heraussetzen, oder sie mag auch wahrhaft die sich auf ihren Inhalt als auf sich selbst beziehende Methode sein.

Diese letzte Bedeutung erweist auch die ‚*Realphilosophie*‘; in ihr bildet sich jeder Inhalt, der von der verständigen Reflexion gesondert und äußerlich vorgestellt wird, zu Formen der Natur und des Geistes aus. Von der Form des Andersseins und des Daseins über Formen der Sinnlichkeit zeigt er sich bis zur endgültigen Befreiung in die methodische Form des Begriffs.

Lu De Vos

52. Formalismus

Hegel verwendet den Begriff Formalismus, um damit eine gewisse Richtung der derzeitigen Philosophie anzudeuten und zu kritisieren. Obwohl die Form für die Erkenntnis irgendwelchen Inhalts wesentlich ist und man nur durch den Verstand und dessen Formen zum vernünftigen Wissen gelangen kann, darf die Form nie einseitig, getrennt vom Inhalt oder von der Materie, auftreten, wie es in der die formale Logik reflektierenden Transzendentalphilosophie geschieht. Deswegen wird diese von Hegel auch wegen ihres Formalismus kritisiert. Im Allgemeinen ist Formalismus die „gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verständigkeit erhält“ (GW 9, 16-7). Der Formalismus wiederholt also dieselbe, unwandelbare Formel immer wieder, indem er dasselbe Schema (z.B. die Potenzenverhältnisse oder These, Antithese, Synthese!) jedes Mal auf verschiedenes Material anwendet, um dieses zu ordnen. Diese eintönige Verfahrensweise versenkt schließlich alles Bestimmte im ‚Abgrund des Leeren‘ und führt zu einem Wissen, nach welchem „im Absoluten Alles gleich ist“, und das bestrebt ist, sich „der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntnis entgegenzusetzen, - oder sein

Absolutes für die Nacht auszugeben, worin [...] alle Kühe schwarz sind“, womit Hegel die Philosophie Schellings aufs Korn nimmt (GW 9, 17; vgl. auch GW 12, 247).

Obwohl er das Wort ‚Formalismus‘ in den *JKS* nur relativ selten verwendet, ist es klar, dass Hegel sich mit seiner Kritik des „Princip[s] einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes“ (GW 4, 23) gegen den Formalismus von Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794) und Reinholds *Beyträgen* (1801) wendet. Im Vergleich zur *Phän* betont Hegel hier einen anderen Aspekt des Formalismus, nämlich dass er von einem unüberwindlichen Gegensatz gekennzeichnet ist: Der Formalismus denkt das Ich nur als eine reine Identität, so dass es eine unendliche Nicht-Identität der empirischen Mannigfaltigkeit gegenüber sich hat. Aus diesem Grund kritisiert Hegel in *GuW* den Formalismus Kants: Kant reduziere die absolute, synthetische Einheit, wie sie z.B. in der transzendentalen Einheit der Apperzeption zum Ausdruck kam, zu einer formalen, reinen Identität, weil darin von der Entgegensetzung oder der Nicht-Identität abstrahiert wird, wie z.B. aus dem Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich und zwischen der formalen Identität der autonom handelnden, praktischen Vernunft und der Notwendigkeit und Heteronomie der sinnlichen Welt hervorgeht (GW 4, 331, 344). Ein ähnlicher Formalismus kennzeichnet die Philosophie Jacobis und Fichtes; „[d]as Wesentliche desselben ist, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Bestimmtheit des Begriffs, oder umgekehrt, die Bestimmtheit zu der Unbestimmtheit auf eine unbegreifliche Weise hinzutritt“ (GW 4, 389). Im *NR* kritisiert Hegel aus gleichem Grund den Formalismus der positiven Rechtswissenschaften: „dieser zerreißt die Anschauung und ihre Identität des Allgemeinen und Besondern, stellt die Abstractionen des Allgemeinen und Besondern einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausschließen kann, aber unter die Abstraction der Besonderheit subsumieren kann, gilt ihm für positives“ (GW 4, 478).

Peter Jonkers

53. Freiheit

Freiheit ist einer der Hauptbegriffe der ganzen klassischen deutschen Philosophie. Bei Hegel ist sie nicht bloß mit dem moralischen oder politischen Wesen des Geistes verbunden, sondern sie hat ihre genaueste Bestimmung am Begriff selbst, dessen wirkliche Existenz der Geist als solcher ist.

Freiheit bedeutet *bei sich im Anderen* sein. Eine solche Definition weist grundsätzlich eines ab, die arbiträre oder liberale Willkür eines je beliebig wählerischen und launigen subjektiven Tuns, das frei von Bestimmtheiten und deshalb abstrakt bleibt. Sie meint dagegen gewiss auch, dass zu ihren Wurzeln der kategorische Imperativ Kants gehört, sofern das Subjekt, das mit ihm ein Gesetz ausspricht, die zu erreichende Form der Allgemeinheit nie als eine versklavende oder unterjochende betrachten muss, und sofern dieses Subjekt zugleich sich dadurch in ein Ganzes gemeinsamer Zwecke einordnen kann.

Nur von der spekulativen Bestimmung des Bei-sich-im-Anderen aus sind alle anderen Begriffsunterschiede, in denen Freiheit in den begrifflichen Gegensatz zum notwendig Anderen tritt, zu deuten, sofern die Notwendigkeit des Anderen im realen Bereich auch Abhängigkeit vom Anderen meinen kann. Zugleich weist Hegels Bestimmung auch auf eine ganz erstaunliche Maxime hin: Jede, auch rationale oder verständige Unterdrückung oder Repression von Andersheit (sie sei die Fremdheit der Natur, sie sei auch diejenige der Vorstellung) macht denjenigen, der diesen Zwang ausübt, selbst zu einem *Unfreien*, weil er dort von dieser Andersheit abhängig bleibt.

Um den ganzen Begriff der spekulativen Freiheit, der den Gehalt derselben vorschlägt oder fasst, auszuschöpfen, ist es deshalb nötig, ihn als Affirmation in Beziehung auf das je

notwendige, aber unzureichende Andere zu betrachten. In dieser Hinsicht zeigt sich ein Hegelsches Spezifikum: Die Zureichendheit der Begriffe wird dadurch geleistet, dass der zureichende Begriff, hier derjenige der Freiheit, die Reichweite der ihn gründenden Notwendigkeit aus sich oder aus seiner spezifischen Differenz rekonstruieren kann. Freiheit erhält dann und nur dann ihre Bedeutung, wenn sie die Notwendigkeit vollständig aus der Negation der Notwendigkeit, welche gerade die Freiheit ist, ableiten kann. Die ganze Begriffslogik als Reich der Freiheit und die Geistesphilosophie als Lehre der Freiheit sollen das Projekt dieser Ableitung durchführen.

1. Die Freiheit ist die *eigene* Leistung des *Begriffs*. Dieser ist die bestimmte Einfachheit der zufällig-freien oder nicht-notwendigen Wirklichkeiten. Die bis zur Substanzkonzeption leere Zufälligkeit ist damit zur Freiheit übergegangen. Die erstere, die Zufälligkeit, zeigt zwar schon die Grenze der Notwendigkeit, sie bleibt aber im Gegensatz zur substantiellen Notwendigkeit verhaftet. Freiheit ist nur dann gedacht, wenn sie sich mit der Notwendigkeit, die sich selbst nicht zum Begriff der Notwendigkeit erheben kann, vereinigt, d.h. wenn sie in dem Andern der Notwendigkeit sich setzt. Die wesentliche Macht der Substanz oder der Notwendigkeit setzt in ihrer Entfaltung alle möglichen, ihr wesentlichen und wirklichen Bestimmtheiten als Modi, Akzidenzen oder andere Substantialität frei. Dies geschieht insofern die Entfaltung der Notwendigkeit das Reich der notwendigen Modalitäten bis zur Wechselwirkung der Substanz mit sich vorzeigt. Die Überführung zur Freiheit geschieht mit dem Gedanken der Selbstvollziehung, weil dann die Notwendigkeit der Substanzen in ihrer Wechselwirkung nicht mehr in einem ihr fremden Gedanken, sondern in der Aktivität der Einzelheit, d.h. der Singularisierung vollzogen wird.

In Bezug auf diese Singularisierung gliedert der Begriff sich formal zu einer eigenen spezifischen Instanz. Sie ist eine eigene Leistung oder Affirmation (*bei sich*), die sich konstituierende – formale – Subjektivität, die die Totalität der leer scheinenden, aber dennoch eigenen Formen der Begriffsdifferenz, der Urteile und Schlüsse ausmacht und die dann als begriffliche Notwendigkeit oder freie Notwendigkeit verstanden werden kann. Der Begriff affirmiert sich auf diese Weise als bei sich. Damit erreicht der Begriff auch die inhaltliche Gliederung der kantischen Freiheit, die einsehen lässt, dass die allgemeine Gesetzlichkeit in jedem praktischen Fall um der Freiheit willen notwendig ist.

Im Anderen zeigt er sich, wenn und nur wenn er das Andere, das Objekt, als ebenso begrifflich wie seine eigene Subjektivität gegliedert darlegen kann. Der Begriff realisiert die Begriffsbestimmtheit an jeder Sache oder selbst an der Objektivität insgesamt. Dies erreicht er endgültig, wenn am Objekt selbst die begriffliche Notwendigkeit aufgezeigt wird, im Erkennen (vgl. *GW 12*, 230). Dies realisiert die Notwendigkeit des Begriffs, ohne selbst schon die Realisierungsleistung zu berücksichtigen. Gerade das Gute zeigt als eigenes Moment, was Freiheit als Leistung ist: Es zeigt die Freiheit als Freiheit vor, wenn es nicht bloß beim Resultat bleibt, weil dann die Einzelheit selbst in ihrer Allgemeinheit zum Vorschein kommt (*GW 12*, 235).

Die freie Subjektivität der Idee wird in ihrer Gliederung als absolute Idee ausgearbeitet. Diese ist das Freie und macht sich zum Freiesten als absolute Persönlichkeit in ihrem Selbstverhältnis im logischen Inhalt (*GW 12*, 251). Sie ist zudem absolute Befreiung, wo sie selbst von ihrer logischen Subjektivität abzusehen vermag und ihre eigene Freiheit so in jeder Gestalt probend aufzeigt (*GW 12*, 253).

2. In der *Natur* findet sich *keine* dargestellte Freiheit. Nur eine Vorform der Freiheit findet sich dort. Denn die Zufälligkeit oder eine Ordnungslosigkeit, wie die natürliche Bewegung der Tiere, ist zwar schon die Leere der Notwendigkeit; aber diese innere oder äußere Grenze der vollständigen Bestimmtheit der Natur als durchgängiges System entzieht sich dennoch

nicht dem Kausalverhältnis der Notwendigkeit, denn sie bietet keine eigene negative Bestimmung, und deshalb ist sie nur eine Freiheit in sich selbst (*E*³ §350). Denn nur sofern der Geist die Natur erkennt, kommt diese zu ihrer Befreiung, weil er in ihr keinen anderen Begriff als den ihrigen zu finden vermag.

3. Die Freiheit ist das *Wesen des Geistes*: „Das *Wesen* des Geistes ist [...] formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich“ (*E*^{2,3} §382). Als Form einer jeden Bestimmtheit des Geistes erscheint die Negation gegen Andere als eigenes Wesen. Oder das Bei-sich ist im Geist in der Form eines Umarbeitens der Natur zu erreichen.

Die Frage in Bezug auf die Freiheit des Geistes, auf die Hegel antworten möchte, ist also nicht: „Wie behaupte ich meine Independenz gegenüber der Natur?“, ebenso wenig: „Wie beherrsche ich die Natur?“, sondern [sie ist] bloß: „Wie bin ich auch in dieser Fremdsphäre doch mir selbst nicht fremd?“ Zweitens fragt er sich dann nicht: „Wie entziehe ich mich der Macht der Natur oder wie entziehe ich mich dem Einfluss der Anderen, damit ich bloß meine Einsichten technisch oder sozial durchsetze?“, sondern: „Wie kann ich meinerseits mit dem und den Anderen einen Zusammenhang oder ein Zusammenleben herstellen?“ Die dritte Frage lautet nicht: „Wer hat nun eigentlich die entscheidende Freiheit, der subjektive Geist (ich), der objektive Geist (die sittliche Gemeinschaft) oder der absolute Geist (Gott)?“, sondern sie ist die folgende: „Ist es denkbar, vernünftig und von den Institutionen und Kulturen her vertretbar, dass die jeweilige Freiheit mit der anderen zusammenstimmt oder dass sie einander entsprechen?“ Dadurch erneuert Hegel seine Maxime: Nicht um die Vernichtung der Fremdheit geht es der Freiheit, sondern es geht ihr darum, die Fremdheit selbst zu befreien, wodurch der reale Zwang und die bedrohende Negation nicht teleologisch notwendig, sondern doch vernünftig begreifbar wird.

Die *subjektive* Freiheit setzt sich nicht in Gegensatz gegen die Notwendigkeit der Natur, sondern sie findet sich im Leib bei sich in der Natur und erreicht die eigene Identität des Selbstbewusstseins mit sich im rein abstrakten Ichsagen. Die Freiheit im subjektiven Geist geht darauf, sich als eine Freiheit des Wissens hervorzubringen. Gerade das theoretische Denken bestimmt aus sich den gegebenen und wiedererkannten Inhalt in begrifflicher Allgemeinheit. Diese ist die vernünftige Basis des Wollens, das bei sich oder frei überhaupt ist (*E*^{2,3} §469). Die Formen der Notwendigkeit setzen diesen subjektiven Geist dennoch in Beziehung auf das Ganze der eigenen Notwendigkeit, die die Glückseligkeit ist, und bestimmen ihn erst als freien Geist, wenn er sich als solchen will.

Die *objektive* Freiheit zeigt sich als Welt der Freiheit, deren Prinzipien im abstrakten Recht für jede subjektive Freiheit die minimale Garantie oder Sicherung gegen Bedrohung aussagen. Deshalb garantiert dieses Recht die unveräußerliche Rechte auf Leben und Freiheit: Keine Form der Freiheit darf ja bedroht werden. Sowohl personale, interpersonale, wirtschaftliche als auch geistige Versklavung ist in jeder Hinsicht gegen die abstrakten Rechte. Die Sklaverei ist bloß als geschichtliche Faktizität – ohne moralistisches Bedenken – anzunehmen, zumal auch die Freiheit des Wortes und des Denkens erst in der – dann abstrakten – Aufklärung erreicht worden ist. Die Moralität ist die subjektive Freiheit, die zur bewährenden Geltung in die Objektivität gesetzt wird. Dieses Moment ist wichtig, da dadurch dasjenige formuliert wird, unter dessen Niveau in der Sittlichkeit nie zurückgegangen werden kann, wenn sie sich nicht in abstrakter Weise erhält. Weltgeschichtlich heißt der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit des Geistes, dass die untergeordneten Momente, abstrakt rechtliche und moralische, die von der Religion als Grundlage vertreten wurden, in die eigene Verwirklichung der Freiheit in der Welt der Sittlichkeit eintreten.

Weil es in der Freiheit nicht um die subjektive Einzelheit als solche geht, ist das Ziel ab der Sittlichkeit die *realisierte* Freiheit, d.h. der freie Geist der Institutionen. Die historisch vorgegebene Welt ist dann als zweite Natur die Notwendigkeit der erreichbaren Freiheit.

Freiheit ist somit nicht als unendliche Progression, nicht linear zu denken, sondern als das tätigerweise Erreichen dessen, was schon als an sich (in der Welt) frei da ist. Damit freie Individuen da sind, bezweckt die Familie nur die Erziehung der natürlichen Einzelnen zur Freiheit. Diese Erziehung zielt auf die Abarbeitung der Willkürlichkeit der bloß natürlichen Freiheit, eine Abarbeitung, die auch noch weiter in der Bildung fortgesetzt wird, sofern die Individuen ihre eigennützige notwendige Willkür nur in wechselseitiger Abhängigkeit befriedigen können. Freiheit erscheint erneut als solche im positiven Recht, wo die eigene (subjektive und interessierte) Einsicht in positive Gesetze betätigt wird.

Nicht in irgendeiner Gegensätzlichkeit der kritischen Individuen gegen die Obrigkeit, sondern in der Unterscheidung der Momente wird in der Zusammenarbeit der Gewalten die Freiheit vernünftigerweise im Staat garantiert. Gerade die Freiheit des Staates wird in der geschichtlich realisierten Vernunft ausgearbeitet, sofern die Staatsgliederung die Freiheit *aller* damit bezweckt. *Politische* Freiheit heißt einerseits die Freiheit der Bürger, die alle über geeignete Institutionen am gemeinsamen Werk teilhaben, weshalb sie alle wenigstens informiert werden müssen. Diese Freiheit wird durch die Gliederung der nicht zusammenfallenden und auch nicht gegeneinander streitenden Staatsgewalten gesichert, weil dann die Herrschaft weder einem, wie in patriarchalischen Zeiten, noch wenigen, wie in alten Republiken, noch einer bloßen Mehrheit, wie in den liberalen ‚progressiven‘ Projekten, zukommt. Die mögliche amtliche Kontrolle oder Aufsicht von Seiten der Regierung ist kein Eindringen in die Freiheit der Staatsbürger; denn sie wäre nur dann verletzend, wenn sie nicht das gemeinsame freiheitliche Werk bezweckte. *Politische* Freiheit des Staates heißt andererseits Independenz des einzelnen Staatsgebildes; zu dieser freien Unabhängigkeit des Staates selbst, die die Ehre der Bürger ausmacht, kann und muss die Freiheit der subjektiven Einzelnen von ihnen selbst aufgeopfert werden.

Die *absolute* Freiheit ist erreicht, wenn sowohl der Begriff als auch die Realität des Geistes begrifflich zu sich gefunden haben. Sie ist dann das Wesen dieser Identität von Begriff und zweiter Natur. Dies erscheint als Ideal der Sittlichkeit, oder der Freiheit des Volksgeistes. Mit dem Christentum, das Gott als das Freie und die Mitglieder der Gemeinde insgesamt als freie Kinder Gottes offenbart, wird die historische Grundlage jedes freiheitlichen Rechts gesetzt: Der Mensch *als* Mensch ist oder *alle* sind frei. Wenn diese Freiheit in ihrer Verwirklichung in Begriffen, die dann auch die Natur umfassen, gedacht wird, ist die Philosophie die Wissenschaft der Freiheit (Vgl. *E^I* §5).

4. Mit dieser durchgängigen Bestimmung der Freiheit ist der Verwendung des gleichen Begriffs in den *vorsystematischen* Schriften kein Genüge getan.

In den Jugendschriften ist das Problem der Freiheit das völlig praktische Problem, wie die Religion die Freiheit des Volkes durchsetzen kann. Diese Aufgabe der Religion wird von der Jenenser Philosophie-Konzeption, ‚leben zu lernen‘ (*GW* 5, 261), abgelöst. Sie wird dann aber in einer von Schelling inspirierten Fassung vorgetragen. Die Identität von Freiheit und Notwendigkeit ist die Programmformel der Entfaltung (*GW* 4, 72), die in der konkreten Analyse nicht durchgehalten oder durchgesetzt werden kann. In der sittlichen Analyse erscheint ja die negative Verfassung der Freiheit gegen die Substanz des vernünftig organisierten Volkes: Subjektive Freiheit gilt als Verbrechen (*GW* 5, 309).

Die *Phän* bietet eine ganze Reihe Freiheitsbegriffe auf: Die Entwicklung des Selbstbewusstseins ergibt die Freiheit des wesentlich abstrakten und nachher selbst leeren Denkens des Stoizismus und des unglücklichen Bewusstseins. Die Bildung erschöpft sich in der absoluten oder abstrakten Freiheit, die als Furie des Verschwindens den Gedanken der Nützlichkeit durchsetzt und damit zugleich die letzte Andeutung der negativen Freiheit liefert. Die Moralität erdenkt sich einen Begriff ihres freien Selbstbewusstseins, das in ihr nicht leer sein darf, aber dazu der Welt des freien übersinnlichen Gedankens bedarf. Erst in der

religiösen Versöhnung wird diese inhaltlich gefüllt oder konkretisiert. Die – nicht als frei gekennzeichnete – Handlung, die aber alle Bestimmungen der Freiheit enthält, führt dann das Leben des absoluten Geistes durch, wodurch die Freiheit des Begriffs zustande kommt. Diese Freiheit ist das Wesen des Geistes, sich aufzuopfern.

Lu De Vos

54. Gattung

Die Gattung (lat. *genus*) bezeichnet ein Allgemeines, das sich aus Arten bzw. Einzelnen zusammensetzt, und zugleich die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen. Sie reicht bei Hegel in den Bereich des Logischen und Naturphilosophischen (entfernt auch des Ästhetischen und Geschichtsphilosophischen). Die Tradition des Begriffes stellt Hegel in seinen *VGPh* dar, wenn er auf Platon, dessen Allgemeines er *idea* oder *eidos* nennt und mit Gattung, Art übersetzt (*VGPh* 8, 22), Aristoteles und kritisch auch Locke (*VGPh* 9, 118ff) verweist.

In der Jenaer Zeit erhält die Gattung besonders in der Naturphilosophie eine systematische Bedeutung. Im *JS I* von 1803/04 spricht Hegel vom Kreislauf des Organischen, der die Einheit zweier Kreisläufe ist. Der eine ist der Kreislauf der Selbsterhaltung, in dem die selbständigen Elemente zu idealen werden „und aus diesen eben so absolut zu selbständigen werden, indem ihre Idealität negative Allgemeinheit, unmittelbar auch positive Allgemeinheit ist“ (*GW* 6, 186). Dann gibt es den Kreislauf der Gattung, „die realisirte Idee“ (*ebd.*). Die Pflanze hat die beiden Momente des Organischen, d. h. die Individualität und die Gattung an sich. Für das animalische Individuum gilt, dass sein absolutes Wesen die Gattung, Idee und Allgemeines ausmachen (*GW* 6, 247). In der Logik des *JS II* von 1804/05 wird die Gattung in logischer Hinsicht verwendet. In den Abschnitten über „Definition“ und „Eintheilung“ stellt die Gattung ein Allgemeines dar, das die Teile bzw. Arten in sich vereint (*GW* 7, 111). In der Metaphysik desselben Fragmentes tritt der Gattungsbegriff besonders in Verbindung mit der Selbsterhaltung und dem Kreislauf auf (*GW* 7, 145-162). Im *JS III* von 1805/06 wird die Gattung als das absolute Allgemeine und die „Macht gegen das Einzelne“ (*GW* 8, 120) im Hinblick auf das Organische und das Leben weiterentwickelt.

In der *Phän* wird die Gattung im Kapitel über „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ gedacht. Bei der dialektischen Entwicklung von Leben und Selbstbewusstsein stellt Hegel den Kreislauf bzw. die Einheit der gliedernden und vereinigenden Bewegung des Lebens als Gattung dar, die ein anderes für das Bewusstsein ist (*GW* 9, 107). Dabei kann die Gattung aber nicht für sich sein, sondern resultiert aus der Reflexion des Bewusstseins. Die dialektische Verbundenheit von Leben als Gattung und Bewusstsein erweist sich schließlich als zwei Seiten des Selbstbewusstseins. Im Abschnitt „a. Beobachtung der Natur“ innerhalb des Kapitels über die „Beobachtende Vernunft“ verwendet Hegel den Gattungsbegriff im Sinne eines organischen Allgemeinen und weist so auf die naturphilosophische Bedeutung der Gattung in der *E* voraus. Als organische Eigenschaften werden Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion genannt. „Die *Reproduction* aber ist die Action dieses *ganzen* in sich reflectirten Organismus, seine Tätigkeit als Zwecks an sich oder als *Gattung*, worin also das Individuum sich von sich selbst abstößt, entweder seine organischen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt“ (*GW* 9, 150).

Die naturphilosophische Bedeutung der Gattung wird in der Naturphilosophie der drei Auflagen der *E* weitergeführt. In der *E¹* ist der Gattungsprozess und die Geschlechtsdifferenz zunächst an der Pflanze. Im Tier als sich selbsterhaltendes und reproduzierendes geht der Begriff mit sich zusammen bildet ein konkretes Allgemeines oder die Gattung (*GW* 13, 169). In der organischen Physik der *E³* als letzter Gestalt der Naturphilosophie bildet der

Gattungsprozess die letzte Stufe des tierischen Organismus. Das Tier zeichnet sich durch Gestalt und Fähigkeit zur Assimilation aus, bis es in den Gattungsprozess übergeht, dessen Momente noch nicht das Subjekt als Grundlage haben und somit auseinanderfallen. Die Gattung besondert sich in Arten und im Geschlechtsverhältnis und schließt sich durch die Begattung mit sich zusammen. Hier verhält sich das lebendige Individuum im Anderen zu sich selbst.

Die logische Bedeutung der Gattung ist besonders in der Begriffslogik innerhalb der *L* zu sehen. Hegel nennt die Gattung bei der Bestimmung des Begriffs, der die Allgemeinheit an sich hat; „es ist der Charakter, welcher der *Gattung* angehört, als die von dem Allgemeinen ungetrennte Bestimmtheit“ (*GW 12*, 36). Dieser Gattungsbegriff ist zu unterscheiden von der Natur, wo es viele zufällige Gattungen und Arten gibt (*GW 12*, 39). In der Urteilslehre verwendet Hegel den Gattungsbegriff zuerst im Reflexionsurteil d. h. im universellen Urteil, in dem das Subjekt die Gattung in der Vereinzelung ausdrückt (*GW 12*, 75). Die Gattung im kategorischen Urteil wird als Identität von Subjekt und Prädikat gedacht. „Das *kategorische Urtheil* hat nun eine solche Allgemeinheit zum Prädicate, an dem das Subject seine *immanente* Natur hat“ (*GW 12*, 78). Im disjunktiven Urteil sind die Einzelnen notwendig aufeinander bezogen; „die Gattung ist ihre *Einheit* als *bestimmter* Besondern“ (*GW 12*, 81). Der Schluss, der die Verbindung eines Subjekts und eines Prädikats durch einen mittleren Term ist, tritt in drei Gattungen (Schluss des Daseins, der Reflexion, der Notwendigkeit) mit jeweils drei Arten auf. „Die verschiedenen Gattungen der Schlüsse aber stellen die Stufen der *Erfüllung* oder Concretion der Mitte dar“ (*GW 12*, 125). Wie die naturphilosophische und die logische Bedeutung des Gattungsbegriffs miteinander verbunden sind, zeigt sich in der *L* im Abschnitt über das Leben. Dieses unterteilt sich in lebendiges Individuum, Lebensprozess und Gattung. Das Lebendige ist durch den Lebensprozess in die Gattung übergegangen, aber es empfindet den Widerspruch zum Objektiven noch als Schmerz, der der Anfang des Triebes ist. Durch ihn kann sich das Lebendige gleichzeitig zur Außenwelt verhalten und seine Identität finden. Die Äußerlichkeit wird in die Innerlichkeit verwandelt, und das Lebendige kann „die negative Einheit des Negativen“ (*GW 12*, 189) sein. Der Übergang zum Allgemeinen ist vollzogen. Das lebendige Individuum ist in der Gattung identisch mit seinem Anderssein. Mit ihr ist die Wahrheit des Lebens erreicht; die Gattung ist aber noch nicht für das Lebendige selbst. Für es selbst ist auf dieser Stufe nur das andere Lebendige. Die Gattung strebt aber danach, sich als allgemeine zu verwirklichen. Im Gattungsprozess wird die Einzelheit des Lebendigen notwendig aufgehoben und die Gattung zur Allgemeinheit der Idee. Für den Begriff bedeutet das: „Der Begriff ist als Begriff *für sich*, insofern er frey als abstracte Allgemeinheit oder als Gattung existirt“ (*GW 12*, 192).

Annette Sell

55. Gedächtnis

Unter Gedächtnis versteht Hegel den Prozess der Verinnerlichung und Reproduktion von Sprachzeichen durch die Intelligenz. Systematisch folgt das Gedächtnis bei der Entfaltung der Vorstellung in der Psychologie auf die Einbildungskraft, die wiederum auf die Erinnerung folgt. In dieser systematischen Stellung markiert das Gedächtnis den Übergang von der Vorstellung zum Denken als letzter Stufe des theoretischen Geistes. Die begriffliche Entfaltung des Gedächtnisses verläuft zunächst der Erinnerung ganz analog, jedoch mit dem Unterschied, dass im Gedächtnis der Stoff der Anschauung nicht mehr in einer bildhaften Form verinnerlicht wird, sondern bereits von der in der Einbildungskraft durch die „Zeichen machende Phantasie“ vollzogenen Verknüpfung von Sprachzeichen mit einer ihnen

korrespondierenden anschaulichen Bedeutung ausgeht. Der Schritt von der „Zeichen machenden Phantasie“ zum Gedächtnis ist der, dass die vorübergehenden Verknüpfungen der Einbildungskraft erinnert werden müssen, um Bestand zu haben bzw. zu festen Verknüpfungen zwischen Sprachzeichen und Bedeutungen für die Intelligenz zu werden, was das „Namen behaltende Gedächtnis“ als erste Stufe der Enzfaltung des Gedächtnisses kennzeichnet. Die Intelligenz „erhebt [...] durch diese Erinnerung die *einzelne* Verknüpfung zu einer *allgemeinen*, d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objectiv für sie verbunden sind“ (*E*³ §461). Ausgehend von dieser festen Verknüpfung von Name und sachlicher Bedeutung kann die Intelligenz sich der Sache als vorliegender entledigen, bedarf sie nicht mehr zur Bildung einer Vorstellung, sondern kann sie durch vor-stellen des Namens reproduzieren. „Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Thieres, noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn *verstehen*, ist die bildlose einfache Vorstellung“ (*E*³ §462A). Dieses „reproduzierende Gedächtnis“ ist die zweite Stufe des Gedächtnisses, bei der die Namen zwar „bildlos“ Vorstellungen hervorbringen, jedoch vermittelt über ihre Bedeutung in einem Zusammenhang stehen, der noch von dem Inhalt der Anschauung herrührt. Die Befreiung der Intelligenz aus der Unmittelbarkeit der Anschauung, die durch die Vorstellung vollzogen wird, ist erst dann vollständig, wenn für das Gedächtnis auch die Bedeutungen als letzte inhaltliche Reste des Anschaulichen gleichgültig werden. Diese Gleichgültigkeit zeigt sich im „mechanischen Gedächtnis“, das als dritte Stufe den Übergang zum „Denken“ markiert. Im „mechanischen Gedächtnis“ als sinnlosem Auswendiglernen von Namen, sind dieselben ihrer Bedeutung entledigt und die „Intelligenz ist der Raum in dem diese Bestimmungen sind, sie ist das Zusammenhaltende derselben und das sie in diesem Zusammenhang wissende“ (*VPhG* 13, 220). Insofern hierin sich die Intelligenz als das „Band der Vorstellungen“ (*VPhG* 13, 219) erweist, ist eine Einheit von Subjekt und Objekt in der Intelligenz erreicht, die für das „Denken“ kennzeichnend ist.

Im Verlauf der Entfaltung des Gedächtnisses setzt sich Hegel auch mit der antiken Mnemonik und ihrem Verhältnis zum „mechanischen Gedächtnis“ auseinander. Die Technik der Mnemonik interpretiert Hegel als eine Rückverwandlung von Namen in Bilder, wobei das Gedächtnis dann auf eine feste Verknüpfung von Vorstellungsbildern zurückgreift, die von der Einbildungskraft bereitgestellt wird. Hierin liegt dann für Hegel auch der deutliche Unterschied zum „mechanischen Gedächtnis“, dass bei diesem der Zusammenhang von Namen nicht durch eine vorgestellte Reihe von Bildern reproduziert wird, sondern der Zusammenhang rein aus der Intelligenz genommen wird (Vgl. *E*³ §462A).

Dirk Stederoth

56. Gefühl

Unter Gefühl versteht Hegel einmal die Sinnesempfindung, die man auch Tastsinn nennt, und zudem die Form der Innerlichkeit der Seele, wodurch sich diese in ein Verhältnis zu ihrer eigenen Leiblichkeit setzt. Aufgrund dieser mehrfachen Verwendung des Begriffs Gefühls findet sich das Gefühl auch an unterschiedlichen systematischen Orten des Hegelschen Systems entwickelt. Als eine Form der Sinnesempfindung findet es sich im theoretischen Prozess der „Assimilation“ des „tierischen Organismus“ in der Naturphilosophie sowie in der Entfaltung der äußeren „Empfindung“ im ersten Teil der „Anthropologie“. Als Form der seelischen Innerlichkeit durchzieht der Begriff Gefühl den gesamten zweiten Teil der „Anthropologie“, der in der *E*³ mit „Die fühlende Seele“ überschrieben ist. Weiterhin findet sich das Gefühl im dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“, der „Psychologie“,

und zwar im theoretischen Geist als Gefühlsstoff, der der Intelligenz als gegeben vorliegt, und als „praktisches Gefühl“ des Rechten und Sittlichen sowie des Angenehmen und Unangenehmen im „praktischen Geist“. Schließlich findet es sich im „religiösen Gefühl“ als unmittelbare Einheit mit dem seienden Gott in den *VPhRel*.

Was zunächst das Gefühl, als Sinnesempfindung in der tierischen *Assimilation* sowie der anthropologischen *Empfindung* betrifft, so ist hiermit in beiden Bereichen der Tastsinn im weitesten Sinne angesprochen, insofern auch das Empfinden des Körpers bzw. Leibes selbst als Gefühl bezeichnet wird. Nun hat das Gefühl entsprechend den unterschiedlichen systematischen Grundbestimmungen der Naturphilosophie einerseits und der Geistesphilosophie andererseits einen jeweils anderen systematischen Ort in der Entfaltung der Sinne. In der Naturphilosophie, die gemäß ihrer Grundbestimmung eine Idealisierungstendenz aufweist, bildet das Gefühl als unideellster Sinn den Anfang der Entfaltung der Sinne. Es ist hier der Sinn des Mechanischen, das Gefühl als solches; die ganze Gestalt des Körpers hat dieses Gefühl; es ist der allgemeine unbestimmte Sinn (Vgl. *VPhN 16*, 169; 170; *VPhN (Bernhardy)*, 135). Zudem ist das Gefühl hier derjenige Sinn, der die theoretische Aneignung des Objekts im Prozess der theoretischen Assimilation am unspezifischsten vollzieht, was ihn ebenfalls zur ersten Stufe klassifiziert. In der Empfindung in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ hingegen bildet das Gefühl den Abschluss der Entfaltung der fünf Sinne, insofern die Tendenz des subjektiven Geistes (insb. in der Anthropologie) zur Ausbildung einer Subjektivität vom Gefühl deshalb am meisten erfüllt wird, weil das Subjekt in diesem Sinn den höchsten Grad an Selbstgefühl hat: „Indem diese Sinne zugleich Empfindungen sind und wir es mit diesen zu tun haben, so bestimmt sich in diesem Fortgange die Empfindung als solche fort. Das erste nun ist das einfache abstrakte Empfinden, das letzte muß sein die Rückkehr, wesentlich das Selbstgefühl, daher auch der letzte Sinn ausschließlich Fühlen heißt. Im Hören und Sehen empfinden wir uns nicht selbst, im Riechen und Schmecken fängt das an, und im Fühlen als solchen ist die Rückkehr vollendet, wenn ich einen Gegenstand fühle, fühle ich ihn mir Widerstand leistend“ (*VPhG 13*, 76).

Der Begriff des Gefühls in der *fühlenden Seele* ist nun weit umfassender als jene bloße Sinnesempfindung. Gefühl, heißt hier die ganz unmittelbare Form der seelischen Einheit, die als fühlende Subjektivität im Verhältnis zu den wechselnden natürlichen Bestimmungen der Leiblichkeit steht. Die Entfaltung dieses Verhältnisses im Verlauf der fühlenden Seele beginnt mit der ganz passiven Totalität der empfindenden Seele, wie sie am Schluss der „Empfindung“ in der „natürlichen Seele“ entwickelt wurde, und endet mit der aktiven Bildung der Leiblichkeit in der Gewohnheit und Geschicklichkeit, weshalb diese Entfaltung auch als Prozess der Aneignung des Leibes durch die Seele gefasst werden kann: „Das fühlende Individuum ist die *einfache Idealität*, Subjectivität des Empfindens. Es ist darum zu thun, daß es seine Substantialität, die nur *an sich* seyende Erfüllung als Subjectivität *setzt*, sich in Besitz nimmt, und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; diß ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle *Fürsichseyn* ist zu verselbstständigen und zu befreien“ (*E³ §403*). Dieser Aneignungsprozess hat drei Stufen: 1.) „Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit“, 2.) das „Selbstgefühl“ und 3.) die „Gewohnheit“.

In der „Psychologie“ spielt das Gefühl an zwei Stellen eine zentrale Rolle, insofern es die Ausgangsbasis des theoretischen Geistes einerseits und des praktischen Geistes andererseits ist. Im theoretischen Geist bildet das Gefühl gleichsam den materialen Reichtum der Intelligenz, den sie sich als Wissen einzubilden hat, sich als Vorfindbaren allererst aneignen muss, um ihn als Wissen in Besitz zu nehmen. Als Ausgangsbasis ist das Gefühl somit die gegebene stoffliche Mannigfaltigkeit, von der die Intelligenz ausgeht: „Der Geist, [...] [der] als Intelligenz aber 1) *sich selbst* so bestimmt findet, ist *Gefühl*, – das dumpfe

Weben des Geistes in *sich selbst*, worin er sich *stoffartig* ist, und den ganzen *Stoff* seines Wissens hat“ (*E²* §446). Im praktischen Geist bildet das „praktische Gefühl“ ebenfalls den Ausgangspunkt. Im Unterschied zum Gefühl im theoretischen Geist ist der Inhalt des „praktischen Gefühls“ bereits ein vernünftiger – „Gefühl des Rechts“ (*VPhG 13*, 244) –, ein von der gebildeten Intelligenz ausgehender, der im Gefühl vorkommt, hierin jedoch nicht seine angemessene Form hat. Durch diese vernünftige Bestimmtheit des Inhalts kann das Gefühl einem gegebenen Zustand entsprechen, was das „Gefühl des Angenehmen“ bestimmt, oder auch widersprechen, was das „Gefühl des Unangenehmen“ auszeichnet. Dieses Sollen des Gefühls bildet dann den Übergang zum „Trieb“ als zweiter Stufe des praktischen Geistes.

In der *VPhRel* bildet das Gefühl die zweite Stufe der „empirischen Beobachtung“ der Religion. Gegenüber dem „unmittelbaren Wissen“, das als erste Stufe der empirischen Beobachtung Gott ganz unmittelbar als seienden Gegenstand weiß, ist das religiöse Gefühl die Form, in der dieser seiende Gegenstand mit dem wissenden Subjekt vereint ist. „Es *soll* der empirische Zustand gezeigt werden, in dem dieser Gegenstand, Gott, ist in meinem Sein selber, so daß wir nicht zwei sind. Es soll mithin ein Zustand aufgezeigt werden, ein Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Sein ist, das mir bleibt, in dem ich bin – also eine Weise, wo in mir als Seiendem ungetrennt ist dies, was ich bisher Gegenstand, Gott, genannt habe. Dieser Ort, daß Gott in dem Sein ist, das ist nun das, was wir das Gefühl heißen“ (*VPhRel 3*, 175). Das Gefühl ist nun allerdings diesem Gegenstand, also Gott, nicht angemessen, da dem Gefühl auch mannigfaltig anderer Inhalt zukommen kann. Das Gefühl ist gegenüber den inhaltlichen Bestimmungen der in ihm vorkommenden Inhalte zunächst völlig indifferent – es kann einen vernünftigen Inhalt haben, jedoch kommt die Vernünftigkeit desselben nicht aus dem Gefühl. „Die Gefühle können rechter Art sein, wenn der Inhalt wahrhaft ist; aber daß er wahrhaft ist, kommt nicht vom Gefühl her“ (*VPhRel 3*, 179). Entsprechend kann zwar Gott als seiender im Gefühl vorkommen, seine wesentlichen Bestimmungen (Freiheit, Selbständigkeit) hingegen kommen nicht aus dem Gefühl, weshalb es eine ihm unangemessene Form ist. „Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Sein Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist, so haben wir darin das Sein, den Gegenstand, Gott, nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nicht als freies an und für sich Sein. Gott ist, er ist an und für sich selbständig, ist frei; diese Selbständigkeit aber, Gott nach dieser Bestimmung, daß er dieses freie Sein sei, finden wir nicht im Gefühl“ (*VPhRel 3*, 180).

Dirk Stederoth

57. Geist

„Geist“ ist, gegen allen andersartigen Anschein, *nicht* der Hauptbegriff der Hegelschen Philosophie, sondern nur die mit ihm vollziehbare Daseinsweise der Idee *als* Komplementärbegriff zur Natur. Deshalb heißt Geist, der bloß Vorstellung (*VPhRel 3*, 296) ist, begrifflich die Idee, die zu ihrem Fürsichsein gekommen ist. Zugleich ist er das absolute Prius nur, sofern er aus der Natur zurückkommt. Was bedeutet dies? Obwohl „Geist“ gewiss theologische Wurzeln hat, ist der Geist nicht ohnehin als heiliger Geist zu deuten! Geist hat eine Vielfalt von Bedeutungen, wie z.B. Geist eines Menschen, d.h. das, was ihn beseelt oder begeistert, was ihn zum Menschen macht. In diesem Zusammenhang ist „Geist“ die ichhafte Form des Leibes, sofern diese sich als das aktive Ganze von Handlungen des natürlichen Leibes bezeichnet. Am wichtigsten ist: Geist ist nie eine schon bestehende Instanz, die da wäre, ohne selbst als Form oder Begriff vollzogen zu werden. Oder noch anders, was aus dem damaligen Sprachgebrauch herkommt, Geist ist das, was naturhafte Verschiedenheit vereint. Geist ist also Tätigkeit und wesentlich praktischer Begriff. So kann Geist diejenige Instanz

heißen, die einen Zusammenhang von mehreren Elementen oder Substraten herstellt; dabei entsteht nur in der eigenen, gegen diese Elemente gerichteten Herstellung eine selbstische ‚geistige‘ Entität. So ist Geist vielleicht auch die aktive Konstitution, die mehrere Subjekte oder Personen von der in der Konstitution erst gegebenen Gliederung her in ein Gebilde, das sich selbst bezeichnen kann, zusammenbringt.

Dieser zusammenhaltende Zusammenhang steht philosophisch unter dem Gebot ‚Erkenne dich selbst‘, wobei der Gegenstand solchen Erkennens nicht bloß ein endlich-subjektives Wesen, sondern das Wesen desselben ist. Durch dieses Gebot, das – wie bei Fichte – zu einem Vollzug Anlass gibt, sind verschiedene Betrachtungsweisen ausgeschlossen: Geist ist kein Objekt einer besonderen Metaphysik, kein Objekt einer Vermögenstheorie, keine gesonderte theoretische Entität einer empirischen oder apriorischen Betrachtung. Geist ist also weder eine gesonderte Substanz (esprit), noch ein Sammelname für spezifische, unableitbare empirisch-zugängliche Prädikate (mind).

1. Der *Begriff* des Geistes stellt die minimale Form solcher philosophischen Selbsterkenntnis dar; mit diesem Begriff ergibt sich zwar der notwendige Ansatz, nicht aber die eigentliche zureichende Leistung des Begreifens. Deshalb ist erst aus ihm die Bedeutung der vielen Verwendungen, wie subjektiver, theoretischer, praktischer, freier, objektiver oder absoluter Geist, sowie der Wortbildungen Volksgeist, Zeitgeist, Weltgeist zu entwickeln.

Der Geist hat, wie es in *E³* §381 heißt, am Anfang oder seinem Begriff nach, die Natur zu seiner Voraussetzung: Ohne irgendeine Natur gibt es keinen Geist, ohne einen Leib, kein Denken und keine Freiheit, ohne Mitglieder keinen Staat. Der Geist aber ist die Wahrheit der Natur, er begreift sich als etwas, das nicht mehr (vollständig) aus der Natur begriffen wird und das deshalb aufzeigen kann, wie die vorausgesetzte Natur mit ihm kongruent wird. Deshalb wird die Natur im Geist aufgehoben, d.h. die Natur wird zu geistigen (kulturellen) Formen, zur Erkenntnis, zu praktischen Gebräuchen oder Institutionen transformiert. Der Geist hat von der Natur wenigstens die zeitliche Verfallsmöglichkeit (Tod) zu integrieren oder aufzuheben. Deshalb ist er ‚nur‘ als Zurückkommen aus der Natur.

Was den Geist selbst auszeichnet, was er selbst ist, ist die Negativität oder das Prinzip der Bewegung und Aufhebung. Als Aktivität negiert er selbst die vorausgesetzte Differenz von Natur und Geist, weil er sich selbst gerade mithilfe dieser Differenz durchgängig bestimmen wird. Als negative Identität mit sich stellt der Geist die Idee (als Erkennen) wieder her. Damit unterscheidet sich der Begriff ‚Geist‘ sowohl von der logischen Idee, deren spezifisch bestimmte Existenzweise er ist wie von der natürlichen Existenz, gegen die er immer gerichtet ist, und die er ablehnt und integriert. So erscheint er als erkanntes Objekt eines sich darin erkennenden Subjekts. Er kommt also aus dem natürlichen oder naturhaften Anderen zu sich. Er ist zudem Fürsichsein der Idee, sofern diese als Geist das natürliche Anderssein aufhebt, sich dagegen als ‚an-sich seiende‘ Idealität in einer Vielheit der von ihm ausgesagten Gleichen zeigt, die alle Fürsichsein beanspruchen; dadurch sind mehrere subjektive und objektive Geister da.

Wesentlich hat ‚Geist‘ in jeder seiner Formen mit Freiheit zu tun (*E³* §382). Diese ist eine Leerheit, die nicht natürlich ist, aber sich nicht in dieser Negativität erschöpft, weil sie dann das Leere selbst wäre. Weil die Freiheit als die nicht-natürliche oder nicht-bloß-individuelle Negation konstituiert wird, leistet sie eine eigene Allgemeinheit; die Freiheit ist deshalb als geistige das Fürsichsein der Allgemeinheit, die ihre Unmittelbarkeit überwinden kann.

Die freie Affirmation zeigt, dass wenn von Geist die Rede ist, immer etwas, das singularisiert ist, d.h. beobachtbare Wirklichkeit ist, gemeint wird und mehr noch, dass etwas *sich* manifestiert oder kundtut. Ohne geistige Aktivität, die sich kundtut, ist kein Geist. Der Geist ist somit die einzige Wirklichkeit, die je mit jeder Aktivität auch schon da und existierend ist (*E³* §383). Sowohl mit dem Terminus ‚Wirklichkeit‘ als auch mit ‚Manifestieren‘ zeigt Hegel

auf die Modalitäten des Absoluten; beide weisen auf Termini hin, die nicht zur Sphäre des logischen Begriffs gehören, weil der Geist auch ohne begriffliche Auffassung in normalen Urteilen in einer gemeinsamen Kultur und in Zeugnissen der Religion überhaupt da ist.

Die begriffliche Konstitution des Geistes ist seine Selbstkonstitution in jeder seiner aufzuzeigenden Formen. Er selbst offenbart sich als frei. Und diese Freiheit ist nur die eigene Form, die er sich gibt, ohne auf vorher ‚gegebene‘ Formen sich berufen zu können (*E*³ §384). Mit dem Offenbaren weist der Geist wesentlich auf die Religion hin, die das spezifisch Geistige für sich ohne jede Anlehnung an natürliche Phänomene, aber in Bezug auf die zweite Natur eigens zeigen kann. Deshalb ist der Geist die höchste Definition des Absoluten! Damit ist zugleich zweierlei betont. Er ist noch nicht das Höchste der Philosophie. Und mit der für alle einsehbaren Definition der Freiheit des Absoluten ist eine Spezifität des Geistes selbst erreicht, die die Freiheit als Freiheit innerhalb der Philosophie in ihrer Bedeutung als nicht abstrakte logische Denkbestimmung vorzeigt. Diese beanspruchte begriffliche Selbstkonstitution ist nicht gleich da, sondern wird in Gegensatz zu dem normalen oder alltäglichen Verständnis, das den Geist als vorhandene substantielle Instanz fasst, in verschiedenen Momenten vorgeführt, die den Geist als subjektiven, objektiven und absoluten darstellen.

2. Als *subjektive* Geist zeigt der Geist sich in seinem geistigen Entstehen selbst; wenn er nicht ‚aus sich selbst‘ seine natürlichen Phänomene herausbildete, wäre er kein zureichender Begriff, der die Notwendigkeit der Natur vernichten (aufheben) könnte. Der subjektive Geist ist nicht gleichbedeutend mit dem menschlichen Individuum, denn ‚intersubjektive‘, i.e. sexuelle, Momente werden im Bereich des subjektiven Geistes schon betrachtet.

Um seine zureichende Spezifität am Leib zu zeigen, integriert der einfachste Geist als Seele schon die Natur, die ihn subjektiv beherrscht, in den Momenten der Anthropologie. Die radikale Distanz zur Natur wird in der Phänomenologie der *E* vom Ich-Bewußtsein aufgezeigt. Ich ist die Leerheit in Bezug auf jede Bestimmung, reine Allgemeinheit, die dadurch wesentliche Negativität aller Natürlichkeit ist. Ich sagen und möglicher Geist sein ist also miteinander verknüpft. Mit beiden Momenten zusammen zeigt der Geist seine Konstitutionsleistung.

Geist als solchen bietet die Psychologie, wo er in den Momenten seine Unabhängigkeit – subjektiv – vorzeigt; er ist theoretischer, praktischer und freier Geist. Theoretischer ist er, sofern er im Anschauen, Vorstellen und Denken seine eigene Aktivität nicht berücksichtigt, wodurch seine Welt als die Welt der Natur erscheint. Praktisch heißt er in der Transformation dieser schon theoretisch vorhandene Welt in eine gezielt eigene, wo er als subjektiver Handelnder seine subjektiven Beweggründe wiederfinden möchte und sich eine eigene subjektive Identität in der Glückseligkeit schaffen möchte.

Der freie Geist erscheint als Abschnitt erst in der *E*³. Er zeigt, wie es auch dem subjektiven Geist in seiner Spezifität insgesamt um Freiheit zu tun ist, weil nur so die Allgemeinheit des Denkens eine affirmative Bedeutung erhält.

3. Der Bereich des *objektiven* Geistes ist gleichbedeutend mit jedem Auftreten einer sich in irgendeiner Gestalt wieder findenden Freiheit. Dennoch heißt weder die Person des abstrakten Rechts, noch das Subjekt der Moralität Geist, obwohl in ihnen der freie Geist zu seinem Recht kommt. Mit diesen Spezialbegriffen erneuert sich die normative Theorie (Naturrecht und allgemeine Moralphilosophie) an dem einen sich gliedernden Begriff, der zu einem Ganzen herausgebildet wird, das zwar normativ verstanden werden kann, im Wesen aber das denkende Transformieren der Wirklichkeit der Geister aufzeigt.

Der Begriff des Geistes findet sich deshalb erst in der Sittlichkeit wieder. Mit der Sittlichkeit und deren Institutionen ist der Geist objektiv; dabei erscheint „der als eine Welt lebendige und

vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist“ (*Grl* §151). Dieser Geist ist als Welt vorhanden, und er wird in der rechtlich geprägten Auffassung, in der ihm seine Form zudedacht wird, als Geist gefasst. Dieser Geist zeigt sich dann in verschiedenen Formen, die den intersubjektiven Gehalt in Institutionen prägen. Die erste Form ist der Familiengeist oder der natürliche sittliche Geist. Das Verschwinden einer als solche ausgeprägten und so vorzeigbaren geistigen Instanz, die sich aber dennoch als wesentliche Ordnung (des Marktes oder als invisible hand) durchsetzt, ist der abstrakte oder die Abstraktion der Individuen durchsetzende Geist (vgl. *E³* §523) der bürgerlichen Gesellschaft. Mit dem Staat ist die rechtliche Konstitution eines bestimmten Volksgeistes da, dessen verschiedene Epochen als Zeitgeister bestimmt werden. Nur dadurch, dass der Volksgeist sich in einer Konstitution vernünftig bestimmt, findet er ein Staatsgebilde zu sich. Der vorher bloß beanspruchte Geist der verschiedenen Nationen zeigt sich dann als formelle und anerkannte Einheit verschiedener Gewalten. Die verschiedenen Volkgeister sind die Besonderheiten eines allgemeinen Geistes, der als Weltgeist nur in den besonderen Einzelnen erscheint. Die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang gehört der zeitlichen oder zeitgebundenen Entwicklung in der Weltgeschichte, die die Tätigkeit des Geistes aufzeigt.

4. Als *absoluter* fasst sich der Geist, sofern er die Realität seiner selbst, oder seine Tat, mit seinem Begriff kongruent macht. Dort erkennt er sich in Gestalten, die er als seine eigenen spezifischen Einrichtungen vorführt. Alle diese Einrichtungen sind insgesamt die Religion überhaupt (*E²* §554). In jeder zeugt er selbst in seinem Prozess der Ausbildung von sich. Dieser Geist ist also in keinerlei Hinsicht ein Geist, der ewige Gehalte vorzeigt, sondern er zeigt einen Prozess auf, in dem die Geister in ihrer Gemeinde dasjenige darstellen, was ihnen als ihr ideales Wesen, ihre Freiheit gilt.

Die eigenen Einrichtungen sind Kunst, offenbare Religion und Philosophie. In der Kunst führt der Volksgeist sein unmittelbares Ideal verbindlich vor. In der offenbaren Religion zeigt der Geist, wie nur er selbst sich offenbaren kann. Er zeigt sich als Geist für den Geist, und dies heißt für alle Geister. Damit entscheidet sich auch die Frage, ob es mehr als einen Geist geben kann. Es gibt Formen des Geistes, die sich aber erst als diejenigen des absoluten Geistes inhaltlich ausreichend singularisieren. Damit hat sich selbst die theologische Diskussion der Differenz des Geistes Gottes und des heiligen Geistes erledigt, weil nur im Denken des verwirklichten Begriffs des Geistes die endgültige Wahrheit des Geistes darstellbar ist. Die Philosophie zeigt die Tätigkeit des Erkennens als die Betätigung der Idee selbst, wodurch die Philosophie überhaupt wie die des Geistes als angewandte Logik erscheint. Die Philosophie zeigt den Geist als die vernünftige Bewährung der Idee.

5. Insgesamt ist die *Freiheit das Gestaltungsprinzip* der Philosophie des Geistes. Der Geist zeigt, dass er wesentlich frei ist. Damit folgt der Geist dem praktischen Begriff. Der theoretische Geist ist nämlich nur der praktische, der seine praktische Dimension vergessen hat (*E¹* §368A). Er macht sich subjektiv zu dem, was er als Subjektivität ist. Dazu braucht er einen eigenen Ort, den eigenen selbstbewegenden Leib, er benötigt die hergestellte Identität des ichhaften Verhaltens mit sich, und er braucht den Gedanken des allgemeinen inhaltlichen Gesetzes, der seine Leistung ist, und er setzt sich zum wesentlichen Gehalt der (möglichen) Aktivität als sich.

Als objektiv hat er sich als Freiheit zum Gegenstand seines weitergehenden Willens. Er verwirklicht seine Freiheit zu einer Welt, in der jeder Geist seine eigene Freiheit ebenso realisieren kann. Der Geist ist so ‚objektiv‘. Die Grundlagen dieses Wollens sind die abstrakten Rechte; sein Selbstverhältnis als Ziel seiner Handlungen bildet die Moralität. Diese ist als Identität des Geistes mit sich von Leerheit bedroht, entzieht sich dieser aber nur dadurch, dass der Geist die vorgegebene Welt als seine Welt annimmt und die Gliederung

derselben als vernünftige Struktur durchsetzt. Der Geist der Familie ist die realisierte Selbstbeziehung im Anderen, die dadurch nur eine freie Person ausmacht und ‚geistige‘, weil zur Freiheit erzogene, Mitglieder schafft. Der Geist der bürgerlichen Gesellschaft befreit die Mitglieder von den Zwängen ihrer Herkunft, und bildet sie als Individuen zu ihrem eigenen Zweck. Er weist sie zugleich auf verborgene Weise (der invisible-hand-Umdeutung als schon gemeinsamer Ordnung) auf die einzige Verwirklichung der Freiheit als solche, die die Gliederung des Geistes selbst als Garantie aufzeigt. Dadurch anerkennen die Mitglieder sich in ihrer eigenen Mitgliedschaft und deshalb als gleich frei. Der Weltgeist erörtert das Problem, ob die Freiheit sich – allem gegenteiligen Anschein ungeachtet – dennoch durchsetzt und in den staatlichen Institutionen als Bewusstsein derselben festgeschrieben wird.

Der absolute Geist ist nur das Aufzeigen vor dem (gemeinschaftlichen) Bewusstsein, dass die gemeinschaftliche Freiheit, die Realität derselben, mit dem Begriff derselben oder mit der subjektiven übereinstimmt, und diese deshalb als wahr betrachtet werden kann. Dieses Aufzeigen kann erstens unmittelbar als Anschauung, die von der klassischen Kunst singularisiert, zweitens vermittelt als Vorstellung, die mit der christlichen Religion einig ist, und drittens als Philosophie denkend betätigend geschehen. Die Wahrheit des Geistes als eines freien wird erst in dem absoluten Geist endgültig gestaltet.

6. In dieser reifen Fassung verarbeitet Hegel die vielfältigen *früheren Ansätze*. Das Leben im GS kann deshalb Geist heißen, weil es auch begeistert.

Ab Jena findet sich schon 1801 (GW 5, 263) der Begriff der Philosophie des Geistes, der aber die Resumtion der anderen Momente in sich noch nicht durchsetzt. Der Geist findet sich als Gegenstück zu Substanz und Natur. Der entscheidende Schritt ist mit der Anerkennung der Bewusstseinsproblematik verbunden. Der Geist *ersetzt* restlos das Leben als höchstes Prädikat des Absoluten; denn das Bewusstsein und das Erkennen, die für die endliche Intelligenz charakteristisch sind, müssen als endliche zwar aufgehoben werden, aber, da sie nicht Nichts und wenigstens für das Selbst-Erkennen keine negativen Eigenschaften sind, müssen sie dem Absoluten zuerkannt werden. Dieses kann dann nicht mehr Leben heißen, insofern vom Leben aus das Erkennen und damit der Geistbegriff unerklärbar bleibt, obwohl das Leben notwendig fürs Erkennen ist. – Diese Errungenschaft findet sich mit der Idee des absoluten Geistes, der auch jede Gotteskonzeption in eine Geisteskonzeption integriert. Durch die verschiedenen Stränge ist der Begriff des Geistes in der *Phän* schwankend oder undeutlich. ‚Geist‘ ist nicht nur der Begriff einer Sektion, wo er das allgemeine Werk aller darstellt und seine Bestimmtheit ‚ich das Wir, und wir das ich bin‘ (GW 9, 108) verwirklicht; er ist zugleich das umgreifende Thema als Substanz, die sich zur geistigen Substanz und zum Geist selbst entwickelt; und besonders in der *Einleitung* und der *Vorrede* der *Phän* ist er als Gegenstand des Systems selbst auch noch das Objekt einer Logik (GW 9, 62 und 30); ‚Geist‘ referiert in derselben Vorrede auf das Ganze des von der *Phän* vorgesehenen oder entworfenen Systems oder auf das Tragende des ganzen damaligen Systems: Das Absolute ist Geist (GW 9, 22).

Erst innerhalb der *L* folgt eine Beschränkung der Bedeutung des Begriffs des Geistes, wie sie an den Vorreden und an der Einleitung zur Idee des Erkennens abzulesen ist. Mit der Differenzierung von Idee des Erkennens und absoluter Idee ist die Idee selbst das, was man auch vom Geist in Wahrheit zu denken hat, weil der Geist im Gegensatz zur Idee auch ein Name ist, dessen Vorstellungsgehalt erst zu entfernen oder zu transformieren ist, damit er in Wahrheit, als Idee, gedacht werden kann.

58. Gemeinde

Die wichtigste religiöse Neuerung der damaligen Zeit ist nach Hegel, dass Gott als Geist in seiner Gemeinde gefasst wird (nur *E³* §554A). Die Gemeinde als subjektive Aufnahme der religiösen Wahrheit ist damit betont.

Nur an der vollendeten Religion entsteht, ist oder besteht und vergeht nach dem Manuskript die Gemeinde des Geistes (*GW 17* 282; 289; 297)

Diese ist der Geist in seiner Existenz; die Gemeinde entsteht, wenn das religiöse Subjekt die Einheit von Gott und Mensch unmittelbar weiß, aber diese Einheit nur ideell oder in der Vorstellung erhalten kann, weil das Subjekt der Gemeinde nicht selbst der absolute Geist ist.

Die bestehende Gemeinde ist die Kirche. In ihr wird die Wahrheit vorausgesetzt und in der Weise einer eigenen Autorität überliefert, sodass der Mensch in ihr geboren und erzogen werden kann und der Geist selbst im Kultus der Vergebung und des Abendmahls als unmittelbare Gegenwart des teilnehmenden Subjekts erscheint.

Die ‚Realisierung des Glaubens‘ (*VPhRel 5*, 167 [von 1824]) sowie ‚des Geistigen der Gemeinde‘ (*VPhRel 5*, 262 [von 1827]) impliziert vielleicht das 1821 so genannte ‚Vergehen der Gemeinde‘. Solche Realisierung selbst enthält drei Formen. In der Unmittelbarkeit der Versöhnung der Religion mit der Welt hat die Gemeinde diese Versöhnung in sich, d.h. unter ‚mönchischem‘ Absehen von der Welt; die Spaltung zwischen Welt und Religion herrscht, wenn die Gemeinde das Herrschende ist; und die gesicherte Versöhnung ist diejenige, in der das religiös vorhandene Prinzip der Freiheit die weltlich konkrete Wirklichkeit, durch die Leere der Aufklärung und des Pietismus hindurch, gestaltet. Nicht die Gemeinde ist dann vergangen, sondern die Welt ist zur versöhnten, geistigen und vernünftigen Gemeinde geworden.

Lu De Vos

59. Geschlechtsverhältnis

In der *Anthropologie* wird das Geschlechtsverhältnis unter den „Natürlichen Veränderungen“ entfaltet, wobei seine wesentliche Bestimmung die ist, dass das Individuum seine Einheit mit der Gattung nur vermittels der Vereinigung mit einem anderen Individuum, dem anderen Geschlecht, findet. Entwickeln die „Lebensalter“ als vorausgehende Stufe die Momente Individuum und Gattung als fortschreitender natürlicher Prozess am Individuum selbst, so tritt im Geschlechtsverhältnis das „Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst“ auf, „so daß es *sich* in einem *andern* Individuum sucht und findet“ (*E³* §397). Die beiden Momente der Einheit und Entgegensetzung bilden für Hegel auch die Grundlage für eine anthropologische Charakterisierung der beiden Geschlechter, wobei das Versenktsein in die Einheit der Frau zukommt und den Mann die tätige Entgegensetzung und Entzweiung kennzeichnet. „Die großen Kunstwerke sind Werke der Männer. Zum Zweck des Allgemeinen, zum Wollen des Allgemeinen gehört diese Entzweiung, diese Vertiefung in sich und die Tätigkeit der Arbeit. Es ist eine hervorgebrachte Einigkeit des allgemeinen und Einzelnen. Die Frau bleibt in dieser Unentzweiheit des Gemütes. Die Bildung der Frauen tritt nie in dies Extrem des Schmerzes, der zur Produktion treibt“ (*VPhG 13*, 58f).

In der *Naturphilosophie* findet sich das Geschlechtsverhältnis als ein Moment des „Gattungsprozesses“ als letzter Stufe des „tierischen Organismus“. Auch hier wird im vorausgehenden Abschnitt „Die Gattung und die Arten“ die Entgegensetzung von Individuum und Gattung entwickelt, um dann im Geschlechtsverhältnis an zwei Individuen getrennt sich gegenüberzustellen. Wesentlich ist hier, dass das Individuum zwar die Allgemeinheit der

Gattung an ihm hat, jedoch in seiner Vereinzelung der Gattung nicht angemessen ist. Die dem Individuum inhärierende Gattung ist im Geschlechtsverhältnis somit „als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit der Trieb, im Andern seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen“ (*E³* §369). Die „Äußerlichkeit“ als Grundbestimmung der Natur bei Hegel tritt in dieser „Begattung“ insofern wieder hervor, als die Einheit von Individuum und Gattung, die sich in der „Begattung“ herstellt, wieder zurückfällt in die Entgegensetzung, wie auch das Produkt der „Begattung“, das „als *gewordene Gattung* ein geschlechtsloses Leben“ (*E³* §370) darstellt, sich fortentwickelt zu einer vereinzelt natürlichen Individualität. Diese äußerliche Beziehung zwischen dem natürlichen Individuum und seiner Gattung bestimmt dann auch „Die Krankheit des Individuums“, mit der die Naturphilosophie abschließt.

In der *Sittlichkeit* als Teil der Philosophie des objektiven Geistes wird das Geschlechtsverhältnis indirekt im Abschnitt „Familie“ behandelt, denn das Geschlechtsverhältnis „erlangt in der *Familie* seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung“ (*E³* §397). Im Unterschied zum natürlichen und anthropologischen Geschlechtsverhältnis ist in der „Ehe“ als „freie Einwilligung der Personen ... *eine Person auszumachen*“ (*Grl* §162), die „äußerliche *Einheit* der natürlichen Geschlechter in eine *geistige*, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt“ (*Grl* §161). Dadurch ist das Geschlechtsverhältnis zwar die Basis der „Ehe“, bekommt seine sittliche Bedeutung jedoch erst dadurch, dass sich in der „Ehe“ nicht natürliche Geschlechter bzw. geschlechtlich charakterisierte Individuen gegenüberstehen und nach Vereinigung streben, sondern vielmehr freie Personen sich zum Zusammenschluss in der „Ehe“ entschließen.

Dirk Stederoth

60. Gesellschaft, bürgerliche

Am Anfang hat der Begriff „bürgerliche Gesellschaft“ für Hegel die Aristotelische Bedeutung einer Gesellschaft von Bürgern, die Polis als *koinoonia politike*. In den *Grl* hat die bürgerliche Gesellschaft jedoch einen tiefgehenden Bedeutungswandel erfahren, der seine Ursache in einem Widerspruch findet, der die Polis beherrscht, nämlich der Widerspruch zwischen Familie und Staat. Obwohl der Staat von der Familie abhängig ist, kann er seine allgemeine Macht nur durchsetzen, wenn er letztendlich die besonderen Interessen des Familienwesens unterdrückt. Das Handeln der Bürger entspricht dem Allgemeinwohl des Staats und bietet dem besonderen Wohl der Familie keinen Raum. Der moderne Staat unterscheidet sich wesentlich von der Polis, weil der Widerspruch zwischen Familie und Staat durch die bürgerliche Gesellschaft vermittelt und dadurch aufgehoben ist. Auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft dient der Bürger als *bourgeois* dem besonderen Wohl der Familie, und auf der Ebene des Staats dient er als *citoyen* dem Allgemeinwohl.

Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft inkorporiert das Konzept des freien Marktes, wie dieser von den englischen politischen Ökonomen (Smith, Ricardo) entwickelt worden ist: der freie Markt als ein Mechanismus, der zwischen dem besonderen und allgemeinen Wohl vermitteln kann, weil die Konkurrenzverhältnisse bewirken, dass hinter dem Rücken der Bürger, obwohl sie auf dem Markt ihre privaten Interessen anstreben, auch dem Allgemeinwohl gedient wird. Im Gegensatz zu den politischen Ökonomen meint Hegel jedoch, dass die liberalen Marktverhältnisse nicht genügen, um das Allgemeinwohl sicherzustellen. Vermittelt durch den Markt muss es auf der Ebene des Staats explizit, d.h. selbstbewusst, angestrebt werden.

Neben der Familie und dem Staat ist die bürgerliche Gesellschaft in den *Grl* das zweite Moment der Sittlichkeit. Aus systematischer Sicht lässt sie sich deshalb als die Synthese zwischen dem zweiten Moment des abstrakten Rechts („der Vertrag“) und dem zweiten Moment der Moralität („die Absicht und das Wohl“) verstehen. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ist der Prozess, in dem das besondere Wohl der Bürger Schritt für Schritt zur Allgemeinheit herangebildet wird, sodass sie in die Lage versetzt werden, als Staatsbürger dem Allgemeinwohl zu dienen.

Die bürgerliche Gesellschaft gliedert sich in drei Momente: A. Das System der Bedürfnisse; B. Die Rechtspflege und C. Die Polizei und die Korporation.

Der Ausgangspunkt des Systems der Bedürfnisse ist der „Verlust der Sittlichkeit“, bewirkt durch die sittliche Auflösung der Familie. Die wirklichen Personen verhalten sich zwar als freie und gleiche Personen zueinander, aber teilen keinen sittlichen Inhalt; jede ist auf seine besonderen Interessen gerichtet. Dieses Moment lässt sich als das „Scheinen der Vernünftigkeit“ (*Grl* §186) bezeichnen, weil das Allgemeinwohl sich in und durch die besondere Bedürfnisbefriedigung praktisch durchsetzt. In dem ersten Submoment „Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung“ wird erörtert, wie sich die „Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel“ in einem Prozess immer weiter durchgeführter Arbeitsteilung vollzieht. Besonderes Angebot und besondere Nachfrage werden durch die Allgemeinheit des Markts vermittelt, sodass durch die „Nachahmung“ (*Grl* §193) das Besondere ins Allgemeine umschlägt und die Personen sich nur als besondere manifestieren können, wenn sie das Allgemeine immer wieder von neuem präzisieren. Diese Entwicklung ist ein Prozess der Abstraktion (*Grl* §198), insofern die traditionell vorgefundenen Bedürfnisse und Mittel ihrer Befriedigung auf immer weitergehender Stufe negiert werden. Diese Abstraktion ist eine Befreiung (*Grl* §194), insofern sie noch formell ist: eine Befreiung von der Tradition, die noch nicht im Stande ist, die herrschenden Verhältnisse positiv als Ausdruck der Freiheit zu bestimmen.

Im zweiten Submoment „Die Art der Arbeit“ wird herausgearbeitet, was die Entwicklung des Systems der Bedürfnisse subjektiv, d.h. für die Arbeit, bedeutet: die fortschreitende Arbeitsteilung bringt eine theoretische und praktische Bildung hervor (*Grl* §197). Hier sind m.a.W. die Bedingungen erfüllt, um das zweite Moment der Moralität („Die Absicht und das Wohl“) zu verwirklichen.

Im dritten Submoment, das Vermögen, werden die beiden ersten Submomente synthetisiert. Die subjektive Bildung hat das Vermögen zum Resultat, eine objektive Stellung innerhalb des arbeitsteiligen Ganzen zu erwerben: auf Grund dieses Vermögens ist die wirkliche Person Mitglied eines der Stände.

Im zweiten und dritten Moment der bürgerlichen Gesellschaft wird das institutionelle Dasein der konstituierenden Momente des Systems der Bedürfnisse (bzw. *Der Vertrag* und *Die Absicht und das Wohl*) entwickelt. In der *Rechtspflege*, das zweite Moment, hat die formelle Person des Vertrags institutionelle Wirklichkeit bekommen als „Schutz des Eigentums“. An sich ist diese Person das Produkt der Familie; für sich entwickelte sie sich in der formellen Befreiung im System der Bedürfnisse; und objektive Wirklichkeit hat sie in der Rechtspflege, die das Recht als Gesetz und Gericht institutionalisiert. Im dritten Moment (*die Polizei und die Korporation*) werden die Institutionen entwickelt, mit deren Hilfe die Personen tatsächlich imstande sind, ihr besonderes Wohl absichtlich zu verwirklichen. Die Polizei gestaltet die allgemeinen Einrichtungen, die die Wirklichkeit des Systems des Bedürfnisses bedingen (Garantie der öffentlichen Ordnung, Unterricht, Infrastruktur, Wettbewerbs-Bedingungen, Kontrolle der Warenqualität, Erleichterungen für den Außenhandel etc.), sodass „die Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen für die Individuen vorhanden und durch die öffentliche Macht gesichert ist“ (*Grl* §237). Als Mitglied der Korporation haben die wirklichen Personen diese Möglichkeit, und deshalb auch ihr besonderes Wohl, verwirklicht.

Die Korporation ist die Arbeitsgemeinschaft eines bestimmten Produktionszweigs, in der „das *Sittliche* als ein Immanentes in der bürgerlichen Gesellschaft“ (*Grl* §249) zurückgekehrt ist, weil in ihr das besondere Wohl der wirklichen Person mit dem Allgemeinwohl der Korporation vereint ist.

Sowohl die Rechtspflege als die Harmonie zwischen den vielen Korporationen setzen die Institutionalisierung des subjektiven Willens, der das Recht als solches will, voraus, die sich erst auf der Ebene des Staats denken lässt. Es ist gerade dieser Übergang in den Bereich des Staats, der Marx' kritische Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt. Unter der Bedingung des Systems der Bedürfnisse ist seines Erachtens jede Aufhebung des besonderen Wohls im Allgemeinwohl illusorisch, und deshalb ideologischer Schein.

Paul Cobben

61. Gesetz

1. Das Gesetz gibt eine feste und fixe Ordnung der jeweiligen Objekte her, in der die äußerlichen Bestimmungen der Objekte als immanente und objektive Bestimmtheiten einer Ordnung dargestellt werden (*GW 12*, 145f). Mit dieser Auffassung bestimmt Hegel Gesetze als *verstandesmäßige* Ordnungen, deren Allgemeinheit die Einzelfälle der Objektivität in ihrer Geltung gliedert. Solches Ordnungsprinzip überführt die formellen Regeln der objektiven Unterschiede in fixierte Gesetze der notwendigen und mechanischen Ordnung; diese Ordnung wird nach einer Identität, die auch im formellen Denken herrscht, aufgezeigt. Sofern die Ordnung selbst aber Fälle in eine Einheit zurückführt, zeigt sie zugleich eine Eigenheit, die als Anfang der Selbstbewegung der späteren Idee gedeutet wird.

Im Bereich der Wesenslogik führt diese objektive Ordnung die endgültige, begriffliche Gliederung früherer Momente, wie das ‚Gesetz der Erscheinung‘ und das ‚Reich der Gesetze‘, durch. Hier übernimmt Hegel die schon in der *Phän* gegebenen bewusstseinstheoretischen Analysen (*GW 9*, 91), deren reduzierte Form auch im enzyklopädischen Reich der Gesetze des Verstandes auftritt (*E³* §422-423). Das Gesetz der Erscheinung arbeitet die Differenz zwischen Wesen und Erscheinung aus: Es verbindet in seinem positiven Auftreten die unmittelbare Existenz der Erscheinung und das gegenteilige Nicht-Bestehen des Wesens, wodurch der gleiche Inhalt als die Grundlage der Erscheinung herausgestellt wird (*GW 11*, 342ff). – Das daraus resultierende Reich der Gesetze enthält die übersinnliche Welt, den einfachen wandellosen, verschiedenen Inhalt, gegenüber der sinnlichen, existierenden Welt; die ganze Welt ist die einzige Welt, die ihre negative Beziehung auf sich hat (*GW 11*, 347ff). Deshalb löst sich die das Gesetz realisierende Welt in ein Verhältnis auf, das im Gegensatz zur *Phän* kein herauszustellendes Selbstverhältnis vorführt.

2. Anders als die formalen und inhaltlichen Gesetze der Logik fungieren die *Gesetze der Natur*. Naturwissenschaftliche Gesetze sind Denkbestimmungen des Verstandes, auf die die Naturphilosophie begrifflich korrigierend wirkt. Die Naturgesetze geben einen allgemeinen Ausdruck für empirische Daten. Feste Verhältnisse von Allgemeinheit und Fall (bzw. Einzelheit) werden als berechenbar verständlich, obwohl die Quantifizierbarkeit nicht empirisch ist (*E³* §270A). Diese Auffassung, dass die Gesetze der Natur die Gründe für die Größen, die die Mathematik erweist, sind, vollzieht schon De Orbitis Planetarum (*GW 5*, 238), mit der Warnung, dass man aus der Kombinierbarkeit der Mathematik mit der physischen Realität keine physikalische Realität schließen darf. So bietet die gesetzliche Erklärung nicht immer einen Begriff, sondern stellt nur die Entstehungsbedingungen bereit,

wodurch nicht nur abstrakte Gesichtspunkte diese Gesetze fundieren, sondern diese von undurchsichtigen, fixierenden Reflexionsformen und metaphysischen Annahmen geprägt sein können (*E³ §320A*).

Naturphilosophische Gesetze der Mechanik betreffen die Größe des Raums und der Zeit; sie sind nur dann frei zu nennen, wenn sie auch in der Philosophie aus dem Begriff der Sache, der abstrakten oder konkreten Materie, abgeleitet werden können. Denn obwohl die Genauigkeit der Vorhersage bei der Berechnung von astronomischen Gesetzen für die Wissenschaften vorteilhaft ist, beruht ihre Wissenschaftlichkeit weder darauf, noch auf der Erfahrung (*GW 9, 142*).

Da nicht der Gesetzesbegriff, sondern der Prozessbegriff in Hegels Erkenntnisauffassung hervorragend ist, ist das Verschwinden der Gesetze im Organischen keine Herunterstufung der Physiologie zur Unwissenschaftlichkeit. Gerade die zusammensetzende Gesetzmäßigkeit bei den empirischen Beweisen zeigt die Reduktion des Lebens auf Unlebendiges (*E³ §359A*). Die *Phän* weicht hier ab, sofern auch das Organische und selbst das Psychische unter Gesetzen aufgefasst wird (*GW 9, 145-146*).

3. *Rechtliche* Gesetze sind auf positive Weise verfügte Setzungen der bürgerlichen Gesellschaft, die bestimmte Grundsätze des abstrakten Rechts als wirklich formuliert und allgemein zugänglich macht, sodass die Gesetze für alle unabhängig von der jeweiligen Einsicht der Einzelnen sowie eines spezifischen Berufsstandes gelten. Diese Geltung wird von den Gerichten gegebenenfalls gegen die Verletzung durch Einzelne durchgesetzt, und deren Gerechtigkeit wird für das Wissen der Beteiligten herausgestellt. Der Inhalt der Gesetze hat eine der Vernunft gegenüber zufällige Positivität, die aus der Entscheidung der bürgerlichen Gesellschaft entspringt. Der Vernunft zugänglich sind die Gesetze ihrer Kodifikation wegen, weil sie dadurch in völliger Allgemeinheit erscheinen. Ihrer Positivität wegen sind sie teilweise unbestimmt, wodurch das Gericht sich in seiner Urteilsfindung noch auf positive, nicht auf philosophische Urteile einlässt. Der Zufälligkeit und des Inhalts wegen stellen diese allgemein gemeinten Gesetze die wesentliche Freiheit des Geistes nicht sicher (*Grl §209-229*).

Im *Staatsgesetz* wird die Freiheit des Geistes konkret. Die politische Verfassung als die Totalität der Gesetze eines Volkes verwirklicht ihr vernünftiges Dasein, worüber hinaus es keine ahistorische Normierung gibt, gerade in den Gesetzen. Der Einzelne wird in der Staatsgemeinschaft unter eigenen Gesetzen eingebunden, die dadurch seine Freiheit(en) garantiert. In der Gesetzgebung bildet der politische Staat die Verfassung auf freie, aber nicht willkürliche Weise fort. Bürgerliche Gesellschaft und Familie sind über Gremien an dieser Gesetzgebung beteiligt.

4. Die Vernunftgesetze in der Natur heißen nach den *VPhRel* die *ewigen* Gesetze (*VphRel 5, 151*); das *göttliche* Gesetz zielt darauf, den Himmel auf Erden zu stiften (*VphRel 5, 143*). Diese Bedeutung weicht von der Gesetzesauffassung der *Phän* ab, wo das göttliche Gesetz das ungeschriebene, aber sichere Gesetz der Familie bezeichnet, das *menschliche* Gesetz aber das offenbare der staatlichen Gesellschaft, und beide als jeweilige Aufgabe der Geschlechter in unmittelbarer Harmonie sich auf die natürliche Differenz gründen (*GW 9, 241ff*). Weiter erscheinen dort Varianten des *Sittengesetzes*, wo die moralische Person dies als Pflicht in sich aufnimmt und verwirklicht (*GW 9, 348-349*), und wo es in der gesetzgebenden Vernunft als gebietend vorgestellt und in der gesetzprüfenden Vernunft überprüft wird (*GW 9, 228ff; 232ff*); es erscheint auch in der frühromantischen Fassung, wo das individuelle ‚Gesetz des Herzens‘ die unmittelbare gewusste und zu realisierende Allgemeinheit, formuliert, die der Gewalt und Wirklichkeit gegenübersteht (*GW 9, 202ff*).

Lu De Vos

62. Gesinnung

In den „Blättern zur Religionsphilosophie“ (*VPhRel* 5, 291 ff), deren erstes Wort ‚Gesinnung‘ heißt, liest man anlässlich einer Gegenüberstellung der katholischen und der evangelischen Religion, die Gesinnung gelte als das „Eigenste [...] des Protestanten“ (*ibd.*, 293). Eigentlich spielt dieser Begriff aber auch eine wichtige Rolle in Hegels *VPhRel* im Allgemeinen und in der *Grl*, sodass die Gesinnung als der Kern der Hegelschen Sittlichkeit und das Christentum als eine Gesinnungsreligion bestimmt werden können.

Schon in der Frankfurter Periode galt die Gesinnung als die Seite des Herzens gegenüber derjenigen der Pflicht. In den späteren *VPhRel* spielt die Gesinnung noch immer diese bestimmende Rolle, indem sie die Moralität ermöglicht. Während der Inhalt der Religion allein aus „Wahrheiten über die Natur des Geistes“ besteht, haben es „die anderen äußerlichen Weisen des Gottesdienstes“ und insbesondere die moralischen Handlungen vorzüglich mit der Gesinnung zu tun (*VPhRel* 3, 241).

Wenn beim jungen Hegel die Gesinnung als Merkmal des Christentums bezeichnet werden kann, wird sie später dasjenige, wodurch das griechische Erbe der Philosophie dem formalen Charakter des gegenwärtigen Geistes entgegengesetzt wird – bei den Griechen ist ja alles auf der Gesinnung gegründet (*VPhRel* 3, 363). Am Ende des Begriffs der Religion, bei einer Überlegung über die Verhältnisse der Religion zum Staat, unterscheidet Hegel zwei Verfassungssysteme. Das eine, wo die Bestimmungen der Freiheit formal erhalten sind, ist das moderne System; das andere ist das der Gesinnung – „das griechische Prinzip überhaupt“ (*VPhRel* 3, 346). Jedoch soll jenes nicht gegenüber diesem bevorzugt werden, denn eben die Gegenwart hat eine Einseitigkeit hinsichtlich der Gesinnung geschaffen: Wegen der Überzeugung, sie betreffen nicht die Verfassung, hat die Gegenwart individuelle Religion und Gesinnung weglassen wollen. Um der Gegenseitigkeit willen ist dann auch die Gesinnung für sich selbst etwas Einseitiges, wie es die Platonische Republik zeigt.

Darüber hinaus tritt der Begriff ‚Gesinnung‘ auch häufig in den *Grl* auf. Er spielt sogar eine bestimmende Rolle, indem mittels der Gesinnung darauf hingewiesen wird, dass die objektiven Verhältnisse erst dann wertvoll sind, wenn sie von der Subjektivität durchdrungen sind. Im zweiten Teil der *Grl* kann man demnach lesen, dass „das wahrhafte Gewissen die Gesinnung [ist], das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen“ (*Grl* §137).

Wie oben schon erwähnt, ist aber der Geburtsort des Begriffs ‚Gesinnung‘ bei Hegel die Hermeneutik des Christentums in den Frankfurter Schriften. Dem Judentum als abstrakter Religion des Gesetzes setzt Jesus eine Religion der Liebe gegenüber. Statt des Gebotes wird jetzt die Gesinnung zum höchsten moralischen Prinzip erhoben, die sich als ‚Geneigtheit‘ (*Nohl*, 388) versteht. Indem er das Judentum durch den Begriff der Gesinnung aufhebt, kritisiert Hegel auch Kants praktische Philosophie; denn in der Gesinnung ist die Neigung philosophisch wieder begründet. Um der Freiheit in den religiösen Verhältnissen willen kann die Autonomie nicht mehr die Sache der Vernunft bleiben (dies sei ‚Selbstzwang‘ (*Nohl*, 293), sondern muss in sich selbst stehen: „Neigung ist in sich gegründet, hat ihr ideales Objekt in sich selbst; nicht in einem Fremden (dem Sittengesetz der Vernunft)“ (*ibd.*). Während Jesus ein Paradigma der Kantischen Ethik im *LJ* (1795) war, übersteigt Jesus in den Frankfurter Schriften sowohl das jüdische als auch das Kantische Gesetz durch eine „Stimmung des Gemüts zur Freude“ (*Nohl*, 394).

Olivier Depré

63. Gestalt

Der Begriff der Gestalt, der in der Geschichte der Philosophie vor allem in der Ästhetik und der Psychologie bedeutsam geworden ist, nimmt bei Hegel auch in der Naturphilosophie eine zentrale Stellung ein: er bezeichnet den Beginn der Herrschaft der Form über die Materie. Die Gestalt ist das erste Moment der "totalen Individualität" des physischen Körpers. Ihre Tätigkeit - und damit ihr Begriff im Hegelschen Sinne - ist bestimmt als Magnetismus; diese, in ihr Produkt übergegangen, ist die "reale Gestalt, der Kristall" (*E*³ §310A).

In der Gestalt manifestiert sich die Form von selbst - nicht mehr, wie in den "abstrakten Momenten der Individualität" (*E*³ §307A) (der spezifischen Schwere, der Kohäsion etc.), nur als eine Eigentümlichkeit des Widerstands gegen fremde Gewalt. Die Gestalt bestimmt sich so als "Form des räumlichen Zusammenseins des Materiellen", als "der Körper, dessen spezifische Art des inneren Zusammenhalts nicht nur, sondern dessen äußerliche Begrenzung im Raume durch die immanente Form bestimmt ist" (*E*³ §310). Noch nicht Realität haben dabei die Unterschiede (wie Farbe, Geruch, Geschmack); die Gestalt ist deshalb "unmittelbar, ruhende Totalität" (*E*³ §310).

Zunächst nur als Bild der Gestalt erscheint hier der Kristall als ein Körper, der "einen geheimen, stillen Geometer" (*E*³ §310A) in sich hat, welcher ihn nach außen wie nach innen organisiert, an dem sich die Form "als ein organischer und organisierender Trieb ... äußert" (*E*³ §310A). Gleichwohl ist der Kristall damit nicht als organisch anzusehen. Ebenso bleibt die Gestalt "mechanische Individualität ohne Seele, ohne Prozeß in sich" (*VPhN* 16, 98). Die räumlichen Bestimmungen der Form sind "bloß erst verständige Bestimmungen" (gerade Linien, ebene Flächen und bestimmte Winkel) (*E*³ §310A), die organische Gestalt ist dagegen "eine solche, worin Prozeß ist" (*VPhN* 16, 98). Allerdings will Hegel die Regelmäßigkeit der Kristallisation auch nicht als nur "äußere Zweckmäßigkeit" verstanden wissen: im Kristall ist "die Form der Materie nicht äußerlich, sondern diese ist selbst Zweck, das an und für sich Wirksame" (*E*³ §310A).

Die einzelnen Bestimmungen der Gestalt beziehungsweise der "Gestaltung" als einem "geheime(n) Linienziehen, Flächenbestimmen und Begrenzen" (*E*³ §310A) folgen einem Grundmuster der Hegelschen Naturphilosophie, der begrifflichen Trennung von 'Abstraktion', 'Tätigkeit' und 'Produkt': diese Bestimmungen sind so die "Abstraktion der Gestalt, also eigentlich das Gestaltlose", die "Gestalt im Prozesse" beziehungsweise die "Tätigkeit des Gestaltens" - deren Prinzip der Magnetismus ist, und das Produkt dieser Tätigkeit, die "reale Gestalt, der Kristall" (*E*³ §310A). Insbesondere in den frühen Fassungen der Naturphilosophie waren auch die spezifische Schwere, die Kohäsion usw. (also die besonderen Momente der Form) unter dem Begriff der Gestaltung erschienen (*E*¹ §236; *VPhN* 16, 78-80). Dort kommt die Form aber erst noch "als gleichgültig und außereinander zur Existenz" (*E*³ §291); wohingegen in der totalen Individualität, in der "die Form als Meisterin auftritt", dann "alle Momente realisiert" sind (*E*³ §307A).

Auch die "unmittelbare" oder "abstrakte" Gestalt ist so "reales Prinzip, d.h. eine Totalität der Form" (*E*³ §311A). Gleichwohl ist sie noch ohne Tätigkeit, es ist noch keine Differenz darin gesetzt (*E*³ §311A), das heißt die Bestimmungen der Form (Punkt, Linie, Oberfläche und Volumen sowie das Kugelige) sind noch nicht 'wirksam': die abstrakte, "in sich formlos gesetzte" Gestalt ist so "einerseits das Extrem der Punktualität der Sprödigkeit, andererseits das Extrem der sich kugelnden Flüssigkeit; - die Gestalt als innere Gestaltlosigkeit" (*E*³ §311).

Die hier fehlende Tätigkeit ist nun keine andere, als die der Form - und damit die des Begriffs überhaupt, nämlich "das Identische different und das differente identisch zu setzen" (*E*³ §314). In der Sphäre der "materiellen Räumlichkeit" geschieht dies durch Anziehung und Abstoßung. In abstrakter Bestimmung - das heißt: noch nicht in ihr Produkt übergegangen -

ist diese Tätigkeit der Magnetismus: er ist “die immanente Tätigkeit des freien Mechanismus, nämlich die örtlichen Verhältnisse zu bestimmen” (*E³* §313).

Erst die Tätigkeit, in ihr Produkt übergegangen, ist die “reale” oder “totale” Gestalt, die sich bestimmt als Kristall. In ihr sind die differenten magnetischen Pole “zur Neutralität reduziert, die abstrakte Linearität der ortbestimmenden Tätigkeit zur Fläche und Oberfläche des ganzen Körpers realisiert; ... Es wirkt die eine Form, den Körper nach außen (die Kugel begrenzend) und (die Punktualität gestaltend) seine innere Kontinuität durch und durch (Durchgang der Blätter, Kerngestalt) zu kristallisieren” (*E³* §315). Ein solcher Kristall ist insbesondere der geologische Organismus, die “Gestalt” des Lebens (*E³* §337): “Der Magnetismus geht zuerst in die allgemeine Selbständigkeit, den Kristall der Erde, - die Linie in den ganzen runden Raum über” (*E³* §315A).

Historisch spiegelt die Logizität der Hegelschen Bestimmung(en) der Gestalt, insbesondere des Kristalls, die zeitgenössische (anorganische) Chemie, also die Mineralogie und die neue Kristallographie um 1800: Spezifische Schwere, Kohäsion, Klang, ‘Wärme’ (und ‘Kälte’), Elektrizität und Magnetismus, vor allem aber die (Kristall-)Gestalt und das ‘Verhältnis’ zum Licht (Lichtbrechung), weiter Farbe, Geruch und Geschmack waren wesentliche Kennzeichen der Beschreibung und Klassifikation der anorganischen Naturkörper beziehungsweise der Mineralien.

Im Kristall hat sich nun die unendliche Form freilich erst “nur auf räumliche Weise in die schwere Materie hineingesetzt;” was fehlt, ist die “Spezifikation des Unterschieds” (*E³* §316A). Auch für die folgenden Momente der “Besonderung des individuellen Körpers” (letztlich also für die gesamte “Physik der totalen Individualität”) bleibt so die Bestimmung der Gestalt implizit leitend. Die zweite Bestimmung oder “Gestaltung” der “totalen Individualität” ist die Bestimmung zum Unterschiede, zu “den besonderen Formen der körperlichen Totalität; diese individuelle Besonderung zum Extreme gesteigert ist die Elektrizität” (*E³* §309). Die “Realität dieser Besonderung” schließlich ist “der chemisch differente Körper und die Beziehung desselben”, als Totalität sich realisierend der chemische Prozess (*E³* §309).

Bernhard Fritscher

64. Gewalt, gesetzgebende; richterliche

Die politische Verfassung des Staats, wie sie in den *Grl* entwickelt wird, gliedert sich in drei Gewalten, die jedoch nicht mit Montesquieus *trias politica* zusammenfallen. Anstatt der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen Gewalt unterscheidet Hegel die fürstliche, gesetzgebende und ausführende Gewalt (die sowohl die Regierungsgewalt, als die richterliche Gewalt umfasst). In den drei Gewalten der Verfassung hat die Freiheit ihre wahre Gestalt bekommen, d.h. die drei Begriffsmomente des freien Willens (Einzelheit, Allgemeinheit und Besonderheit) haben in den drei Gewalten ihr adäquates, institutionelles Dasein.

Diese Kritik an der *trias politica*-Lehre expliziert eine grundlegendere Kritik, nämlich die Kritik an der kontrakttheoretischen Auffassung des Staats. Obwohl in der Verfassung nicht nur der „Geist eines Volkes“, sondern auch die subjektive Freiheit der Individuen dieses Volkes zum Ausdruck kommt (*Grl* §274), wird sie nach Hegel nicht durch einen gesellschaftlichen Vertrag konstituiert. Die Institutionen des Rechtsstaats sind das Resultat des Bildungsprozesses eines Volkes, das immer schon in der Einheit seiner Tradition lebt. Deshalb erörtern die *Grl* nicht zunächst die gesetzgebende Gewalt (als die Gewalt, die den Staat konstituieren würde), sondern die fürstliche Gewalt als die Gewalt der Einzelheit, d.h. die Gewalt, die die Einzelheit des Staates als solche zum Ausdruck bringt.

In der fürstlichen Gewalt hat der Staat sich als Idealität institutionalisiert, d.h. als die selbstbewusste Einheit, die im Handeln der Staatsämter wirklich ist; als diese vernünftige Einheit ist der Staat souverän. Diese Souveränität kann seine gesonderte Gestaltung nur in einem wirklichen Individuum haben, nämlich im Monarchen (*Grl* §279). Die Entscheidungen der fürstlichen Gewalt gründen letztendlich im Gewissen des Monarchen. Dass der Monarch dem Staat immer schon vorausgesetzt ist, zeigt sich nicht nur in der Erbllichkeit seiner Würde (er ist Monarch durch die Geburt) (*Grl* §280), sondern auch in seiner Majestät: er hat z.B. das Recht der Begnadigung (*Grl* §281-2).

Wenn das Volk nur in der Einheit seiner Tradition lebte, wäre nicht deutlich, wie der subjektiven Freiheit Platz eingeräumt werden könnte. Dieses Problem wird gelöst, weil neben der fürstlichen Gewalt die gesetzgebende Gewalt und die Regierungsgewalt jede ihre relativ unabhängige Stellung haben. Die gesetzgebende Gewalt gliedert sich in zwei Kammern (*Grl* §312), die den Gesichtspunkt der Tradition beziehungsweise der subjektiven Freiheit repräsentieren. In der ersten Kammer sind die Großgrundbesitzer gemäß dem Erbrecht Mitglieder, in der zweiten Kammer stammen die Mitglieder von den gesellschaftlichen Organisationen und werden ernannt auf Grund ihres Sachverstandes. Mittels dieser zweiten Kammer lässt sich die relativ selbstständige Dynamik und Bildung der bürgerlichen Gesellschaft in den Gesetzgebungsprozess integrieren.

Die relative Selbstständigkeit der bürgerlichen Gesellschaft bewirkt, dass auch „die Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidungen“ (*Grl* §287) eine eigenständige Aktivität ist, die in der Regierung ihr institutionelles Dasein hat.

Paul Cobben

65. Gewissen

In der *Phän* ist das Gewissen das dritte Moment des „sich seiner selbst gewissen Geistes. Die Moralität“ (*GW* 9, 323ff). In diesem Moment ist der Geist zur Gewissheit gelangt, weil er erfahren hat, dass seine Wahrheit, d.h. die sittliche Welt, in der er seine Freiheit verwirklicht hat, die Erscheinung seines absoluten, reinen Wesens (die allgemeine Freiheit) ist. Das zum Gewissen entwickelte absolute Wesen ist ein inneres Wesen, das nicht länger im Verhältnis zur natürlichen Wirklichkeit bestimmt wird. Als Gewissen meint das moralische Subjekt den absoluten Inhalt unmittelbar aus sich heraus bestimmen zu können. In der Entwicklung des Gewissens werden die Voraussetzungen dieses Verhältnisses expliziert.

Anfänglich kümmert das Gewissen sich nicht um die Frage, wie eine bestimmte Handlung moralisch, d.h. absolut sein kann. Es nimmt einfach an, dass es unmittelbar bei der moralischen Handlung ist; es hat die Gewissheit, dass die Handlung, die es unmittelbar aus sich heraus bestimmt hat, moralisch ist. Weil das Gewissen viele Handlungen vollzieht, muss es jedoch näher begründen, weshalb eine bestimmte Handlung moralisch ist. Sobald sein unmittelbares Verhältnis zur Handlung durchbrochen ist, kann das Gewissen nur bestimmte Gesichtspunkte für die Moralität der Handlung herbeiführen. Weil auch andere Gesichtspunkte möglich sind, ist seine Argumentation nicht notwendig und verliert die Handlung ihren moralischen Status. Hiermit stellt sich heraus, dass das Gewissen seine Gewissheit nicht einseitig im Bewusstseinsverhältnis zu einer Handlung festhalten kann. Nicht die bestimmte Qualität einer Handlung macht sie moralisch, sondern die subjektive Überzeugung, dass sie moralisch ist. Die Subjektivität der Überzeugung lässt sich nur aufheben, wenn sie anerkannt wird, sodass das Gewissen sich als Selbstbewusstsein verstehen muss: es handelt moralisch, weil die anderen anerkennen, dass es moralisch handelt. Das

Medium der Moralität fällt nicht mit der Natur zusammen, sondern ist durch den Geist vermittelt.

Die Anerkennung bezieht sich jedoch noch immer auf eine bestimmte Handlung, sodass sich wiederum fragen lässt, welche Handlung genau als moralisch anerkannt werden muss. Die erste Option des Gewissens, in der eine Rousseausche Auffassung durchblickt, ist, dass sie aus der Natur des moralischen Subjekts stammt. Eine durch die Natur bestimmte Handlung kann jedoch unter vielen Gesichtspunkten geschätzt werden und ist deshalb nicht geeignet, als (absolute) Pflicht bezeichnet zu werden. Zur Lösung dieses Problems geht das Gewissen davon aus, dass die natürliche Bestimmtheit der Handlung nicht reicht und sie erst dann moralisch genannt werden darf, wenn das moralische Subjekt zudem die Überzeugung *ausgesprochen* hat, dass eine durch seine Natur bestimmte Handlung moralisch ist. „in der Krafft der Gewißheit seiner selbst, hat es die Majestät der absoluten Avtarkie, zu binden und zu lösen“ (GW 9, 349).

Auch mit Hilfe der Überzeugung gelingt es jedoch nicht, die moralische Handlung eindeutig zu bestimmen. Wenn das Gewissen als ein autarker „Herr“ seine Überzeugung ausgesprochen hat, dass eine bestimmte Handlung der Inhalt seiner absoluten Pflicht ist, dann bleibt es nichtsdestoweniger (als „Knecht“) von dieser Handlung abhängig. Denn einerseits sind die anderen davon überzeugt, dass ihre Pflicht in einer anderen Handlung liegt und andererseits hat jedes Gewissen die Freiheit, seine Überzeugung zu ändern und kann die Pflicht mit einer anderen Handlung verbinden. Im Verhältnis zu den anderen erfährt das Gewissen deshalb, dass die natürliche Bestimmtheit der Handlung sich von ihrer Bestimmung als Pflicht trennen lässt. Wichtig ist nur die Überzeugung des Gewissens und die Anerkennung dieser Überzeugung durch die anderen.

Mit der Bestimmung der Pflicht als anerkannte Überzeugung hat das Gewissen den Stoizismus internalisiert. Die moralischen Subjekte verhalten sich symmetrisch zueinander (Ich=Ich) und wissen die erkannte Überzeugung als das Wesen der Wirklichkeit. Das Gewissen hat hiermit seine Kantische Gestalt angenommen: die moralischen Subjekte erkennen einander als frei und gleich und verstehen sich als die „moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß“ (GW 9, 352). Zugleich ist in der ausgesprochenen Anerkennung jedoch die Sprache zum Medium der Moralität geworden. Die Pflicht ist wirklich in der Gemeinde der schönen Seelen: „die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben in der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit“ (GW 9, 353).

In der Rede hat die Pflicht jedoch kein adäquates Dasein: ihr absoluter Inhalt hat in der Sprache eine intersubjektive Seinsweise, die diesem Inhalt widerspricht; sie ist in ihrem Dasein von einer historischen Sprachgemeinschaft abhängig. Dies scheint das moralische Subjekt zu einem unlösbaren Dilemma zu führen: es muss handeln, weil seine Pflicht sonst nicht wirklich ist, aber zugleich muss es das Handeln hinter sich lassen, weil die Pflicht sonst ihre Reinheit verliert. Dieses Dilemma lässt sich nur lösen, wenn die Verwirklichung des moralischen Wesens als *absoluter Geist* gedacht wird.

Welche Folgen dies für das Gewissen hat, wird erst klar auf der Ebene der *Grl*. Der absolute Geist verwirklicht sich in und durch seine Selbstverendlichung in der Weltgeschichte, die ihrerseits als ein Verhältnis zwischen Staaten gedacht wird. Das moralische Subjekt hat daher die Pflicht sich als Staatsbürger zu verwirklichen. Diese Verwirklichung als Staatsbürger ist identisch mit der Verwirklichung der institutionellen Bedingungen, unter denen es als moralisches Subjekt wirklich sein kann. Als wirkliches Gewissen ist das moralische Subjekt jedoch mit dem konkreten Staatsbürger identisch. Denn als religiöses Gewissen hat es eine subjektive Vorstellung des absoluten Geistes und weiß es, dass die Verwirklichung der

allgemeinen Freiheit nicht mit ihrer Verwirklichung in einem besonderen Staat zusammenfällt.

Paul Cobben

66. Gewissheit

Gewissheit kommt dem Inhalt des natürlichen Bewusstseins zu, weil es für es keinen Raum für irgendeinen Zweifel gibt. Es ist nicht zu einer Reflexion über seine Wahrheitskriterien imstande. Die Gewissheit des natürlichen Bewusstseins muss immer wieder seiner Wahrheit entgegengestellt werden, die für das phänomenologische Bewusstsein gilt, das über das natürliche Bewusstsein reflektiert. Die Gewissheit des natürlichen Bewusstseins, das unmittelbar bei einem objektiven Inhalt zu sein glaubt, steht der Wahrheit des phänomenologischen Bewusstseins gegenüber, für welche das natürliche Bewusstsein sich von seinem Inhalt unterscheidet ist, sodass seine vermeintliche Wahrheit nur eine *subjektive* Gewissheit ist. Die Innerlichkeit der subjektiven Gewissheit lässt sich nicht mit der Objektivität der äußerlich erscheinenden Wahrheit versöhnen.

Die erste Form der Gewissheit fällt (selbstverständlich) mit der ersten Form des natürlichen Bewusstseins zusammen: die sinnliche Gewissheit. Dieses Bewusstsein meint, dass der unmittelbar sinnlich gegebene Inhalt unmittelbar als wahre Kenntnis gelten kann. Die Reflexion zeigt jedoch den Unterschied zwischen dem Bewusstsein und seinem Inhalt. Dadurch geht das natürliche Bewusstsein zu Grunde und lässt sich die Gewissheit einer vermeintlich Erkenntnisprätention nur durch eine neue Form des natürlichen Bewusstseins aufrechterhalten.

Die Entwicklung der *Phän* ist der immer wieder erneuerte Versuch des phänomenologischen Bewusstseins, die Gewissheit des natürlichen Bewusstseins zur Wahrheit zu führen. Wenn dieser Versuch misslingt, ist klar geworden, dass das natürliche Bewusstsein ein bestimmtes Verhältnis zu seinem Gegenstand einnimmt und lässt sich der Übergang zu einer neuen Form des natürlichen Bewusstseins vollziehen, in der dieses bestimmte Verhältnis aufgehoben ist.

Der Bewegung von Gewissheit zur Wahrheit findet sein vorläufiges Endziel in der sittlichen Welt, in der der Gegenstand sich zur sittlichen Welt entwickelt hat. Die sittliche Welt ist für das phänomenologische Bewusstsein die Wahrheit des natürlichen Bewusstseins, weil das natürliche Bewusstsein hier zur Geltung kommt als die „reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das Thun ist das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keinen besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben“ (GW 9, 253).

Dass das natürliche Bewusstsein seine Gewissheit zur Wahrheit geführt hat, gilt jedoch noch nicht für das natürliche Bewusstsein selbst. Die Entwicklung des Geisteskapitels lässt sich deshalb als die umgekehrte Bewegung verstehen, eine Bewegung von Wahrheit zur Gewissheit dieser Wahrheit zu sein, die sein Endziel im Gewissen hat. Als Gewissen hat das natürliche Bewusstsein für sich selbst die Gewissheit, dass die wirkliche Welt die Verwirklichung seines Gewissens ist. Damit hat sich das natürliche Bewusstsein die Einsichten des phänomenologischen Bewusstseins endgültig angeeignet. Diese subjektive Gewissheit wird mittels des Religionskapitels zur absoluten Wahrheit des absoluten Wissens geführt. Der Schluss der *Phän* markiert deshalb die Einheit des natürlichen, des phänomenologischen und des philosophischen Bewusstseins; Wahrheit und Gewissheit lassen sich nicht länger trennen.

Eine ähnliche Bewegung von Gewissheit zur Wahrheit lässt sich z.B. in der *L* finden: „Das absolute Wissen ist die *Wahrheit* aller Weisen des Bewußtseyns, weil, wie jener Gang

desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen, die Trennung des *Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst* vollkommen sich aufgelöst hat, und die Wahrheit, dieser Gewißheit, so wie diese Gewißheit, der Wahrheit gleich geworden ist“ (GW 21, 33).

Paul Cobben

67. Gewohnheit

Als Gewohnheit bezeichnet Hegel den Prozess, in dem durch wiederholtes Vorkommen einer Empfindung induktiv eine Reflexions-Allgemeinheit in die Seele eingebildet wird, die die Grundlage für die Ausbildung eines fühlenden Selbst ist, das als für sich seiende Allgemeinheit den einzelnen Empfindungen gegenübertritt. Systematisch nimmt die Gewohnheit in der „Anthropologie“ deshalb die Stellung zwischen dem „Selbstgefühl“, das die Seele immer nur an einer vereinzelt Empfindung hat, und der „wirklichen Seele“ ein, die als Abschluss der „Anthropologie“ die durchgebildete Leiblichkeit im physiognomischen Ausdruck, wo jeder Teil Ausdruck und Zeichen der ganzen Seele ist, entwickelt. Die Gewohnheit könnte demgemäss auch als der in mechanischer Wiederholung gegründete Prozess des Sich-Einbildens der Seele in ihre Leiblichkeit bezeichnet werden, in dem die Seele allererst etwas *für sich*, etwas eigenes gegenüber den an ihr wechselnden Empfindungsbestimmungen wird. Dieser Prozess hat drei unterschiedliche Formen, wobei die erste gewissermaßen den „theoretischen Prozess“ der Gewohnheit darstellt. Hierbei geht es im wesentlichen um dasjenige Phänomen, das man gemeinhin „Abhärtung“ nennt, insofern durch das wiederholte Vorkommen einer Empfindung (z. B. Hitze, Kälte) sich eine Allgemeinheit in die Seele einprägt, der gegenüber ein erneutes Vorkommen solcher Empfindung ihre Spezifität verliert. Die abgehärtete Seele kann sich somit gegenüber einer starken Empfindung erhalten, da sie diese ihrer gebildeten Allgemeinheit zu subsumieren befähigt ist. Die zweite Form kann man als den „praktischen Prozess“ der Gewohnheit bezeichnen, in dem durch die „Gewohnheit der Befriedigung“ die Seele gegenüber den Ansprüchen ihrer Triebe, Begierden und Leidenschaften abgestumpft wird: „Die Befriedigung hilft bloß gegen eine Äußerung des Triebes, die Gewohnheit enthält dies, daß die Befriedigung bereits meine, ein meinem Selbstgefühl Angeeignetes ist, ein neuer Genuß ist dann der Genuß von einem solchen, was ich schon besitze“ (VPhG 13, 127). Nur durch eine solche Abstumpfung ist für Hegel eine Befreiung gegenüber den Trieben möglich, durch eine Entsagung von ihnen hingegen nicht (Vgl. E³ §410A; VPhG 13, 127f) Nun wird aber nicht nur durch wiederholtes Vorkommen von Empfindungen und Befriedigungen eine Allgemeinheit in die Seele eingebildet, sondern gleichfalls durch die Wiederholung von Tätigkeiten der Seele, was die dritte Form der Gewohnheit als „Geschicklichkeit“ bestimmt. Im Wiederholen von Tätigkeiten wird demnach in der Seele ein „Vermögen“ ausgebildet, das die Seele fortschreitend besser zur Ausführung einer spezifischen Tätigkeit befähigt. „Auf solche Weise ist dann in der Geschicklichkeit die Leiblichkeit zum Instrumente gemacht, daß, wie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten), in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig geäußert hat“ (E³ §410A). Diese Instrumentierung der Leiblichkeit durch die Seele bildet dann auch die Grundbestimmung der „wirklichen Seele“.

Die Gewohnheit spielt in der „Anthropologie“ auch bei der Entfaltung der „Lebensalter“ in der „Natürlichen Seele“ eine wichtige Rolle (Vgl. E³ §396A). Sie bestimmt hier den Prozess, in dem der erwachsene Mensch von der produktiven Auseinandersetzung mit der ihm umgebenden Welt übergeht in einen gewohnheitsmäßigen und interesselosen Umgang mit derselben, was das „Greisenalter“ auszeichnet. In dieser Auflösung des

produktiven Gegensatzes zur Interessellosigkeit „ist die Einheit, Gewohnheit eingetreten, die Unlebendigkeit, worin der Greis zum Tode fortgeht“ (*VPhG* 13, 56).

Dirk Stederoth

68. Glaube

Glaube hat erstens die Bedeutung eines unmittelbaren Wissens von Gott, das jedem vermittelten Wissen entgegengesetzt wird. Denn der Glaube fasst dieses vermittelte Wissen (zu Unrecht) nur als ein auf einen endlichen Inhalt eingeschränktes Wissen auf. Zugleich muss aber eingestanden werden, dass das Verhältnis zwischen Glaube einerseits und Wissen, Denken und Anschauen andererseits relativ unbestimmt ist. Denn obwohl der Glaube sich gewöhnlich als dem Wissen entgegengesetzt versteht, sieht er sich trotzdem als eine Art von unmittelbarem Wissen, weil der Glaube das, was man glaubt, als etwas Gewisses im Bewusstsein hat. Zweitens hat das Wort ‚Glaube‘ (unter dem Einfluss Jacobis und Reids) für Hegel eine weiter reichende Bedeutung als Glaube an Gott; denn Jacobi hat den Glauben auf das unmittelbare Wissen der Existenz der sinnlichen Dinge, wie z.B. unseres Bewusstseins, dass wir einen Körper haben, ausgedehnt. Im Anschluss an seine Jacobi-Kritik muss drittens bemerkt werden, dass Hegels Gebrauch des Wortes ‚Glaube‘ nicht unbedingt mit dem christlich-religiösen Glauben zusammenfällt, sondern im Vergleich zu diesem eine mehr spezifische Bedeutung hat. „Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eigenen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntnis; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, dass er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zulässt, aber ebenso sehr [...] sich auf den *Gott überhaupt, das höchste Wesen, einschränkt*“ (*E³* §63A). In den meisten Schriften Hegels (*JKS, Phän, E*) wird der Glaube also negativ bewertet als eine einseitige Stellungnahme des Bewusstseins, nämlich ein unmittelbares, subjektives Fürwahrhalten, das dem (vermittelnden) Erkennen und dessen objektivem Inhalt entgegengesetzt ist.

Obwohl das Wort ‚Glaube‘ in den *FS* meistens im allgemeinen Sinne, d.h. sowohl in der Bedeutung einer positiv-objektiven als auch einer praktisch-subjektiven Religion verwendet wird, bekommt es im Fragment *Glauben und Sein* seine grundlegende Bedeutung, indem Glaube bestimmt wird als „die Art, wie das Vereinigte [...] in unserer Vorstellung vorhanden ist“ (*Nohl*, 382). Im Anschluss an Jacobi unterscheidet Hegel diesen Glauben an das ursprüngliche Vorhandensein dieser Vereinigung in uns, d.h. dass sie *ist*, von dem Beweis, dass sie *sein soll*. Damit führt er einen Gegensatz ein zwischen dem Glauben als einem unmittelbaren Fühlen oder Vernehmen einer unabhängigen, ‚seienden‘ Vereinigung einerseits und dem Beweisen als einem Aufzeigen der Abhängigkeit entgegengesetzter Bestimmungen von einer ursprünglichen Vereinigung, resultierend in einer Reflexion der ‚sein sollenden‘ Objektivität dieser Vereinigung andererseits. Dieser den Glauben grundlegend kennzeichnende Gegensatz wird später, ab Jena, die negative Wertung des Glaubens mitbestimmen.

Wie Hegel in der *Dif* und in *GuW* ausführlich darstellt, hat der alte Gegensatz von Glauben und Wissen der Aufklärungskritik zufolge einen ganz anderen Sinn bekommen; insbesondere „[drückt] der Glauben nicht [mehr] das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus, er ist ein Verhältniß der Reflexion zum Absoluten“ (*GW* 4, 21). In diesem Verhältnis hat der Glaube seinen früheren vereinigenden Stellenwert verloren, denn er hat nur die Entgegensetzung zwischen dem Beschränkten und dem Unbeschränkten im Bewusstsein vorhanden, während über deren Identität eine völlige Bewusstlosigkeit besteht. Zwar bezieht

der Glaube sich also noch immer auf das Absolute, aber jetzt im typisch neuzeitlichen Modus der Reflexion, d.h. des Bewusstseins des subjektiven, ahnungsvollen Grundcharakters seines Fürwahrhaltens im Gegensatz zum objektiven Verstandeswissen des Endlichen. Jedoch anerkennt Hegel die Erhabenheit des Inhalts dieses Glaubens, und dies trotz seiner Kritik an der unmittelbaren, subjektiven und sehnsuchtsvollen Weise, auf der das gläubige Individuum Gott lediglich in seinem Herzen sucht und sich jede objektive Anschauung vom Ewigen versagt aus Angst vor der Macht des Verstandes, das angeschaute Ewige als ein endliches Ding zu erkennen. Diese Erhabenheit tritt vor allem in der protestantischen Glaubenshaltung zutage: „Als Empfindung, die ewig sehnsuchtsvolle Liebe [hat diese Religion] ihre erhabene Seite darin, daß sie an keiner vergänglichen Anschauung noch Genüsse hängen bleibt, sondern nach ewiger Schönheit sich sehnt; sie ist als Sehnen etwas subjectives, aber was sie sucht [...] ist das Absolute und Ewige“ (GW 4, 317). Eine weitere Folge des aufklärerischen Kampfes des Verstandeswissens mit dem Glauben ist, dass diese Entgegensetzung in die Philosophie selbst verlegt wird, insbesondere in den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes: Sie sind sich der Endlichkeit ihres Verstandeswissens bewusst, aber können sich damit nicht abfinden und flüchten deswegen in ihren Philosophien zum Glauben, indem sie das Vernünftige und Absolute „als ein *Jenseits* in einem *Glauben außer und über* sich setz[en]“ (GW 4, 315). Im Vergleich zur Glaubenshaltung des Protestantismus hat dieser in die Philosophie eingeführte Glaube seine Unbefangenheit völlig verloren, indem er von der Reflexion und der Subjektivität affiziert wird, denn es bleibt in ihm „die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion und die Subjectivität des Bewußtseyns der Vernichtung der Subjectivität“ (GW 4, 379).

Die *Phän* erörtert den Glauben an eine substantielle, jenseitige Welt, in seiner Bestimmtheit ein Gegensatz gegen das (neuzeitliche) Wissen einer diesseitigen Wirklichkeit, im Abschnitt über den sich entfremdenden Geist oder die Bildung, obzwar er eher schon in anderen Bestimmtheiten, wie z.B. der substanzlosen Bewegung des (mittelalterlichen) unglücklichen Bewusstseins und dem (antiken) Glauben an das Fortleben der Verstorbenen in der Unterwelt, erschienen war. Dadurch, dass der Glaube seinen Inhalt im reinen Selbstbewusstsein hat und daher ein Bewusstsein des einfachen Innern ist, ist er ein Denken (das Hauptmoment in der Natur des Glaubens), womit Hegel die Gefühlstheologie seiner Zeit kritisiert. Aber gerade wegen der Unmittelbarkeit dieses einfachen, inneren Wesens, „[fällt] das *Wesen* des Glaubens in die *Vorstellung* aus dem Denken herab, und [wird] zu einer übersinnlichen Welt, welche wesentlich ein *Anders* des Selbstbewußtseyns sey“ (GW 9, 289). Jedoch differenziert sich die absolute Substanz als der Inhalt des Glaubens auf eine Weise, in der sich unschwer die christliche Trinitätslehre wiedererkennen lässt: Das absolute Wesen ist das erste, der an und für sich seiende Geist. In der Realisierung ihres Begriffes geht die absolute Substanz in das Sein für anderes über, indem es zum vergänglichen Selbst wird. Dieses entfremdete Selbst und die erniedrigte Substanz kehren aber wieder in ihre erste Einfachheit zurück. Dieser Entäußerungsgestalt der Substanz gehört der Glaube selbst an. Während der Aufklärung, in der sich das diesseitige Wissen weiter bewährt, verschärft sich der Kampf mit dem Glauben. Als reine Einsicht, ohne Bezug auf irgendwelchen Inhalt, würdigt dieses Wissen die Hingabe des Glaubens an einen jenseitigen Inhalt zu einer Selbstentfremdung des Geistes oder einem Aberglauben herab.

Im Gegensatz zu dieser negativen Bewertung des Glaubens erhält der Glaube in den *VPhRel* eine neutrale Bedeutung im Rahmen einer Darstellung des religiösen Kultus. Der Glaube ist eine Vermittlung zwischen dem freien Gläubigen und dem Glaubensgrund: „Ich mache mir im Glauben das zu eigen, was Grund des Glaubens ist, d.h. es hört so auf, ein Anderes für mich zu sein.“ Daher bestimmt Hegel den Glauben als „das Zeugnis meines Geistes [...], das Zeugnis des Geistes vom Geist“ (*VPhRel* 3, 238).

Peter Jonkers

69. Glückseligkeit

Unter Glückseligkeit versteht Hegel in expliziter Anknüpfung an die eudämonistische Tradition (vgl. *VPhG 13*, 259) die allseitige Befriedigung des ganzen Menschen hinsichtlich der Allheit seiner subjektiven Triebe, Neigungen und Bedürfnisse. Aus dieser Bestimmung ergibt sich auch die systematische Stellung, die die Glückseligkeit in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ einnimmt. Sie ist nicht mehr gerichtet auf die Befriedigung eines besonderen Triebes bzw. hat sie nicht mehr zu wählen zwischen der Befriedigung unterschiedlicher besonderer Triebe, wie es für die Willkür bestimmend ist, sondern der Zweck der Glückseligkeit richtet sich auf die Befriedigung aller besonderen Triebe gleichermaßen im Sinne eines „Ganzen der Befriedigung“ (*Grl* §20). Dieses „Ganze der Befriedigung“ ist jedoch lediglich ein abstraktes Verallgemeinern der besonderen Triebe zu einer vom konkreten Inhalt der Triebe entleerten Allheit. Deshalb ist die Glückseligkeit „die nur vorgestellte, abstracte *Allgemeinheit* des Inhalts, welche nur seyn *soll*“ (*E³* §480), wobei die Befriedigung selbst wiederum immer auf den Inhalt eines besonderen Triebes gerichtet ist. Somit kann, was den konkreten Inhalt der Glückseligkeit betrifft, die Allheit der Triebe und damit die Glückseligkeit als Zweck bei jedem Menschen wiederum eine je verschiedene sein, weshalb die Glückseligkeit noch nicht ein wahrhaft allgemeiner Zweck ist, der, an der Allgemeinheit der Vernunft orientiert, alle Menschen gleichermaßen mit umgreift. Da dieser Zweck den Willen im „freien Geist“ bestimmt, steht die Glückseligkeit also zwischen den „Trieben und der Willkür“ als zweiter Stufe des „praktischen Geistes“ und dem „freien Geist“ als Schlussstein der „Philosophie des subjektiven Geistes“. In Hinsicht auf ihre Bedeutung als ethische Grundkategorie steht die Glückseligkeit damit zwischen einer utilitaristischen Position, die Hegel mit der Stufe „Die Triebe und die Willkür“ andeutet, und einer mit Kant zu identifizierenden Position eines ethischen Formalismus, der sich am Vernunftideal orientiert.

Dirk Stederoth

70. Gott

Der Ausdruck ‚Gott‘ ist ein Name (*VPhRel 3*, 266), indem er ein Vorstellungswort ist. Er gehört dem religiösen Bewusstsein und der religiösen Geschichte, aber nicht der Sprache des spekulativen Denkens an. Deshalb spricht das spekulative Denken die absolute Wahrheit des Christentums in einer Sprache aus, die „Gott“ nicht mehr nennt. In der *E* verwendet Hegel außer der Einleitung sowie dem Vorbegriff zur Logik, die wegen ihrer einleitenden Funktion mit der Sprache der Vorstellung verbunden sind, das Wort ‚Gott‘ nur selten (*E³*, §84 als Vorwegnahme der Vorstellungssprache; §§557-561 und §562-564 in Zusammenhang mit bzw. der griechischen Religion und der christlichen Offenbarung). Nach Hegels Ansicht ist es irrtümlich zu behaupten, die spekulative Philosophie mit der Sprache, die Gott, *Deus*, *Theos* vorstellt, bestimmen zu können. Deshalb ist das Hegelsche Denken strenggenommen weder ‚Theistisch‘, noch ‚Atheistisch‘, und zu ihm passen die Worte ‚Deismus‘, ‚Pantheismus‘ oder noch ‚Theopanismus‘ überhaupt nicht. Alle diese Bezeichnungen sind an und für sich unstimmig, weil sie Hegels Absicht missverstehen, eben dadurch, dass sie dazu treiben, die absolute Sprache des reinen Denkens mit den vorstellenden Worten des geschichtlichen Bewusstseins zu ergreifen. Man muss darauf verzichten, die philosophische Spekulation

adäquat in die „exoterische“ Sprache des Bewusstseins zu übersetzen, obwohl das Denken die Vorstellung der absoluten christlichen Religion als eine offensichtlich gültige Vorstellung anerkennt. In ihr vollendet sich jeder andere religiöse Diskurs. Um dem Bewusstsein die spekulative Wahrheit zu erklären, ist es erforderlich in der Sprache der christlichen Religion zu reden. Da sie den trinitarischen Monotheismus verkündet, gibt es keinen anderen gültigen Ausdruck, um das Hegelsche Denken auf diese „exoterische“ Stufe zu bestimmen. „Die esoterische Betrachtung aber Gottes [...] ist die Philosophie selbst“ (*E³ §573A*).

Der junge Hegel setzt Jesus „dem jüdischen Prinzip der Herrschaft Gottes“ (*Nohl*, 309) entgegen und behauptet, dass „das Göttliche reines Leben ist“ (*Nohl*, 303-304). Jesus erkläre sich auch „gegen den Gedanken eines persönlichen Gottes“ (*Nohl*, 316). Gegen das jüdische Bewusstsein „eines unübersteigbaren Kluft zwischen menschlichem und göttlichem Sein“ (*Nohl*, 312) liege das Göttliche in der Aufhebung der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, Mensch und Gott. Zur Bezeichnung dieser Vereinigung von Gott und Mensch führt Hegel bereits hier den Geistbegriff ein (*Nohl*, 313-318). Hegel begründet seine Überzeugung, dass die Religion eine der Liebe überlegene Struktur habe, im Bedürfnis, Empfindung und Vorgestelltes in einem Gotte zu vereinen. Dieses Bedürfnis bringt aber die Gefahr mit sich, zu einem Verfehlen des Religiösen durch eine neue Objektivität zu führen. Der Gemeinde wird Jesus erst zum Gott, sofern ihr Glaube auf ihn fixiert ist (*Nohl*, 335). Um diese Gefahr zu vermeiden rekurriert Hegel auf den Begriff des Lebens als des metaphysischen Prinzips der Entgegensetzung und Vereinigung. In dieser Perspektive erscheint der Gedanke eines persönlichen Gottes als Rückfall in die jüdische Entgegensetzung, die bereits im Geiste Jesu überwunden war.

Dagegen ist der reife Hegel nuancierter, indem er versucht, Gott sowohl als allgemeinen Begriff wie auch als Persönlichkeit zu denken. Er findet in der Geschichte der Philosophie die alten Philosophien höchst arm und dürftig in Bestimmungen. Fragt man z. B., ob Thales einen persönlichen oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptete, dann vergisst man, dass die Bestimmung der Persönlichkeit Gottes ein viel reicherer und darum viel späterer Begriff ist. In der Phantasievorstellung hatten die griechischen Götter zwar Persönlichkeit wie der eine Gott in der jüdischen Religion, aber die Vorstellung der Phantasie und das Erfassen des Begriffs sind etwas ganz Verschiedenes. Der christlichen Religion liegt als wesentliches Prinzip zugrunde, dass das Anundfürsichseiende, Gott, der Geist ist. In der christlichen Religion ist dem Menschen ins Bewusstsein eingetreten, was Gott wahrhaftig ist (*VGPh 9*, 1). Diesen Inhalt (*VGPh 6*, 173) haben die Religion und die Philosophie gemeinsam, diese in der Form des Denkens, jene in der Form der Vorstellung (*VGPh 6*, 247-248; 252). Genau wie die Religion ist die Philosophie ein immerwährender Gottesdienst; – ihre Formen aber sind verschieden (*VGPh 6*, 296). Die Gegenstände der Philosophie lassen sich als Besondere zählen: Gott, die Welt, der Geist, die Seele, der Mensch. Aber eigentlich ist der Gegenstand der Philosophie nur Gott (*VGPh 6*, 143). Hier wendet sich Hegel gegen die Tendenz, die Unerkennbarkeit Gottes zu behaupten. Für die Christen ist Gott nicht mehr ein Unbekanntes, er kann und soll erkannt werden (*E³ §49*).

Der *VPhRel* nach hat der Begriff ‚Gott‘ in der vollendeten Religion die metaphysische Form des Geistes und der Realität. Er existiert durch seinen Begriff (*GW 17*, 210). Dass der christliche Gott Geist ist, heißt nur, dass er Einheit des Begriffs und der Realität ist, und so ist der Begriff an ihm selbst genauso die Totalität als auch die Realität, d.h. Offenbarung. Das endliche Selbstbewusstsein, oder was die ‚menschliche Natur‘ genannt wird, steht jenem Begriffe gegenüber. Indem wir den abstrakten Begriff die göttliche Natur nennen, so kommt es auf den Geist an, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu sein. Beide sind aber auch verschieden. Der Geist ist der lebendige Prozess bei welchem die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur hervorgebracht wird (*GW 17*, 210-211). In Christus erscheint die absolute Idee als Einheit des absoluten Begriffs und der objektiven

Realität. Diese Objektivität Gottes ist einerseits das absolute Objekt des absoluten Denkens oder der göttliche Logos, und andererseits auch die endliche menschliche Natur – diese soll allerdings nicht isoliert werden, da die Endlichkeit allein aus Gott gedacht werden kann. Laut Hegel ist der ontologische Gottesbeweis ein christliches Phänomen, indem er vom Begriff selbst zur Objektivität übergeht (*GW 17*, 211-212). Im ontologischen Beweis hat sich die christliche Offenbarung unter der abstrakten Form eines metaphysischen Unternehmens gedacht. Der Grund dieses Beweises liegt in der Negativität, nach welcher das Denken die Subjektivität des Begriffs überwindet um zur Realität der Wahrheit zu gelangen (*GW 17*, 213-214). Den einfachen Gedanken Anselms hat die Metaphysik dem Formalen des Schließens unterworfen und damit ihm seinen wahrhaften Sinn entnommen (*GW 17*, 215). Fasst man die Identität des Begriffs und des Seins nicht, dann nimmt man die Tragweite des ontologischen Beweises nicht wahr, weshalb auch Kant ihn abgelehnt hat (*GW 17*, 214; 216). Für Hegel ist im Gegenteil « Anselms Gedanke ganz richtig » (*GW 17*, 217). Der ontologische Gottesbeweis ist wesentlich christlich, denn trotz seiner abstrakt reflektierten Form, er stellt die absolut wahre Idee des geoffenbarten Gottes dar. Er erweist, dass der wahrhafte Gottesbeweis letztendlich der Gott-Mensch, Christus ist.

Emilio Brito (übersetzt v. Olivier Depré)

71. Gottesbeweis

Die reife Behandlung der Beweise vom Dasein Gottes gibt Hegel in den Berliner *VPhRel* und in den mit einem Manuskript bezeugten *BDG* (1829). In dieser letztgenannten *Vorlesungen* ersetzt er die *historische* Konzeption der Beweise, wozu er denjenigen aus dem consensus gentium nicht rechnet (*E³ §71A*), von einer *logischen*.

In Bern überprüft Hegel, ob Kants Ethiktheologie die Schwächen der kosmologischen, teleologischen und ontologischen Beweise überwinden kann. Am Ende der Frankfurter Zeit verabschiedet er diesen ethiktheologischen Standpunkt. Seine Kritik der kantischen Behandlung der Gottesbeweise gibt er in *GuW*. In der *Phän* macht er eine Anleihe bei Kants Beschreibung der kosmologischen Beweise als „ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen“, indem er sie für seine Beschreibung der als Kant-Kritik gezielten moralischen Verstellung adaptiert.

In der *L¹* kritisiert Hegel hauptsächlich den ontologischen Beweis aufgrund des Gedankens, dass das Sein und die Realität als *Denken* anzusehen sind. Er verbindet den logischen Moment des Begriffs der Realität mit dem traditionellen metaphysischen Begriff Gottes als Summe aller Realitäten. Die Metaphysik hat sich wegen ihrer Vermischung von Seinsbetrachtung und Auseinandersetzung, wie bestimmte Inhalte in Beziehung zu einander stehen, zu einem logischen *Formalismus* degradiert, sodass ihr Begriff von Gott sowie der ontologische Beweis auch degradiert wird. Ebenso stark wird Kant kritisiert, der die dualistische und nur für das Endliche geeignete Konzeption von Denken und Sein irrtümlicherweise auf das Unendliche, oder Gott, anwendet. – Hegel präsentiert in der Begriffslogik einen Denkprozess, in dem der Begriff als eins mit seiner eigenen Objektivität betrachtet wird; in dieser Präsentation zielt Hegel auf einen wahrhaftig objektiven Sinn des Seins ab. Diese versteht sich zugleich als logische Darlegung von Gottes Selbstbestimmung zum Sein, oder auch als die Entwicklung vom Begriff Gottes in dessen Objektivität, sofern der Begriff in die Idee aufgenommen wird. Der metaphysische Gottesbegriff, der im traditionellen ontologischen Beweis nicht die Bedeutung eines selbstvermittelnden Begriffes erhält, beschränkt dagegen das Wesen Gottes auf einen subjektiven Begriff, der nicht mit seiner Objektivität eins ist.

Die Berliner Interpretation der Beweise zeigt diese als Formen der Erhebung zu Gott. Zum einen fungieren sie in dem Manuskript 1821 und in der Nachschrift 1824, welche dem Judaismus, der Griechischen und der Römischen Religion Formen der kosmologischen und der teleologischen Beweise zuschreiben, in den Weltreligionen als historischen Gestalten des Begriffs von Gott. Die höchste Form von Beweis, ontologisch, gehört der vollendeten Religion, dem Christentum, zu. In den späteren Vorlesungen verlegt Hegel den Schwerpunkt von dieser historischen Konzeption der Beweise auf die logische Konzeption, initiiert in der *L¹*. Die Nachschrift 1827 interpretiert die drei Hauptbeweise nach ihrer Funktion innerhalb der Entwicklung der Logik des Begriffs der Religion. Hegels oft übersehene, ausdrücklich den Beweisen gewidmete *BDG* 1829 bekräftigt die Wichtigkeit dieses logischen Begriffs: Die Form der Beweise schließt fundamentale Begriffe der Logik ein, und die Behandlung der Beweise kann nicht historisch sein. Das Logische ist nicht als bloßer Formalismus zu verstehen, sondern steht „im Mittelpunkte des Inhalts“. Hegel ergänzt: das Beweisen der Existenz Gottes wohnt der Logik des Begriffs inne: *„Diesen Fortgang der Begriffsbestimmung entwickelt die Logik in seiner Notwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält insofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebenso sehr von ihrem Ausgangspunkte aus einen metaphysischen Begriff von Gott, und indem diese Erhebung in ihrer Notwendigkeit gefaßt ist, einen Beweis seines Seyns.“* (*GW* 18, 278). Die Betonung der Logik sowie des Seins als solchen erklärt, warum er nur den kosmologischen Beweis eingehender kommentiert: der wesentliche Fehler des kosmologischen Beweises liegt darin, dass er das endliche Sein als Ausgangspunkt nimmt und das unendliche Sein herzuleiten versucht. Die Kommentare zu den teleologischen und ontologischen Beweisen aus der fragmentarisch bezeugten religionsphilosophischen Reihe 1831, zeigen, wie beide mangelhaft sind, weil sie subjektive Wahrheit nicht in objektiver Form erfassen.

Daniel Murphy

72. Gravitation

Der Begriff Gravitation beschließt die logische Entwicklung der ersten Abteilung der Naturphilosophie. Da die Natur als Ganze das Außereinandersein zu ihrer Grundbestimmtheit hat, ist die logische Entwicklung der Begriffe innerhalb der Naturphilosophie Hegels so zu verstehen, dass diese Bestimmung der Natur, das Außereinandersein, durch Explikation der logischen Struktur sich hier als eine Beziehung auf sich selbst ergibt. *Gravitation* beschreibt Hegel nun als die erste Form, bei der „die beiden Momente des Fürsichseins und der das Fürsichsein aufhebenden Kontinuität“ (*E³* §269A) gedacht wird. Diese Idee einer Gravitation erscheint Hegel als ein „tiefer Gedanke“ (*E³* §269A). Hegel setzt davon die Idee der Schwere ab, die er im Sinne der Newtonschen Physik als Ausdruck einer Kraft interpretiert. Im Begriff der Kraft, so Hegel, wird jene Idee der Gravitation als einer Beziehung der Materie auf sich selbst unter Beibehaltung der beiden Aspekte, dass die Materie als vereinzelte und zugleich in Beziehung auf sich gedacht wird in dem Sinne konterkariert, dass die Kraft immer nur jeweils einen der Aspekte begrifflich erfasst, obwohl sie doch – so Hegel – im Begriff der Gravitation immer nur als Aufeinanderbezogene Sinn machen. Diese Partikularisierung von Begriffsmomenten im Begriff *Kraft*, sieht er insbesondere in der Entgegensetzung von Zentripetal- und Zentrifugalkraft sowie in der Vorstellung von Trägheit. Die Trägheit (aufgefasst als Kraft) beschreibe eben nichts, was die Bedeutung von Gravitation enthalte. Anders sind die Keplerschen Gesetze aufzufassen. Hegel interpretiert sie als Beschreibung der „absolut freien Bewegung“ (*E³* §270A). Der den Begriff der Gravitation wird von Kepler sehr

viel besser erfasst als dies durch Newtons Beschreibung der Himmelsbewegung mittels Kräfte geschieht. Die Keplerschen Gesetze zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie das Gesamtphänomen *Gravitation* in drei Gesetzen erfasst und nicht einzelne Bewegungskomponenten gleichsam ontologisiert. In diesem Sinne wird mit der Vorstellung der Gravitation „die Substanz der Materie zur Totalität der Form entwickelt“, und sie „hat das Außersichsein der Materie nicht mehr außer ihr“ (*E³* §271). In der Gravitation wird die Idee eines Zentrums erstmals (im Sinne der logischen Systematik der Naturphilosophie) begrifflich gefasst. Hegel hat das Thema Zeit seines Lebens immer wieder bearbeitet. Bereits in seiner Habilitationsschrift *De Orbitis planetarum* ist es Hauptgegenstand.

Wolfgang Neuser

73. Grund

Der Grund ist die Einheit von Identität und Unterschied bzw. die von dem Positiven und dem Negativen, die letzten Endes den Widerspruch als eine der Reflexionsbestimmungen bilden. In der Selbstbewegung des Wesens geraten die Selbstidentität und der Selbstunterschied als das Positive und das Negative in den Widerspruch. Das Positive und das Negative schließen einander aus, und jedes bezieht sich dadurch auf sich selbst. In diesem Ausschließen und der Selbstbeziehung wird das Positive das Negative und das Negative das Positive. Das heißt: Jedes ist als *Sich-Übersetzen seiner in sein Gegenteil* aufzufassen. In diesem rastlosen Verschwinden der Entgegengesetzten gehen das Positive und das Negative zu Grunde. Hegel betont hier, dass „der Gegensatz nicht nur zu Grunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen“ (*GW 11*, 282) ist. Dabei bestimmt sich das Wesen als *Grund* und stellt seine Unmittelbarkeit wieder her. In der *E³* tritt der *Grund* bereits an der Stelle des *Widerspruchs* auf.

Der Grund ist die letzte Reflexionsbestimmung. Man muss sich hier vor Augen halten, dass diese Bestimmung eine aufgehobene ist. Das Wesen als Grund ist einerseits die wiederhergestellte, gereinigte oder geoffenbarte Identität und andererseits ein Gesetztes oder Aufgehobenes. Der Grund ist einmal die Selbstbeziehung und ein andermal das Bezogene, das aufgehoben oder gesetzt ist und dadurch die Selbstständigkeit enthält. In dieser Hinsicht bezeichnet Hegel den Grund als *die reale Vermittlung des Wesens mit sich*, unterschieden von *der reinen Vermittlung* der Reflexion. Die Reflexion ist als „Bewegung von Nichts zu Nichts“ (*GW 11*, 250) zu charakterisieren, die auf „reine Beziehung ohne Bezogenes“ (*GW 11*, 292) hinweist. Im Gegensatz zu der reinen Selbstbewegung im Sinne der reinen Selbstvermittlung ist der Grund die reale Vermittlung des Wesens mit sich, indem es durch sein Nichtsein in sich zurückkehrt und sich selbst setzt. In diesem Zurückkehren in sich stellt das Wesen seine aufgehobene Unmittelbarkeit wieder her.

In dieser realen Vermittlung des Wesens mit sich muss man darauf aufmerksam machen, dass der Grund nicht die einfache Identität mit sich bleibt. Der Grund ist in der Tat die Beziehung von Grund und Begründetem. Das heißt, dass die Reflexion-in-sich ebenso sehr die Reflexion-in-anderes ist und auch umgekehrt. In dieser Hinsicht betrachtet Hegel den Satz des Grundes kritisch. Der Satz des Grundes lautet: Alles hat seinen zureichenden Grund. In diesem Satz zeigt sich, dass der Grund eben der Grund von einem Anderen ist. Anders gesagt: Etwas hat sein Sein in einem Anderen. Dabei ist das Sein von etwas nicht ein seiendes Unmittelbares, sondern ein Vermitteltes oder ein Gesetztes. Hier bilden der Grund und das Begründete die Selbstbeziehung des Grundes. In dieser Selbstbeziehung des Grundes wird das Begründete als ein immanentes Moment gesetzt, und der Grund ist dadurch als die reale Vermittlung mit sich zu begreifen.

Leibniz versteht unter dem *zureichenden* Grund die Endursache, die von der bloßen mechanischen Ursache unterschieden ist. Aber in der Wesenslogik beschränkt Hegel seine Erklärung des Grundes auf die Ursache der Form und die der Materie. Er behandelt den teleologischen Sinn von Grund erst in der Begriffslogik.

Ock-Kyoung Kim

74. Gute, das

Als je erreichter Endzweck bietet das Gute scheinbar Hegels schärfste Diskussion mit Kant. Die Begriffsbestimmtheit des Guten ist jedoch wichtiger als ein bloßer Diskussionsbeitrag.

1. Die *Idee des Guten* erscheint, als endgültige Neuerung der Nürnberger Zeit, in der Ideenlehre der *L*. Vorher wird ‚gut‘ als Prädikat eines Begriffsurteils erwähnt.

Die „in dem Begriff enthaltene, ihm gleiche, und die Forderung der einzelnen äusserlichen Wirklichkeit in sich schliessende Bestimmtheit, ist das Gute“ (*GW 12*, 231). Das Gute ist also die Idee, die sich durch sich selbst in der Welt ausführen will; deshalb versucht sie, die ihr eigene Objektivität als gültige Einheit der Subjektivität und der Objektivität aufzuzeigen. Wenn das Gute keine endliche Zweckmäßigkeit, sondern absoluter Endzweck ist, dann findet in ihm kein Progress mehr statt, weil die Wirklichkeit nicht mehr auszuführen, sondern vielmehr als der Idee nach gleich gut zu finden ist. In der Übereinstimmung von Trieb und Zweck in der Idee erreicht diese ihre Einheit selbst. Wichtiger noch: Das Gute erneuert oder vertritt spezifisch die Begriffsfreiheit, denn nur mit ihr ist das reine Denken kein ‚Betrachten‘ eines vorgegebenen Substrats, sondern die eigene Aktivität.

2. Im objektiven Geist erscheint das Gute *im Gegensatz zum Bösen*, wie es menschlich erfahren wird, in zwei Varianten, deren erste ab den *Grl* herabgesetzt wird, sofern das Moralische nicht bloß das Moralisch-Gute ist (vgl. *E³* §503A).

In der *E¹* wird das Gute auf die moralische Handlung *insgesamt* bezogen. Die subjektive Gesinnung hat die Einsicht und Absicht des Guten (*E¹* §416). Das zu befolgende allgemeine Gesetz ist der absolute Endzweck, das an und für sich Gute. Durch die interne Gliederung des Wissen und Wollens erscheint das Gute als der sich in manchen Pflichten besondernde wesentliche Zweck des Willens und realisiert nur ein *zufälliges* Gutes. Zufällig ist außerdem, ob das Gute sich als der Endzweck in der Welt realisiert und ob das Böse, der an und für sich nichtige Zweck, in der Welt tatsächlich nichtig ist. Zufällig ist ferner, ob das gute Subjekt glücklich, das böse aber unglücklich wird (*E¹* §425), obwohl die Welt das Gute in sich ausgeführt, das Böse vernichtet zeigen soll, so wie sie das gute Subjekt befriedigen, dem bösen versagen soll. Damit zeigt das geforderte Gute den Widerspruch, sowohl zu sein als auch nicht zu sein. Darüber hinaus ist das Böse dasselbe Wissen der Einzelheit wie das wirkliche Gute, sofern es sich gegen das zufällige Gute, als Böses aber für den Inhalt eines subjektiven Interesses entscheidet. Dieses „Böse als die reine Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, ist der ganz abstrakte *Schein*, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst“ (*E¹* §428). Die böse Handlung ist die in der äußerlichen Wirklichkeit dargestellte Verkehrung. Dagegen ist die gute Gesinnung die Aufhebung des wählenden Wissens in die objektive Einfachheit der guten Sittlichkeit.

In den *Grl* bezieht sich das Gute nicht mehr auf die Moralität überhaupt, sondern es *beschränkt* sich auf seine Bedeutung *als* moralisch Gutes. Das Gute ist der Wohl und Recht zusammenbringende Endzweck der Welt. Sofern das Gute, wie Kant zu formulieren scheint, als unbedingte Pflicht um der Pflicht willen getan werden soll, ist es abstrakter Gegenstand

eines noch zu vollbringenden Willens. Gegen diese abstrakte Allgemeinheit tritt die besondere Entscheidung, so oder so pflichtmäßig zu handeln, in Form des Gewissens auf, das das Gute als gültig anerkennt und die Handlung nach bestem Wissen als gut oder böse rechnet. Das Gewissen ist wahrhaft, wenn seine Pflichten an und für sich gut sind; diese gibt es, wenn das Gute die lebendige, objektive, an die Stelle des abstrakten Guten getretene Sittlichkeit ist (*Grl* §144) und die sittliche Pflicht die Unbestimmtheit des willkürlichen moralischen Wissens bindet (*Grl* §149).

Sofern das Gewissen als urteilende Macht abstrakt bleibt, ist es eitel, weil es nicht zwischen der Besonderung des Guten und der eigenen Besonderheit unterscheidet und sich als Absolutes behauptet. Die Wahl für die eigene Besonderheit, die nicht die Besonderheit des sittlichen Lebens ist, ist das Böse; das einzelne Subjekt trägt dabei jeweils die eigene Schuld seines gewählten Bösen. Der Ursprung des Bösen liegt in der Bestimmung der Besonderheit des nur für sich seienden Willens. Begrifflich notwendig ist das Böse als das, was nicht sein darf und jeweils überwunden werden muss.

3. In der Religion wird das Gute als reales Handeln aus Freiheit rechtfertigt. In der Religion wird der aufklärerische Ungedanke, dass der Mensch *gut von Natur aus* sei, wie seine Umkehrung, *abgewiesen*; jener vernichtet nicht nur die christliche Religion, sondern er behauptet die ursprüngliche Natürlichkeit und nicht die gebildete Geistigkeit als die Offenbarung des Guten. Deshalb auch finden sich gut und schlecht nicht im Gefühl oder im Glauben: ‚Gut‘ ist nur eine in ihrer Allgemeinheit gewusste Behauptung.

Allein Gott ist gut und er ist allein gut (*VPhRel* 3, 275). Auf Gott passt die erhabenste Moral, wofür das Böse immer ein Nichtiges ist. Wenn das bestehende Gute wirklich die moralische Weltordnung ist, dann ist diese Voraussetzung zugleich wesentlich religiöse Bestimmung (*VPhRel* 5, 144). Dies *höchste* Gute, wie es auch bei Kant als eine Person anerkannt wird, „ist kein Gesolltes, sondern ewige Wahrheit, göttliche Macht..., wobei es in Ansehung des einzelnen Subjekts sich darum handelt, daß es [=dieses Subjekt] sich realisiert durch die Negation seiner Einzelheit“ (*VPhRel* 3, 250). Zugleich weist diese Aussage auf eine religionsgeschichtlich wichtige Betrachtung hin: Der höchste Zweck, der schon bei der Lichtreligion erscheint und nachher als Selbstzweck, prinzipiell Gutes und Weisheit gefasst wird, wird nur als Persönlichkeit ausreichend bestimmt (*VPhRel* 4, 318-9).

Bei Gott gilt der Unterschied des Guten und Bösen nicht; erst im Bewusstsein, beim Unterschied Gottes von der Welt, tritt der *Unterschied von Gut und Böse* und das Wollen von beiden ein; dies zeigt der biblische Mythos vom Baum im Paradies. Schuldig ist zwar der beim natürlichen Willen stehen bleibende Mensch, das Böse ist aber eine zweite Entzweiung: Es ist ein besonderer Fall der für sich seienden, abstrakten Selbstsucht, die besondere Zwecke als solche gelten lässt. Wenn das Gute nicht nur die moralisch leere Spitze der subjektiven Unendlichkeit ist, muss der Mensch das Böse (Mord) negieren, um die Versöhnung, die an sich in Gott vollbracht wird, für seine Person zu vollziehen. Ausgeprägt wird diese Bedeutung im sittlichen Begnadigungsrecht des Fürsten, das zeigt, wie der Geist gerade die Macht ist, das Geschehene ungeschehen zu machen.

4. Die *Phän* zeigt wenigstens, welche Möglichkeiten des Guten auf dem Weg zum System verloren gegangen sind; dazu zählen die Bedeutung der weder moralisch, noch sittlich guten Tugend (*GW* 9, 208), die Beziehung vom Guten und Rechten (*GW* 9, 234), das griechische Verhältnis von ‚Schön‘ und ‚Gut‘ (*GW* 9, 398f), die weltlichen Gedanken von ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘ (*GW* 9, 268ff; 347). Sie zeigt auch die unterschiedliche Verwendung der Gedanken ‚gut‘ und ‚böse‘ auf, die in der Verzeihung (*GW* 9, 356ff) und der christlichen Religion (*GW* 9, 412-20) als Momente der Durchführung des absoluten Wissens nach seinem Begriff

fungieren (GW 9, 426). Die seltsame Bezeichnung ‚Gut‘ als Besitz ist dagegen eine semantische Kuriosität (GW 9, 233).

Lu De Vos

75. Handlung

In der *Phän* kommt der Begriff ‚Handlung‘ mehr als hundert Mal vor und zwar im ganzen Buch. Um die präzise Bedeutung innerhalb der Dialektik erkennen zu können, ist es jedoch wichtig, die Gestalten, bei denen der Begriff öfters vorkommt, zu ermitteln. Es handelt sich hierbei um: Beobachtung der Bezug des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre; Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst; Der wahre Geist: a. die sittliche Welt und b. die sittliche Handlung; Die Verstellung und das Gewissen. Die schöne Seele. Außerdem finden wir den Begriff noch als effektive Handlung im Kultus und als Handlung im absoluten Wissen.

Bei diesen Gestalten kommt der Begriff ‚Tun‘ dreimal öfters vor als der Begriff ‚Handlung‘. Beim Tun handelt es sich um die objektive Dialektik, die nachweist, dass die abstrakten anfänglichen Oppositionen, nämlich die Gegensätze zwischen dem unsichtbaren Selbst und seiner körperlichen Erscheinungsform, zwischen dem Individuum und seinem sozialen Umfeld, zwischen dem individuellen ethischen Benehmen und der Ethik der Gemeinschaft, unwirkliche Gegensätze sind. Das Tun zeigt, dass es sich immer wieder um Momente handelt, die ungerechterweise als selbstständige Identitäten innerhalb eines Gegensatzes dargestellt werden. Es ist kein Zufall, dass wenn der Begriff ‚Handlung‘ in beinahe der Hälfte der Fälle in der Gestalt der schönen Seele angetroffen wird, weil dadurch die Unhaltbarkeit einer Haltung gezeigt wird, die das Handeln abweist. Eine solche Haltung läuft auf reine Intentionsmoral hinaus.

Angesichts des Vorhergehenden wird es möglich, die Bedeutung der Handlung in der *Phän* zu verdeutlichen. In diesem Werk situiert der Begriff ‚Handlung‘ das Verstehen in der *metaphysischen* Reichweite des Tuns und seine Funktion innerhalb der Wirklichkeit, oder der objektiven Dialektik. Dasjenige, was sich im Tun darstellt - siehe die oben aufgeführten Passus aus dem Buch - wird von Hegel mit Handlung umschrieben. In der Handlung wird deutlich, dass die abstrakten anfänglichen Gegensätze mit denen der ungebildete Verstand arbeitet, ihre Wahrheit finden, sobald man einsieht, dass die Handlung die Mitte bildet, in der die Gegensätze, aufgehoben werden. Konkret ist nur der Übergang, in dem die gegensätzlichen Elemente sich gegenseitig auflösen. Die Handlung ist das Substantiv, welches die Tätigkeit zusammenfasst.

In Hegels *Grl* kommt der Begriff ‚Handlung‘ beinahe doppelt so oft wie in der *Phän* vor. Die Perspektive, in der der Begriff ‚Handlung‘ in der *Grl* erscheint, ist jedoch eine andere als in der *Phän*. Das kann man schon daraus erfahren, dass der Begriff ‚Tun‘ in der Rechtsphilosophie praktisch nie vorkommt. Es handelt sich hier unmittelbar um dasjenige, was schon getan worden ist. Das unmittelbare Handeln ist hier von unmittelbarer Bedeutung. Die Handlung selbst wird unmittelbar durch den Kontext bestimmt. Bei dem Rechtsphilosophen handelt es sich um die Verwirklichung der Freiheit. Zu diesem Zweck beurteilt er erst die Handlung in der Perspektive des abstrakten Rechts. In erster Linie handelt es sich deshalb um die Tat einer abstrakten Person, von der wir nur wissen, dass sie ein freier Mensch ist. In diesem Zusammenhang behandelt Hegel die Taten, soweit sie rational gesehen funktional sind, beim Eigentum, bei den Verträgen und den Sanktionen. Bei der Bedeutung der Handlung geht es hier unzweideutig um eine Tat mit *rechtlichen* Folgen.

Der Begriff ‚Handlung‘ kommt in den *Grl* am meisten in der subjektiven Moralität vor. Wie es bei der üblichen Handlungsweise der Fall ist, betrifft die Handlung auch hier die Tat, die aus dem individuellen Willen eines Menschen hervorgeht, der für die Forderung empfänglich ist, das Gute zu wollen. Diese Forderung verweist auf das Sollen in der Kantischen Philosophie, wogegen Hegel opponiert. (Siehe *Grl* §135. Hier weist Hegel auf seine Kritik in der *Phän* hin, in Bezug auf das Sollen bei Kant.) Für Hegel ist es von Bedeutung, dass die Taten eines sich *moralisch* verhaltenden Menschen ihre Bedeutung erhalten. Sowohl in der juristischen als in der moralischen Bedeutung ist Handlung der Sammelbegriff vieler Handlungen. Hegel benutzt nur selten die Pluralform. Er benutzt lieber ‚jede Handlung‘ oder ‚diese Handlung‘. Beide, die juristische wie die moralische Handlung im Rechtssystem der *Grl* stehen im Gegensatz zu der metaphysischen Bedeutung in der *Phän*

Koen Boey

76. Herrschaft und Knechtschaft

Das Herr/Knecht-Verhältnis ist das zweite Moment des Selbstbewusstseins, in dem dieses schon erfahren hat, dass es seine Gewissheit, absolutes Wesen aller Wirklichkeit zu sein, nicht im unmittelbaren Verhältnis zur Natur verwirklichen kann. Das Selbstbewusstsein kann seine Gewissheit nur verwirklichen, wenn es sich zu einer Wirklichkeit verhält, die sich selbst negiert. Das Herr/Knecht-Verhältnis expliziert, wie sich ein solches Verhältnis denken lässt. Der Herr ist das Selbstbewusstsein, das die subjektive Gewissheit hat, das Wesen der Wirklichkeit zu sein. Dieser Gewissheit wird nicht widersprochen durch die Selbstständigkeit der Natur, weil das Verhältnis des Herrn zur Natur durch den Knecht vermittelt ist. Der Knecht ist das Selbstbewusstsein, das die Natur für den Herrn negiert. Aus der Außenperspektive heraus gesehen ist der Herr zwar ein körperliches Selbstbewusstsein, das sich nur zur Natur verhalten kann, weil es einen Körper hat. Der Herr erfährt die Abhängigkeit von seinem Körper jedoch nicht, weil der Knecht die Natur im Dienst des Herrn negiert, d.h. die Natur wird von dem Knecht so gestaltet, dass der Herr sie „rein genießen“ (Vgl. *GW* 9, 113) kann. In diesem Genuss findet der Herr nur die Bestätigung, das Wesen aller Wirklichkeit zu sein.

Die „pièce de résistance“ im Herr/Knecht-Verhältnis ist die Frage, wie sich verstehen lässt, dass ein Selbstbewusstsein sich als Knecht einem Herrn unterwirft. Denn als Selbstbewusstsein hat auch der Knecht die subjektive Gewissheit, das Wesen aller Wirklichkeit zu sein. Wie lässt sich eine solche Gewissheit mit der Rolle eines Knechtes versöhnen?

Wenn ein Selbstbewusstsein die Rolle des Knechtes nur auf Grund einer Gewaltandrohung auf sich nehmen würde, wäre es kein wirkliches Selbstbewusstsein, denn es könnte seine Gewissheit, das Wesen aller Wirklichkeit zu sein, nicht aufrechterhalten. Die Unterwerfung des Knechtes ist jedoch wesentlich eine *Selbst*unterwerfung, die sein Selbstbewusstsein in gewisser Hinsicht sogar bestätigt. Wie der Herr hat das Selbstbewusstsein, das zu Knecht wird, anfänglich kein Bewusstsein seines Körpers. Der Körper ist sozusagen das unsichtbare Instrument des freien Selbstbewusstseins. Dies ändert sich, wenn dem Körper äußere Gewalt angetan wird, die so groß ist, dass das Selbstbewusstsein um sein Leben fürchten muss und durch Todesangst befangen wird. In seiner Todesangst hat das Selbstbewusstsein seine Lebensäußerungen in eine Einheit zurückgezogen; es ist die in sich zurückgedrängte Kraft, die ihre Einheit im Todesangst erfährt. In Todesangst wird das Leben als solches erfahren, weil alle Lebensfunktionen im undifferenzierten Willen zum Leben aufgelöst sind. Weil das Selbstbewusstsein nicht nur ein lebendiges Wesen, sondern auch selbstbewusst ist, kann die

erfahrene Einheit des Lebens unter bestimmten Bedingungen zum Selbstbewusstsein gelangen. Wenn die Todesangst in der Drohung gründet, die von einem anderen Selbstbewusstsein ausgeübt wird, dann hat das erste Selbstbewusstsein im anderen das Bild seines eigenen Wesens. Denn das andere Selbstbewusstsein zeigt sich als die absolute Macht über das Leben, d.h. als das Wesen des Lebens. Im anderen Selbstbewusstsein ist also die subjektive Gewissheit des ersten Selbstbewusstseins (das Wesen aller - als lebendigen verstandenen - Wirklichkeit zu sein) objektiviert. Das erste Selbstbewusstsein erkennt im anderen sein eigenes Wesen. Wenn er sich als Knecht dem anderen Selbstbewusstsein unterwirft und dieser zum Herrn macht, dann lässt sich die Unterwerfung deshalb als Selbstunterwerfung verstehen: der Knecht unterwirft sich seinem eigenen Wesen.

Das Selbstbewusstsein, das sich als Knecht unterwirft, hat sich dadurch in eine Gesellschaftsordnung eingefügt. Sein Leben wird nicht länger beherrscht durch das Streben nach Selbstbehauptung in unmittelbarem Verhältnis zur Natur, sondern dieses Streben wird durch die Macht des Herrn vermittelt, d.h. es hat die Form des Dienens. Die Negation der Natur richtet sich nicht auf die unmittelbare Befriedigung der Lebensbedürfnisse, sondern vollzieht sich im Rahmen einer allgemein anerkannten (gesellschaftlichen) Macht, d.h. der Macht des Herrn. Die Macht des Herrn steht also für ein gesellschaftliches Gesetz, das in und durch das Dienen des Knechtes verwirklicht wird.

Im Dienen bringt der Knecht praktisch zum Ausdruck, dass er den Herren als sein Wesen anerkennt. Damit hat er seine subjektive Gewissheit zur Wahrheit geführt, aber zunächst formell. Dem Inhalt nach hat er die Macht der Natur jedoch nicht überwunden. Die Arbeit für den Herrn, bedeutet noch immer die Negation einer vorgefundenen Natur. Die Natur hat m.a.W. dem Inhalt nach ihre fremde Selbstständigkeit noch nicht verloren. Diese Selbstständigkeit wird aufgehoben im Bildungsprozess, den das Dienen des Knechtes mit sich bringt.

Die Voraussetzung dieser Bildung ist die Freiheit, die der Knecht an sich in Todesangst erworben hat. „Alles fixe hat in ihm gebebt“ (GW 9, 114), d.h. er ist nicht länger an bestimmte Bedürfnisse des Lebens gebunden und wesentlich imstande sich in einer freien Offenheit zur Natur zu verhalten. Tatsächlich vollzieht die Bildung sich in der konkreten Arbeit. Die Auseinandersetzung mit der Natur hat eine immer größere Einsicht in die Natur zum Resultat. Schließlich verliert diese ihre Geheimnisse und kann der Knecht seine Arbeit als den Prozess verstehen, in dem er seinen Begriff der Natur im Arbeitsprodukt verwirklicht. Dann hat die Natur auch dem Inhalt nach ihre Fremdheit verloren und kann der Knecht unmittelbar seinen Begriff als das Wesen und sich als den Herrn der Natur verstehen.

Seit Marx ist das Herr/Knecht-Verhältnis öfters als ein soziologisches Modell interpretiert worden, als eine Metapher, das Verhältnis zwischen der herrschenden und der unterdrückten Klasse zu denken. Im Herr/Knecht-Verhältnis ist jedoch keineswegs eine soziologische, sondern vielmehr eine anthropologische Frage thematisiert, nämlich wie die Freiheit des Selbstbewusstseins sich überhaupt in Einheit mit der Natur denken lässt.

Auch dem Interpretationsvorschlag, dass Hegel hier eine Position vertritt, nach der das wirkliche Selbstbewusstsein als das Resultat eines historischen „Kampfes um Anerkennung“ (vgl. z.B. Derrida, *Glas*) gedeutet werden kann, muss zurückgewiesen werden. Die Entwicklung zeigt dagegen, dass das Anerkennungsverhältnis überhaupt nicht mit einem Verhältnis im Kampf kompatibel ist.

Paul Cobben

‚Ich‘ ist ein Demonstrativum der ersten Person, das im Redekontext für sich unfehlbar seinen Gebraucher anweist. Ob mit dieser Verwendung schon ein Ich als eine bestimmte Person angewiesen oder als ein fixiertes, eigenes Subjekt festgelegt wird, ist, obwohl von Descartes nahe gelegt, nicht mehr evident. Dass ein Ich, zudem ein absolutes, als Prinzip und Ideal der Philosophie zu gelten habe, ist eine Leistung der Philosophie Fichtes. Diesem Ich-Gedanken schließt sich Hegel in Jena bei seiner Umarbeitung des Fichteschen Projekts an.

1. In Gegensatz zu Hölderlins Kritik an dem absoluten Ich-Gedanken *kritisiert* Hegel nicht den Inhalt, sondern die Form des Ich=Ich. Das Ich in Form eines Grundsatzes vorzuführen ist unvernünftig, weil unmöglich. Der von Kants Ich-denke-Gedanke vorgeprägte Inhalt dagegen, ist der Gedanke einer Differenz zu sich, die als Identität des Subjekts und des Objekts mit sich gleich ist. Deshalb ist Ich=Ich ein spekulativer Gedanke, dessen Ausführung bei Fichte der verselbständigten Reflexion wegen scheitert. Das reine Ich bleibt nur Anfang des Wissens und bildet sich so gegen das empirische Ich aus, auf das als auf eine singuläre Ichheit – wie anhand Jacobis gezeigt wird (*GW 4*, 381) – vom Demonstrativum hingewiesen wird. Damit ist das reine Ich in der systematischen Ausführung von der Reflexion entleert: Es bleibt nur die Regel, deren Erfüllung postuliert wird, obwohl die ganze Mannigfaltigkeit des Wissens im Ich=Ich gegeben ist (*GW 4*, 45).

2. Die *Würdigung* des Ich-Gedankens geschieht auf zweifache Weise. Erstens wird das theoretische und praktische Ich in der ‚Metaphysik der Subjectivität‘ betrachtet (*GW 7*, 157-165); beide Formen wiederholen das Positive der Fichteschen Konzeption. Das theoretische Ich oder Bewusstsein ist in sich reflektierte Gattung: Es ist in seiner Einzelheit zugleich absolut Allgemeines. Als passives setzt es einerseits das Fremde gegen sich; andererseits fasst das Ich das Moment der reflexiven Differenz oder das Anerkennen als seine Bestimmtheit, wodurch es sich als eigenen theoretischen Gegenstand erhält. Das praktische Ich zeigt darüber hinaus ein Bestimmen durch das Ich: Dieses nimmt die ursprüngliche Bestimmtheit in sich zurück und setzt sie als an und für sich aufgehoben, wodurch es seine Unendlichkeit zeigt. Diese Unendlichkeit umfasst beide Formen des Ich als formal absoluten, d.h. sich nur auf sich beziehenden, Geist.

Diese metaphysische Konzeption des Ich zeigt sich zweitens in der Philosophie des Geistes. Die theoretische Bedeutung des Ich zeigt sich in der Sprache. „*Ich* ist ganz allein der Träger, Raum, Substanz dieser Nahmen – es ist die *Ordnung* derselben“ (*GW 8*, 191-2). Die Namen sind durch das Ich, das sich als ihr Bezugspunkt oder als die Notwendigkeit ihrer Verbindung zeigt. Eigener freier Inhalt wird der Name nur, sofern er gedacht wird: Dazu ist es nicht so sehr das Ich, das sich hervorbringt, sondern vielmehr macht es das Ding beim Gedächtnis oder dem Auswendiglernen zum Ich; in der Kopula des urteilenden Denkens stellt das Ich seine allgemeine nicht-leere Betätigung heraus. - Die Allgemeinheit des Ich wird im wirklichen Geist präzisiert. Sie erscheint als Anerkanntsein im Dasein selbst, weil das Ich nicht von seinem Dasein getrennt auftritt. So zeigt sich das Ich als eigene Ursache beim Tausch, obwohl es nur zufälligerweise diesen oder jenen Besitz hat (*GW 8*, 227-232). – Zuletzt behauptet sich das Ich, welches sich als untrennbare Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen darstellt sowie die Einzelheit als Allgemeinheit aller Natur fasst, im philosophischen Wissen als Begriff des absoluten Geistes (*GW 8*, 286).

3. Die *Phän ist Hegels Ich-Philosophie!* Am Anfang der sinnlichen Gewissheit erscheint das reine Ich des Bewusstseins: Es zeigt sich allgemein in dieser Einzelheit (*GW 9*, 63ff). Die zweite Form des Ich ist die Tautologie Ich=Ich, indem dem selbstbewussten Ich, sofern es nur um sich weiß, sein Unterschied nicht die bewusste Gestalt des Seins hat (*GW 9*, 104). Diesem leeren Gedanken gegenüber, der sich als leere Freiheit des stoischen Denkens zuspitzt (*GW 9*,

116-117), erscheint der auszuweisende Begriff des Geistes als „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“ (GW 9, 108). Die phänomenologische Vernunft beruht auf dem Selbstbewusstsein eines jeden Bewusstseins, dass es im Bewusstsein Ich=Ich ist (GW 9, 134). Sie zeigt sich an der Kategorie der Einheit des denkenden Ich und des Seins, wenn das Wesen des Ich als ein seiender Knochen bestimmt wird (GW 9, 190-1). Das Umgekehrte, wie die Dingheit als Ich gefasst wird, erscheint im über das Ausüben der Sprache (GW 9, 276) gewonnenen Gedanken der Nützlichkeit, den das absolute Wissen rückblickend als Moment der Ich-Konstitution betrachtet (GW 9, 314, 423). Zuletzt leistet die schöne Seele die „Anschauung des Ich=Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Daseyn ist“ (GW 9, 353-354). Gegen die bedrohende Leerheit hat es nur in Rede und Handlung Bestand. Realisiert ist solches Ich nur, wenn es das wirkliche Ich als vollkommen allgemeines ist. Erreicht wird diese Form im versöhnenden „Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Daseyn* ablassen“. Dieses Ja ist „das *Daseyn* des zur Zweyheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt, [...] der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“ (GW 9, 362). Der formalen Versöhnung der Extreme des Ja gibt der offenbare Geist den Inhalt (GW 9, 420), wodurch die Erfüllung des absoluten Wissens zustande kommt. Das absolute Wissen ist „Ich, das *dieses* und kein anderes Ich und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehoben *allgemeines* Ich ist“ (GW 9, 428). Es unterscheidet einen Inhalt von sich, der ebenso Ich ist, weil er die selbe, negative Bewegung vorführt, die das Ich ist: Der Inhalt ist dadurch „begriffen, daß Ich in seinem Andersseyn bey sich selbst ist“ (GW 9, 428).

4. Die *endgültige systematische* Stelle des Ich-Gedankens findet sich nicht in der Logik, wo jede Ich-Philosophie kritisiert wird, ob sie vom Ich ausgeht (GW 11, 37ff) oder einen Anstoß im Ich annimmt (GW 11, 89), weil solchem ich-konzentrierten Idealismus immer ein Objekt gegenübersteht (GW 11, 131). Erhalten scheint dennoch eine Beziehung von Begriff und Ich, aber die Priorität gibt der Begriff her; das Ich liefert nur ein Beispiel (GW 12, 19). Ich ist der reine Begriff, der in seiner vollständigen Gliederung als endliches Selbstbewusstsein (vgl. *E³*, §§424-425) zum Dasein kommt (GW 12, 17), wenn es als Form der Erkenntnis betrachtet wird (GW 12, 197-8). Innerhalb dieses Rahmens diskutiert Hegel die kantischen Versionen des Ich-Gedankens, wobei er nirgendwo das Ich als Substanz oder als Seelending restauriert.

Lu De Vos

78. Ideal

Das Ideal ist ein spekulativer Begriff, weil in ihm mehrere, selbst gegensätzliche Bedeutungen zusammengehören. Die meisten Bedeutungen sind kantischer Herkunft: Ideal heißt die Idee in individuo (*KrV*), die Hegel nur in Bezug auf Kant in seiner *E* und der *VGP_h* betrachtet; Ideal heißt auch die moralische Heiligkeit (*KpV*, 149), sowie die von der Einbildungskraft entworfene Schönheit (*KU*).

1. Eine erste Bedeutung des Ideals findet sich bei Hegel in den *FS*: Er akzeptiert die Fassung der moralischen Heiligkeit als Gegebenheit in Jesus, „einem Ideale der Tugend“, der „ein wahres übermenschliches Ideal“ zeigt, das kein kaltes und falsches Abstraktum ist (GW 1, 149). Darüber hinaus erreicht das Ideal in Frankfurt unter Einfluss Hölderlins eine systematische Funktion. Gegen die erfahrene Spaltung setzt sich negativ die Vereinigung: „Dieses Vereinigte, dieses Ideal, ist also Objekt,...“ und zugleich das „Ideal können wir nicht außer uns setzen, sonst wäre es ein Objekt – nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal“ (*Nohl*, 377). Ob solches Ideal mit der Idee der Schönheit gleichgesetzt werden kann, ist nicht

ohne weiteres zu bejahen. Mit diesem vereinigenden Ideal kann das in Jena noch bedachte oder beachtete Ideal einer schönen, Gemeinschaft stiftenden Mythologie verbunden werden: „Die *Ewigkeit der Ideale einer schönen Mythologie* beruht weder auf ihrer vollkommenen Kunstschönheit, noch der Wahrheit der Ideen, die sie ausdrücken,..., sondern gerade in der Identität von diesem Allem und der *Untrennbarkeit* desselben“ (GW 5, 461).

Alle positive Religion stellt aber, so erklärt Hegel noch in Frankfurt, ein Ideal, das wir nicht sein, sondern sein sollen, vor seinem Sein auf, womit die anfängliche Spaltung erhalten bleibt (Nohl, 385). Deshalb soll die Lebensart des Volkes dieses angestrebte, dann erst vollständige und helle Ideal in der Phantasie des Volkes fixieren (Nohl, 370). – Diesen Bezug auf die Phantasie zeigt auch die später seltsame Verwendung vom Ideal der Phantasie (GW 17, 240). Wichtiger aber ist, wie das Ideal der Spaltung verhaftet bleibt; deshalb ist es auf seine wirkliche Gegenseite fixiert und in letzter Konsequenz aus sich selbst leer. Aus diesem Grund *lehnen* die späteren Texten immer das leere Ideal *ab*, weil es unerreichbar ist (VPhRel 3, 196; ähnlich: VPhK (Libelt), Ms 23 [45]). In solcher Bedeutung erscheint es als „eine Träumerei des abstrakten Gedankens“ (Grl §185A) oder auch als religiöses Ideal eines Himmels auf Erden (VPhRel 3, 342).

2. Das Verhältnis von Ideal und Idee wird in verschiedenen Entwürfen der Nürnberger Logik untersucht. „Das Ideal ist die Idee nach der Seite der Existenz betrachtet, aber als eine solche, die dem Begriff gemäß ist. Es ist also das Wirkliche in seiner höchsten Wahrheit.“ (ThWA 4, §66). Ob und in welcher Begriffsgestalt das Ideal zur Darstellung der reinen Logik gehört, wird sowohl in diesem zitierten §, wie im §130 [105] oder §133 der VL (1810/11) diskutiert: An den Streichungen und Hinzufügungen ist abzulesen, wie die Ideen, das Leben, das Ideal und das Schöne, noch nicht definitiv unterschieden werden. Endgültig entschieden wird dies in der *L¹*: Das logische Leben ist in keinerlei Hinsicht mit dem Ideal gleich zu setzen. Nur für den existierenden Geist wird die „Einheit seiner mit seiner lebendigen Körperlichkeit aus ihm selbst zum *Ideal* herausgebohren“; das logische Leben aber enthält kein Moment des Ideals und der Schönheit (GW 12, 180-1), obwohl die Differenzierung der genannten Begriffe Hegel bis zur letzten Logik beschäftigt (VL 10, 208).

3. Mit dieser Abgrenzung wird das Ideal grundlegend auf die reale Kunstphilosophie angelegt, denn „die concrete *Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*, – der aus dem subjektiven Geiste gebornen concreten Gestalt, in welchem die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt; – [ist] die Gestalt der *Schönheit*“ (E³ §556).

Das Ideal zeigt die unmittelbare Existenz oder Leiblichkeit des absoluten Geistes. Es weist in seiner Abgrenzung von subjektiven und objektiven Momenten die jetzt freie Rückkehr der Wirklichkeit zu sich auf. Das Ideal ist also ein wirklich Geistiges, das unmittelbar im Andern auf sich beruht, so sich freut und bei sich bleibt. Deshalb existiert das Ideal so, dass wir seine Existenz, vom freien Geist hervorgebracht, unmittelbar und *als Individuelles* in der Anschauung haben. Das Ideal entfaltet – wie es an der *E* hervorleuchtet – seinen objektiven Gehalt und die subjektive Produktion als seine eigene Bestimmung in der und für die Anschauung.

Der *Gehalt* des Ideals, der in der produzierten Vorführung gezeigt wird, wird in seiner Gliederung als Handlung oder ‚plot‘ bestimmt. Ausgehend von einem vorgefundenen Zustand der endlichen Welt zeigt die Handlung die Herstellung der sittlich-religiösen Verhältnisse. Die dargestellte Handlung ist diejenige eines Individuums in der unreflektierten Zeit, in dem das Göttliche, das der Individualität eigen ist, wesentlich handelt. Wenn Kollisionen der Handlungsmotive entstehen, wird darauf von den Mächten oder Pathè reagiert, d.h. von den Leidenschaften, die aus dem wichtigen sittlichen Inhalt kommen. Durch dieses vorgeführte

menschliche Handeln wird das Ganze der Götterwelt dargestellt, welche in heiterer Freiheit handelt. In dieser Freiheit können die Anschauenden nur gegenwärtig und einheimisch sein, wenn substantielle Interessen oder das Menschliche des Geistes ausgesprochen und als existierende Wahrheit betrachtet werden. In der Darstellung eines mythologisch wie sonstig Fremden, in dem alle Anschauenden nicht gerade die Unmittelbarkeit des vernünftig Wahren anschauen, zeigt sich die scheiternde Beschränktheit der Handlung des Ideals, das nicht das geistig Höchste ist. – „Die Einseitigkeit der *Unmittelbarkeit* an dem Ideale enthält [...], daß es ein vom Künstler *Gemachtes* ist“ (*E*³ §556), das aber keine Spuren der subjektiv-willkürlichen Besonderheit der notwendigen *Produktion* aus der Phantasie, ohne die das Ideal nicht erscheint, aufzeigt (*E*³ §560); das Produkt aber erscheint ohne aktive Anschauung nur als gemeines Werk, als Steinbruch oder störender Lärm.

Das Ideal verwirklicht sich als Ideal in der klassischen Kunst, die die Anschauung selbst des sich im Kunstwerk *betrachtenden* Geistes ist. In dieser Anschauung ist die Singularisierung des Ideals wirklich oder definitiv geworden. Vorher und nachher aber wird auf es als auf ein nicht Wirkliches und damit nicht Ideales bezug genommen, denn weder die nicht anerkehbaren Tiergötter, noch die Handlungen des reinen Gottes sind *als* Ideal zeigbar. Das Ideal selbst ist das Zeigen des Geistes, in dem er völlig unmittelbar da ist. In diesem Zeigen ist die Wirklichkeit nur diese des Geistes, die daseiend erschaffene Resumption und Wahrheit desselben; sie gibt ihm den Sonntag des ganzen Lebens.

Lu De Vos

79. Idealismus

Im Unterschied zu der gängigen Zuordnung seines Denkens zu einem „deutschen“ bzw. „objektiven Idealismus“ nimmt Hegel selbst den Begriff des Idealismus *nicht* als unterscheidendes Merkmal seiner Philosophie in Anspruch, sofern Philosophie überhaupt für ihn *als* Philosophie immer Idealismus ist: „Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist“ (*GW 21*, 142). Diese Position hat zur Konsequenz, dass der „Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie“ für Hegel „ohne Bedeutung“ ist (*ebd.*).

Nur an einer einzigen Stelle im Hegelschen Werk wird seine Philosophie mit dem „absoluten Idealismus“ identifiziert (*E*³ §160Z); von einem „absoluten Idealismus“ im Sinne der negativen Beziehung auf die Natur ist sonst noch in Nachschriften zur Naturphilosophie im Zusammenhang mit dem organischen Leben die Rede, vgl. *E*³ §337Z; §350Z); hierbei handelt es sich jedoch um eine Formulierung, die auf gegenwärtig nicht mehr überprüfbaren Hörernachschriften beruht und insofern nicht als authentisch gesichert gelten kann. Die dort gegebene Begründung stimmt indes mit Hegels eigenen Formulierungen in der *L*² überein: in der Philosophie werde „alles, was dem sonstigen Bewußtsein als ein Seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbständiges gilt, bloß als ein ideelles Moment gewußt“. Ebenso heißt es in der *L*, die Prinzipien seien „*Gedanken*, Allgemeine, Ideelle, nicht Dinge, wie sie sich unmittelbar vorfinden, d. i. in sinnlicher Einzelheit“ (*GW 21*, 142).

Die allgemeine Bestimmung des Idealismus besteht nach Hegel im bewussten Unterschied zur Tradition nicht darin, Gegensatz des Realismus zu sein, sondern „das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen“ (*ebd.*). Dies meint im angegebenen Sinne, dass die endlichen „Dinge“ nicht als in sich selbst gegründete, selbständige Entitäten anzusehen sind, sondern als Momente eines übergreifenden Zusammenhangs, der ihre Endlichkeit gegeneinander transzendiert. Die „Idealität“ ist somit die Negation des Endlichen und das

„Ideelle“ ist das Endliche, wie es „im wahrhaften Unendlichen ist – als eine Bestimmung, Inhalt, der unterschieden, aber nicht *selbständig seiend*, sondern als *Moment* ist“ (GW 21, 137).

Die Idealität hat demnach für Hegel eine doppelte Bedeutung: sie ist einmal das Nicht-Selbständigsein der endlichen Dinge, ihr „Gesetzsein“ durch Anderes oder ihr Aufgehobensein in das Unendliche, worin sie als dessen Momente unterschieden sind. Ideell ist aber zweitens auch das „Konkrete“ oder „Wahrhaftseiende“ (GW 21, 143) als dasjenige, in dem die „Dinge“ Momente sind. Diese Doppelbedeutung verweist darauf, dass beide Aspekte – das Aufgehobensein und das Unterschiedensein – nicht voneinander zu trennen, sondern zusammen zu denken sind. Insofern sagt Hegel auch, die Idealität habe „diese concretere Bedeutung, welche durch Negation des endlichen Daseyns nicht vollständig ausgedrückt ist“ (GW 21, 137). Sofern die Idealität einen Zuwachs an Konkretion bedeutet, d.h. das „Ding“ im Zusammenhang und den Zusammenhang in seinen Momenten reflektiert, bedeutet sie auch einen Zuwachs an Realität, indem diese hier „einen concreten Inhalt erhalten“ hat (GW 21, 136). Auch in dieser Hinsicht ist der Gegensatz von Idealismus und Realismus für Hegel hinfällig.

Die Herausbildung dieses Gegensatzes ist für Hegel charakteristisch für die Anfänge der neueren Philosophie, die er mit Bacon und Jakob Böhme beginnen lässt. Das Hauptinteresse dieser Philosophie, so heißt es in den von Hegels Schülern herausgebrachten *VGPh* sei es, „das Denken und Begreifen der Gegenstände, diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgesetzten Objekts ist, zu denken“ (*ThWA* 20, 63). Hierbei gebe es zwei Hauptrichtungen; die eine (Realismus) gehe von der Erfahrung aus, also von der Objektivität des Gedankens, die andere (Idealismus) von der Selbständigkeit des Denkens. Beide Richtungen begegnen sich aber, weil einerseits aus der Erfahrung allgemeine Gesetze abgeleitet werden sollen, andererseits das Denken einen bestimmten Inhalt gewinnen soll (*ebd.*, 67f). Hegel versteht seine Position somit als Resultat der Entwicklung der neueren Philosophie, in dem Idealismus und Realismus zur Synthese gebracht werden.

Die Ausbildung dieser Position bei Hegel erfolgt spätestens im ersten Jenaer Systementwurf (1803/04) in Auseinandersetzung mit Friedrich Heinrich Jacobi, der in seiner Kant-Kritik den Streit um Idealismus und Realismus erneut angefacht hatte. Hegel entgegnet, dass das Beharren auf einer Seite, der im Gegensatz zur anderen Wahrheit zugesprochen werde, sie aus dem Gegensatz herausnehme, durch den sie bestimmt sei, und damit tatsächlich zerstöre. Das Subjekt ohne Gegensatz des Objekts sei kein Subjekt und umgekehrt. Wahr sei vielmehr nur das „Einssein“ beider (GW 6, 293). Wiewohl Hegel in seiner Ohlert-Rezension 1831 den hierfür geprägten Begriff „Idealrealismus“ wohlwollend beurteilt (GW 16, 288f), stellt er die Einheit des Idealismus und Realismus selbst unter den Titel des Idealismus. Dies dürfte darin begründet sein, dass „ideell“ für Hegel generell das Gesetzsein durch Anderes bedeutet und dies das Verhältnis der Relate „Idealismus“ und „Realismus“ zueinander bezeichnet.

Wenn demnach weiterhin gilt, dass alle Philosophie Idealismus ist, sofern die endlichen „Dinge“ für sie nicht ein Letztes sind, so ist doch innerhalb dieses weit gefassten Idealismusbegriffs (den Hegel in der oben zitierten Äußerung als „absoluten“ Idealismus angesprochen haben mag) ein Idealismus im engeren Sinne im Gegensatz zum Realismus zu unterscheiden. Er ist jedoch – ebenso wie sein Widerpart, der Realismus – als defizitäre Gestalt der Philosophie und damit des Idealismus überhaupt zu betrachten, da er sich mit dem Gegensatz zum Ausgang von der Objektivität noch selbst an einer endlichen Entgegensetzung festhält und damit die Idealität des Endlichen verfehlt. Entsprechend der Grundstellung dieses besonderen Idealismus gegen die Objektivität bezeichnet Hegel ihn auch als „subjektiven Idealismus“, zu dem er vorzugsweise Kant und Fichte, aber auch Leibniz rechnet, sofern bei ihnen das Denken auf einen in der Erscheinung unmittelbar gegebenen Inhalt zurückgreift, der im und durch das Denken selbst nicht vermittelt ist (GW 11, 246f). Der „subjektive

Idealismus“ geht nach Hegel „nur auf die *Form* der Vorstellung“, die Idealität des Inhaltes für mich, den subjektiven Geist, welcher der Inhalt unter der Form der „Objectivität oder Realität, des *äusserlichen Daseyns*“ entgegengesetzt wird; Hegel bezeichnet diesen Idealismus daher auch als „formell“ (GW 21, 143).

Andreas Arndt

80. Idee

Die Idee ist nicht nur der *Hauptbegriff* der spekulativen Logik, sondern auch der gesamten Philosophie Hegels, weil an diesem Begriff unverkennbar abzulesen ist, dass und sogar wie die ‚idealistische‘ Philosophie nur mit Wissen und objektiven Gedanken zu tun hat. Die Idee entfaltet einen gedanklichen Inhalt, der die logische oder real zu fassenden Wirklichkeit impliziert, wobei nur auf Grund der begreifenden Leistung der logischen Idee als Selbstvollzug auch der ideelle Vollzug der realen Ideen, Natur und Geist, ermöglicht wird. Gerade dieser von jedem vorhergehenden philosophischen Sprachgebrauch abweichende Gedankeninhalt, der nur Hegel ab der *L¹* eigen ist, weil die Idee die Lösung der Schwierigkeiten aus *LuM* bietet, macht die Darstellung der Idee außerordentlich schwierig.

1. Als *Wahrheit von* Subjektivität und Objektivität wird die Idee *definiert* und setzt sich so als den Hauptgedanken der ganzen idealistischen Tradition (GW 12, 173). Als das Spezifische ist sie die höchste Bestimmtheit der Logik, die ihre Wirklichkeit in sich erhält. In dieser Bestimmtheit weicht sie sowohl von der normalen, wie von der empiristischen Verwendung ab, die die Idee als etwas Subjektives, oder als mentale Vorstellung betrachten. Denn eine so verstandene Idee wäre nur begriffloser Gedanke oder leere Vorstellung.

Die Idee ist das *Unbedingte*, das selbst seine konstituierende Freiheit oder Befreiung durch seinen Inhalt erhält (GW 12, 173). Mit dieser Unbedingtheit erneuert Hegel Kants Sprachgebrauch der praktischen Philosophie, obwohl er auf die konstituierte Unbedingtheit der transzendentalen Ideen der reinen, theoretischen Vernunft anspielt. Das Unbedingte zeigt sich als solches, indem es Begriff und Objektivität zu Momenten herabsetzt, und offenbart, dass die Momente in dieser ihrer wechselseitigen Entsprechung zur Sache selbst befreit werden. Die Idee ist deshalb der objektive Gedanke, der sich als solcher erprobt und sich im Vorführen oder Ausweisen selbst erst als solchen ausreichend behauptet und konstituiert. Diese freie Selbstbehauptung ist gegen vernichtende Kritik und Negationen gesichert, sofern die Behauptung wie die Widerlegung sich auf die vorführende freie Singularisierung der verwendeten Begriffe beschränken. Die Idee ist also eine ausreichende Selbstbehauptung, die sich auch in demjenigen, was sie nicht ist, darstellt und folglich gegen jede beschränkende Negation frei ist, weil jede Form einer solchen besonderen Beschränkung zur Darstellung ihrer selbst gehört. Gesichert ist die Idee also nur, wenn die Durchführung des Gedankens selbst leistet, dass die Form der Allgemeinheit und die der Besonderung einander nicht mehr ausschließen, weil die beiden Formen diejenige Aktivität implizieren, die in der Idee liegt. Nur dann ist keine widerlegende Negation mehr möglich, da die Behauptung als inklusive Einheit die hervorgetretene Differenz selbst nur noch als eigene Tätigkeit der Selbstbehauptung in sich aufnimmt und mit sich vereinigt.

Die Idee selbst und die möglichen Ideen sind der Gehalt der *Vernunft* und das Vernünftige ist nur dort, wo Ideen begriffen werden (GW 12, 173; *E³* §214). So zeigt die Idee sich als die Totalität dessen, was Vernunft heißt. Die Vernunft ist die Erhebung über das Unvernünftige. Denn die Vernunft selbst betrachtet gerade das, was allen Voraussetzungen und Gegenargumente allgemein und aktuell bestimmt, als ihre eigene Leistung. Damit ist die Idee

die vernünftige Darstellung der Vernunft selbst. Vernünftig ist sie, weil sie alle vernünftige, d.h. über eine einfache Negation zugängliche, Gegenargumentationen gegen sie selbst in einem für den Verstand und dessen skeptische Negation zugänglichen Verfahren aufnimmt. Die Idee selbst ist nun die wahre, wirkliche oder reale Bestimmtheit dessen, was der Begriff ist. Damit sind – in der regressiven Bewegung betrachtet – sowohl der Begriff als auch die Negation des Begriffs, die Objektivität, als Momente innerhalb der Idee vorgeführt (*GW 12*, 176). Anders gesagt, die Abstraktion des totalen Begriffs, d.h. die Entwicklung des Begriffs *als* subjektiven Begriff, einerseits sowie der totale Begriff oder die Objektivität andererseits finden nur in der Idee die volle Durchdringung; sie ist die einzige Sache, die wahrhaft ist. Denn die Sache ist die Idee selbst, und sie ist allein, sofern sie von der Art der Idee ist. So realisiert sie ihre eigene und minimale Bestimmtheit, das einzige Wahrhafte oder *Subjekt-Objekt* zu sein. Deshalb ist nicht sosehr der Begriff, weniger noch die Objektivität, sondern nur die Idee der einzige, konkrete Begriff, weil er nicht seinen Inhalt an einem entgegengesetzten Moment erhält, sondern dieser in sich an seinen eigenen Momenten in ihrer verschiedenen Positionen *aktiv* leistet.

2. Die Idee ist deshalb *kein* ens, sondern wahrhaft objektiver Gedanke oder das, was in Wahrheit gedacht wird: jede Ontologie ist im Selbstvollzug der Idee in Wahrheit verschwunden. ‚In Wahrheit‘ bedeutet: sie ist nicht nur wirklich, weil sie sich gezeigt hat, sondern ist zugleich gedacht, denn ohne solches die Momente integrierende oder kongruent machende Denken gibt es sie überhaupt nicht. Die Idee ist *kein* vorabgegebenes Substrat, das den Momenten zugrunde liegt, sondern sie stellt sich nur dann zuverlässig aus den vorhergehenden Momenten her, wenn sie diese als ihre eigene Differenz versteht. Sofern also jedes Moment in seiner Selbständigkeit gefasst wird, erreicht es lediglich seine eigene – zu vernichtende – Negation. Wenn aber beide, Begriff und Objektivität, negativ gegeneinander und aneinander abgearbeitet sind, ist die Idee selbst erreicht. Dies geschieht, wenn sich in der Idee der Begriff bestimmt, dann die dadurch entstandenen Momente nur als abstrakte betrachtet und in der Vollendung der beiden Seiten gerade beide in sich enthält. So erreicht die Idee die eigene Vollendung. Die Idee ist folglich kein metaphysisches Subjekt, d.h. kein Etwas, das zusätzlich auch noch Kennzeichen einer Subjektivität aufwies. Denn nur der *Selbstvollzug* der (absoluten) Idee ist, was die Idee ist, der einzige Gedanke, der im Denken seiner selbst *eo ipso* die besonderende Existenz dieses sich vollziehenden Denkens ist. Dieser Selbstvollzug wurde eher schon in der Fichteschen Philosophie der Idee des Ichs oder dem absoluten Ich zuerkannt. Sie zeigt also einen, auf die Idee in ihrer Vollziehung beschränkten ‚Gottes‘beweis.

Die Idee ist also der Gedanke, der als philosophisch letzter ausgewiesen wird, wie die Bezeichnung Subjekt-Objekt, die Schellings Definition des Absoluten aufnimmt, deutlich zeigt. Sie ist ein solches Absolutes, dessen notwendige Definitionen als resultierende Erkenntnismöglichkeiten der Idee in der Logik vollzogen sind. Dies Absolute ist *kein* Substrat möglicher Gedanken, sondern die Gedanken bestimmen sich in ihrem Vollzug als Denken der absoluten Gedanken und nur dies sich vollziehende Denken, das die ‚übergreifende Subjektivität‘ aufzeigt, ersetzt endgültig jede Bestimmung des Absoluten (*E³ §213A*).

3. *Spezifisch* ist die Idee objektiver logischer Gedanke, der sich gliedert und so herausstellt, dass er nicht mehr auf vorhergegebene Gedanken reduzierbar ist, deren (notwendige) Lösung er als einfacher bereitzustellen behauptet. Das Subjekt-Objekt besteht nicht darin, dass Subjekt und Objekt auf solche Weise identisch sind, dass das eine für das andere substituierbar ist; denn auf diese Weise wäre der Begriff unmittelbar das Objekt selbst, sowie das Objekt bloß der Begriff wäre und damit wäre nichts gewonnen. Hingegen besteht die Subjekt-Objekt Identität darin, dass die Momente in ihrer Verschiedenheit übereinstimmen.

Die Übereinstimmung zeigt, dass eins von beiden nicht ohne die Einheit mit dem anderen begriffen wird, oder dass der eine Begriff, wie der andere, die aufzeigbare Einheit des dargestellten Anderen ist. Die Idee enthält deshalb die einfache Allgemeinheit als ihr eigenes, spezifisches und *irreduzibles* Moment (*GW 12*, 177). Als Allgemeinheit zeigt sie ihre Einfachheit im Prozess der ausarbeitenden Bestimmung, wobei diese – komplexe – Einfachheit als Gattung in Beziehung auf weitere Besonderung fungiert. Erst kraft der – jetzt progressiven – Exposition ihrer selbst leistet die Idee die in ihr gesetzte ‚Definition‘ Subjekt-Objekt oder einfach zu sein. Dies stellt sie mittels einer setzenden Ausarbeitung der einfachen Bestimmung als solche dar, denn wenn sie nur regressiv sich als Lösung behauptet und nicht diese Behauptung vorzeigt, könnte sie als Einfachheit dennoch leer sein. Die in ihrer Bestimmtheit begriffene Differenz ist in der definitorischen Behauptung des Subjekt-Objekt ihrer begrifflichen Einfachheit wegen noch nicht herausgearbeitet.

4. Die Idee zeigt in ihrer Exposition eine interne Gliederung auf, die gerade herausgestellt wird. Die Idee umfasst so das *System der Ideen*, das die Idee des Lebens, die Idee des in sich verdoppelten Erkennens und die absolute Idee enthält.

Die Gliederung insgesamt ist die Befreiung der Idee in dem Sinne, dass sie sich als *zureichende* aktive Bestimmung des einfachen reinen Begriffs der Idee, zu ihrem eigenen vollständigen Begriff entwickelt. Damit ist deutlich, dass keine fremde Äußerlichkeit vorgesehen ist, sondern nur eine solche, die die eigene, aufweisende Distanz des Begriffs zu seiner eigenen Objektivität in dem Vollzug des Begreifens darlegt (*GW 12*, 177). Die Freiheit der Idee zeigt sich zudem als diejenige des Begriffs selbst innerhalb der Idee: sie ist zunächst Willkür (des Lebens), dann Spontaneität (des Erkennens), und auch ‚Autonomie‘ (des Wollens). Sie zeigt sich im Selbsterhalt innerhalb der Unterscheidung von Einfachheit und Beziehung, von Unmittelbarkeit und Vermittlung und von Subjekt und Objekt: sie ist die eigene Betätigung einer solchen Einheit im Anderssein, wodurch eine Begrifflichkeit entsteht, die andere Begriffe als nicht-mehr ausschließende, sondern zu ihrer eigenen Einheit betätigte Begriffe darstellt. Sie ist also eine solche Entwicklung, die die vorhergehenden Momente als ihre eigenen und ihr zuzuschreibenden Momente fasst.

Die Differenz der Ideen zeigt sich am besten an der Weise der aufzuhebenden Differenzierung innerhalb der verschiedenen Ideen. Diese ist der Trieb der Überwindung der Objektivität im Leben, sie ist die Realisierung der Objektivität im theoretischen und praktischen Erkennen, und sie ist das ableitende Aufzeigen der ganzen Materialität der Formen in der absoluten Idee. Die Idee des *Lebens* zeigt die Irreduzibilität der einfachen Idee, die als leibliches (oder objektives) Subjekt zu den vorhergehenden Momenten sich verhält. Dies Subjekt-Objekt zeigt sich seiner Bedürfnisse ungeachtet als nicht mehr zur Objektivität reduzierbar. Als wahrhaftes Subjekt-Objekt setzt es sich als wirkliche *Gattung* den bedürftigen und vernichtbaren Individuen gegenüber (*GW 12*, 179-191).

Die Idee des *Erkennens* zeigt sich in den zwei Momenten des Erkennens und des Guten (*GW 12*, 192-235). Durch ihren Gegensatz entfaltet das Erkennen die möglichen Gliederungen der alle Fälle integrierenden und nicht mehr vernichtenden Objektivität als eine begrifflich rechtfertigende Gattung. Mit solchem sowohl analytischen als synthetischen Erkennen ist das Problem der auftretenden – subjektiven – Individualität, die begrifflich eine Einzelheit vorführt, nicht aufgelöst. Diese Einzelheit wird als etwas vorgefundenes immer in die Allgemeinheit vorführenden Erkennen beansprucht, weil die begriffliche Erkenntnis sonst nicht da wäre; dennoch wird sie nicht ausreichend berücksichtigt, weil gefundene Einzelheit und erkennende Allgemeinheit sich nicht in einem zureichenden Begriffsverhältnis darstellen. Die sich darstellende Einzelheit ist am Guten thematisch; sie scheitert dennoch, solange sie sich noch als subjektive in Gegensatz zur wahr erkannten Objektivität realisieren oder verwirklichen will. Diese Bewegung zeigt dann auch wie jedes Erkennen von Definitionen

(sei es selbst die des Absoluten) fehlgeht, da diese als ‚gegebene‘ auftreten können. Anders gesagt, dieses Erkennen bleibt unter Kritik einer abweichenden Negation, solange es die Einzelheit, die die Aktivität der Negation ausübt, selbst nicht in dem Erkennen integriert; denn bis dann bleibt die Differenz von Anspruch und erfüllenden Fall erhalten. Wenn aber die Einzelheit (des Erkennens) sich nicht mehr in einen vorliegenden – eigens gesetzten, praktischen – Gegensatz beharrt, wird eingesehen, wie im Erkennen das Erkennen selbst oder im reinen Erkennen nur das Denken beteiligt ist.

Dies vollzieht sich dann in der *absoluten* Idee. Diese ist so ein letzter Gedanke, der sich in seinen Momenten, die nicht der Gedanke selbst sind, behauptet, in dem Sinne, dass eine Kritik an dem Fehlgehen der Gedanken nicht mehr statt haben kann. Diese skeptische oder dialektische Kritik auf das Verfehlen der Singularisierung des reinen Denkens ist insofern dann nicht mehr sinnvoll möglich, als der Selbstvollzug desselben die Aufspaltung der zu untersuchende Bestimmung in allgemeine Definition einerseits in Bezug auf einem davon getrennten Fall andererseits, oder in allgemeines Gesetz einerseits und subjektive Denkhandlung andererseits ausschaltet. Denn die Konstitution der einzigen absoluten Idee zeigt die völlige Entsprechung ihrer begrifflichen Aufgabe, sich als die in Momenten unterschiedene, wahrhafte Vollziehung des eigenen reinen Denkens darzustellen.

Dies führt die Idee als die Methode der Produktion begrifflich fassbaren Momenten vor. Dadurch realisiert sich endgültig die inklusive Einzelheit, die ihre Allgemeinheit als vollständig besondere fasst. Im Denken des Denkens denkt das Denken aktiv das Denken, und damit wird keine leere Tautologie ausgesagt. Die absolute Idee stellt sich dar und ist in den Bestimmungen, die sie darstellend fasst, völlig frei. Diese absolute Idee ist die Spekulation in Akt, die die notwendige Momente ihrer selbst als vorausgesetzt, gesetzt und entwickelt, oder als Sein, Wesen und Begriff, rechtfertigt. Das einzige Thema der Logik ist also nur als absolute Idee *zureichend und vollständig*.

5. Diese Ideenlehre bietet in reiner Form alle Gehalte eines je möglichen vernünftigen Denkens, weil sie die Lebendigkeit, das sich realisierende Erkennen und die absolute Methode der Wahrheit, die beide vorhergehenden, unterschiedenen Ideen zusammenhält, enthält.

Deshalb betrachten die weiteren wissenschaftlichen Philosophien (der Natur und des Geistes) keine abgesonderte Wirklichkeiten. Sie machen also keinen Übergang ‚eis allo genus‘, sondern sie begreifen nur noch Ideen, die zur wahrhaft konstituierten (spekulativen) Ideen in negative Beziehung gesetzt werden. Die Natur erscheint so am nicht mehr reinen Wissen, das als natürliches und empirisches Bewusstsein oder Vorstellung auftritt, als die Idee in der Form ihres Andersseins. Der Geist erscheint dort als die Idee die in ihrem Fürsichsein zu sich (als reine Idee) zurückkehrt. Was die Realphilosophien dann leisten, ist das Aufzeigen des Ideengehalts in jeder begrifflich vorgeführten, namentlich gekennzeichneten Unreinheit. Die Idee gliedert deshalb die ganze Philosophie.

Zudem sind Vernunft und Wahrheit dort erreicht, wo die Idee selbst erneut auftritt, wodurch diese auch eine spezifisch methodische Bedeutung erhält. Der Begriff von Etwas (X) erreicht über die Objektivierung seines Begriffs, oder über die begreifende Aufnahme der Objektivität des Etwas die Idee desselben (vgl. *Grl* §32). Dies zeigt sich an der Natur (und selbst innerhalb ihrer) (*E³* §§269; 337), an Recht und Staat (*Grl* §§33; 259; 262), und ebenso bei der Philosophie (*E³* §574). Die Idee ist auch die genaue methodische Grundlage der Entwicklung der einzelnen Philosophien: so wird die Religion in Begriff, Realisierung und Adäquatsetzung oder absolute Idee der Religion (*VPhRel* 3, 84-85) entfaltet, wodurch die philosophische Erkenntnis der Religion zustande kommt.

Nur in den *VGPh* scheint die Idee sich andersartig zu gliedern. Diese Geschichte bezieht sich auf die konkrete Idee einerseits und auf die Idee als die sich wissende Idee oder den Geist

andererseits (VGPh 6, 271-272 [aus 1825/26]). Damit ist aber nicht sosehr die Gliederung der Idee in Frage gestellt, als vielmehr betont, wie jede Philosophie schon von der Gestalt der Idee ist.

Insgesamt erscheint die Idee *philosophisch-kriteriologisch* auf doppelte Weise in Beziehung auf die Realphilosophie. Der spezifische Gedankeninhalt der ‚logischen‘ Idee wird so als auch für das unreine Wissen gültig anerkannt. Philosophisch werden dagegen die andere Inhalte in spezifischen Formen der Idee als spekulativ logische zurückgewonnen. Deshalb ist zuletzt *der Geist seiner Wahrheit nach Idee*, aber nicht umgekehrt.

Dagegen herrscht noch in Jena (bis *Phän* inklusiv) die *kantische* theoretische *Deutung* der Idee, in der die Idee der hinzukommenden Realität des konkreten Seins bedarf. Die Idee ist zwar gedankliche Struktur eines möglichen, aber mit ihr allein nicht geleisteten Wahrheitsanspruchs. Die Idee des Absoluten, seiner möglichen, ausgezeichneten begrifflichen Bedeutung ungeachtet, bedarf so zu seiner Vervollkommnung der leiblichen, natürlichen und intelligenten, Realität der Idee, die sich dann in einer Endgestalt Gottes oder des absoluten Geistes zusammenfasst (vgl. GW 5, 263f; GW 7, 176ff).

Lu De Vos

81. Identität

Der Begriff der Identität charakterisiert die Beziehung des Wesens auf sich selbst, indem das Wesen in sich scheint. Das Wesen ist bei Hegel als die Reflexion aufzufassen, welche sich selbst differenziert und dabei in sich selbst bleibt. Das heißt, dass das Wesen nichts anderes als die mit sich selbst zusammengehende Negativität ist. Das Wesen ist dasjenige, das in seiner Negativität mit sich selbst gleich ist. Aufgrund der Gleichheit mit sich kann das Wesen zunächst als *die einfache Unmittelbarkeit*, genauer *die einfache Identität mit sich* verstanden werden.

Dabei charakterisiert Hegel die Selbstidentität des Wesens als *das reine Herstellen aus und in sich selbst* (GW 11, 260). Dieses Herstellen bedeutet kein Herstellen aus einem Anderen, das in der Seinslogik erfahren wird. Die Identität des Wesens mit sich ist eben die der Negativität, genauer die des aus und in sich herstellenden Aktes. Hier muss der Ausdruck „aus und in sich“ hervorgehoben werden. Aus diesem Grunde steht die einfache Identität des Wesens mit sich nicht jenseits der Negativität. Im Gegensatz dazu treten die Unmittelbarkeit und die Negation oder die Identität und die Differenz in der Seinslogik wechselseitig auf. Aber, wie sich gezeigt hat, ist die Identität des Wesens eben als die der Differenz selbst begriffen. Auf diese Weise unterscheidet sich der Begriff der einfachen Identität des Wesens mit sich von dem der einfachen Unmittelbarkeit des Seins. Die Identität des Wesens mit sich ist deshalb das Wesen selbst, d.h. die ganze Reflexion, welche unterschiedene Momente in sich enthält. Die Selbstidentität des Wesens macht die Selbstbeziehung desselben aus.

Wie sich gezeigt hat, ist die Identität des Wesens mit sich nicht statisch, sondern sie enthält bereits die Negativität in sich. Infolgedessen ist die Selbstidentität des Wesens als *sich auf sich beziehende Negativität* zu begreifen, die das Nichtsein nicht an einem Anderen, sondern an sich selbst hat. Vermöge dessen kann die Identität des Wesens mit sich als *innerliches Abstoßen*, genauer als „unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstoßen“ (GW 11, 262) umschrieben werden. Das Wesen ist als Sich-Abstoßen gekennzeichnet derart, dass es nichts anderes als die Zusammengehörigkeit von absoluter Identität und absoluter Negativität ist. Diese Identität ist weiter als der mit sich identische Unterschied bezeichnet.

Die Identität des Wesens mit sich ist nun die absolute Nichtidentität desselben. Das Wesen ist ein Akt, der sich selbst bestimmt und negiert, indem es bei sich selbst bleibt. In diesem Akt ist

das Wesen mit sich selbst gleich und zugleich mit sich selbst ungleich. Seine Identität mit sich ist nichts anderes als das absolute Sich-Unterscheiden. Es muss hier hervorgehoben werden, dass dieser Unterschied zunächst nicht die unterschiedenen Momente meint. Dieser Unterschied ist nicht der von einem Anderen, sondern der von sich selbst.

Das Wesen oder die Reflexion als Sich-Unterscheiden bezieht sich auf sich selbst. Der Unterschied ist also die negative Beziehung des Wesens auf sich selbst. Im Sich-Unterscheiden unterscheidet sich die Reflexion von sich selbst. Dabei treten zwei Momente auf, nämlich das der Identität und das des Unterschiedes. Es zeigt sich hier, dass der Begriff des Unterschiedes einmal das Ganze und ein andermal das Moment ist. Anders gesagt, der Unterschied bleibt als die Beziehung, so wie im Begriff der Identität. Sowohl der Begriff des Unterschiedes als auch der der Identität machen sich selbst zum Gesetzsein und bestehen dadurch als Beziehung.

Hier kann man vorwegnehmen, dass der Hegelsche Begriff der Identität von dem herkömmlichen Begriff der Identität in der formalen Logik verschieden ist. Dabei betrachtet Hegel den Satz der Identität in der formalen Logik kritisch und versucht, alle Sätze der formalen Logik auf die spekulative Weise zu ergänzen und umzudeuten. In der spekulativen Logik Hegels werden die formallogischen Sätze nicht bloß widerlegt, sondern sind darin enthalten. Man kann hier auf Hegels kritische Betrachtung über den Satz der Identität noch näher eingehen. Der Satz der Identität im positiven Ausdruck heißt: $A = A$. Dieser Satz ist eigentlich ein leerer Satz oder die Tautologie. In diesem Satz stehen sich der Begriff der Identität und der der Verschiedenheit entgegen. Dabei kritisiert Hegel die äußere Reflexion, die die Unterscheidung von Identität und Verschiedenheit *festhält* und nur den abstrakten Begriff der Identität vor sich hat.

Der Satz der Identität im negativen Ausdruck heißt: $A \neq -A$. Er ist eigentlich der Satz des Widerspruchs. In diesem Satz ist der Begriff der Identität als die Negation der Negation charakterisiert. A und $-A$ sind voneinander unterschieden. Aber es ist zu zeigen, dass sich A und $-A$ auf ein und dasselbe A beziehen. Aus diesem Satz kann man zwei Aspekte von A herauslesen: erstens A als die ganze Beziehung von A und $-A$, und zweitens A als ein Moment der ganzen Beziehung, das dem anderen Moment von $-A$ entgegengesetzt ist. Hegel hebt hier hervor, dass „die Identität als diese Unterschiedenheit in einer Beziehung oder als der einfache Unterschied an ihnen selbst“ begriffen wird.

Wie sich gezeigt hat, ist die Identität des Wesens mit sich bei Hegel zugleich als absolutes Sich-Unterscheiden im Sinne der absoluten Negativität oder der absoluten Form begriffen. In dieser Hinsicht ist Hegels Begriff der Identität von dem Schellingschen Begriff der Identität bzw. der absoluten Indifferenz völlig verschieden. Bei Schelling enthält die absolute Identität zwar die Differenz in sich, aber sie selbst bleibt jenseits von der Differenz bzw. vom Differenzierungsprozess. Das heißt, dass sie der Differenz absolut indifferent ist, wogegen Hegels Begriff der Identität selbst als Sich-Unterscheiden begriffen wird.

Oft wird Hegel als ein Vertreter der Identitätsphilosophie interpretiert und dementsprechend kritisiert. Die berühmte Kritik ist besonders bei Heidegger und Derrida zu finden. Den beiden Philosophen zufolge zielt Hegels Philosophie letzten Endes auf den Begriff der Identität bzw. die Indifferenz, obwohl sie mit dem Begriff der Negativität zu tun hat. Gegen die Identitätsphilosophie heben die beiden die Philosophie der Differenz hervor. Wenn man aber auf den Hegelschen Begriff der Identität noch näher eingeht, kann man feststellen, dass ihre Kritik einseitig und nicht legitim ist.

Ock-Kyoung Kim

Der Vernunft-Teil der *Phän* schließt mit dem Kapitel *Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist* (GW 9, 214 ff). Zwar ist die Vernunft die Gewissheit, alle Realität zu sein (d. h. die reine Kategorie: die Einheit von Denken und Sein oder von Für- und Ansichsein), aber sie begreift dies selbst noch nicht. Die Vernunft entwickelt sich so, dass diese Kategorie sich allmählich zum Begriff erhebt und für sich wird. Damit wird zugleich der Übergang zum Geiste gemacht.

Das Vernunftkapitel ist in drei Abschnitte gegliedert; sie wiederholen auf der Ebene der Vernunft die Positionen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins:

1) In der *beobachtenden Vernunft* ist die Einheit von Denken und Sein noch unmittelbar als das Ansich oder Sein bestimmt und noch nicht für das vernünftige Bewusstsein geworden. Die Vernunft versucht die Wirklichkeit zu begreifen, aber es ist ihr verborgen, dass sie im Suchen des Begriffes nur sich selbst und also die Kategorie findet.

2) In der *Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst* ist diese Einheit zwar für das vernünftige Selbstbewusstsein, aber es meint, dass es diese Einheit durch die Verwirklichung seiner Zwecke und durch das Aufheben der ihm entgegengesetzten Wirklichkeit zu verwirklichen hat.

3) In der *Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist*, hat das Selbstbewusstsein den Begriff von sich selbst erfasst. Hegel versucht in diesem Abschnitt, die praktische Philosophie von Rousseau und in gewissem Sinne auch die von Kant zum Begriff zu bringen. Das Wesen und der Zweck an und für sich selbst ist jetzt die Gewissheit der unmittelbaren Realität selbst. Das Ansich- und Fürsichsein durchdringen einander, wie auch das Allgemeine und die Individualität. Es gibt zwischen ihnen keinen Gegensatz mehr; das Tun des autonomen Selbstbewusstseins ist seine Wahrheit, Wirklichkeit und Zweck. Damit ist das vernünftige Selbstbewusstsein in sich selbst zurückgegangen und die Kategorie selbst zum Gegenstand geworden. Es hat allen Gegensatz und alle Bedingungen seines Tuns abgeworfen, es bewegt sich nur in sich selbst und ist frei. Das Tun des Bewusstseins ist für es nichts anderes als eine Manifestation oder Selbstdarstellung. Das Ansich, die Form der gedachten Einheit von Denken und Sein, wird *ohne Gegensatz* in die Wirklichkeit, die Form der seienden Einheit, übersetzt. Das Bewusstsein bleibt die einfache Identität gegen diese Bestimmung des Übergehens und der Bewegung. Es wird aber die Erfahrung machen, dass es dadurch in einen Widerspruch mit sich gerät.

Die Entwicklung dieser Vernunftposition geschieht wiederum in drei Stufen: a) Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst, b) die gesetzgebende Vernunft und c) die gesetzprüfende Vernunft.

a) *Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst*. Diese Position knüpft an den romantischen Begriff der freien Individualität Rousseaus an. Die an sich reale Individualität ist nur eine einzelne und bestimmte, sie weiß sich jedoch als die absolute Realität. Als das abstrakt Allgemeine ist diese Realität ohne Inhalt weshalb sie nur der leere Gedanke der Kategorie ist. Dem vereinzelt Tun des Individuums ist keine Grenze gesetzt, es nimmt die ganze, bestimmte Wirklichkeit in sein eigenes Interesse und seine eigene Tätigkeit zurück. In erster Linie ist das eigene Werk dasjenige, worin das Bewusstsein sich selbst darstellt und für es ist, was es an sich ist. Die Erfahrung der Vergänglichkeit und Negativität dieses zufälligen Werks resultiert in einem neuen Gegenstand: *die Sache selbst* als die gedachte Einheit der *substantiellen* Wirklichkeit und der einzelnen Individualität. Es stellt sich aber heraus, dass die gedachte Sache selbst nur als das Tun Aller und Jeder wirklich ist, die substantielle Sache ist in ihrem Wesen die von der Individualität durchdrungene Substanz.

b) *Die gesetzgebende Vernunft*. Die Kategorie wird jetzt Inhalt für das Bewusstsein. Das Individuum gilt hier nicht mehr in seiner unmittelbaren natürlichen Einzelheit und Bestimmtheit, sondern ist ein allgemeines Selbst geworden. Ebenso findet die formale Sache

selbst ihre Erfüllung an der tuenden, sich in sich unterscheidenden Individualität. Die *absolute Sache* ist für das Bewusstsein die in Massen gegliederte sittliche Substanz als das durch Gesetze bestimmte Tun Aller und Jeder. Es weiß jetzt unmittelbar, was recht und gut ist und begreift die Gesetze der Sittlichkeit als das Wesen seines eigenen Willens. Das Bewusstsein erfährt aber, dass jedes Gesetz (wie 'Jeder soll die Wahrheit sprechen' oder 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst') einen bestimmten Inhalt hat, der unter der absoluten Allgemeinheit der sittlichen Substanz steht. Diese Gesetze haben also nur eine relative Gültigkeit. Weil das Bewusstsein dadurch allerdings auf einen absoluten Inhalt Verzicht tun muss, kann ihm nur noch die formale Allgemeinheit als Bestimmung der Sittlichkeit zukommen. Damit entwickelt sich die Vernunft zu ihrer letzten Position, in der, wie in Kants Idee des kategorischen Imperativs, das Gesetz einer formalen Prüfung unterworfen wird.

c) *Gesetzprüfende Vernunft*. Das Allgemeine ist nicht mehr die sittliche Substanz, sondern das einfache Wissen oder die denkende Form, wonach ein Inhalt mit sich selbst daraufhin verglichen und geprüft wird, ob dieser eine Tautologie ist. Wegen der Formalität dieser Prüfung ist er aber gleichgültig gegen den Inhalt und er nimmt ebenso gut diesen als den entgegengesetzten in sich auf. Kant glaubt zum Beispiel bewiesen zu haben, dass es unerlaubt sei, jemandens Eigentum zu entfremden (eine Negation des Eigentums). Dass es allerdings überhaupt Eigentum gibt, ist dabei vorausgesetzt und kann nicht deduziert werden. Bestimmtheiten wie Eigentum oder Nichteigentum sind einfach und widersprechen sich selbst nicht.

In der gesetzgebenden und prüfenden Vernunft war die Substanz nur als ein Wollen und Wissen eines Individuums da, oder als das Sollen eines unwirklichen Gebots und ein Wissen der formalen Allgemeinheit. Jetzt ist das Bewusstsein in das unbedingt Allgemeine zurückgegangen, es hat sich selbst als einzelnes aufgehoben. Als sittliches Selbstbewusstsein ist es durch die Allgemeinheit seines Selbst unmittelbar eins mit dem Wesen. Ob etwas Recht ist, hängt nicht länger von der prüfenden oder gesetzgebenden Vernunft ab: das Recht der Welt der Sittlichkeit (dar erste Teil des Geistkapitels) gilt an und für sich selbst.

Ad Verbrugge

83. Individuum

Weder Individuum noch Individualität sind mit der spekulativen Einzelheit gleichzusetzen, denn die Einzelheit ist das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit (*GW 12*, 49). Obwohl die Schlusslehre noch auf die Begrifflichkeit der rationalistischen Logik- und Metaphysikhandbücher anspielt (*GW 12*, 97), ist das Individuum eine objektive oder reelle und damit selbstständig spezifizierte Einzelheit, die sich ihrer Rechtfertigung in der begrifflich vorhandenen Einzelheit nicht mehr, oder noch nicht bewusst ist. Solche Verwendung des Begriffs Individuum ist deshalb nicht auf menschliche Individuen zugespielt.

1. Individuum heißt grundlegend ein *Objekt*, sofern seine Teile als seine fürsichseiende oder entfaltbare Bestimmtheit in eine eigene Einheit zusammengebracht und erhalten werden. Es zeigt damit Selbstständigkeit und ist durch solche Reflexion in sich ein konkretes Zentrum (*GW 12*, 142). Die unterschiedenen Objekte und ihr untereinander bestehender mechanischer Prozess werden von dem Zentralkörper, der eine individuell gestaltete Allgemeinheit aufweist, zur Einheit gebracht. Dabei werden relative Zentralindividuen, die selbst als neue Form der Individualität auftreten, und absolute Individuen unterschieden. Absolut ist die objektiv allgemeine Einheit, die das Insichsein des relativen Individuums und seine

Äußerlichkeit zusammenschließt und festhält. Die relativen Individuen sind die Instanzen, die durch ihre Aktivität jenes allgemeine Individuum zur äußerlichen Existenz bringen.

2. Das *reelle* Individuum zeigt das Insichsein einer *natürlichen* Individualität. Diese ist mehr als die abstrakte Bestimmtheit der Raum-Zeit-Mechanik, die bloß Materie einer allgemeinen materiellen Körperlichkeit umfasst. Die Materie erhält erst Individualität, wenn sie ein entwickeltes Fürsichsein als ihre eigene Bestimmtheit in und an ihr hat. Diese Individualität nimmt drei physische Formen an. Erstens gibt es die allgemeine Individualität, den Lichtkörper (wie schon *GW 4*, 463-4), dann die besondere Individualität der natürlichen Elemente; zuletzt die total freie Individualität der damals neu entdeckten Phänomenbereiche des Magnetismus, der Elektrizität und der anorganischen Chemie (*E³* §§273- 336).

3. Das *lebendige* Individuum ist dadurch ausgezeichnet, dass die natürlich-mechanisch bestimmte Gesetzmäßigkeit von einem Selbstzweck abgelöst wird. Das lebendige Individuum zeigt sich als Leben in der Form der Einzelheit, so dass es sich als einfache und negative Einheit seiner Glieder betätigt, die nur innerhalb der Individualität bestehen. Erst in der Reproduktion durch die Negation der eigenen Äußerlichkeit hindurch entsteht ein wirklich lebendiges Individuum. Diese Negation wird weiter zum Fürsichsein als Leben ausgearbeitet, wenn die vorausgesetzte, ihm negative Objektivität zu einem gleichen lebendigen Individuum verwandelt wird. Das Individuum in seiner Lebendigkeit ist wesentlich verdoppelnde Besonderung des Individuums. Damit zeigt sich an dem Individuum, dass es zwar an sich Gattung, aber diese Gattung noch nicht für sich ist; denn was für es ist, ist nur ein anderes Individuum. Sofern sein Selbstzweck die Gattung ist, hat diese zur Realisation die gegen einander besonderen, einzelnen Individuen aufzuheben: Das abgesonderte Individuum wird als abgesondertes, unmittelbares vernichtet.

Unter diesen Begriff fallen in der Natur der Erdkörper als das allgemeine System der individuellen Körper (*E³* §338; vgl. *GW 8*, 112), das vegetabilische Individuum oder die Pflanze, die in mehrere Individuen zerfällt, für welche das ganze Individuum vielmehr nur der Boden als subjektive Einheit ist (*E³* §343), und das Tier. Letzteres zeigt sich als ein sich individualisierendes Verhalten zu einer dadurch auch individuell gestalteten unorganischen Natur oder zur individualisierten Erde (*E³* §351). Wie beim Begriff stellt sich auch in der Natur heraus, dass, sofern das eine Individuum in seinem ausschließenden Verhalten gegen ein anderes ist, das Individuum der immanenten Gattung nicht angemessen ist (*E³* §369).

4. Wo das logische Erkennen nicht individuell ausgeprägt wird, kennzeichnet sich das *geistige* Individuum als einen unmittelbaren, obwohl freien und in sich unendlichen, Fall eines nicht gleich berücksichtigten, obwohl tätigen Geistesbegriffs, der als Gattung auftritt. Der Geist hat die Differenz zum Leben, dass er die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit wesentlich ertragen kann (*E³* §382).

Die erste Form der geistigen Individualität ist die *Seele*. Ein solches geistiges Individuum ist, wie das Lebendige, unmittelbar daseiend und vergänglich. Die individuelle Seele ist überhaupt ausschließend (*E³* §404); ihre Substanz ist aber nicht ihr Naturleben, sondern der geistige Inhalt erfüllt die empfindende Seele. Zweitens konstituiert das *Handeln* das Individuum. In diesem Sinne hat es moralische Bedeutung. Durch das tätige Beschließen des individuell wollenden Fürsten erlangt der Staat wirkliche Individualität (*E³* §542). Geschichtliches Handeln gilt als Werk des welthistorischen Individuums, das ihm individuellen Ruhm bringt (*GW 11*, 400; *E³* §551; *GW 18*, 155). In diesem Handeln zeigt sich die Differenz des Selbstzwecks; sofern die Zwecke nur die Individuen selbst ‚egoistisch oder egozentrisch‘ betreffen, verschwindet das Individuum, wie im Leben; wenn aber die Zwecke freie, nicht mit der Individualität verschwindende Zwecke sind, gehören sie zur substantiellen

Sittlichkeit (*E³* §515), und das Individuum erhält eine Bedeutung in der Betätigung seines eigenen Geistesgehalts (*Grl* §§151; 153). Damit gehört das Individuum drittens als *betätigendes* Element zur Sittlichkeit. Individuen finden ihr privates Glück in der Hingebung an die Liebe, sie erhalten Dasein in der Ehe. Zugleich suchen sie ihre Befriedigung als lebendige Bedürfniswesen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, deren Bürger wirtschaftlich tätig sind. Im Staat sind die Individuen nur eine Menge (*E³* §537), obwohl sie zugleich auch dessen Realität ausmachen, sofern sie ihm als machthabendem und existierendem Begriff gehorchen (*GW 12*, 175-176).

Im Gegensatz zur *Phän* wird das Selbstbewusstsein nicht mehr als Individuum gekennzeichnet, wie es auch noch ausnahmsweise in der Logik als individuelle Persönlichkeit (*GW 12*, 17) und sich bildendes Individuum erwähnt wird (*GW 12*, 22). Die Jenaer *Phän* zeigt die Abarbeitung der Bewusstseinsperspektive einer solchen Individualität, die sich zu verwirklichen sucht (*GW 9*, 193ff), eine allgemeine Individualität erreichen will (*GW 9*, 214ff) und sich selbst gegen eine selbstlose Substantialität behauptet (*GW 9*, 430, wiederholt *GW 12*, 15). Auch der Geist selbst wird als spezifisches Individuum betrachtet, sofern er als Individuum gedeutet wird, das eine Welt ist (*GW 9*, 240). Ob diese Konzeption das Problem der Entsprechung der Allgemeinheit und der Bestimmtheit lösen sollte, ist fraglich. Nicht nur das abstrakte Absolute, sondern auch die gleich abstrakte Individualität herrschte damals!

5. Die *staatliche* Individualität konstituiert die sittliche Gemeinschaft. Der Staat ist nach dem Modell des Lebens gefasst (*Grl* §259), er ist in seiner Wirklichkeit ein besonderes Individuum (*E³* §§536-537), wie schon in der Jenaer Begrifflichkeit bedeutet wird (*GW 4*, 449). Ein solcher Staat schließt als einzelnes Individuum andere Individuen aus (*E³* §545), wodurch der Krieg die Bestimmtheit hat, die substantielle Macht des Staates in ihrer zur Vernichtung fortgehenden Individualität zu zeigen (*E³* §546). Diese Vernichtung betrifft aber nicht die einzelnen Individuen als Privatpersonen, sondern als verteidigende Mitglieder des visierten Staates (*E³* §547).

6. Mit der Aussage, dass die Skulptur in der wirklichen oder klassischen Kunst die geistige Individualität zum Gegenstand hat (*VPhK 2*, 229), werden die verschiedenen geistigen Momente vereinigt. Das Kunstwerk ist individuell und konkret, weil jeder griechische Gott die menschliche Gestalt der geistigen Individualität nicht als natürliche, sondern als idealische an sich hat; er ist in sich beschlossen und modelliert die sittliche Substantialität dennoch als die andere, gleichfalls freie Sittlichkeit ausschließende, sodass er sich in seiner jeweiligen Individualität zeigt. Zugleich ist das herstellende Individuum des Künstlers nur die formelle Tätigkeit des Produzierens (*VPhK 2*, 117).

An diese Auffassung anschließend heißen die Religionen der Erhabenheit, der Schönheit und der vereinzelt Zweckmäßigkeit nur 1824 in der Griesheimer Lesart insgesamt Religionen der geistigen Individualität (*VPhRel 4*, 282).

Lu De Vos

84. Intelligenz

Hegels Begriff der Intelligenz spielt eine besondere Rolle in den *JKS* (1801-03), wo sie dem Bewusstsein oder dem Geist als solchem gleichgesetzt wird; Hauptproblem ist dabei das Verhältnis der Intelligenz zur Natur. In den *JS* (ab 1804) und in den späteren Versionen der *E*

wird ‚Intelligenz‘ enger als nur theoretischer Geist gefasst, wodurch vor allem die Frage nach dem Verhältnis zum Willen als praktischem Geist auftaucht.

In den *JKS* wird Intelligenz also noch mit Bewusstsein oder Selbstbewusstsein, oder auch mit Geist als solchem gleichgesetzt. So polemisiert Hegel in der *D* gegen die übliche Tendenz, Natur und Intelligenz einander entgegenzusetzen (*GW 4*, 13). Mit Schelling argumentiert er, dass das Angeschaute immer zugleich die Tätigkeit der Intelligenz (des Bewusstseins) und der Natur (des Bewusstlosen) ist (*GW 4*, 28). Als solche gehört es beiden Welten, der ideellen und der reellen, an. Fichte wirft er vor, seinen Idealismus nicht radikal genug durchgeführt zu haben und dem Nicht-Ich noch ein von der Intelligenz Nicht-Bestimmbares zugeschrieben zu haben, welches als Anstoß für die Intelligenz fungiert und von Hegel als Restant des Kantischen Dinges-an-sich interpretiert wird (*GW 4*, 42). Entsprechend Schellings Spinoza-Lektüre betont Hegel, dass die Vernunft sich sowohl als Natur wie auch als Intelligenz produziert und deshalb nicht einseitig nur die eine oder die andere, noch die Vermengung von beiden, sondern beide als das Absolute setzt (*GW 4*, 67-68). Die Wissenschaft der Natur bezeichnet Hegel weiter als den theoretischen Teil der Philosophie, die der Intelligenz dagegen als den praktischen (*GW 4*, 73). Beide Teile werden selbst, im Geiste Schellings, wieder in einen theoretischen und einen praktischen Teil aufgeteilt, sodass die Wissenschaft der Intelligenz in einem eigenen theoretischen Teil die Anschauung und in einem praktischen Teil den Willen zum Gegenstand hat.

Im *NR* wird der Parallelismus von Natur und Intelligenz mindestens teilweise aufgegeben, insofern die Intelligenz nicht nur als der Natur paralleles Attribut des Absoluten gedacht wird, sondern auch als Kulminationspunkt der Entwicklung der Natur selbst, wie bei Schelling, und zugleich als höher als die Natur gedacht wird (wie es Hegels eigener Systemkonzeption zu entsprechen scheint). Einerseits ist die Intelligenz Produkt der extremsten Vereinzelung des Äthers; andererseits ermöglicht ihr rein negativer Charakter es, alles Positive, also die Natur, zu (um)fassen und vollkommen mit dem positiv Absoluten eins zu sein (*GW 4*, 463). Die Intelligenz ist somit nicht nur Ausdruck, sondern zugleich auch Selbstbewusstsein (bestimmter: Selbstanschauung) des Absoluten.

Eine engere, nur theoretische, aber definitive Bedeutung erhält die Intelligenz in den *JS* (vermutlich nach dem Weggang Schellings). In der Gliederungsnotiz mit dem Titel ‚I. Intelligenz‘ (*GW 6*, 329), welche etwa auf die Zeit zwischen 1803/04 und 1805/06 zu datieren ist (der *NR* stammt von 1802/03), werden nur theoretische Momente angegeben, und zwar in einer Ordnung, welche nicht ganz klar ist, aber doch a) Anschauung, Phantasie, Gedächtnis; b) Verstand und c) Vernunft zu umfassen scheint. Und im *JS III* finden wir dann definitiv die Zweiteilung in Intelligenz und Willen (am deutlichsten *GW 8*, 222), wobei der Übergang zum wirklichen Geist zur Überlegung führt, dass der Geist nur wirklich ist als „Willen, der *Intelligenz ist*“ (*ebd.*).

In der Psychologie der *E* wird die Intelligenz aus der in der Phänomenologie eingeführten Vernunft deduziert. Das Vernünftige gilt als ihre unmittelbare Bestimmtheit, welche sie als die ihrige setzt. Dass die Intelligenz sich bestimmt findet, muss deshalb als Schein interpretiert werden, denn das Gefundene wird von der Intelligenz als ihr eigenes gesetzt (*E³* §445). Damit ist der Geist als solcher vom Bewusstsein unterschieden. „Das Wissen ist so als *in sich* an und für sich bestimmt, die Bestimmtheit als die *Seinige* gesetzt“ (*E³* §443). Der Geist produziert aktiv das Theoretische als seine eigene, ideelle Welt (*E³* §444). Die Intelligenz ist deshalb wesentlich als (spontane) Selbstbestimmung oder als frei zu begreifen. Auf diese Weise relativiert Hegel den üblichen nicht-idealistischen Gegensatz einer passiven, unfreien theoretischen und einer aktiven, freien praktischen Vernunft. In Hegels Perspektive ist nicht nur der praktische, sondern auch der theoretische Geist aktiv und frei.

Die Intelligenz realisiert sich in verschiedenen Momenten (Anschauen, Vorstellen, Denken), welche nicht als einander gegenüber fixierte oder isolierte Vermögen gedacht werden dürfen.

Das Anschauen soll vielmehr von Verstand durchdrungen werden, das Vorstellen soll vernünftig werden, die Phantasie Ideen darstellen etc. (*E*³ §445A). Letztendlich ist die Intelligenz Denken. Als solches erkennt die Intelligenz das wahrhaft Allgemeine, welches die gedoppelte Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als unmittelbaren oder seienden hat und somit „die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Seyn, ist“ (*E*³ §465). Als solche ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend. Der Gedanke, als einfache Identität des Subjektiven und Objektiven, ist nun die Sache. „Sie [die Intelligenz] weiß, daß was *gedacht* ist, *ist*; und daß was *ist*, nur *ist*, in sofern es Gedanke ist; [...] – *für sich*“ (*E*³ §465). Das Denken ist so freier Begriff, der nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach frei ist. Gerade insofern die Intelligenz sich als das Bestimmende des Inhalts weiß, ist sie Wille und deshalb praktischer Geist (*E*³ §468).

Paul Cruysberghs

85. Jenseits

In den *JKS* und der *Phän* benützt Hegel den Begriff des Jenseits vor allem in einem philosophiekritischen sowie einem bewusstseins- und religionsphilosophischen Zusammenhang. In *GuW* beschuldigt er die Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes, dass sie das Absolute (das Übersinnliche, Wahre oder Gott) „als ein *Jenseits* in einem *Glauben außer und über sich*“ setzen (*GW* 4, 315). Deswegen ist das Absolute in diesen Philosophien mit dem Jenseits behaftet und erhalten auch diese Philosophien selbst die Grundeigenschaften desselben: Erstens ist das Jenseits für sie ein Zufluchtsort, dessen Inhalt die Negation der Endlichkeit des Diesseits ist; zweitens ist ihnen das Jenseits ein leerer Raum für das Wissen, und sie beschränken sich in ihrem positiven Wissen auf das Endliche, sodass die Entgegensetzung ihr Grundcharakter ist; und drittens können sie das Jenseits in ihrem Denken nie erreichen, sondern es immer nur im Sehnen und Ahnen, in einem Glauben suchen. „[D]aß das Wissen ein formales ist, und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Dießseits und Positivität, [daß] Unendlichkeit und Endlichkeit beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, ist der allgemeine Charakter der Reflexions-Philosophieen“ (*GW* 4, 346). Im Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein in der *Phän* verweist das Wort ‚Jenseits‘ besonders auf die Unerreichbarkeit des Gegenstandes des reinen Gemüts und auf den Schmerz, den das reine Bewusstsein dadurch empfindet: Das Jenseits entflieht im Ergreifen, oder ist vielmehr schon entflohen. „Wo es [das Wesen] gesucht werde, kann es nicht gefunden werden, denn es soll eben *ein Jenseits*, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann“ (*GW* 9, 126).

Die Auffassung des Absoluten als eines unerkennbaren Jenseits gegenüber dem Diesseits hat auch erhebliche Konsequenzen für die Religion. Wenn die religiöse Subjektivität Gott jenseits des (endlichen) Wissens und der sinnlichen Welt stellt, kann sie ihn nur in Gefühlen und Gesinnungen, im Herzen des Individuums zu erreichen suchen und muss auf jede Objektivität des Göttlichen verzichten; denn als das dem Jenseits entgegengesetzte Diesseits hat die Objektivität keinen Wert und ist sogar ein gefährlicher Überfluss und ein Übel, weil sie vom endlichen Wissen zu einem Etwas gemacht werden könnte. Das mit seiner Negation des Endlichen, seiner Entgegensetzung gegen das Diesseits und seiner Unerreichbarkeit behaftete Jenseits führt also dazu, dass die Religion sich in einen subjektiven Glauben verwandelt (*GW* 4, 316-7). Dagegen macht Hegel das Argument geltend, dass in Christo jedes Jenseits verschwunden ist (vgl. *VPhRel* 5, 239).

Nach der *L*² ist das Jenseits „nur die Negation des als *real* gesetzten Endlichen [...]; festgehalten als nur Negatives *soll* es sogar *nicht* da, soll unerreichbar seyn“ (*GW* 21, 136).

Demzufolge ist das Unendliche dieses Jenseits, ob politisches Ideal oder abstraktes Absolutes, ein Schlechtunendliches, weil es von einer Negation und einer unüberwindlichen Entgegensetzung gegen das Endliche (das Diesseits) gekennzeichnet ist. Negation, Unerreichbarkeit und Entgegensetzung sind also die wichtigsten – begrifflichen – Bestimmungen des Jenseits.

Peter Jonkers

86. Judentum

In den *FS* prägt Hegels Haltung dem Judentum gegenüber seine These, dass die jüdische Religion und der Geist des Judentums eine wesentliche erklärende Rolle für die Pervertierung des von Jesu gepredigten wahrhaften Glaubens bilden. In der *PR* (1795/96) hält er die jüdische Religion dafür mitverantwortlich, dass die rein moralische Verkündigung Jesu zur positiven christlichen Religion werden konnte. Die jüdische Religion bildet für ihn das Musterbeispiel einer statutarischen Religion, gegen welche sich Jesus widersetzte, aber an die er sich in ihrer Wirkungsweise anpassen musste, um überhaupt wirken zu können: “[D]as charakteristische der jüdischen Religion [ist] die Knechtschaft unter einem Gesetze” (*GW I*, 346). Dieser Charakter entspricht dem traurigen Zustand der jüdischen Nation, “einer Nation, die ihre Gesetzgebung von der höchsten Weisheit selbst ableitete und deren Geist nun unter einer Last statutarischer Gebote zu Boden gedrückt war, die pedantisch jeder gleichgültigen Handlung des täglichen Lebens eine Regel vorschrieben, und der ganzen Nation das Ansehen eines Mönchordens gaben – sowie sie das heiligste, den Dienst Gottes und der Tugend, in todtte Formulare geordnet und eingezwängt hatten” (*GW I*, 282). Auch in dem in Frankfurt geschriebenen *GS* (1797/99) behandelt Hegel ausführlich ‘den Geist des Judentums’, aber er hält ihn auf eine noch viel radikalere Weise als in der *PR* verantwortlich für das Schicksal, das dem Geist des Christentums zuteil wurde. Dieses Schicksal wird hier jedoch nicht mehr als das Positiv-werden der rein moralischen Religion Jesus gedeutet; Hegel denkt dieses Schicksal vielmehr mittels einer Kontrastierung der Entzweiung, die das Judentum kennzeichnet, und der Vereinigung, die in der von Jesus gepredigten Religion der Liebe hervortritt. Bestimmend für den Geist des Judentums sind die Entzweiung mit der sowie die Herrschaft über die Natur, und Hegel versucht, dies anhand der Beispiele Abrahams und Moses darzulegen. “Der erste Akt, durch den Abraham zum Stammvater einer Nation wird, ist eine Trennung, welche die Bande des Zusammenlebens und der Liebe zerreißt, das Ganze der Beziehungen, in denen er mit Menschen und Natur bisher gelebt hatte.” Dadurch wurde er „ein Fremdling auf Erden“ (*Nohl*, 246-7). Weil die Lebensgeschichte Abrahams das Muster für das jüdische Volk als solches ist, wird es von derselben Trennung von der Natur und den Mitmenschen gekennzeichnet. Im Grunde genommen ist Hegels verständnislose und historisch verfehlte Darstellung der jüdischen Religion das begriffliche Resultat der prekären religionstheoretischen Applikation einer Vereinigungslogik, ähnlich wie sie früher einer problematischen Voraussetzung des Begriffs der Positivität entsprang.

Hegels Behandlung der jüdischen Religion in seinen späteren Schriften ist wesentlich positiver. Bezüglich der Frage, ob den Juden Bürgerrechte verlieht werden sollten, wendet er sich gegen das ‚Geschrei‘ jener, die „übersehen, dass sie [die Juden] allererst *Menschen* sind und dass das nicht nur eine flache, abstrakte Qualität ist” (*Grl* §270, Fußnote). In dem der bestimmten Religion gewidmeten Teil der *VPhRel* nennt Hegel die jüdische Religion die Religion der Erhabenheit, weil in ihr „das Geistige sich über das Natürliche erhebt zur Freiheit“ (*VPhRel* 4, 532). Aber trotzdem hat sie darin keine feste systematische Stelle: Nach dem Manuskript von 1821 kommt die Religion der Erhabenheit vor der Religion der

Schönheit, nach der Vorlesung von 1824 gehört sie den Religionen der geistigen Individualität an, und nach der Vorlesung von 1827 kommt sie nach der Religion der Schönheit. Übrigens deutet Hegel die ‚mohammedanische Religion‘ als eine Variante der jüdischen: Jene ist auch geistige Religion, aber es ist in ihr „keine Beschränkung auf ein besonderes Volk“ (*VPhRel* 5, 172).

Peter Jonkers

87. Kategorie

Der Begriff ‘Kategorie’, der erst bei Kant zu einem Hauptbegriff der Philosophie aufsteigt, hat dann schon eine lange Geschichte hinter sich. Die Kategorien bei Kant, ob Kategorien der Modalität oder sonstige, sind für Hegel die bestimmten Weisen des Beziehens der Apperzeption oder des reinen Selbstbewusstseins. Eine solche Auffassung, in der die Kategorie die einfache Einheit des Seienden als denkendes Selbstbewusstsein ist, vertritt kritisch die *Phän* (vgl. *GW* 9, 134).

Hegel modifiziert den Begriff der Kategorie aber, sofern er in der Logik bloß die Seinsbestimmungen, Sein, Quantität und Maß, als Kategorien in genauem Sinn betrachtet (*GW* 11, 394; *GW* 12, 34; 201; 243), wodurch die Reflexionsbestimmungen, wie Identität und Differenz und die Modalitätsbestimmungen nicht unter den Kategorienbegriff fallen. In einem unbestimmten Sinn verwendet Hegel die Kategorie als Denkbestimmung überhaupt (*GW* 16, 201) oder abwertend als einfache, unreflektierte Bestimmung (*E*³ §539A; §573A) sowie in der psychologischen Bedeutung der allgemeinen Denkformen des verständigen Denkens (*E*³ §467).

Hegel übernimmt zwar die Aufgabe der vollständigen Deduktion der Kategorien, sofern damit Denkbestimmungen überhaupt gemeint sind, von Kant; das Vorbild einer Kategorienduktion ist aber Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Er ersetzt also die Deduktion der Kategorien aus einem subjektiven, psychologisch genannten Geltungsursprung durch die aufweisende Ableitung derselben mittels der Singularisierung des sich betrachtenden reinen Denkens: Die Exposition der Voraussetzungen des Begriffs sind so diejenigen Momente, aus denen der Begriff sich selbst herstellt.

Sofern die Selbstbetrachtung der Vernunft die Grenzen der Vernunft nicht überschreitet, noch weniger überfliegt, gibt es für Hegel das Problem der Anwendung der Kategorien auf Unbedingtes nicht mehr; denn dieses zentrale Problem der Kantischen Vernunftkritik, das in der Kantischen Dialektik zu einem endgültig negativen Resultat führte, ist in der Philosophie Hegels durch sein Fichteanisch inspiriertes Programm der spekulativen Selbsterkenntnis der Vernunft ersetzt. Nicht mehr wird eine Absolutheit außerhalb der Vernunft oder außerhalb des absoluten Ichs angestrebt, sondern wenn es irgendeine Absolutheit gibt, wird sie in der reinen Vernunft selbst, die sich als absolute Idee herstellt, erkannt.

Nur wenn die Kategorie als metaphysisches Prinzip schlechthin verstanden würde, was bei Hegel nicht der Fall ist, weil die Idee sich als reine Denkbestimmtheit herstellt, wären verheerende Folgen zu befürchten. Dann würden die Bestimmungen der Natur und des Geistes selbst als unterschiedlich ausgearbeitete kategoriale Formen der Entfaltung des zu sich kommenden, monistischen Geistes betrachtet, der dann als Substanz von jedem zufälligen Moment selbst abhängig würde.

Lu De Vos

88. Kausalität

Die Kausalität ist für Hegel eine weitere Entwicklung der Substanz innerhalb des absoluten Verhältnisses. Deshalb entfaltet Hegel die kausale Beziehung der endlichen Dinge aus dem substantiellen Absoluten heraus, weil nur so die Verwirklichung der Substanz in der Kausalität, die keine Substanz scheint oder ist, herausgestellt wird. Die Kausalität ist das Verhältnis einer ursprünglichen Substanz zu einem von dieser Substanz abhängigen Nachträglichen. Mit jener Bestimmung entfaltet Hegel die Kausalität als eine Grundkategorie des modernen Denkens auf solche Art, dass sie sowohl die Kausalität aus der Notwendigkeit der Natur als auch die der Freiheit umfasst, und dass der Kausalitätsgedanke zugleich der Neuzeit gegenüber restringiert wird (vgl. *GW 4*, 64). Diese Bewegung vollzieht sich in verschiedenen Formen.

Die *formale* Kausalität hat keinen eigenen Inhalt; denn obwohl die Wirkung ihr eigenes Bestehen hat, ist diese nicht unabhängig vom kausalen Verhältnis, so wie umgekehrt die Ursache als das Vorhergehende ihre Wirklichkeit nur in der Wirkung hat. Deshalb haben Ursache und Wirkung kein substantielles Bestehen unabhängig von ihrem Verhältnis. Ihre Identität als Formeinheit bleibt der Differenz derselben gegenüber äußerlich.

Die *bestimmte* Kausalität enthält die Einheit von Ursache und Wirkung als einen identischen Inhalt. Weil dieser Inhalt auch die Formdifferenz in sich enthält, wird der Inhalt zersplittert in verschiedene, endliche, bestimmte Inhalte; es entsteht ein kausales Formverhältnis zwischen diesen Inhalten. Daraus resultiert: In der Kausalität gibt es nur einen und denselben Inhalt, der sich das eine Mal als Ursache und das andere Mal als Wirkung zeigt. Kausalität ist *tautologisch* in Beziehung auf den Inhalt (*GW 11*, 399-400); die Kausalität drückt nur einen analytischen Satz aus. – Eine kritischere und skeptischere Haltung gegenüber der neuzeitlichen Kausalitätsauffassung ist fast unmöglich!

Die Entfaltung dieser bestimmten Kausalitätsbestimmung ergibt sich in drei Momenten. Um den Inhalt zu erklären, werden Ursache und Wirkung erstens als einander äußerliche Formbestimmtheiten dem gleichen endlichen Inhalt vom subjektiven Verstehen zugesprochen: Das Wasser des Regens ist das gleiche wie das Wasser am Boden. – Zweitens wird bestimmt, dass Ursache und Wirkung nicht nur subjektive Erklärungsbestimmungen der natürlichen Erscheinungen sind, sondern auch eigene Inhaltsbestimmungen; m.a.W. die Formbestimmungen sind Inhaltsbestimmungen; der Inhalt ist als Substrat bestimmt, worin Ursache und Wirkung dann als Existenzbestimmungen gesetzt werden; der Stein, der bewegt wird, ist Ursache des Sterbens eines Lebendigen. – Drittens ist solches Substrat tatsächlich eine tatkräftige Substanz. Sie ist also nicht indifferent gegen die Kausalität, sondern sie zeigt ihre Kraft in der Kausalität. Wenn sie gewirkt wird, wird sie aber zum Zeigen oder zur Wirkung genötigt. Die gewirkte Wirkung ist damit auf eine andere Substanz übertragen und so weiter und so fort, sodass insgesamt eine unendliche Kausalreihe entsteht; denn für jede Ursache kann noch eine weiter entfernte Ursache gefunden werden.

Weil das Anderswerden der Kausalität zugleich das eigene Setzen ist, stellt die Kausalität sich aus der antinomischen Negation, die sie in der unendlichen Reihe dargestellt hat, als die substantielle Identität wieder her und erreicht *Wirkung und Gegenwirkung*, worin sie ihre eigene Subsistenz erreicht. Ihre "*substantielle Tätigkeit*" (*GW 11*, 404) ist nicht mehr in einem Substrat, sondern ist selbst Substanz, die nun als Voraussetzung der Kausalität bestimmt ist. *Wirkung und Gegenwirkung* ist also ein kausales Verhältnis zwischen zwei sich herausstellenden Substanzen, wie innerhalb einer funktionierenden Organisation. Als *Vorausgesetztes* ist die substantielle Identität das Andere der substantiellen Tätigkeit, und das Verhältnis ist für die Tätigkeit ein negatives Verhältnis. Die substantielle Identität als das, worin die formale Kausalität übergeht, ist an sich Kausalität. Also kehrt die Kausalität in ihrem Verhältnis zu dieser Identität zurück, als in einem kausalen Verhältnis zu ihrer

Wirkung. Ihrer beider Verhältnis ist deshalb auch ein Verhältnis zwischen der Kausalität und der substantiellen Identität, d.h. zwischen der aktiven Substanz einerseits und andererseits dem, worauf gewirkt wird, oder der passiven Substanz. Obwohl die substantielle Identität selbst Kausalität ist, ist sie diese bloß an sich, denn sie ist als Voraussetzung dieser substantiellen Tätigkeit und als ihr anderes gesetzt, sofern die Bestimmung derselben als eine, die von außen aufgedrängt ist, genommen wird. Deshalb ist die kausale Tätigkeit von Seiten der aktiven Substanz der passiven gegenüber „Gewalt“, die „die Macht als äusserliches“ ist (GW II, 405). Die Gewalt der aktiven beeinträchtigt die passive Substanz. Diese passive Substanz ist aber kein Anderes, das dem gewalttätigen Verhältnis gegenüber indifferent ist. Vielmehr konstituiert das Verhältnis, in dem die passive Substanz eine unvermeidbare Gewalt von Seiten der aktiven erleidet, das Bestehen der passiven; weil umgekehrt die passive nur im und durch das Verhältnis mit der aktiven Substanz besteht, ist ihr Bestimmtwerden nicht weiter von außen aufgedrängt, sondern als ihr Gesetztsein ihre eigene Bestimmung: Die passive Substanz setzt zwar ihre Wirkung nur durch die Bestimmung der aktiven Substanz, aber da diese Wirkung ihre eigene Wirkung ist, wird das Verhältnis zwischen aktiver und passiver Substanz ein solches, in dem die passive Substanz die aktive bestimmt, auf sie zu wirken. Hiermit wird die passive Substanz die ursprüngliche; die kausale Substantialität der aktiven Substanz ist aufgehoben. Damit ist eine Gegenwirkung der passiven Substanz gegenüber der aktiven gegeben.

Die Passivität zeigt also, dass sie eine Tätigkeit in sich mitbringt, und die Aktivität zeigt eine Passivität. Die Tätigkeit kann nur handeln, wenn ihr das Einwirken erlaubt ist. Beide, aktive und passive Substanz, weisen in ihrem Bestehen aufeinander hin. Das Verhältnis der einen ist mit der anderen verbunden. In der Wirkung und Gegenwirkung ist mit der Gegenwirkung der passiven Substanz gegen die aktive die Tätigkeit der aktiven Substanz zurückgebogen und sie wird ein unendliches Wechselwirken.

Hincheung Lin

89. Kirche

Schon in seinen *FS*, besonders in den Fragmenten zur *PR*, geht Hegel ausführlich auf die Rolle der Kirche ein, und zwar bei der Beantwortung der Frage, wie die ursprünglich rein moralische Religion Jesu zur positiven Lehre des Christentums hat werden können. Wenn die Bekenner dieser Religion eine Gemeinschaft stiften, ändern sich die Rechtsverhältnisse in dem Sinne, dass man sich mit dem Eintritt in diese Gemeinschaft ihren Statuten unterwerfen muss: „Er [ein Mann] übernahm die Pflicht etwas zu glauben, für wahr zu halten, weil es die Gesellschaft gebot zu glauben.“ Diese Unterwerfung nahm noch zu, als die Kirche selbst zu einem geistlichen Staat wurde, der „zugleich den Umfang des bürgerlichen Staats hat, [so dass] durch das Ausschliessen aus dem geistlichen Staate ein Mensch auch seiner bürgerlichen Rechte verlustig [wurde].“ Diese Feststellung führt Hegel zu dem Schluss, dass die freie Religionsausübung ein Menschenrecht ist, ein unveräußerliches Recht auf Selbstgesetzgebung: „Der Grundfehler, der bei dem ganzen System der Kirche zum Grunde liegt, ist die Verkennung der Rechte einer jeden Fähigkeit des menschlichen Geistes, besonders [...] der Vernunft; und wenn diese durch das System der Kirche verkannt worden ist, so kann [es] nicht anders als ein System der Verachtung der Menschen seyn“ (GW I, 310; 315; 349). Diese Einsicht, dass es einen Unterschied (aber nicht eine radikale Trennung) zwischen Kirche und Staat geben muss, wird von Hegel auf eine nuanciertere Weise in der ausführlichen Anmerkung zu §270 der *Grl* ausgearbeitet.

Insbesondere im dritten Abschnitt des dritten, die vollendete (christliche) Religion behandelnden Teils der *VPhRel*, der dem Entstehen und Bestehen der Gemeinde gewidmet ist, wird nach dem ersten und zweiten Moment, wo Gott in seiner einfachen Allgemeinheit (der Vater) und in seiner äußerlichen Erscheinung (der Sohn) dargestellt wird, die Gemeinde als das dritte Moment, Gott als der existierende und sich realisierende Geist, aufgeführt. Die Realisierung und Erhaltung der Gemeinde ist die Kirche. „In der bestehenden Gemeinde ist die Kirche die Veranstaltung überhaupt, dass die Subjekte zu der Wahrheit kommen, die Wahrheit sich aneignen und dadurch der heilige Geist in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde“ (*VPhRel* 5, 256). Die Wahrheit der Kirche ist also nicht, wie in der entstehenden Gemeinde, die vom heiligen Geist ausgegossene und erzeugte, sondern die vorausgesetzte und vorhandene Wahrheit. Die Kirche muss diese Wahrheit erhalten und sie als ihre Lehre den nächsten Generationen weitergeben, während das gläubige Subjekt seinerseits daran Anteil nimmt und so zur Wahrheit kommt. „Die Kirche ist wesentlich die lehrende – die Veranstaltung, dass ein Lehrstand sei, dem aufgetragen ist, die Lehre vorzutragen. In dieser Lehre nun wird der Mensch geboren; er fängt an in diesem Zustand der geltenden, vorhandenen Wahrheit“ (*VphRel* 5, 257).

Peter Jonkers

90. Körper

Der Begriff des Körpers ist in der Hegelschen Naturphilosophie häufig – besonders innerhalb der Physik – vorzufinden. Die Physik stellt in der $E^{2,3}$ die zweite Abteilung der Naturphilosophie nach der Mechanik und vor der Organik dar. In ihr ist das Außereinander bzw. die Vereinzelnung der Mechanik in ein Reflexionsverhältnis übergegangen, „dessen Insichseyn die natürliche *Individualität* ist, - [...]“ (E^3 §252). Diese Individualität teilt sich wiederum in die allgemeine, besondere und totale Individualität. Vom Körper spricht Hegel innerhalb der allgemeinen Individualität, die sich auch in drei Abschnitte teilt: a) Die freien physischen Körper, b) die Elemente, c) der elementarische Prozeß. Darunter fallen die freien physischen Körper bzw. himmlischen Körper, die sich aus dem Licht, den Körpern des Gegensatzes und den Körpern der Individualität zusammensetzen. Nun sind diese drei letztgenannten Formen darzustellen. An der ersten Stelle steht das Licht, das die „erste qualifizierte Materie ist“ (E^3 §275). Mit dem Schritt in die qualitative Bestimmtheit der Materie ist logisch die Sphäre des Wesens erreicht, in der sich die Gegenstände aufeinander beziehen und die Kategorien Identität, Unterschied und Grund gedacht werden. Das Licht bildet vor diesem logischen Hintergrund die Identität. Wird es in seiner Individualität betrachtet, so ist es der Stern; in seiner Totalität ist es die Sonne. In Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Positionen seiner Zeit entwickelt Hegel eine Theorie zum Licht, die im folgenden Zitat prägnant zusammengefasst wird. „Als das abstracte *Selbst* der Materie ist das Licht das *absolut-leichte*, und als Materie ist es *unendliches* Außersichseyn aber als reines Manifestiren, materielle Idealität *untrennbares* und *einfaches Außersichseyn*“ (E^3 §276). Dabei ist festzuhalten, dass sich für Hegel die Materie durch das Licht offenbart. „Materie und Licht stehen einander gegenüber. Die Materie ist das nur innere Fürsichsein; das Licht ist dagegen die reine Manifestation, das Offenbaren, und das Offenbaren überhaupt der Materie“ (*VPhN (Uexküll)*, 73). Die zweite Bestimmung der freien physischen Körper entspricht logisch der Verschiedenheit, und somit sind die Körper des Gegensatzes gemeint. Das Dunkle als die Negation des Lichts zerfällt in den Gegensatz der Verschiedenheit als materielles Fürsichsein oder Starrheit, die dem lunarischen Körper zugeschrieben ist und der Entgegensetzung als Auflösung oder Neutralität, die dem kometarischen Körper

zugeschrieben ist. Dieser Gegensatz hebt sich in der dritten Form der freien physische Körper, d. h. in dem Körper der Individualität auf. Die Erde oder der Planet sind „Körper der *individuellen* Totalität, in welcher die Starrheit zur Trennung in reale Unterschiede *aufgeschlossen*, und diese Auflösung durch den *selbstischen Einheitspunkt* zusammengehalten wird“ (*E*³ §280).

Neben dieser Bedeutung des Körpers innerhalb der allgemeinen Individualität wird der Körper in der Physik noch einmal in der besonderen Individualität, welche die Materie in Bezug auf die Schwere bestimmt, unter dem Begriff der Kohäsion relevant. Hier handelt es sich um eine andere Weise der Zusammensetzung von Materie. „Das Körperliche, gegen dessen Gewalt ein Körperliches im Nachgeben zugleich seine Eigenthümlichkeit behauptet, ist ein anderes Körperindividuum“ (*E*³ §297). Mit diesem Nachgeben und Selbsterhalten des Körpers ist seine Elastizität gegeben.

Diese Bestimmungen des Körpers wurden auf Grund der *E*³ dargestellt. Da die Paragraphen zur Naturphilosophie in den drei Auflagen der *E* nur sehr kurzgefasst sind und die sogenannten „Zusätze“ eine Zusammenfassung der Schüler Hegels darstellen, ist bei der Darstellung auch auf die *VPhN* zu blicken, die Hegel sechsmal in Berlin gehalten hat und die ausführlicher und teilweise verständlicher die Naturphilosophie vermitteln. Ebenfalls ist die Entwicklungsgeschichte des Körperbegriffs in den Blick zu nehmen. Die Veränderungen von der *E*² zu der *E*³ sind bezüglich des Körpers nur unwesentlich und bestehen aus einzelnen erklärenden Ergänzungen. In der *E*¹ bildet die Mathematik noch den ersten Teil der Naturphilosophie, die von der Physik und der Organischen Physik gefolgt werden. Die Physik setzt sich aus der Mechanik, der elementarischen und der individuellen Physik zusammen. Der Lichtkörper, wie er in den beiden späteren Auflagen der *E* entwickelt wird, ist 1817 in der elementarischen Physik zu finden. Dabei werden die elementarischen (*E*^{2,3}: freien physischen) Körper auch hier in drei Formen geteilt, die den späteren Auflagen entsprechen. Die Kohäsion ist 1817 unter die individuelle Physik, welche die Materie des individuellen Körpers bestimmt, gefaßt. In dem Abschnitt über die Gestalt stellt Hegel die verschiedenen Wirkungen der Kohäsion im Körper dar (*E*¹ §§241-245).

Schon in den *JS* entwickelt Hegel in der Naturphilosophie von 1804/05 Bestimmungen des Körpers. Im „Irdischen System“ stellt er das Verhältnis von Körper und Masse, Raum, Schwere, Bewegung und Flüssigkeit dar. Bei der Bestimmung des Prozesses der Materie wird das Wesen des einzelnen Körpers als das Spezifische der Schwere genannt. Der einzelne Körper definiert sich als Gestalt. In der Natur des Körpers liegt es aber auch sich aufzulösen. „Das fürsichseyende allgemeine, als dieses die Einzelheit des Körpers auflösende ist das Licht, insofern es Wärme ist, oder es ist nur Licht, als absolut äußerliches, oder was dasselbe ist, als absolut innerliches des Körpers, als der Gestalt“ (*GW* 7, 254).

Annette Sell

91. Korporation

Der Begriff der Korporation ist von Hegel in seinen *Grl* herausgearbeitet. Zusammen mit der Polizei bildet die Korporation das dritte und letzte Moment in der *bürgerlichen Gesellschaft*. Das erste Moment in der bürgerlichen Gesellschaft ist das *System der Bedürfnisse*. Die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen ist hier eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit von seiner Willkür und natürlichen Besonderheit (wie Talente und Familie) abhängt. Das zweite Moment der *Rechtspflege* schützt das Individuum vor der Verletzung des Eigentums und seiner Persönlichkeit. Durch die *Polizei* und die *Korporation* wird das besondere Wohl des Einzelnen als ein Recht, also als *etwas Allgemeines* behandelt und verwirklicht (*Grl* §230).

Die bürgerliche Gesellschaft teilt sich in drei Stände: 1.) der ackerbauende Stand, 2.) der Stand des Gewerbes und 3.) der allgemeine Stand. Der *ackerbauende Stand* hat an der Substantialität seines Familien- und Naturlebens seinen konkreten allgemeinen Sinn. Der *allgemeine Stand* der Beamten hat die Allgemeinheit des staatlichen Lebens zu seinem Zweck und Boden. Der *Stand des Gewerbes* bildet die Mitte zwischen beiden, er ist wesentlich auf das Besondere gerichtet. Die Korporation vermittelt dieses auf das Besondere gerichtete Leben mit der Allgemeinheit.

Durch die begrifflich notwendige Arbeitsteilung zerfällt die bürgerliche Gesellschaft in verschiedene Zweige von Berufstätigkeit. In dem Stande des Gewerbes können die Glieder dieser Zweige sich in einer Korporation organisieren. Unter der Aufsicht der öffentlichen Macht hat die Korporation das Recht, ihren eigenen Interessen nachzugehen, Mitglieder nach ihrer Fähigkeit und Rechtschaffenheit anzunehmen, ihre Bildung zu versorgen und ihnen bei Armut zu helfen. Die Berufstätigkeit des gewerblich Arbeitenden muss also von der des Tagelöhners unterschieden werden, weil nur ersterer Mitglied einer Korporation ist, und zwar im ganzen Umfang seiner Subsistenz. Die Korporation ist seine *zweite Familie*. Die erste, natürliche Familie hat damit in der Korporation ihre durch *Befähigung* bedingte *Sicherung der Subsistenz*. Die Würdigkeit der Mitgliedschaft ist allgemein anerkannt, so dass die Mitglieder die Selbstgewissheit haben, Etwas zu sein und dies nicht durch äußere Beweise (wie Reichtum) darzulegen haben. Für das Individuum ist es nur möglich, sich in seiner Besonderheit als Mitglied einer Korporation anerkannt zu wissen. Zugleich beschränkt die Korporation das Recht des Individuums, sein Fach auszuüben, ohne Rücksicht auf den gemeinsamen Zweck der Glieder zu nehmen. Nur auf diese Weise werden die zuerst selbstsüchtigen Zwecke des Gewerbes allgemein und konkret. Da nun die Korporation selbst nur ein Teil der allgemeinen Gesellschaft ist und allein innerhalb dieser bestehen kann, bemühen sich deren Mitglieder und haben ein Interesse an dem allgemeinen Zweck dieses Ganzen. Sie besitzen ihre Ehre in ihrem Stande (*Grl* §§252-254).

Zusammen mit der Familie ist die Korporation die zweite sittliche Wurzel des Staates. Die substantielle Einheit der Familie entzweit sich in die bürgerliche Gesellschaft. Die Momente der Besonderheit und Allgemeinheit, die in der bürgerlichen Gesellschaft als die in sich reflektierte Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und die abstrakte Allgemeinheit des Rechts auseinander treten, werden in der Korporation wieder vereinigt. Damit wird das besondere Wohl des Individuums als Recht verwirklicht. Weil der beschränkte Zweck der Korporation nur in dem an und für sich allgemeinen Zweck des Staats existieren kann, geht die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat über (*Grl* §255/256).

Ad Verbrugge

92. Kraft

Kraft ist die Zusammenfassung oder das Allgemeine der Äußerungen der Einzelnen (*VPhN* 16, 5). Die Kategorie *Kraft* spielte sowohl, in der *Phän*, auf dem Weg von der sinnlichen Gewissheit zum absoluten Wissen (*GW* 9, 82-102) als auch in der begriffslogischen Entwicklung der *L* (*GW* 11, 359-368) eine maßgebliche Rolle. Sie ist der Ausdruck dafür, dass das Ding das, was es ist, gar nicht anders offenbaren kann, als darin, wie es sich *verhält*. Sein absolutes Fürsichsein, also die absolute Aufhebung jedes Verhältnisses zu anderen, würde – in dem Bestreben das Wesen des Dinges rein darzustellen –, dieses gerade vernichten. Der Gegenstand ist für sich, *indem* er für anderes, und er ist für anderes, *indem* er für sich ist. Logisch gefasst heißt dies: Das Verhältnis der *Kraft* ist die höhere Rückkehr in sich, worin die Einheit des Ganzen, die die Beziehung des selbständigen Anderssein ausmachte,

aufhört, dieser Mannigfaltigkeit ein Äußerliches und Gleichgültiges zu sein (*GW 11*, 359). Als Vorstufe zu diesem Zusammen von Sein und Wirken sieht Hegel das Denken zweier entgegengesetzter Kräfte an. Von diesem Standpunkt aus betrachtet er auch die Kräfte in der Naturphilosophie, wobei er unverkennbar an Kants Kräftekonzept anknüpft und es kritisch verarbeitet (*GW 21*, 166-172; *E³* §262A).

Das naturwissenschaftliche Denken fasst nach Hegel die Form von Gesetzen, die als Kräfte den Naturgegenständen eingepflanzt sind, so, als gehörten sie nicht deren innerer Natur an, sondern sie erscheinen als etwas ihnen Auferlegtes, ohne das sie auch so bestehen könnten, während sie in Wahrheit das Wesen der Materie ausmachen (*E³* §261A; *VPhN 16*, 6). Hingegen verstehe man unter Kraft, wenn man von einem Lebenden spricht, etwas Ursprüngliches (*VPhN 16*, 7). „Das Werk der Natur ist: das Innere zu enthüllen, und umgekehrt muß sie aus ihrer Äußerlichkeit in sich gehen“ (*VPhN 16*, 10). Es muss also die Einheit von Innerem und Äußerem, die sich im Begriff der Kraft zeigte, hervorgebracht werden. Die Wirkungen der Dinge ist ihr Sein. Aber die Naturwissenschaft, die Hegel mit der Reflexion gleichsetzt, erkennt das seines Erachtens nicht. Deshalb müsse die Naturphilosophie diese Sicht entwickeln.

Unter Kraft in der Mechanik versteht Hegel den Impuls. Mit dieser Setzung der Kraft als Impuls verfehlt er nicht nur die physikalische Begriffsbildung, der zufolge Kräfte eben nicht geradlinig gleichförmigen, sondern stets beschleunigten Bewegungen, also der *Änderung* geradlinig gleichförmiger Bewegungen, äquivalent sind, sondern begibt sich auch der Möglichkeit, die Wirkungsfähigkeit der Materie begrifflich wirklich fassen zu können, worum er sich gerade sehr bemüht hat. Er wollte – entgegen der begrifflosen Reflexion, die nicht erkennt, dass die Kraft wesentlich die Bestimmtheit ist, die die Substanz zu dieser bestimmten Substanz macht, und die zugleich als sich beziehend auf die entgegengesetzte gesetzt ist (*GW 7*, 43-65; *GW 21*, 162-172; *GW 11*, 359-361) – die Kraft als Wirkungsvermögen und Wirkungswirklichkeit der Materie begriffen sehen. Dies jedoch gelingt nicht, unterstellt man, dass diese Kraft ihrer reellen Äußerung nach schon durch das Verhältnis der ideellen Momente, des Raumes und der Zeit, erlangt wird (*E³* §261A).

Wenn Hegel mitunter Kraft als etwas ganz Überflüssiges erklärt, so meint er jene als Zutat. als Äußerliches verstandene Kraft, bei der es nicht zur Betrachtung des Unendlichen des Begriffs kommt. Statt das Moment als Moment des Ganzen selbst zu betrachten, isoliert der Verstand alles, was doch Moment ist (*VPhN 16*, 25 f).

Genau hiergegen geht Hegel im weiteren Verlauf der Naturphilosophie vor, z.B. gegen Kants Fassung von Attraktion und Repulsion als je selbständigen Kräften, die die Materie konstituieren sollen (*E³* §262A; *GW 21*, 166-172). Hiergegen setzt er: *Materie* ist das Fürsichsein, das ausschließende Fürsichsein, und die Kontinuität des Aufgehobenseins dieses Ausschließens. Der Satz „Die Materie ist wesentlich schwer“ enthält zweierlei: Das Fürsichsein, dies ist die repulsive Kraft. Das andere ist das Aufgehobensein dieses Fürsichseins, und ist dann die attraktive Kraft. Sitz der Attraktivität wird vorgestellt als ein Körper, aber dies wäre schon Repulsion, ein Auseinander (*E³* §262; *VPhN 16*, 27-29).

Vehement polemisiert Hegel auch gegen den vermeintlichen Newtonschen Dualismus von Zentrifugal- und Zentripetalkraft (*E³* §§269; 270), dabei verkennend, dass seine Kritik nicht am Platze ist, diese nur gegen eine bestimmte philosophische Reflexion der Naturwissenschaft, die mechanistische, berechtigt ist, nicht gegen die Naturwissenschaft selbst (die natürlich als solche auch noch nicht die philosophische Aufgabe löst). Dies betrifft ebenso Hegels Kritik, Newton habe die Kräfte wieder veräußerlicht (*E³* §§266; 267; *E¹* §211A). So schreibt er: „Die Newtonsche Formel hingegen, wodurch es [das Keplersche Gesetz] in ein Gesetz für die *Kraft* der Schwere verwandelt wird, zeigt die Verdrehung und die Umkehrung der auf halbem Wege stehenbleibenden *Reflexion*“ (*E³* §270A; *E¹* §215A). Die Polemik gegen das Newtonsche Konzept gründet im Verkennen des Verhältnisses der Keplerschen Pla-

netengesetze zur Newtonschen Mechanik und dem Charakter dieser physikalischen Disziplin, insbesondere des im zweiten Axiom fundierten Kraftbegriffs.

Die der Mechanik nachfolgenden Naturstufen realisieren den Hegelschen Begriff der Kraft als Einheit von Innerem und Äußerem; in steigendem Maße erhalten – wie Hegel sagt – die Bestimmungen des Begriffs jetzt Materialität. So wird die zunächst in sich verschlossenen Totalität der Materie als Licht *reine* Kraft. Das Licht ist das allgemeine Zur-Erscheinung-Bringen (*E*³ §§275-278).

Später wird gemäß dem Stufengang der Naturphilosophie gesprochen von der Kraft als dem immateriellen Fürsichsein der Form, das zu innerlichem Dasein fortgeht, das die neutrale Natur der Kristallisation aufhebt, und die Bestimmung der immanenten Punktualität auftritt (Sprödigkeit und dann Kohäsion) (*E*³ §320) oder auf dem entsprechenden Niveau der naturphilosophischen begriffslogischen Entwicklung von der Kraft der Verdauung, von toter und dumpfer Kraft bzw. der Kraft des Lebendigen.

Fasst man den von der neuzeitlichen Naturwissenschaft begründeten Begriff *Kraft*, etwa den Begriff *Gravitation*, adäquat, zeigt sich in ihm eine neuen kategoriale Grundlage naturwissenschaftlichen Denkens, die Hegel partiell erkennt (*E*³ §269), aber eben partiell auch verkennt.

Renate Wahsner

93. Krankheit

Krankheit ist jeweils der zeitweilige Zustand eines Individuums, das in seinem Organismus, und genauer im Zusammenhang der Funktionen und Systeme innerhalb seiner, eine Störung erleidet (vgl. *E*³ §371). Diese Störung zeigt beim *lebendigen* Individuum, wie eine besondere Tätigkeit sich als eine aus dem Prozess gesonderte und für sich fixierte heraussetzt. Dieser zeitweilige Zustand weist dabei auf das zufällige Eintreten des in Individuen auftretenden realen Lebens hin, dessen Zufälligkeit sich dabei als Nicht-Entsprechung des lebendigen Begriffs und der organischen Gliederung desselben zeigt.

Solche zeitweilige Krankheit kann geheilt werden; dabei wird unterstellt, dass der Organismus selbst noch wesentlich gesund, weil reaktionskräftig, ist, sofern die Heilung die vernichtende Partikularisation der Funktionen und Systeme in die organische Einheit zurückführt. „In der Krankheit ist das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besondern Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten“ (*E*³ §374). Durch seine Reaktion auf die Äußerlichkeit des Heilmittels versucht der kranke Organismus sich in sich zu kehren und „tritt er aus der mit ihm identisch gewordenen Beschränktheit, in welcher er befangen war“ (*E*³ §373), sofern das Beschränkende ihm nicht als ein fremdes Objekt dargeboten wird, heraus.

Die Krankheit ist wesentliches Zeichen der Unzureichendheit der Singularisierung des individuellen Tieres selbst, insofern es die Gattung zwar vertretend diese doch nicht zureichend darstellt. Deshalb ist diese „Unangemessenheit zur Allgemeinheit [...] seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes“ (*E*³ §375).

Sofern der individuelle Geist auch als natürliches Wesen auftritt, ist er anfällig für solche natürlichen Krankheiten. Darüber hinaus gibt es *psychische* Krankheiten, die dem Naturgeist eigen sind. Denn gerade die Leiblichkeit des Geistes gibt Anlass zur störenden Verzerrung. Dies geschieht schon, wenn eine höhere, wahrhaftere Form des Geistes, wie das Bewusstsein oder der Verstand, in eine untergeordnete wieder herabsinkt; ein solcher Zustand erscheint als „eine Unangemessenheit, welche die *Krankheit* ist“ (*E*³ §404A).

Dies ist der Fall, wenn das besonnene Bewusstsein unter bestimmten Umständen in einen gefühlsmäßigen Zustand zurückfällt, sodass eine Spaltung der Seele eintritt in einen

bewussten und einen gesonderten Gefühlszustand, wie zum Beispiel den des Somnambulismus (*E*³ §406). Auf der Ebene der fühlenden Seele in ihrer Unmittelbarkeit verhält das Individuum sich wesentlich passiv, weshalb das kranke Subjekt leicht in die Macht eines Anderen (z.B. eines Magnetiseurs) geraten kann und seine eigene Individualität zu verlieren droht.

Auch auf der Ebene des Selbstgefühls ist das Subjekt der Krankheit fähig, insofern es „in einer *Besonderheit* seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag“ (*E*³ §408). In einem solchen Zustand, den Hegel als Verrücktheit diagnostiziert, befindet das Subjekt sich in einem inneren Widerspruch, wobei das auf irgendeine besondere Bestimmtheit fixierte Selbstgefühl sich verweigert, diese, und damit auch sich selbst, in die Welt des verständigen Bewusstseins einzuordnen.

Weil der Geist wesentlich frei ist und darum solcher Arten von Krankheit nicht fähig ist, werden diese Krankheiten zu Unrecht als Geisteskrankheiten angesehen. Vielmehr müssen sie als psychosomatische Krankheiten der Seele, insbesondere der fühlenden Seele betrachtet werden (*E*³ §408A). Weil die Verrücktheit nicht Verlust der Vernunft, sondern „nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft“ ist, empfiehlt Hegel, mit Pinel, eine „menschliche, d.i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung“, welche vor allem an den noch vorhandenen Rest an Intelligenz und Willen appelliert (*E*³ §409).

Mit dem Hinweis auf eine sittliche Gesundheit der Völker, die durch den Krieg erhalten bleiben würde, sofern dieser sie „in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmungen“ (*Grl* §324A; *GW* 4, 450) erhalte, wird von Hegel auch der Begriff einer *sittlichen* Krankheit suggeriert, welche darin bestände, dass die Mitglieder des Staates ihr Leben für sich alleine lebten und nicht mehr bereit wären, es ihrer patriotischen Pflicht gemäß aufzuopfern, wenn nötig. Solche Bosheit kann vielleicht noch die höchste Stufe der Krankheit genannt werden, insofern sich hier „die Willkühr in ihrer reinen Abstraction gegen die objective Idee zu einer unflüssigen Wirklichkeit fixirt“ (*E*¹ §321A).

Lu De Vos/Paul Cruysberghs

94. Krieg

Der Krieg ist nach Hegel eine reelle Möglichkeit im Verhältnis von Staaten untereinander. Er gehört dem äußeren Staatsrecht an. Trotzdem scheint Hegel dem Krieg vor allem innenpolitisches Gewicht zuzuschreiben.

Der Selbstständigkeit der Staaten wegen können interstaatliche Verpflichtungen niemals erzwungen werden. Traktate oder Verträge sollen zwar gehalten werden, aber dies bleibt immer ein Sollen. Zwischen Staaten gibt es ja keinen Prätor, der Streite zwischen souveränen Staaten schlichten könnte (*Grl* §333A). „Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch *Krieg* entschieden werden“ (*Grl* §334). Das Verhältnis der Staaten ist deshalb als ein Naturzustand, wo Krieg immer droht, anzusehen. Kants Projekt eines ewigen Friedens, der durch einen Staatenbund garantiert werden solle, weist Hegel als Utopismus ab. Weil es die zu verbürgende Einstimmung der Staaten immer schon voraussetzt, beruhe es auf einer *petitio principii* (*Grl* §333A).

Übrigens geht Hegel davon aus, dass jeder singuläre Anlass von einem Staat als Verletzung oder Gefährdung seiner Ehre und deshalb als Motiv zum Krieg angesehen werden kann. Nicht nur die Wirklichkeit einer drohenden Gefahr, sondern sogar die Vorstellung derselben genüge deshalb schon, um einen Krieg zu entfesseln (*Grl* §335). Zugleich anerkennt Hegel, dass „im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt

ist“ (*Grl* §338). Auch im Krieg gelten Staaten füreinander als „an und für sich seiend“ (*ibid.*). Dadurch ist nicht nur die Möglichkeit des Friedens offen gehalten, sondern werden auch völkerrechtliche Bestimmungen wie etwa, dass nicht gegen Privatpersonen Krieg geführt werden darf, legitimiert. Bezug nehmend auf die nun einmal historisch und geographisch bestimmten „Sitten der Nationen“ relativiert Hegel die Bestimmungen des so genannten Kriegsrechts (*Grl* §339). Mit dieser Überlegung in den *Grl.* führt er das Kapitel über die Weltgeschichte ein.

Die innerstaatliche Bedeutung des Krieges wird von Hegel mit der Spannung zwischen der ökonomischen und der politischen Sphäre, einem von ihm seit dem Jenaer Naturrechtsaufsatz immer wieder aufgenommenen Thema, verbunden (*GW* 4, 450; *GW* 8, 276; *Grl* §323ff.). Um die Souveränität des Staates zu erhalten, sollen nicht nur bestimmte Bürger bereit sein, ihr Leben für das Vaterland zu opfern (die Tugend der Tapferkeit); es soll gegebenenfalls auch die ganze ökonomische Sphäre in Verwirrung gebracht oder mindestens an die Zufälligkeit und Vergänglichkeit von Reichtum und Besitz erinnert werden. Gerade dadurch erhält der Krieg, so Hegel, eine sittliche Bedeutung (*Grl* §324A). Er soll deutlich machen, dass der Staat nicht auf die bürgerliche Gesellschaft zu reduzieren ist und sein Endzweck mehr als nur die Sicherung des Lebens und des Eigentums der Individuen beinhaltet. Der Krieg hat deshalb die höhere Bedeutung, dass durch ihn „die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird“ (*NR*, *GW* 4, 450; zitiert in *Grl* §324A). Hegel scheint dabei jedoch zu vergessen, dass Kriege meistens aus ökonomischen Motiven heraus geführt werden.

Paul Cruysberghs

95. Kritik

Seit den drei *Kritiken* Kants spielen ‚Kritik‘ und ‚kritisch‘ eine prominente Rolle in der Philosophie. Inmitten der großen Menge der faktisch bestehenden philosophischen Systeme, die jedes für sich Wahrheit beanspruchen, fühlt Hegel am Anfang seiner Jenaer Zeit das Bedürfnis, sich grundsätzlich mit dem Problem der philosophischen Kritik auseinander zu setzen. Dies geschieht besonders in seinem (unter Mitwirkung von Schelling verfassten) Einleitungsaufsatz des von ihm und Schelling gemeinsam herausgegebenen *KJ* (*Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt*). Die wahre Wirkung der Kritik an den immer neu auftauchenden Formen der Philosophie ist „nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern [es wird] von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet“ (*GW* 4, 127). Im Hinblick auf diesen Zweck müssen die bestehenden philosophischen Systeme beurteilt werden. Der unabhängige Maßstab, den die Kritik dazu braucht, wird nicht durch sie geschaffen oder erfunden, sondern „die Idee der Philosophie selbst [ist] die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene [Kritik] in alle Ewigkeit nur Subjectivitäten gegen Subjectivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte“ (*GW* 4, 117). Es lassen sich zwei Arten philosophischer Systeme und demzufolge auch zwei Verfahrensweisen der Kritik unterscheiden. Erstens gibt es Philosophien, in denen die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist oder worin wenigstens das Bedürfnis danach zu erkennen ist; „da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie [die Idee der Philosophie] frey und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen“ (*GW* 4, 119). Die Journal-Aufsätze *GuW* und *NR* sind die Ausführungen dieser Aufgabe. Zweitens gibt es Philosophien, die jener Idee entbehren und die im Grunde den Namen Philosophie nicht verdienen, sondern vielmehr Unphilosophie genannt werden müssen. An diese hat die

Kritik sich vorzüglich zu heften; die Unphilosophie ist eine Manier, „welche im Besitz der Philosophie zu seyn vorgibt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunst ohne innern Gehalt ist“ (GW 4, 120). Wenn die Kritik hiermit konfrontiert wird, „so bleibt ihr nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite [die Unphilosophie] ausspricht, und ihr Nichtsseyen, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Platttheit heißt, bekennt“ (GW 4, 119). Die Journal-Aufsätze über Krug (*Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*) und Schulze (*SkA*) sind Darstellungen der negativen Seite der Unphilosophie.

Obwohl auch die späteren Schriften Hegels oft einen ausgesprochen kritischen und manchmal sogar polemischen Charakter haben, wird darin das Problem der philosophischen Kritik nicht mehr grundsätzlich thematisiert. Dies hängt zusammen mit der wachsenden Einsicht, dass die Idee der Philosophie nicht einfach als Maßstab der Kritik vorausgesetzt werden darf (vgl. GW 4, 117), sondern auch selbst geprüft werden soll (GW 9, 60). Darum tritt dieses Thema ab der *Phän* in den Hintergrund zugunsten der Bewegung der bestimmten Negation (in der *Phän*) und der weiteren Herausarbeitung des Begriffs der Aufhebung. In der *L* gehört die Kritik zur Darstellung der spekulativen Bewegung selbst (vgl. GW 12, 251). Diese spekulative Bewegung ist ja die radikale oder wahrere Version der Kritik, keine Gedanken ohne kritisches Verfahren zu verwenden (vgl. GW 11, 32).

Peter Jonkers

96. Kultus

Der Kultus gehört wesentlich zum Begriff einer jeden Religion. Er ist das praktische Verhältnis des religiösen Subjekts zum religiösen Gegenstand; damit zeigt er das gemeinsame wirkliche Bewusstsein der religiösen Gemeinde. Diese Betonung des Kultus zeigt Hegels Kritik der gesonderten, eiteln Subjektivität, die sich nach der Aufklärung in ihrem innersten Glauben über jede besondere, religiöse Form erhoben meinte.

1. Der Kultus der Religionen bringt solche Einheit und Versöhnung für das einzelne Subjekt hervor, die nach der religiösen Vorstellung schon von einer göttlichen Person verwirklicht worden ist. In ihm wird das einzelne Subjekt der Versöhnung teilhaft. Solches Tun des Kultus, das nicht – wie die Moralität – die Wirklichkeit erst als gut herstellen soll, hat zum Zweck, dass das Subjekt in die realisierte Güte aufgenommen wird. Im kultischen Handeln ist der Zweck also die Gewissheit des Zusammenseins des Geistes in sich und in der Gemeinde des religiösen Geistes, der die konkrete Totalität des Geistigen zeigt. Mit diesem Kultus, der sich in verschiedene Formen divergiert, geht das vorstellende Subjekt in den Prozess über, „den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch die Vermittlung jene erste Gewissheit [des Glaubens] zu bewähren und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen“ (*E³ §555*).

Die verschiedenen Formen des Kultus sind die inneren und äußeren Momente, die dem Subjekt dadurch, dass sie ihm Teilhabe an seinem Geist, und d.h. Genuss, geben. Die subjektive Form des inneren Kultus ist der aktive Glaube, der in die Andacht übergeht. Die objektive Form findet sich in äußerlichen, religiösen oder kirchlichen Handlungen wie in den Sakramenten, in denen das Subjekt seine Beschränktheit in die Affirmation des Geistes umsetzt. In Reue und Buße vollbringt das Subjekt eine besondere Reinigung, ein Abtun des eitel sich gestalteten Fürsichseins, wodurch es sich erneut auf den rein geistigen Boden erhebt und sich wirklich in die religiöse Sache versenkt. Selbst beim Begräbnis wird der Ernst des Lebens zur feierlichen Affirmation des Geistes. Die Negation eines Beschränkten wird zuletzt

beim Opfern von Brot und Wein in Genuss umgesetzt, wobei sich die Gnade Gottes in ihrer Wirksamkeit zeigt.

Die wirkliche Form zeigt dann das Opfer des Herzens; in diesem Opfer kommen alle Komponenten des Kultus zusammen: Das einzelne Subjekt verzichtet auf seine besondere, beschränkte Subjektivität und erreicht dadurch die wirklich allgemeine und gute Lebendigkeit, die die konkrete Totalität des Geistes ist. Solche Geistigkeit erreicht es, wenn ihm die eigene gelebte Sittlichkeit als seine wahrhafte Allgemeinheit erscheint. Deshalb ist die Sittlichkeit der wahrhafteste Kultus, wenn sie mit dem Bewusstsein des Religiösen verbunden bleibt. Konkret sind die sittlich-religiösen, kultischen Momente die bezweckte Ehe, der gezielte gerechte Erwerb und die bewährte Rechtsgleichheit, die gegenüber der katholisch-mönchischen Ehelosigkeit, der Armut und dem blinden Gehorsam vertreten werden. Auf diese Weise ist der Kultus die allgemein geistige Verwirklichung des Religiösen im Bewusstsein des Geistes.

2. Mit diesem Begriff des Kultus, der protestantisch-christliche Züge aufweist, ist die Ausarbeitung desselben in den verschiedenen *bestimmten* Religionen nicht ausgearbeitet, obwohl idealtypisch und prinzipiell die Art des Kultus die logische Notwendigkeit im Fortgang der religiösen Bestimmungen prägt (vgl. *E³* §562A).

Die wirkliche Form der unmittelbaren Religionen zeichnet den Kultus als ein Leben in Güte (*GW 17*, 100), im Lichte, in der Vollendung der unmittelbaren Religiosität: Es gibt dabei eine Menge Zeremonien und Handlungen nach Vorschrift, die Opfer und Reinigung bestimmen. In solchen Religionen kann das Opfer auch als gesetzliche Strafe bestimmt werden, weil die Religion nicht von der Gesellschaft unterschieden ist. Auch die Arbeit an Pyramiden und Labyrinth ist eine Art Kultus.

In der Religion der Erhabenheit, deren Subjekte am Herrn ihr absolut wesentliches Selbstbewusstsein haben (*GW 17*, 131), bilden diese das absolut berechnete Volk Gottes; im Kultus besteht ihre Gesinnung in der Furcht vor dem Herrn; ihre Aufgabe ist es, seine Gebote zu befolgen, die auch Opfer und Zeremonialgesetze vorschreiben. Insgesamt ist ihr Kultus die Feier des Lobes des Herrn.

In der Religion der Schönheit zeigt sich Gott als eine sittliche Macht oder ein Substantielles des freien Menschen. Der Kultus bietet Ernst im reflexionslosen Spiel: Das Subjekt bietet den Göttern Naturgaben zum genusslichen Gebrauch dar. Es leistet keinen Dienst, sondern seine Verehrung der Götter enthält die Gewährung des gemeinschaftlichen Bestehens in der bestimmten Geistigkeit der Sitte: Der Kultus ist die künstlerische Heraushebung und heitere Anerkennung der Mächte in der religiösen Lebendigkeit.

Der Kultus der Römer ist auf die Zweckmäßigkeit gerichtet: Die Gesinnung der Subjekte bezieht sich auf empirische Zwecke. Die Staatsreligion setzt sich Herrschaft als Ziel vor. Der eigentliche Kultus ist bloße Verehrung der gebrauchten und benützten Götter; ihnen zu Ehren gibt es Feste und Spiele.

3. Die vollendete Religion bestätigt den Begriff des Kultus in der Hervorhebung, wie der Kultus in der Gemeinde und mit ihr identisch hervortritt. Dieser Kultus hat aber eine die religiöse Vorstellung als solche aufhebende Funktion, denn die „Form endlicher Vorstellungsweisen [wird] in dem Glauben an den einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben“ (nur *E³* §565). Gerade diese Verschärfung der Aussage findet sich dann in der Präzisierung, wie die religiöse Vorstellung „nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht [...], sondern auch zum *Denken*“ übergeht (nur *E³* §571).

Damit bestätigt die *E³* den in den religionsphilosophischen Vorlesungen behaupteten Grundgedanken, dass die Philosophie als Wissen des Geistes um seine eigene Absolutheit der wahrhafte Kultus ist. Ihre Erhebung zur Sache, und dies heißt zur Wahrheit selbst, ist ja

selbsttätiges Wissen, das die im Kultus bezweckte Vereinigung im Verzicht auf besondere Meinungen in vernünftiger Allgemeinheit leistet.

Lu De Vos

97. Kunst

Kunst ist die *Selbstanschauung* des Geistes in Werken der freien Produktion; deshalb gehört sie als *unmittelbarer* Selbstvollzug zu den Momenten des *absoluten* Geistes. Dieser Bedeutung wegen ist sie weder bloß theoretisch noch rein praktisch, wie sie als ‚absolute‘ auch von den damaligen zeitgenössischen Deutungen gefasst wird. Mit der Wirklichkeit der Kunst als einer Darstellung, die irgendeine Entsprechung von Begriff und Realität aufzuzeigen behauptet, ist für Hegel der absolute Geist der Religion zugleich gesichert. Damit stellt Hegel sich gegen die romantische Deutung der Kunst als autarker Aktivität. Er sieht sich deshalb vor das Problem gestellt, ob Kunst wirklich als *eigenständiges* Phänomen gesichert werden kann. Seine differenzierte These führt die Kunst so vor, dass sie, obwohl in ihrer Wahrheit innerhalb der Religion situiert, doch nicht in der Religionsgeschichte aufgeht. Die enzyklopädischen Darstellungen erkennen der Kunst ein eigenes Gebiet an, das, obwohl als klassische Schönheit singularisiert, doch nicht auf diese Schönheit und noch weniger auf deren Wiederholung beschränkt bleibt.

Kunst ist in ihrer vollständigen Bedeutung weder bloß subjektiv vom Kenner und ästhetischen Liebhaber aufzunehmen, noch rein objektiv vom künstlerischen Genie zu produzieren. Denn die Kunst entfaltet das freie Werk aller, das inhaltlich zu bestimmende Ideal als solches, in ein vom Einzelnen produziertes Werk, das so genannte Kunstwerk, das von allen aktiv angeschaut wird (denn ‚rezipiert‘ sagt zu wenig). Nur in diesen drei Momenten zusammen ist Kunst ausreichend bestimmt. Gerade dieser Begriff der Kunst ist Hegel das Wichtigste (und das in der ganzen Forschung am meisten Vernachlässigte), weil nur an ihm die Grundlegung eines eigenständigen *Kunstbegriffs* ermöglicht wird (*VPhK* 2, 47-118, vornehmlich 47-82). Je nachdem man eins von den Momenten als Hauptvorstellung gesondert hervorhebt, erscheint dagegen Hegels Kunstbegriff für eine religiös oder klassisch gemeinte Inhalts- oder Gehaltsästhetik, für eine romantische Produktions- oder für eine kennerschaftliche Rezeptionsästhetik geeignet.

1. Kunst zeigt die *Unmittelbarkeit* des absoluten Geistes auf. Diese Unmittelbarkeit zeigt sich schon an der unmittelbaren und diskutablen Vielheit der Werke, die empirisch als Kunstwerke behauptet werden. Sie zeigen auf, dass sie außer den Begriff fallen und als ein gemeines Dasein gefasst werden, sofern sie ebenfalls als Steinhaufen, grobe Laute, zufällige Farbflecke oder Werbung berührt, gehört und gesehen werden. In dieser visuellen oder auditiven empirischen Gestalt zeigen diese Werke den Kunstgehalt der Kunst nicht vor, sofern im an Kunst interessierten Publikum die Bedeutung oder der Begriff der Kunst für den Status des Kunstwerks und des Künstlers selbst zur Diskussion steht. Dies geschieht wenigstens nicht bloß, sofern ein klassischer Kanon als unmöglich erachtet wird, sondern noch vielmehr, wenn die Bedeutung der Kunst nicht allgemein angenommen wird.

Kunst ist für Hegel dagegen die ausweisbare Anschauungsweise der Existenz der Vernunft selbst, wodurch sie erst begriffsnotwendig und deswegen allgemeingültig ist (*VPhK* 2, 81). Dazu wird als Begriffsbestimmtheit der Kunst das Ideal bestimmt. Dieses Ideal ist die Idee in sinnlicher, anschaulicher Existenz, was bedeutet, dass weder Kunst noch Schönheit als ein sinnliches Scheinen der Idee bestimmt werden. Wenn also an gemeinen, von einem Einzelnen produzierten Werken innerhalb der Gemeinde die Anschauung des Geistes geleistet wird,

dann ist in ihnen die ideale Gestalt erreicht, wie es in den Kunstformen vorgezeigt wird. Dann ist bzw. wird der absolute Geist anschaulich in Werken der freien Produktion. Im Begriff wird solcher – ideale – Gehalt, der die Gestalt der Schönheit hat, gesichert.

Die produzierte Gestalt ist gleich das vernünftige Zeichen der Idee: Aus ihrer Wahrnehmung wird unmittelbar auf den wahren oder absoluten Geist selbst (und nicht bloß auf ein gewisses vorgegebenes Ziel) geschlossen, weil die Gestalt nicht ohne die, sondern nur in der vernünftigen Aktivität des spezifischen Erschließens bedeutungsvoll ist. Weil die Gestalt sich zum Zeichen eignen muss, kann nicht jede Gestalt eine schöne Gestalt werden – aber aus diesem Gedanken kann keine kanonische Regel gebildet werden. Das sinnliche Material, die subjektiven Bilder und auch die Naturformen, können bloß nach der beseelten Bedeutung, in der sie die Kunst ahnen lassen, als schön betrachtet werden, aber auch dies nur, insofern der Geist selbst diese Materialien als seine Formen betrachtet. Damit ist aufgezeigt, dass die Natur nicht das Herrschende in der Kunst ist. Mit diesen Gestalten ist auch die menschliche Form da, die der Geist als seine Leiblichkeit an der Natur hat. Auch diese Gestalt ist zu einem Werk von konkreten, gegebenenfalls weiteren Formen zu (re)produzieren. Die Kunstwerke selbst sind nun als Kunst zu produzieren, um als solche angeschaut zu werden.

2. Das Moment der Unmittelbarkeit *des absoluten Geistes* zeigt sich nicht nur an der Gestalt des Werks, sondern der geistige Inhalt desselben erhält auch, obwohl wahr, die Form der bloßen Einheit der Natur und des Geistes (*E¹* §457). Die Kunst zeigt den Geist, der in sich als sittlich-geistiger Geist die Natur zwar aufhebt, aber ohne diese abgesondert herunterzusetzen. Deshalb erscheint das Ideal. Im Ideal offenbart der Geist sich selbst wesentlich bezogen auf die anschauliche Selbsterfassung der sittlich-religiösen Freiheit. Diese Selbsterfassung entfaltet sich in Göttergestalten: Die spezifische positive Fassung der Vernichtung des endlichen Geistes wird in unmittelbarer Form als Einheit der Natur und des Geistes gesetzt, sofern diese aus Freiheit entstanden ist und in Freiheit gedeutet oder betrachtet wird.

Darin wird die Form der Unmittelbarkeit des Geistes als eines absoluten selbst Inhalt. Der Gott in gemachter menschlicher oder sittlicher Gestalt ist Inhalt der Kunst. Diese konkrete Substanz oder die eigene Beziehung des Geistes auf sich, d.h. das *Göttliche oder Sittliche*, ist keine abstrakt-allgemeine Bestimmung, die schon aus der belebenden Form herausgesetzt wird, sondern sie ist als grundlegende Allgemeinheit der Individualität eigen; die jeweilige Gestalt der substantiellen, lebendigen Sitten macht also die Individualität der idealen Gestalt aus (*VPhK* 2, 92). Wesentlich führt die Handlung, die die lebendige Freiheit der Sitten aufzeigt, die immanente Seite der erfüllten Einheit solcher Gestalt vor. Diese Handlung selbst ist als diejenige des unmittelbar auf sich bezogenen Charakters eines göttlichen Individuums in der unreflektierten Heroenzeit zu beobachten. Wenn Kollisionen, Verletzungen und Unrecht innerhalb der Substanz entstehen, wird darauf unmittelbar und lebendig reagiert. Die verschiedenen Mächte dieser Reaktion sind *Pathè*, d.h. Leidenschaften, die aus dem wichtigen, wesentlich sittlichen Inhalt kommen. Diese handelnden *Pathè* bilden insgesamt den Charakter eines konkreten Geistes, einer reichen Individualität. Der Reichtum dieser Individuen ist die wahrhaftige gediegene Objektivität der Kunst. Die äußerliche Bestimmtheit und die freien oder unfreien Umstände der vorgeführten Individualität sind dagegen für die Bestimmung des Kunstschönen zwar zum Dasein notwendig, aber unzureichend.

3. In den Individualitäten, die der freien Kunst gehören und mit den vereinzelt Kultusbildern und den Tragödien vorgeführt werden, erscheint der sittliche Gott selbst vor der Anschauung. Das freie Kunstwerk gehört als individuelles Werk zum gemeinen Dasein, aber unterscheidet sich dennoch als ein Werk der Phantasie (oder wenigstens als eins der Abstraktion). Die spezifisch künstlerische *Produktion* objektiviert die gehaltvolle Idee in der *äußerlichen Gestalt* des einzelnen, dann gemeinen Werkes; aber zur Kunstproduktion benötigt

der Schöpfende nicht nur den technisch kundigen Verstand (einer jeden erzeugenden Produktion), sondern auch Begeisterung und Genie, die die Einheit von Verstand und ästhetischer Vernunft bilden. Die Produktion geschieht dann in Formen, deren höchste der Leib oder die Leiblichkeit ist, weil dort der Geist selbst schon daseiend erscheint (*E³* §558).

Die sinnliche Gestaltung und der ideale Inhalt sind in der Kunst untrennbar. Diese Untrennbarkeit erscheint individualisiert an den Statuen, die die Götter als ideale Gestalten vorzeigen, wie an den als leibliche Person auftretenden Göttern der Tragödien. In diesem Auftreten nimmt die Kunst ihnen den Schein des Besonderen, das mit der endlichen Materialität verbunden wird. So zeigen diese Statuen und Personen sich in der Zurücknahme der selbst eigens geschaffenen und materialisierten Situation als ruhend in sich. Mit dieser Differenzierung der produzierten Individualität sind zwar keine ausdrücklichen Gattungsdifferenzen bezweckt. Für die empirische oder individuelle Gestaltungsweise ist jedoch eine Ausdeutung der Kennzeichnung der Anschauung in verschiedene Formen der Wahrnehmung als auf Kunstgattungen angelegt dem Prinzip nach ermöglicht (*VPhK* 2, 205f). Wahr aber sind diese Statuen und Personen, insofern sie als Selbstbewusstsein des Geistes selbst von der Gemeinde angeschaut werden.

4. Sofern die Unmittelbarkeit als völlig endliche Individualität, unter Abstraktion der Selbstanschauung der Wahrheit, produziert wird, sind auch unwesentlich schöne Werke und selbst Kunststücke möglich. Zwar wird ein gemeines Werk dann noch aus individuell eigener Produktion (ohne vorgegebenes Ziel) angeschaut, aber nicht mehr als Werk des (auch allgemeinen) Geistes. Demzufolge zeigen die Kunstwerke aus sich heraus gerade nicht mehr die Freiheit oder das eigene Werk der Gemeinde, und es ist mit Kunst in höherer Bedeutung *vorbei*. Die individuellen Werke aus wiederholender Begeisterung einerseits, wie die in den *Vorlesungen zur Ästhetik* auch wesentlich interessante(re)n, aber unschönen Werke andererseits können weiter als Kunstwerke betrachtet werden. Die Differenz beider, die beide *gebrochen* das Ideal singularisieren, wird nicht in der *E* vorgeführt, da diese nur die positiven Leistungen berücksichtigt; in den *Vorlesungen* werden gerade die aus der Gebrochenheit hervortretenden Werke als zur Ausführung des Ganzen der Kunst weiter in ihrer kunstgemäßen Bedeutung dargestellt (*VPhK* 2, 154).

5. Die *Formen* der Kunst, erst in der *E³* namentlich in den Rahmen der *E* eingeführt, bilden keine Geschichte der Kunst, sondern die typologische Vollzugsweise der Kunst als die anschauenden Kultusformen der Gemeinde.

Die *symbolische* Kunst ist das Feld der noch nicht schönen oder noch nicht erreichten klassischen Kunst, wenn die notwendige Übereinstimmung von hingennommener und produzierter Gestalt und idealer Bedeutung lediglich partiell gelungen ist (*E³* §561). Diese Kunst zeigt auf eine Unversöhntheit der Freiheit, die nicht als heitere und lebendige auftreten kann. Die symbolische Kunst hat ihre angemessene Gestaltung nicht gefunden, weil sie eine innere Formlosigkeit deutet. Der Geist ist noch nicht in der Lage, sich in der Leiblichkeit zu fassen, sondern es gibt – unversöhnte – Formen, die auf ihn deuten. Gott in Tiergestalten anschauen oder ihn als reines abstraktes Denken vorstellen sind beide gleich unversöhnt. Diese Symbolik deckt sich in der endgültigen Fassung mit jeder Kunst der Erhabenheit, deren vorzüglichstes Beispiel die hebräische Poesie der *Psalmen* ist. Damit ist die Gestalt als diejenige der Gestaltlosigkeit gefasst, die über die Welt erhaben ist. – Mit dieser Kunstform ist die religiöse Notwendigkeit der vorgriechischen Kunst und Religion auch ins Konzept der Kunst selbst aufgenommen. Die Kenntnisaufnahme einiger indischer und selbst chinesischer Kunstwerke (wie die des von der Hotho-Edition unerwähnten Bronzegusses) und das neue Bild Ägyptens, durch die Entzifferung der Hieroglyphenschrift ermöglicht, dessen Stadien in der Kunstphilosophie von Hegel rezipiert werden, zwingen ja dazu.

Die *klassische* Kunst ist die einzige Kunst, wo der Geist der Sittlichkeit *sich* als sein eigenes Werk selbst anschaut, als Kultbild und als im Theater erscheinender Gott. Damit sind hier die idealen Gestalten so singularisiert, dass der Geist sich über sich selbst anschauend verständigt. Die *romantische* Kunst gestaltet solche Kunst, deren Inhalt die Absolutheit des absoluten Geistes oder die Geistigkeit desselben sein soll (*E*³ §562). Dieser Geist erhält seine Absolutheit nur im Kultus der Gemeinde; damit ist allein die Innerlichkeit der Gemeinde und nicht mehr die geistige Subjektivität derselben der Kunst noch zugänglich. So bringt die Individualität nur noch gesondert zu deutende Kunst hervor, weil sie in der Form der Unzureichendheit dennoch die Möglichkeit der Gestaltung hat, die aber nicht mehr unmittelbar als gelebte Deutung angeschaut wird. Das formale Schöne und das ihm nicht mehr vollständig entsprechende interessante Unschöne sind dann als gedoppelte Verfallskategorien einer nicht mehr schönen Kunst erfassbar. – Die romantische Ironie ist nicht sosehr Kunstphänomen, als vielmehr ein skeptisches Denken der Romantik (*E*³, §571A). Sofern es zur Kunst gehört, illustriert dieses Denken die Unzureichendheit und die Nichtigkeit dieser Kunst; die wahrhafte Transformation der Kunst führt es aber in der denkenden Sittlichkeit oder im bewährenden Denken der Philosophie durch.

6. Mit diesem systematisch gefassten Kunstbegriff, der auf einen endlichen absoluten Geist hinweist, ist die absolute Wertung der Kunstschönheit aus den *FS* zunichte gemacht. Diese Entwertung geschieht aus einer doppelten Einsicht. Die erstere besagt, dass die Geschichte weder eine Verfallsgeschichte ist, also schon an einem früheren Zeitpunkt, im mythischen Paradies, vollendet ist, noch erst in der Zukunft als Paradies wiederhergestellt werden soll; die zweite behauptet, dass das Leben (der Schönheit) nicht ausreicht, wenn das anschauende Wissen um Kunst (wie dasjenige um das Absolute) in den Begriff derselben aufgenommen werden muss. Beides gibt Anlass zur Bestimmung der Kunst als – jetzt bloße – Anschauung (und vorstellungsmäßige Anschauung) ab den Ausführungen in Jena. In der *Dif* gehören, beim Referat Schellings oder als eigene Ansicht, beide, Kunst und Religion, der Kunst an: Beide sind die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes. Doch hat die Kunst, in der das Absolute mehr in der Form des Seins erscheint und die sich die Reflexion verbietet, schon die Doppeldeutigkeit, sowohl als objektiv teilweise dauerndes Werk der Menschheit zu gelten, als ebenso als ein totes äußeres Werk zu erscheinen, obwohl es ein Produkt des Genies ist (vgl. *GW* 4, 75-76). Diese Zusammengehörigkeit beider zur Anschauung Gottes wird am Anfang der Jenaer Zeit weiter betont (*GW* 5, 264), aber als zu Griechenland gehörig und von den Römern schon vernichtet betrachtet (*GW* 5, 461), wodurch eine geschichtsphilosophische Auffassung zum Tragen kommt.

Die endgültige Deutung wird im Prinzip gefasst, wo in der Konstitution die Betrachtung des Geistes von sich in Anschauung, Vorstellung und Denken unterschieden wird (*GW* 8, 277); mehr, auch die Beschränkung des Inhalts der Form wegen und die Herabsetzung des Menschen zum bloßen Kenner finden sich ausgeprägt (*GW* 8, 279-280). Die Kunst erzeugt für die Anschauung das geistige Weltall, das auch der Geist selbst als ruhendes deutet; sie ist die höchste Schönheit und so Form oder auch Täuschung der absoluten oder göttlichen Lebendigkeit. In dieser Hinsicht wird eine bloß formelle Betrachtung von Seiten des Künstlers und nachher vom Kenner, nicht vom freien Menschen gefordert. In der Religion dagegen findet sich die Erhebung zum absoluten Geist durch das eigene freie Leben.

Die Kunstreligion in der *Phän* bietet insofern eine zusätzliche Einsicht, als sie aus dem Schema der alten und neueren Kunst heraus vorgeführt wird. Wenigstens in der Entfaltung, die an die Religion gebunden bleibt, geschieht eine Erweiterung: Eine Vorform der Kunst wird in Hinblick auf Kunstreligion als Werkmeister gestaltet. Diese Erweiterung ist aber keine definitive Errungenschaft, sofern, wenigstens nach Rosenkranz, in den *Nürnberger GymnasiumsVorlesungen* nur zwei Hauptstile, die antik-plastische und die modern-

romantische, anerkannt werden. Typisch ist auch dort, wie Schönheit als Idee zur logischen Ideenlehre gehören kann, wovon noch verwischte Spuren in der *L* erhalten sind, und wie ein System der Künste, zu dem die Baukunst nicht gehört, wesentlicher Bestandteil der philosophischen Kunstbetrachtung ist.

Lu De Vos

98. Leben

Der Begriff des Lebens tritt im Hegelschen Gesamtwerk in allen Phasen seines Denkens und im Kontext der verschiedenen Systemteile auf. Er bezeichnet das religiöse, ästhetische, geistige, politische, praktische, natürliche sowie das logische Leben. In den frühen Schriften erarbeitet Hegel vor einem religionsphilosophischen Hintergrund zugleich einen politischen Begriff des Lebens. Dem Leben entspricht die Liebe, da beide lebendigen Seiten als getrennte in einer Einheit bzw. in einem lebendigen Ganzen verbunden sind. Im sogenannten *Syst* entwickelt Hegel den Lebensbegriff zunehmend systematisch. Hier besteht nun eine Entgegensetzung von endlichem und unendlichem Leben, die aber aufgehoben werden muss. Sonst würde dem unendlichen Leben noch etwas ihm Fremdes gegenüberstehen. „Ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem Gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist; [...]“ (*Nohl*, 348). Das Denken vermag es hier noch nicht, das Absolute zu erfassen. In der *Dif* von 1801 spricht Hegel bereits von einem Absoluten, das auch erkannt werden kann, und es ist nicht mehr von der Einheit als Sein, Leben oder Liebe die Rede, die allem zugrunde liegt, sondern die Quelle des Bedürfnisses der Philosophie ist die Entzweiung. „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie“ (*GW* 4, 14). Hier wird der Gedanke der Identität und damit auch der Gegensatz von Subjekt und Objekt entwickelt.

Im *JS II* von 1805/06 stellt Hegel zum Leben das Erkennen, und so erhält der Lebensbegriff zunehmend eine logische Bedeutung, die in der *Phän* weiterführt wird. Dort stehen sich Selbstbewusstsein und Leben einander gegenüber, weil sich das Bewusstsein in zwei Momente teilt. Einerseits ist es mit einer sinnlichen Welt verbunden; andererseits ist es als Einheit mit sich selbst. Durch diese Zweigliedrigkeit hat es auch zwei Gegenstände: einmal den unmittelbaren, der für es das Negative ist und dann sich selbst. Der Gegenstand des Bewusstseins im ersten Sinne ist das Leben, und so entwickelt sich der Gegensatz von Leben und Selbstbewusstsein (*GW* 9, 104f). Das Leben ist die Substanz, die sich als Sichselbstgleiches in die Ungleichheit setzt, um dann wieder zu sich zurückzukehren. Das Leben ist also ein Kreislauf, in dem es sich zugleich gliedert und aufhebt. Leben und Selbstbewusstsein treten in einen dialektischen Prozess, wobei das Selbstbewusstsein durch die Begierde zur Wahrheit seiner selbst gelangt. Dabei hält sich das Leben als die Substanz durch, und das Selbstbewusstsein ist lebendiges Selbstbewusstsein. Es gelangt aber erst zur Wahrheit seiner selbst, wenn das Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein ist. Im Kampf auf Leben und Tod wird gezeigt, dass das Selbstbewusstsein (als Selbstbewusstsein) nicht an das Gegenständliche, auch nicht an das Leben gebunden ist. Das Leben soll durch die absolute Negation getötet werden. Das Töten des Lebens führt aber nicht zur Selbstvermittlung und bewirkt nur das Zusammenfallen in eine tote Einheit. Das Leben muss zwar einerseits überwunden werden, andererseits gelangt das Selbstbewusstsein durch das Tote des Lebens oder die abstrakte Negation nicht zum Ziel. Im Abschnitt über „Herrschaft

und Knechtschaft“ der *Phän* wird gezeigt, dass das Bewusstsein beide Momente des Selbstbewusstseins braucht, die Selbstständigkeit oder das Selbstbewusstsein und die Unselbstständigkeit oder das Leben. Hegel nennt das erste Moment „Herr“ und das zweite „Knecht“. In der Arbeit erst kann sich der lebendige Knecht befreien.

In der *L* erscheint das Leben als eigenes logisches Moment in der Begriffslogik von 1816, die den dritten Teil der Logik nach der Lehre vom Sein und vom Wesen bildet. Das Leben ist hier als unmittelbare Idee. Vorausgegangen ist dem Kapitel über die Idee das Objektivitätskapitel, das zeigte, wie die Bestimmung des Objekts im Mechanismus und im Chemismus in der Teleologie zusammengeschlossen wird und der Begriff in seiner Existenz vorhanden ist. Die Zweckbeziehung ist „der *Schluß* des selbstständigen freyen Begriffs, der sich durch die Objectivität mit sich selbst zusammenschließt“ (*GW 12*, 159). Der Zweck bleibt aber doch ein Moment der Objektivität, da er sich noch eine objektive Welt gegenüber hat, die erst in der Idee überwunden werden kann. In der Idee ist die Einheit von Begriff und Realität gegeben, und sie realisiert sich zunächst unmittelbar im Leben. Das Leben ist also die erste Stufe der Idee, die hier noch in der Form der Einzelheit ist und durch die Reflexion diese Einzelheit aufheben muss, um zum Erkennen zu gelangen. In der Einleitung zum Abschnitt der Begriffslogik über „Die Idee“ stellt Hegel in kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Kant einen Ideenbegriff dar, der das Wahre ist, wobei Begriff und Objektivität nicht mehr getrennt, sondern beide in der Idee enthalten sind. Den Begriff auf der Ebene der unmittelbaren Idee des Lebens bezeichnet Hegel in der *L* als „*allgegenwärtige* Seele, welche einfache Beziehung auf sich selbst, und Eins in der Mannichfaltigkeit bleibt, die dem objectiven Seyn zukommt“ (*GW 12*, 181). Als Seele ist der Begriff im Leben enthalten. Durch die Seele erfährt das Leben die begriffliche Einheit und fällt nicht in seine Teile auseinander. Um dem Missverständnis zu entgehen, es handele sich in der Logik um konkretes, empirisches Leben setzt Hegel gegen eine Einbeziehung von Psychologie und Anthropologie in die Logik ab, wobei er auch die Schwierigkeit erkennt, die dieser Begriff durch seinen Platz in der Natur- und Geistphilosophie mit sich bringt. In eine Logik gehören aber nur die Voraussetzungen des reinen Begriffs, „insofern sie Form von reinen Gedanken“ haben (*GW 12*, 179). Die unmittelbare Idee ist eine dieser Voraussetzungen. Es geht hier um das logische Leben als reine Idee. Die Äußerlichkeit, die dem Leben in der Logik anhaftet, ist also nicht auf die Wirklichkeit bezogen, sondern sie ist Äußerlichkeit auf der Ebene des Begriffes, d. h. das Äußerliche und Objektive gehören als negative zur Logik, denn das Leben bezieht sich negativ auf die Wirklichkeit. Aber auch ein negativer Bezug ist ein Bezug und bildet eine negative Einheit. Als diese negative Einheit seiner Objektivität bezieht sich das Leben auf sich selbst, und es kann sich als Einzelnes auf die ihm gegenüberstehende Objektivität als ein anderes beziehen. Das Leben hat also die Fähigkeit, sich zu trennen und kann sich als subjektive Substanz vom Objektiven abscheiden. Diese logische Bestimmung des Lebens führt dazu, dass sich das Leben in drei Formen teilt, die in erster Linie naturphilosophischen Charakter haben, aber auch auf den Bereich des menschlichen (Zusammen-)Lebens bezogen werden können.

Die erste Stufe des Lebens bildet „Das lebendige Individuum“. Es ist „die Idee in der Form der *Einzelheit*; als einfache aber negative Identität mit sich“ (*GW 12*, 183). Hegel beschreibt die lebendige Objektivität, da sie vom Begriff „beseelt“ ist, mit den Bestimmungen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, wobei diese sich jeweils in der Sensibilität (A), der Irritabilität (B) und der Reproduktion (E) wiederfinden. Begriffslogische Begriffe werden hier auf naturphilosophische Begriffe, wie sie zur Charakterisierung des tierischen Organismus dienen, bezogen. Mit der Sensibilität ist die unmittelbare Allgemeinheit gegeben, indem sie die Äußerlichkeit in sich aufnimmt. Durch die Irritabilität besondert sich der Begriff. Hierdurch kann sich das Lebendige auf eine Äußerlichkeit bzw. die Objektivität beziehen und mit ihr in Wechselwirkung treten. Durch diese Fähigkeit kann sich das

Lebendige in Arten unterteilen. Schließlich ist das Lebendige auch als Einzelnes. Somit bildet die Reproduktion die dritte Form und ist die Voraussetzung der beiden erstgenannten Formen. Das lebendige Individuum, das sich zunächst auf sich bezieht, kann sich als prozesshaftes auch auf anderes, d. h. auf die objektive Welt beziehen.

Durch diese objektive Äußerlichkeit ist das Individuum, das sich als selbständiges in seiner zweiten Form in einem „Lebensprozeß“ befindet, im absoluten Widerspruch zu der unselbständigen Objektivität, und es empfindet diesen Widerspruch als Schmerz. Die Fähigkeit des Lebendigen zu fühlen und Schmerz zu ertragen, ist der Anstoß bzw. Trieb, damit das Lebendige zu seiner Identität findet. Ziel der Bewegung ist, dass das Individuum nicht mehr der objektiven Welt fremd gegenübersteht, sondern sich darin findet. Die Äußerlichkeit wird durch diesen Trieb, der sich mit dem Schmerz des Individuums verbindet, in die Innerlichkeit verwandelt. So kann das Lebendige identisch mit sich und mit der Äußerlichkeit sein, und das heißt „die negative Einheit des Negativen“ (GW 12, 189) und somit das Allgemeine sein.

Nun ist der Übergang zu einem Allgemeinen geschaffen. Das lebendige Individuum ist in der „Gattung“ identisch mit seinem Anderssein. Hier kann es sich zu einem anderen verhalten, ohne dass ihm dieses ein fremdes Äußerliches ist. Mit der Gattung ist die Wahrheit und Vollendung des Lebens erreicht, wobei sich die Idee immer noch auf der Ebene der Unmittelbarkeit befindet, denn die Gattung ist noch nicht für das lebendige Individuum selbst; für es selbst ist auf dieser Stufe nur das andere Lebendige. Die Gattung strebt aber danach, sich als allgemeine zu verwirklichen. In dem Gattungsprozess wird die Einzelheit des Lebendigen notwendig aufgehoben und zur Allgemeinheit der Idee. Das Leben bzw. die lebendige Individualität bilden so die Voraussetzung für das „Erkennen“, und zwar insofern die lebendige Einzelheit stirbt und der Geist als das Allgemeine so hervorgehen kann.

Noch einmal wird der Lebensbegriff im letzten Abschnitt der *L*, in der absoluten Idee, aufgenommen. Zunächst ist die absolute Idee eine „Rückkehr zum *Leben*“ (GW 12, 236), dann muss sie diese Unmittelbarkeit aber aufheben. Der Begriff ist (zwar auch, aber) „nicht nur *Seele*“ (GW 12, 236), wie ihn das Kapitel über das Leben zeigte, sondern er ist freier, subjektiver Begriff. Wenig später heißt es, dass die absolute Idee allein Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit sei. Der Lebensbegriff nimmt hier eine religiöse Gestalt an. Es zeigt sich schließlich die Vielfältigkeit des Lebensbegriffs innerhalb der *L*¹. Die Idee ist am Ende der Logik als absolute zum Anfang zurückgekehrt, der nun erfüllt und durch Aufhebung der Einseitigkeiten befreit ist. So muss sie sich frei in die Natur und somit in eine neue Unmittelbarkeit entlassen. Zu dieser Befreiung führt kein logischer Übergang wie innerhalb der Bewegung der Logik, da die Idee bereits ihr Ziel erreicht hat. „Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben übergeht*, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen* läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur frei aus sich zu entlassen*“ (*E*³ §244).

In der Natur ist die Idee in der Form des Andersseins, und sie ist mit Äußerlichkeit behaftet. Das Höchste, wohin sie sich entwickelt, ist das Leben, das dementsprechend auch noch in dem Anderssein bzw. in der Äußerlichkeit ist. Hegel bestimmt innerhalb der *E*³ von 1830 in den Paragraphen über den Begriff der Natur die Bewegung der Natur durch ihren Stufengang so, dass die Idee in der Natur gar nicht weiterkommen kann als bis zur Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, „welche der *Tod* ist, *in sich* gehe um zunächst als *Lebendiges* zu seyn, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist“ (*E*³ §251). Damit ist auf das Ende der Naturphilosophie und somit auf den Übergang in die Geistphilosophie hingewiesen. Auf der ersten Stufe ist die Idee als Natur die Vereinzelung (Mechanik) und auf der zweiten die Individualität (Physik). Das

Gegenteil des Außereinanderseins dieser beiden Stufen bildet die Organik, auf der die Idee der Natur bereits die Bestimmung der Subjektivität hat. Die Organik entwickelt, wie die Idee zur Existenz kommt, „zunächst zur unmittelbaren, zum *Leben*“ (*E*³ §337). Dabei unterscheidet Hegel das Leben in der Organik als geologischen, vegetabilischen und animalischen Organismus. Auch die Organik selbst beginnt mit dem Unmittelbaren, und so ist in der geologischen Natur das Leben ein Nicht-Leben bzw. ein toter Organismus. Im Mineralreich ist also noch nicht der Lebensprozess an ihm selbst enthalten. Erst im vegetabilischen Organismus ist Leben und damit auch schon unmittelbare subjektive Lebendigkeit, wobei das Leben auf dieser Stufe aber noch in der Mannigfaltigkeit bleibt und der Prozess nicht in die Einheit zurückführt. Dieser Prozess der Pflanze gliedert sich in eine Dreiheit: den Gestaltungsprozess, in dem die Pflanze sich auf sich selbst bezieht, den nach außen gerichteten Assimilationsprozess und den Gattungsprozess. Die höchste Stufe des Lebens in der Naturphilosophie wird im animalischen Organismus erreicht. „Die organische Individualität existiert als *Subjektivität*, in sofern die eigene Aeußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern *idealisiert* ist, der Organismus in seinem Prozesse nach Außen die selbstische Einheit in sich erhält“ (*E*³ §350). Das tierische Leben teilt sich dabei wie die Pflanze in drei Prozesse. Im Gestaltungsprozess wird der Begriff als der tierische Organismus auf dieselben drei Weisen bestimmt wie die lebendige Individualität in der *L* (Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion). Der Gattungsprozess bereitet zugleich den Übergang zum Geist, denn in „diesem Prozesse der Gattung geht das nur Lebendige nur unter, denn es tritt als solches nicht über die Natürlichkeit hinaus“ (*E*³ §367). Die Gattung besondert sich dabei in Arten und wird durch das Geschlechtsverhältnis bestimmt, da sie sich durch die Begattung erhält. Ebenso gehört zur Gattung die Krankheit. „In der Krankheit ist das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besondern Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten“ (*E*³ §374). Schließlich hat das Tier als einzelnes nicht die Allgemeinheit an ihm selbst, so dass es sich aus sich selbst tötet, indem das Leben zur prozesslosen Gewohnheit wird. Ohne Gegensatz hört der Prozeß auf, und das Lebendige stirbt. So wird es identisch mit dem Allgemeinen, und der Geist geht hervor. Wie der Übergang vom Leben zum Erkennen in der *L*, so muss in der Naturphilosophie die Natur (das Leben) in den Geist (das Erkennen) übergehen.

In den drei Fassungen der *E* sowie in den Berliner Vorlesungen, die Hegel von 1818 bis 1831 gehalten hat, spielt das Leben in den verschiedenen Systemteilen, insbesondere in der Logik, der Naturphilosophie, der Religionsphilosophie und der Ästhetik eine wichtige Rolle. Als allgemeines Charakteristikum des Lebens in allen Disziplinen des Hegelschen Systems lässt sich die Bewegung bestimmen, die sich durch das Teilen und das Zurückführen in die Einheit auszeichnet, so dass das bewegte Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinen ausgedrückt wird. Dadurch erhält sich das Leben selbst und gewinnt eine systematische Bedeutung für die Dialektik.

Annette Sell

99. Licht

Das Licht bildet in Hegels Naturphilosophie den Übergang von der Materie in „absolut freier Bewegung“ (*E*³ §268) zu den „unmittelbaren freien physischen Qualitäten“ (*E*³ §273), mithin von der „absolute[n] Mechanik“ (*E*³ §269) zur „Physik“ (*E*³ §272). Als raumzeitliche Entität ist das Licht materiell, da es aber kein begrenzter Körper ist, hat es keine Schwere, es ist das „absolut-leichte“ (*E*³ §276). Es ist die „reine Identität“ (*E*³ §275), das „existierende allgemeine Selbst“ (*E*³ §275) der Materie und deren „erste selbst noch abstracte Manifestation“ (*E*³

§275). Es ist „reine Manifestation“ (*VPhN 16*, 115), da es nur in der Differenz zum Dunklen existiert, indem es an Körpern „scheinend wird“ (*E³ §277*).

Hegel sieht die absolute Mechanik im Planetensystem realisiert. Hier ist das Licht die Sonne, also das Zentrum der schweren Körper, das „Moment einer Totalität“ (*E³ §275*). Gleichzeitig ist das Licht wie die physikalischen Elemente (Feuer, Luft, Wasser und Erde) eine „allgemeine Individualität“ (*E³ §274*). Im Kolleg von 1818/19 wird dabei das Licht noch als „Element“ (*VPhN 16*, 98) bezeichnet. In der *E³* ist das Licht selbst kein Element mehr, aber der „meteorologische Proceß“ (*E³ §286*) der irdischen Elemente wird durch das Licht der Sonne „fortdauernd angefacht“ (*E³ §287*).

In der Physik setzte ab etwa 1820 ein grundlegender Wandel in den Vorstellungen vom Licht ein. Die Auffassung vom Licht als einem Stoff, der, wenn auch selbst wahrscheinlich imponderabel, mit anderen Stoffen chemische Verbindungen eingeht, wurde ersetzt durch die Auffassung von Transversalschwingungen in einem alles durchdringenden, aus einer regelmäßigen Atomstruktur bestehenden Äther. Derartige Neuerungen in der von Hegel so bezeichneten „gewöhnlichen Physik“ (*VPhN 16*, 117) sind für diesen nachrangig, da er jede Form einer solchen „Metaphysik des Verstandes“ (*VPhN 16*, 101) des Lichts ablehnt, seien es nun „Kügelchen, Wellen, Schwingungen u.s.f. so sehr als Strahlen, d. i. feine Stangen und Bündel“ (*E³ §276*). Diesen ist nämlich gemein, dass sie das Licht zerteilen. Das Licht lässt sich nach Hegel zwar begrenzen und verdichten (und nur so zeigt es sich als Licht), nicht aber zerteilen. Licht ist „unendliches“, dabei zugleich „untrennbares und einfaches Außersichseyn“ (*E³ §276*), denn „eine Beschränkung desselben in seiner unendlichen Verbreitung hebt seinen absoluten Zusammenhang in sich nicht auf“ (*E³ §276*). Entsprechend erklärt Hegel optische Phänomene wie die Ausbreitung des Lichts (*E³ §276*; *VPhN 16*, 101), die Lichtbrechung (*E³ §318*; *VPhN 16*, 104), die Polarisation (*E³ §278*; *VPhN 16*, 112-113) und die Entstehung von Farben (*VPhN 16*, 101-115) nicht durch Wechselwirkungen von sich bewegendem Licht mit Materie, sondern durch die räumliche Konfiguration unterschiedlich dichter trüber Medien. Für die Darstellung der Entstehung der Farben stützt er sich auf Goethes Farbenlehre, die Erklärung der übrigen Phänomene bleibt recht allgemein.

Jan Frercks

100. Liebe

Hegels früheste Ausführungen über die Liebe in den *FS* erscheinen im direkten Zusammenhang mit seiner in Frankfurt entwickelten Vereinigungsphilosophie und seiner Auffassung der christlichen Religion. Die Liebe ist hier sowohl ein religionsphilosophischer Leitbegriff für die Deutung der Schicksalsgeschichte der christlichen Religion wie eine umfassende, spekulative Kategorie, um die Beziehungen zwischen Entzweiung und Vereinigung, Subjekt und Objekt, Natur und Freiheit usw. zu bestimmen. In diesem Sinn ist die Liebe ein wichtiges Moment in der Vorgeschichte der Dialektik. In den *JS* und den *Grl* verliert die Liebe aber ihre umfassende Bedeutung und wird hauptsächlich auf die in der Familie institutionalisierte vereinigende Beziehung zwischen Subjekten eingeschränkt.

Am Anfang seiner Frankfurter Periode deutet Hegel die Geschichte der (christlichen) Religion anhand der Frage, ob und wie die Liebe und eine auf Liebe gegründete Religion eine Vereinigung bewirken können. Aufgrund der neueren Forschung hat sich herausgestellt, dass außer seiner christlichen Erziehung und theologischen Bildung seine Vertrautheit mit Hölderlin und seine Bekanntschaft mit der Philosophie Jacobis für die Herausbildung seines Begriffs der Liebe im Zusammenhang mit dem des Lebens von großer Bedeutung sind (vgl. *JWA I*, 117). Weil aber die Fragmente dieser Zeit zum Teil in mehreren Fassungen vorliegen,

die zudem von H. Nohl, ihrem ersten Herausgeber, ineinandergearbeitet worden sind, ist eine kohärente Deutung von Hegels Auffassung der Liebe und deren Entwicklung bis jetzt besonders schwierig.

Im klaren Unterschied zur praktischen Philosophie Kants und auch zu Hegels eigenen, an Kant anschließenden *LJ* ist nach dem Fragment *Moralität, Liebe, Religion* nur die Liebe fähig, die Beherrschung der Natur durch die Freiheit aufzuheben: „nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht“ (Nohl, 376). Wie die neuere Forschung nach den verschiedenen Bearbeitungsphasen des Fragments *Die Liebe* gezeigt hat, gibt es bei Hegel einen Übergang von einer Auffassung der Liebe als einer unentwickelten Vereinigung, die nur unter Lebendigen stattfindet und die „alle Entgegensetzungen aus[schließt]“ (Nohl, 379) zu einer entwickelten, die Trennung einschließenden Deutung: „[I]n der Liebe ist dies Ganze [der Mannigfaltigkeit] nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdopplung seiner selbst, und Einigkeit desselben“ (Nohl, 379). Diese komplexe Struktur der Liebe als spekulativer Begriff kehrt auch in der Analyse des Verhältnisses zweier konkreter Liebenden zurück: Das Charakteristische der Liebe ist, dass sie zum einen die restlose Hingabe anstrebt, worin alle Individualität und alles Getrennte aufgegeben wird, und dass sie zum anderen unendliche Unterschiede sucht, um sich Gehalt und Selbstgefühl zu geben, indem sie alle diese Unterschiede in ihre Vereinigung einbezieht. Die radikalste Herausforderung für die vereinigende Kraft der Liebe bildet der Tod, aber auch diesen versucht Hegel in die Einheit der Liebe aufzuheben: „Die Liebe strebt aber auch diese Unterscheidung, [dass die Liebenden wegen ihrer Sterblichkeit der Möglichkeit der Trennung ausgesetzt sind,] diese Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben und selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen“ (Nohl, 380). Diese Sätze weisen darauf hin, dass Hegel sich schon 1798 der logischen Struktur des Absoluten als Identität der Identität und der Nichtidentität bewusst war; seine frühen Ausführungen über die Liebe (wie übrigens auch seine damit zusammenhängende Darlegung über das Leben) sind daher wesentliche Momente im Werdengang der Dialektik.

Sein Begriff der Liebe befähigt Hegel auch zu einer Kritik der nicht zur Versöhnung, sondern zur Trennung führenden religiösen Gesetze: „die Heiligkeit der Liebe [ist] die Ergänzung (das $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$) des Gesetzes (Nohl, 270). Aber andererseits ist Liebe noch nicht Religion; diese ist die notwendige Objektivierung der Liebe, und insofern geht die Religion über die Liebe hinaus. „Religiöses ist also das $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$ der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, beide verbunden gedacht)“ (Nohl, 302).

Schon kurz danach verliert die Liebe aber ihre zentrale spekulative Bedeutung einer allumfassenden Einheit zugunsten der Begriffe des Lebens und des Geistes (vgl. z.B. das *Syst.* von 1800). Einige Jahre später, in der *Phän.*, äußert sich Hegel besonders kritisch über die Liebe, weil er befürchtet, dass „diese Idee zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab[sinkt], wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt“ (GW 9, 18). Dies weist auf seine Einsicht hin, dass die Liebe gerade wegen ihrer ‚Gegensatzlosigkeit‘ ungeeignet ist, eine paradigmatische Bedeutung für den Begriff des Absoluten zu haben.

Im geistesphilosophischen Teil des *JS I* und des *JS III* behandelt Hegel die Liebe im natürlichen Sinne des Geschlechtsverhältnisses und dessen Transformation in ein geistiges Verhältnis. Sie ist eine bewusste Einheit von Subjekten. In der Liebe bestehen die beiden Geschlechter als Bewusstsein füreinander so, „daß jedes in dem *Bewusstseyn* des andern d.h. in seiner Einzelheit in seinem für sich seyn, sich seiner bewußt für sich ist“ (GW 6, 301). Die Liebenden erkennen also im Anderen sich selbst, finden in ihm ihr eigenes Selbst wieder: „[J]edes weiß unmittelbar sich im anderen, und die Bewegung ist nur die Verkehrung, wodurch jedes erfährt, daß das Andere sich ebenso in seinem Andern weiß“ (GW 8, 210). In

der ehelichen Liebe ist die Einheit gegensatzlos, indem „die Gatten [sich] eine ganz gemeinsame Existenz [geben], in der sie nicht in der Verbindung mit irgendeiner Einzelheit, einem besondern Zweck, sondern als Individuen nach der Totalität, in der sie der Natur angehören Eines sind“ (GW 6, 302). Dieses auf Liebe basierte Band ist deshalb alles andere als ein Kontrakt, womit Hegel Kants Deutung der Ehe kritisiert. Trotzdem geben die Liebenden ihre Individualität und Selbstständigkeit in der Liebe nicht auf; sie behalten dagegen die Eigenart ihrer Charaktere, die gerade die Liebenswürdigkeit des Geliebten ausmacht.

In den *Grl* behandelt Hegel die Liebe auf eine ähnliche Weise wie in den *JS* als eine Einheit, worin die Liebenden zugleich ihre Individualität behalten. Die Liebe ist eine „sich empfindende Einheit, [...] so dass die *Gesinnung* ist, das Selbstbewusstsein seiner Individualität *in dieser Einheit* als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben“ (*Grl* §158). Wesentlich ist zugleich der geistig-personale Charakter der Liebe, was bedeutet, dass die „nur äußerliche *Einheit* der natürlichen Geschlechter in eine *geistige*, in selbstbewusste Liebe, umgewandelt [wird]“ (*Grl* §161).

Peter Jonkers

101. Lust und Notwendigkeit

Das Kapitel *Die Lust und die Notwendigkeit* ist das erste Moment in der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst (*Phän*, GW 9, 198ff). Systematisch gesprochen reflektiert es die Erfahrung der *sinnlichen Gewissheit* und der *Begierde*. In dieser Position zeigt sich dem Bewusstsein, dass es an sich die gegenständliche Wirklichkeit ist. Um diese Gewissheit zur Wahrheit zu erheben, meint das Bewusstsein, dass es diese Einheit mit dem Gegenstande durch die Ausführung seiner Zwecke verwirklichen muss. Dabei bezieht es sich jedes Mal auf ein anderes selbständiges Selbstbewusstsein, von dem es die Gewissheit besitzt, an sich anerkannt zu werden.

In dem Kapitel *Die Lust und die Notwendigkeit* versucht das Selbstbewusstsein durch die völlige Durchführung seines unmittelbaren Fürsichseins sich als ein anderes selbständiges Wesen anzuschauen. Es akzeptiert überhaupt keine Gesetze der Sittlichkeit und des Daseins mehr; ebenso hat es die Kenntnisse der Beobachtung und der Theorie hinter sich gelassen. Hegel hat in diesem Kapitel Goethes Faust im Auge. Das lustsuchende Selbstbewusstsein ergreift unmittelbar das Leben, das ‘wie eine reife Frucht gepflückt wird’. Im Gefühl der Lust kommt es zum Bewusstsein seiner Verwirklichung in einem anderen Bewusstsein. Die Lust geht nicht wie die Begierde auf die Vertilgung des gegenständlichen Wesens, sondern hebt nur seine scheinbare Selbstständigkeit auf.

Diese Verwirklichung ist zugleich das Aufheben des isolierten Fürsichseins, denn das Selbstbewusstsein wird sich Gegenstand als Einheit seiner selbst und des anderen Selbstbewusstseins, also als Allgemeines. Die reinen Wesenheiten der abstrakten Kategorie (Einheit, Unterschied und ihre Beziehung) sind in dieser Position das eigentliche Wesen des Selbstbewusstseins. Die Erfahrung dieses Wesens offenbart einen Widerspruch. Das Eins der abstrakten für sich seienden Individualität schlägt unmittelbar in die Allgemeinheit um und zwar so, dass die selbständige Wirklichkeit der Einzelheit sich vernichtet sieht.

Mit der Ausführung seiner Zwecke geht das lustsuchende Selbstbewusstsein über in die Wirklichkeit, die ihren eigenen notwendigen Zusammenhang hat. Es hat im Grunde keinen weiteren Inhalt und Gegenstand als nur die reine Einheit, den reinen Unterschied und deren Beziehung. Diese Momente sind nicht an und für sich, sondern beziehen sich aufeinander und stehen in einem festen Zusammenhang der Notwendigkeit. Das rein für sich

seiende Selbstbewusstsein wird daher durch diese leblose Notwendigkeit aufgehoben, die es wie ein Schicksal trifft. Es ergreift das Leben, aber nimmt den Tod.

Die Einheit von seinen Zwecken und seinem Schicksal ist für dies Selbstbewusstsein nur als Lust oder als das einfache einzelne Gefühl da, worin es sich dieser verschiedenen Momente nicht bewusst wird. Das ist nur im denkenden Selbst möglich. Das lustsuchende Selbstbewusstsein ist sich selbst ein Rätsel geworden, es erkennt nicht die Folgen seiner Taten, es versteht nicht, was ihm widerfährt. Es erfährt nur den Verlust seines Selbst in der Notwendigkeit. *An sich* hat es aber diesen Verlust überlebt; denn diese Notwendigkeit ist sein eigenes Wesen. Diese Reflexion in sich, die Notwendigkeit als die eigene zu wissen, ist eine neue Gestalt: *Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*.

Ad Verbrugge

102. Malerei

Während Architektur und Skulptur im Rahmen der symbolischen und klassischen Kunstform das Göttliche noch in der Natur selbst erscheinen lassen, bindet die Malerei mit ihrem hauptsächlichsten Mittel, als das Hegel – im Unterschied zur klassisch-akademischen Tradition und zu Kant – nicht die Linie, sondern die Farbe bestimmt, die Kunst als ganze an den ‚subjektiven‘ Vollzug zurück. Die Malerei ist die erste der romantischen Künste, der in Hegels Systematik der Kunstgattungen die Musik und die Poesie folgen. Die Kunst verlässt hier die Dreidimensionalität des Raumes und spricht allein den abstrakt-ideellen Gesichtssinn an. Vermittels der Farbe wird in der Malerei ein bewusst gestalteter Ausschnitt aus der als geschichtlich verstandenen Welt konstituiert: Ihr Inhalt ist nicht die in sich ruhende schöne Göttergestalt, sondern die Erscheinung des Gottes in Situation und Handlung. Auf diese Weise wird sie der spezifischen Vorstellung des Christentums von einem geschichtlichen Gott gerecht.

Die Malerei ist daher für Hegel die ausgezeichnete christliche Kunst. Sie muss als solche in der Gestaltung des Absoluten über die schöne Form hinausgehen, indem sie die Darstellung von Martern und Gräueln, von Hässlichem, zu leisten hat. (Hegel nennt in den Vorlesungen zur Ästhetik lediglich zwei ‚schöne‘ Gestalten, die ein Symbol der christlichen Gottesvorstellung sein können: Maria als Mutter und Maria Magdalena, deren liebende Hinwendung zu Gott Schönheit und Bedeutsamkeit vereint.) Daher kann die Malerei ihre Relevanz nicht mehr in erster Linie über ästhetische Kriterien – insbesondere nicht über die Schönheit – gewinnen, sondern ihre Bedeutung muss reflexiv erschlossen werden.

Dabei bleibt Hegel indes nicht stehen, sondern führt als konsequenten weiteren Schritt dieser Kunst den Ausgriff auf einen neuen Inhalt, die „Prosa der menschlichen Welt“ (*VPhK* 2, 78) an: Die Kunst erhebt den Menschen und seine Welt zum Thema. Das Spektrum der Kunst wird damit gegenüber dem der vorgängigen Kunstformen erweitert. Sie ist nicht mehr ausschließlich an die Religion gebunden, sondern kann nun die unterschiedlichsten Wirklichkeitsbereiche darstellen. Auf diesem Weg kommt Hegel zu seiner epochalen Aufwertung der niederländischen Genre- und Stillebenmalerei des 17. Jh.s.: Hier gelingt eine Darstellung des Alltäglichen, die formal vollendet und schön ist. Wie die Skulptur vermittelt diese Malerei geschichtliches Selbstbewusstsein – den holländischen Bürgerstolz als Identifikationsform gegenüber der spanischen Besatzung – durch Schönheit. Aber diese kulturelle Relevanz ist außerhalb der niederländischen Kultur nicht unmittelbar ersichtlich, sondern muss erst durch philosophische Reflexion und historisches Wissen wieder erschlossen werden.

In der Linie der Abfolge der Künste leistet der Kolorismus der Niederländer den Übergang zur nächsten der romantischen Künste, zur Musik. Die Malerei erreicht hier nämlich durch die „Magie der Farben“ eine Hinordnung auf den zeitlichen Vollzug der Kunst und damit auf eine Darstellung der Innerlichkeit, die in der Musik weitergeführt wird: „Das Objektive verschweigt gleichsam schon und die Wirkung geschieht fast nicht mehr durch ein Materielles. Ganz auf die subjektive Seite tritt die Kunst in der Musik“ (VPhK 2, 262).

Bernadette Collenberg-Plotnikov

103. Maß

Maß ist in der Wissenschaft der Logik das dritte Moment des Seins. Die Qualität ist gekennzeichnet durch die unmittelbare Einheit von Sein und Bestimmtheit, die Quantität durch die Gleichgültigkeit beider, das Maß durch deren Verhältnis. Das bedeutet aber auch, dass der philosophische Gebrauch der Begriffe Maß und Maßstab, z.B. als Maßstab der Erkenntnis oder des Ethischen, noch zur Denksphäre der Unmittelbarkeit gehört.

„Die Entwicklung des Maaßes, die im Folgenden versucht worden, ist eine der schwierigsten Materien,“ (GW 21, 327) weil sie den Zusammenhang der ‚Mathematik der Natur‘ mit den Qualitäten der natürlichen Dinge im Allgemeinen anzuzeigen hat. D.h. sie muss eigentlich den Begriff der Objektivität der modernen Naturwissenschaft entwickeln. Hegel hält das Maß für ein höheres Prinzip als den spinozistischen Modus, der das Unwesentliche ist, da erst mit ihm der Modus selbst als wesentlich zum Substantiellen einer Sache gehörig erklärt wird: „... in welcher sehr unbestimmten Beziehung wenigstens dieß liegt, daß dieß Aeusserliche nicht so abstract das Aeusserliche sey. Hier hat der Modus die bestimmte Bedeutung das Maaß zu seyn“ (GW 21, 325). Eigentlich könnte man sagen, dass vom Standpunkt des Maaßes aus das Äußerliche das *eigentliche* Innerliche der Dinge sei, denn die Quantität ist hier das Bestimmende des qualitativ Seienden. In der mathematischen Naturwissenschaft bestimmt die Struktur, was die Dinge eigentlich sind. Nur ist das Bestimmungsverhältnis hier noch nicht *als solches* mitgedacht, was erst in der Sphäre des Wesens der Fall sein wird. Im Maßkapitel wird die relationelle Natur des Maaßes so entwickelt, dass sie den Übergang zum Wesen vorbereitet. In der $L^{1,2}$ sind die Hauptmomente des Maaßes *Die spezifische Quantität, Das reale Maß (L^1 : Verhältnis selbständiger Maaße)* und *Das Werden des Wesens* (GW 21, 329ff). Beispiele für die erste findet man im Bereich der messbaren Größen der Naturwissenschaften; das zweite bezieht sich auf charakteristische Größen reeller qualitativer Daseiender, z.B. chemische Substanzen; im dritten wird die Form der Unmittelbarkeit, in der alle diese Bestimmungen noch gesetzt waren, aufgehoben.

Die spezifische Quantität ist eingeteilt in spezifisches Quantum, spezifizierendes Maß (L^1 : Die Regel) und Fürsichsein im Maße (L^1 : Verhältnis von Qualitäten). Das spezifische Quantum ist die unmittelbare Einheit von Qualität und Quantität. Wir können dabei z.B. an die dimensionierten Größen der Physik denken. Ihre Dimension ist eine qualitative Bestimmtheit, die durch eine operationelle Definition ihrer Messmethode festgelegt ist, zusammen mit der Maßeinheit, in der sie ausgedrückt wird. Dieser Gedanke führt unmittelbar zur Sphäre des spezifizierenden Maaßes, namentlich zum ersten Moment desselben: der Regel oder dem Maßstab. Das Messen ist ein äußerliches Tun, das an die messbare Größe angelegt wird, aber doch auch die Bedeutung hat, dieselbe qualitativ zu spezifizieren. Ihre Qualität ist aber gebunden an die Existenz desjenigen Etwas, das gemessen wird. Misst man z.B. die Temperatur eines Körpers, dann spezifiziert das gewissermaßen den Wärmeszustand dieses Körpers. Dieser ist aber nicht nur Qualität, sondern auch eine Größe, die Wärmemenge, die durch die Wärmekapazität des Körpers mit der Temperatur verbunden ist. So spezifiziert das

Messen durch funktionale Zusammenhänge andere Größen, die mit dem gemessenen Gegenstand verbunden sind. Dieser funktionale Zusammenhang ist die quantitative Seite des Zusammenhangs der Qualitäten desselben Körpers. Einerseits ist er ein allgemeines Gesetz, z.B. $\Delta W = cm\Delta T$ (ΔW = Wärmeaufnahme/-abgabe; ΔT = Temperaturänderung), andererseits spezifiziert er mittels seiner Koeffizienten, z.B. der Masse m und der spezifischen Wärme c , das spezifische Maß des realen Qualitätsverhältnisses. Hegels Beispiel ist hier das Galileische Fallgesetz $s = gt^2$ (s = Weg; t = Zeit; g = Gravitationsbeschleunigung), wobei g als Koeffizient auftritt. Hegel hatte seit seinen Untersuchungen für seine Dissertation *De orbis planetarum* die Vermutung gehabt, dass solche Gesetze auf spekulative Weise aus den Begriffen der diesbezüglichen Maße abgeleitet werden könnten, was der mathematischen Physik ein philosophisches Fundament verleihen würde. Die Koeffizienten dagegen drücken das Maß des faktischen Daseins aus und stellen daher das Fürsichsein im Maße dar.

Das reale Maß, d.h. das Maß als Beziehung von Maßen eines faktischen Gegenstands zu seiner quantitativen Seite der Gesetzmäßigkeit, drückt tatsächlich auch Beziehungen zu anderen Gegenständen aus. Zugleich charakterisiert es diesen spezifischen Gegenstand als seine eigene Qualität. Erstens werden die Maßkoeffizienten der Gegenstände durch Vergleichung festgestellt, z.B. die spezifische Schwere und die spezifische Wärme durch Vergleichung mit Wasser. Das ist wieder nur ein äußerliches Tun, keine reale Beziehung der Gegenstände. In dem Messen liegt aber auch schon eine reale Wechselwirkung, z.B. ein Wärmeaustausch. Diese Wechselwirkungen haben auch ihre Gesetze, die ihrerseits ein Maßverhältnis der Koeffizienten der betreffenden Gegenstände bestimmen. In diesem Sinne wird das Maß ein Verhältnis von Verhältnissen. Hegel denkt dabei offensichtlich an chemische Reaktionen, wie z.B. die wechselseitige Neutralisation von Säuren und Basen. Es entsteht so eine Reihe von Maßverhältnissen, oder, wie wir heute sagen würden, eine mehrstellige Funktion, die das allgemeine Gesetz der Wechselwirkung ausdrückt. Das bedeutet auch die Bevorzugung bestimmter Wechselwirkungen vor anderen, d.h. die Existenz von Wahlverwandtschaften. Das Maßverhältnis wird hier spezifisch ausschließend: Die eine Wechselwirkung verdrängt die andere. Dieser ausschließende Charakter der Wechselwirkungen führt zu qualitativ verschiedenen Gleichgewichtszuständen oder Ergebnissen, die sich innerhalb eines quantitativen Kontinuums ausbilden. Hegel spricht von einer Knotenlinie der Maßverhältnisse (*GW 21*, 364ff). Heute würden wir von einem Potentialfeld mit verschiedenen Regimes und Attraktoren reden, die durch Katastrophen voneinander geschieden sind. Hier erscheinen qualitative Unterschiede aus quantitativer Kontinuität, wie z.B. die verschiedenen Arten von Lebewesen aus dem kontinuierlichen Evolutionsprozess. Das Potentialfeld oder die Knotenlinie hat aber auch das Moment des Maßlosen an sich: die Katastrophe, in der durch Veränderung der Quantität eine qualitativ bestimmte Form zugrunde geht. Diese selbstständige Form ist damit nur ein Zustand des ganzen Systems geworden, und letzteres ist als maßloses Substrat das eigentliche Seiende.

Die Maßverhältnisse als Zustände des maßlosen Substrats oder Systems sind in Bezug auf das Substrat indifferent. Diese ‚absolute‘ Indifferenz ist in Bezug auf diese Verhältnisse selbst aber ein ‚struggle for life‘, denn sie existieren auf Kosten des jeweils anderen, wie in Anaximanders berühmtem Spruch. Hegel nennt das ein ‚umgekehrtes Verhältnis‘ und ruft das Bild einer konstanten Summe wach: Was das eine an Existenz gewinnt, verliert das andere. Bei seinem Beispiel der zentripetalen und der zentrifugalen Kraft in der Planetenbewegung ist er offensichtlich vom Vulgärnewtonianismus fehlgeleitet worden. Seine Kritik trifft nicht Newton, und wir wissen nicht, welche Vulgärfassung er genau ins Auge gefasst hat. Deutlich ist aber, dass das Bild eines quantitativen Substrats, in welchem sich die qualitativen Formen bilden, wie es auch in der heutigen Katastrophentheorie mathematisch konstruiert wird, dem Verhältnis von Wesen und Erscheinung nahe kommt, dieses aber nicht erreicht. Es ist noch mit der Form der Unmittelbarkeit behaftet, weil die Identität des Substrats und der

Unterschied der Formen nebeneinander bestehen. Qualität und Quantität sind wieder auseinander getrieben und damit ist die Form des Maßes aufgehoben. Aber auch die ganze Form des Seins im Sinne der Unmittelbarkeit wird damit aufgehoben, denn das Substrat und die unterschiedlichen Formen zeigen sich jetzt als wechselseitig vermittelt. „Sie sind statt *Seyender*, wie in der ganzen Sphäre des Seyns nunmehr schlechthin nur *als Gesetzte*, schlechthin mit der Bestimmung und Bedeutung, auf ihre Einheit, somit jede auf ihre Andere und Negation *bezogen* zu seyn, – bezeichnet mit dieser ihrer Relativität“ (GW 21, 382). Hier erscheint die wechselseitige Vermittlung von Identität und Unterschied, Kennzeichen der Sphäre des Wesens.

Louk Fleischhacker

104. Materie

Hegel benutzt in seiner Naturphilosophie in der *E* einen an Aristoteles orientierten Materiebegriff, so dass man bei Hegel als ein Konstruktionsprinzip der Naturphilosophie eine dialektische Wechselbeziehung von Materie und Form feststellen kann. In den ersten beiden Abteilungen der Naturphilosophie (*Mechanik*, *Physik*) beschreibt Hegel eine Entwicklung des Materiebegriffs, bei dem zunehmend stärker die Form gegenüber der Materie in den Vordergrund tritt. „Die Entwicklung der realen, d.i. *die Form* in ihr enthaltenden Materie geht so in ihrer Totalität in die reine Idealität ihrer Bestimmungen, in die mit sich abstrakte identische Selbstsicherheit über“ (*E*³ §307). Die dritte Abteilung, die sich mit Gestalten des Organismus beschäftigt, ist dann vorrangig eine Darstellung der Form. Der Organismus wird von Hegel als der „unendliche sich selbst anfachende und unterhaltende Prozeß“ (*E*³ §336) verstanden und ist damit die subjektive, unendliche Form in ihrer Objektivität. (*VPhN* (*Griesheim*), 221; *VPhN* (*Uexküll*), 164; 177; 188). Der erste Abschnitt der Naturphilosophie mag daher durch die Diskussion eines Materiebegriffs geleitet sein, die zweite Abteilung durch ein Gleichgewicht der Begriffe *Materie* und *Form* und schließlich der dritte vorrangig durch eine Diskussion der *Form*.

Nach der Darstellung des Raum- und des Zeitbegriffs beschreibt Hegel, wie durch die gesetzte Identität des Raumes und der Zeit ein Vergehen und sich wieder Erzeugen geschieht und so Bewegung beschreibbar wird. „Dies werden ist aber selbst ebenso sehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die unmittelbar identische daseiende Einheit beider, die Materie“ (*E*³ §261).

Der Bezug von Raum und Zeit aufeinander konstituieren Materie. Gleichzeitig liegt in diesem Übergang ein Übergang von der Idealität zur Realität. Beide Momente an dieser unmittelbar identisch daseienden Einheit, nämlich der Raum und die Zeit, äußern sich als zwei Grundeigenschaften der Materie, nämlich Zusammengesetztheit und Undurchdringlichkeit oder Widerstand leisten. (*E*³ §261). Diese beiden Aspekte sind es auch, die die grundlegenden Eigenschaften von Materie erfassen: Repulsion als die abstrakte Vereinzelung im Raum (*E*³ §262) und Attraktion als die negative Einheit eines auseinanderseienden Fürsichseins in der Zeit (*E*³ §262). Hegel kritisiert in *der L*¹, (GW 11, 119ff), dass Kant die Attraktivkraft und die Repulsivkraft als Konstituentien und nicht als Begriffsmomente der Materie interpretiert. Wenn Attraktivkraft und Repulsivkraft Materie konstituieren, so können sie selbst nur Kraft sein, die von Materie bewirkt wird; also muss Materie Materie vorausgehen. Materie müsse vielmehr so verstanden werden, dass die Einzelheit außer dem Materiellen sein müsse, mithin die Materie als ein kontinuierlich Bestehendes zu interpretieren sein und mithin macht „die Schwere... die Substantialität der Materie aus“ (*E*³ §262A). „Die Schwere ist sozusagen das Bekenntnis der Nichtigkeit des

Außersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbständigkeit, ihres Widerspruchs.

Man kann auch sagen, die Schwere ist das Insichsein der Materie“ (*E³* §262A). Weiter lässt sich Materie bestimmen als ein bloß quantitativer Unterschied (*E³* §263). Sie erscheint als gegen die Form des Körpers gleichgültiger Inhalt (*E³* §263). Als solche ist sie von ihrer Raumbestimmung her aufgefasst worden und die Zeit wird dabei als aufgehoben interpretiert: Die Materie wird als träge bestimmt (*E³* §264).

Schließlich wird in der zweiten Abteilung das Licht als das Selbst der Materie (*E³* §275) interpretiert. Form und Materie sind an der Bestimmung dieses Begriffs gleichbedeutend. So bestimmt Hegel weiterhin die spezifische Schwere, die Kohäsion, den Klang und die Wärme als jeweils unterschiedliche Weisen „die immanente Form des räumlichen Nebeneinanders der materiellen Teile“ (*E³* §295) zu bestimmen. Die Kohäsion ist „zuerst innerliche Form, hindurchgegangen durch ihre Versenktsein in das materielle Außereinander“ (*E³* §300). Der Klang ist die „einfache Form für sich existierend und kommt als diese mechanische Seelenhaftigkeit zur Erscheinung“ (*E³* §300). „Die Wärme ist das Sichwiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit“ (*E³* §303). Das Licht als das Selbst der Materie ist eine spezifische Form eines „immateriellen Fürsichseins der Form“ (*E³* §320) und als solches ist es der Materie komplementär entgegengesetzt, die im Gegensatz gegen das reine Selbst des Lichts das ebenso reine Selbstlose, die Finsternis ist (*E³* §277). Das Licht wird hier im Goetheschen Sinne als die Absenz der Dunkelheit der Materie, gleichsam als „Gegenmaterie“, verstanden und nicht im Newtonschen Sinne als Überlagerung von Lichtwellen.

Wolfgang Neuser

105. Mathematik

Hegel entwirft am Anfang seiner Naturphilosophie (*E³* §259) „den Gedanken einer *philosophischen Mathematik*“, die „dasjenige aus Begriffen erkannte, was die gewöhnliche mathematische Wissenschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen nach der Methode des Verstandes ableitet.“ Allerdings kann nicht die gesamte Mathematik als philosophische Wissenschaft aus dem Begriff verstanden werden; als „Wissenschaft der endlichen Größenbestimmungen“ bleibt sie, wegen der Endlichkeit ihres Gegenstandes, „wesentlich eine Wissenschaft des Verstandes“. Damit ist insbesondere jeder Versuch abgewiesen, in der Philosophie selbst Methoden der Mathematik anzuwenden (vgl. auch *GW* 9, 31-34) oder philosophische Aussagen in „Raumfiguren und Zahlen“ wiederzugeben. In seiner Ableitung des Raumes entwickelt Hegel zwar Grundbestimmungen der Geometrie (Punkt, Linie, Fläche) sowie die Dreidimensionalität des Raumes (*E³* §255f) und charakterisiert die wichtigsten Sätze der „Wissenschaft der Geometrie“ – Hegel nennt insbesondere den Satz des Pythagoras, ergänzt um eine trigonometrische und „analytische Behandlung“ desselben – als „Bild der Idee“, „das sich in sich geteilt hat“, betont dabei aber, dass dies immer noch in Form einer abstrakten „Verstandeswissenschaft“ geschehe.

Anders als die Gegenstände von Arithmetik und Geometrie haben für Hegel „das *Unendliche, Verhältnisse desselben, das Unendlichkleine, Factoren, Potenzen* u.s.f.“ ihre wahrhaften Begriffe in der Philosophie selbst (*E³* §259) und können deshalb nicht aus der Mathematik entlehnt werden. Der systematische Ort dieser Begriffe liegt in der Logik der Quantität, wo sie den Übergang vom Quantum zum Maß als der Verbindung von Qualität und Quantität bilden. Während die „reine Quantität“ „sich identisch zu dem andern“ verhält (*GW* 21, 176) und deshalb in ihrem diskreten Fortschreiten kontinuierlich in ein jeweils anderes

Diskretes übergeht (Beispiel: die natürlichen Zahlen, wo auf jede Zahl eine neue folgt, die aber stets natürliche Zahl ist), beziehen sich im „quantitativen Verhältniss“ (*GW 21*, 310-322) zwei Quanta aufeinander und bestimmen damit nicht wieder nur ein weiteres Quantum, sondern leisten zugleich eine qualitative Bestimmung. Der qualitative Aspekt wird insbesondere in der ausführlich erörterten Problematik des „mathematischen Unendlichen“ sichtbar (*GW 21*, 236-299). Auch hier spielen Verhältnisse, nun von infinitesimalen Größen, eine zentrale Rolle, etwa im Differentialquotienten dy/dx , wo durch zwei als Quanta verschwindende Relata eine Bestimmung eines qualitativ neuartigen Sachverhalts, etwa der Ableitung einer Funktion, möglich wird. Dieser Übergang aus dem Quantum heraus führt auf Maßbestimmungen (Beispiel: qualitative Größenbestimmungen in der Naturwissenschaft durch einen Zahlenwert in Verbindung mit einer Einheit). Entsprechend ist für Hegel die „wahrhafte philosophische Wissenschaft der Mathematik“ nur „die Wissenschaft der *Maasse*“ (*E³* §259), Maßbestimmungen erfordern eine „reelle Besonderheit der Dinge“, die erst in der Natur erreicht ist. Deshalb kann Hegel Grundgesetze einer mathematischen Naturwissenschaft (Bewegungsgleichungen für gleichförmige und gleichförmig beschleunigte Bewegung, die Keplerschen Gesetze, *E³* §265-270; vgl. auch *GA 5*, 233ff) durch Übertragung der logischen Maßbestimmungen in die Naturphilosophie verstehen.

Hegel entwickelt mithin keine geschlossene Philosophie der Mathematik; einer kritischen Einschätzung der mathematischen Methode und der traditionellen Gebiete der Mathematik wie Arithmetik und Geometrie steht eine – auf intensivem Studium auch seinerzeit aktueller Quellen beruhende – Wertschätzung avancierter Gebiete der Mathematik wie der Infinitesimalmathematik gegenüber, aus denen er dann seinerseits Veranschaulichungsmöglichkeiten für Begriffsstrukturen gewinnt.

Paul Ziche

106. Mechanik

Die Auseinandersetzung mit der Mechanik und deren Einordnung in sein System spielen in Hegels Werk, insbesondere in seiner Naturphilosophie, spätestens seit dem *JS I* eine grundlegende Rolle. Dies resultiert zum einen daraus, dass nach Hegel die Bestimmung des naturwissenschaftlichen Denkens der Entwicklung der Naturphilosophie vorausgehen und überhaupt die Philosophie mit der Naturwissenschaft in Übereinstimmung sein muss. (*E³* §246A). Da Hegel nun zum anderen aufgrund der Übermacht des mechanistischen Weltbilds in der Naturbetrachtung seiner Zeit die Mechanik für einen wesentlichen Bestandteil des naturwissenschaftlichen Denkens hielt, wobei er unzutreffenderweise das mechanistische Weltbild und die physikalische Theorie „Mechanik“ gleichsetzte, der aber weit davon entfernt war, die Natur als lebendig (*E¹* §196; *E³* §251; *VPhN 16*, 6-10) zu zeigen, sah er seine Aufgabe darin, von diesem Denken auszugehen und dessen stufenweise Aufhebung zu demonstrieren – zunächst innerhalb der Mechanik vom abstrakten Außereinander, Raum und Zeit, über die endliche Mechanik (träge Masse, Stoß, Fall) zur absoluten (System der Himmelskörper) (*E³* §253) und im Ganzen der Naturphilosophie von der Mechanik über die Physik zur organischen Physik (*E³* §§251-2).

Anknüpfend an vorgängige naturphilosophische Debatten (v.a. Descartes, Leibniz, Newton, Kant) geht Hegel von Raum und Zeit, den zwei Formen des Außersichseins, einer positiven und einer negativen, aus, mit der Ambition, sie synthetisierend aufheben zu können. Zeigend, dass beide nur abstrakte Momente sind, durch Einheit und Negation als solcher aber zum ersten Konkreten, der Materie, führen, die, indem sie auf ihre Momente bezogen ist, beide auch *aufeinander* bezieht, in der Bewegung (*E³* §§254-261). Wenn nun diese Beziehung

nicht äußerlich ist, führt dies zur absoluten Einheit von Materie und Bewegung, zur sich selbst bewegenden Materie.

Dass diese Beziehung nicht äußerlich ist, sieht Hegel u.a. durch die so genannten mechanischen Erscheinungen, das Hebelgesetz ($Last \cdot Lastarm = Kraft \cdot Kraftarm$) und die vermeintliche Bewegungsgröße $m \cdot v$ (später "Impuls" genannt) belegt, insofern hier die Idealität (Raum und Zeit) die Stelle der Realität (Masse) und umgekehrt vertreten könne. Diese Sicht verleitet ihn zu dem schönen Satz: "Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d.i. der Mensch wird durch *Raum* und *Zeit* totgeschlagen" (*E*³ §261A). Hegel unterschätzt hierbei allerdings den ihm bekannten Sachverhalt, dass in beiden Produkten keiner der Faktoren zu Null werden darf, die Momente mithin nicht total durcheinander ersetzbar sind, sondern gerade ihre nicht aufgelöste Einheit den Effekt ausmacht.

Die in der Mechanik entwickelte Materie ist die Rücknahme der Auseinanderlegung auf der ersten Stufe; sie ist die Form, in der das Außersichsein der Natur zu ihrem ersten Insichsein kommt. Aber es ist ein abstraktes Fürsichsein, insofern es ausschließend ist und damit eine Vielheit, die ihre Einheit – als das fürsichseiende Viele in ein allgemeines Fürsichsein zusammenfassend – in sich zugleich und noch außer sich hat. Für Hegel ist dies symbolisiert in der *Schwere*. Diese fasst er so, dass hier die Bestimmungen des Begriffs einander noch äußerlich sind. Der schweren Materie kommt daher noch keine Individualität zu. (Dieser Mangel wird erst auf der Stufe *Physik* aufgehoben.)

Die höchste Stufe der *Mechanik* wird in der von Hegel so genannten absoluten Mechanik erreicht – verkörpert im Sonnensystem (*E*³ §§269-271). Hier hat die Materie das Außersichsein nicht mehr außer sich. Die Form ist materialisiert (*E*³ §271). Diese Darstellung ist Hegels Versuch, die Beiträge Galileis, Keplers und Newtons sowie der Geometrie zur neuzeitlichen Mechanik zu bewerten und als fortschreitende Einsicht in die *an sich* in der Mechanik enthaltene Einheit von Einzelnem und Allgemeinem darzustellen. Dabei erkennt Hegel die wahre Leistung Newtons nicht, hält dessen Mechanik für nichts weiter als eine mathematisch-formale Umwandlung der Keplerschen Gesetze bzw. ein leeres Gerüst ihrer Beweise (*GW* 21, 272 f; 338 f; *E*³ §270A; *VPhN* 16, 38-46).

Gemäß der Mechanik ist die Bewegung in die Materie nicht nur eingepflanzt. Allerdings meint Hegel, dies erst durch seine naturphilosophische Entwicklung gezeigt zu haben, während in der Newtonschen Mechanik der Materie ihr Leben, die Bewegung, äußerlich sei, indem dort das Axiom gelte, dass der Körper entweder ruht oder ihm die Bewegung von außen mitgeteilt wird (*E*¹ §209A; *E*³ §266A). Hegel hält dies für eine Bestimmung des Verstandes. (*E*¹ §216A; *E*³ §270A; *VPhN* 16, 29). In Wahrheit aber identifiziert er mit seiner Lesart des Trägheitsgesetzes Bewegung mit Beschleunigung und verfälscht so eine entscheidende Grundbestimmung der Wissenschaft Mechanik, deren adäquate Bestimmung die vorgeführte begriffliche Entwicklung überflüssig gemacht hätte – bis auf eine Ausnahme: den einen Wechsel des epistemologischen Ausgangspunktes erfordernden Übergang von der Naturwissenschaft zur Philosophie.

Der mechanische Standpunkt kommt in den nachfolgenden Naturstufen noch vor, aber untergeordnet, z.B. in der Elastizität oder bei dem auch mechanischen Verhalten der Tiere, wenn sie mit Zähnen und Klauen agieren. Es gibt Standpunkte, die hier stehenbleiben, wie es beispielsweise bei der Atomistik der Fall sei. Hier werde als Grundprinzip der Materie das Eins angenommen. "Geht man hiervon als etwas Wesentlichem aus, so ist alles Folgende etwas Mechanisches" (*VPhN* 16, 49).

Im *JS III* hatte Hegel den Wärmeabschnitt mit "Mechanik der Wärme" überschrieben und war in gewisser Weise bestrebt, ihn in Analogie zur Mechanik zu entwickeln (*GW* 8, 60-70). Dies ist in der *E* nicht mehr der Fall, aber immer wieder werden auf den höheren Naturstufen Vergleiche zur Mechanik hergestellt.

Hegel hielt die Mechanik nicht nur für eine spezifische Wissenschaft (neben Physik, Chemie und Biologie), sondern fasste sie auch logisch als erste Stufe der Objektivität, als Mechanismus. Diese Stufe charakterisiert die Formen des Verhältnisses der Gegenstände zueinander und der Gegenstände zum Subjekt derart, dass die Einheit des Mannigfaltigen noch rein äußerlich ist. Welche Beziehung zwischen Elementen des Mannigfaltigen auch stattfindet, sie geht die Natur der aufeinander Bezogenen nichts an. Es bleibt nur ein Schein des Eins als *Zusammensetzung, Vermischung, Haufen*. (*GW 12*, 133-147).

Renate Wahsner

109. Meinung (öffentliche -)

Das öffentliche Bewusstsein ist nach Hegel in erster Linie die „*empirische Allgemeinheit* der Ansichten und Gedanken der *Vielen*“ (*Grl* §301) Insofern diese Ansichten und Gedanken sich auf die „allgemeinen Angelegenheiten“ beziehen, erscheint es als „*öffentliche Meinung*“ (*Grl* §316). Die öffentliche Meinung verdient es, „*ebenso geachtet als verachtet*“ zu werden (*Grl* §318). Denn einerseits ist sie die Form, in der der gesunde Menschenverstand „die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit“ (*Grl* §317) zum Ausdruck bringt; andererseits können diese Prinzipien jedoch, gerade weil sie in der Form des gesunden Menschenverstandes erscheinen, pervertiert werden, wenn nämlich subjektive Auffassungen unmittelbar als substantielle ausgegeben werden. Hegel kehrt sich deshalb gegen die Auffassung der Demokratie, die den unmittelbar mit der quantitativen Mehrheit der Stimmen identifizierten Volkswillen als die legitime gesetzgebende Gewalt betrachtet. Zwar muss die subjektive Freiheit in der gesetzgebenden Gewalt ihre Stelle haben, aber nicht als unqualifizierte Vielheit. Das subjektive Interesse muss vielmehr in die Gliederung aufgenommen werden, die es schon in Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegeben hat (*Grl* §308).

Die gesetzgebende Gewalt gestaltet sich nach Hegel in zwei Kammern. Die zweite Kammer besteht aus Abgeordneten dieser Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen. Diese Abgeordneten werden weder gewählt noch müssen sie das besondere Interesse ihrer Gruppe vertreten. Sie werden auf Grund ihres Sachverständnisses ernannt, um in einer rationalen Diskussion den besonderen Gesichtspunkt ihrer Gruppe innerhalb des Allgemeinwohls zu erläutern. Auf diese Weise können die Abgeordneten der zweiten Kammer die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft in den Gesetzgebungsprozess integrieren. (Im Gegensatz zur ersten Kammer, die die Kontinuität der Tradition betont. Diese Kammer besteht aus Großgrundbesitzern, die ihre Mitgliedschaft erblich erwerben.)

Die Öffentlichkeit der Ständebehandlungen der beiden Kammern (*Grl* §314) kommt der an der Regierung nicht teilhabenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft entgegen. Zudem nimmt Hegel an, dass diese Öffentlichkeit die Bildung der öffentlichen Meinung zum Resultat hat. Sie wird dadurch in die Lage versetzt, vernünftiger über Staatsangelegenheiten zu urteilen und lernt „die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten“ (*Grl* §315).

In ihrem unmittelbaren (nicht ‚öffentlichen‘) Sinn steht die Meinung für ein vermeintliches, unmittelbares und konkretes Erkennen. Das Ich der sinnlichen Gewissheit meint die sinnlich gegebene Wirklichkeit unmittelbar kennend zueignen zu können, d.h. zu ‚meinen‘ (*GW 9*, 70). Die Konkretheit des Seins ist nur eine Meinung: „Man meynt, das Seyn sey vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ...“ (*GW 21*, 79).

Paul Cobben

108. Mensch

‘Mensch’ ist bei Hegel kein technisch-philosophischer Ausdruck, sondern gehört „dem Konkretum der *Vorstellung*“ an (*Grl* §190). In diesem Kontext kann Hegel den Menschen als ein Wesen von Bedürfnissen definieren, wohingegen er im Recht als Person, in der Moral als Subjekt, in der Familie als Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft als Bürger im Sinne von *bourgeois*, im Staat ebenso als Bürger, aber diesmal im Sinne von *citoyen*, definiert wird. Die Anthropologie hat, der Etymologie zum Trotz, nicht den Menschen, sondern die Seele zum Gegenstand. Hegel benutzt jedoch manchmal den Terminus, um den Unterschied des Menschen zum Tier oder zu Gott zu bezeichnen.

Was den Menschen vom Tier unterscheidet, so Hegel in der *L*, ist das Denken und damit auch die Sprache. Das Logische ist dem Menschen so das Natürliche, oder vielmehr: „dasselbige ist seine eigenthümliche *Natur* selbst“ (*GW* 21, 10; vgl. *E*³ §2). Mit Jacobi betont Hegel jedoch, dass das Logische vielmehr als das Übernatürliche gedeutet werden muss, „welches sich in alles Naturverhalten des Menschen, in sein Empfinden, Anschauen, Begehren, Bedürfnis, Trieb eindringt und es dadurch überhaupt zu einem Menschlichen, wenn auch nur formell, zu Vorstellungen und Zwecken, macht“ (*GW* 21, 11). Auf Fichtes Frage nach der Bestimmung des Menschen hindeutend, heißt es, dass „*die Bestimmung des Menschen* [...] die denkende Vernunft“ ist: „Denken überhaupt ist seine einfache *Bestimmtheit*, er ist durch dieselbe von dem Thiere unterschieden“ (*GW* 21, 111). Indem das Denken im Dasein des Menschen und dessen Dasein im Denken ist, ist das Denken ferner auch konkret und soll Inhalt und Erfüllung erhalten. Als ein solches Sollendes macht das Denken nicht nur die einfache *Bestimmtheit*, sondern auch die *Bestimmung* des Menschen aus.

Hegels systematische Betonung des vernünftigen Denkens als der eigentlichen Bestimmung des Menschen hat auch einen polemischen Gehalt. Gegen diejenigen argumentierend, die sich bestreben, die „Menschlichkeit des Menschlichen“ (*E*³ §2) (das Religiöse, Sittliche, Wahre, Gerechte usf.) statt in das Denken in die Empfindung oder in das Herz zu legen, fordert er, dass „es auch heutigtags nöthig [ist], überhaupt daran zu mahnen, dass *das Denken* das *Eigenste* ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und dass er das Empfinden mit diesem gemein hat“ (*E*³ §400A).

Nicht nur vom Tier, sondern auch von Gott ist der Mensch unterschieden. Es ist üblich, Mensch und Gott als Endliches und Unendliches einander gegenüberzusetzen. Doch betont Hegel in seiner Philosophie der Religion, dass Gott nicht als Jenseitiges, sondern als allgegenwärtig, und deshalb auch als im menschlichen Geist gegenwärtig gedacht werden muss. Wie Aristoteles argumentiert er, dass die menschliche Vernunft als „das Göttliche im Menschen“ (ο ημῶν θεός) angesehen werden soll; „und als Geist schlechthin ist Gott gegenwärtig im Geist“ (*VPhRel* 3, 46). Zwar können die menschliche Vernunft oder der menschliche Geist und die Vernunft oder der Geist schlechthin, welche als Gott gedacht werden, nicht ohne weiteres identifiziert werden, aber zugleich polemisiert Hegel gegen einen Theismus, der beide radikal zu trennen pflegt. Deshalb betont er, übrigens auch schon in den *FS*, dass nicht nur in der christlichen, sondern in allen Religionen „*die menschliche Gestalt, Menschwerdung Gottes* als ein wesentliches Moment der Religion in der Bestimmung ihres Gegenstandes“ vorkommen muss (*GW* 17, 39; vgl. *VPhRel* 5, 137; *Nohl*, 310).

Die These Feuerbachs, dass die Theologie eigentlich Anthropologie sei, kann zwar von Hegels Anthropologie aus als eine Radikalisierung und zugleich als Umkehrung von Hegels Lehre der Menschwerdung Gottes interpretiert werden; ihrer Betonung der naturabhängigen Sinnlichkeit des Menschen wegen ist sie jedoch nicht im Sinne der Hegelschen Philosophie des vernünftigen Geistes zu verstehen.

Paul Cruysberghs

109. Metaphysik

Hegel verwendet den Begriff Metaphysik in seinen späteren Schriften einerseits in einem von Kant übernommenen abwertenden Sinn, insofern er damit vornehmlich die vorkritische *metaphysica specialis* der Neuzeit andeutet, aber andererseits auch in einem positiven Sinn, insofern er vor allem die ältere, griechische Metaphysik als ein echtes spekulatives Philosophieren bewertet. Grundlage dieser ambivalenten Haltung ist, dass die Metaphysik zwar den wesentlichen Begriff von dem Denken „zugrunde [legte], daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sey,“ aber zugleich diese Zugrundelegung ohne jede kritische Prüfung einfach annahm (*GW 11*, 17). Dieses Letzte ist der Grund, dass „was vor diesem Zeitraum *Metaphysik* hieß, [durch die Kantische Philosophie] mit Stumpf und Styl ausgerottet worden [ist]“ (*GW 11*, 5).

In seinen Jenaer Vorlesungen unterscheidet Hegel die Metaphysik von der Logik und bestimmt jene noch wesentlich *positiv* als ‚eigentliche Philosophie‘ oder ‚Wissenschaft der Idee‘. Sie hat zur Aufgabe, „uns das Prinzip aller Philosophie vollständig zu konstruieren, und nach seinen verschiedenen [Momenten] deutlich zu machen“ (*GW 5*, 274), aber die Ausarbeitung dieses Programms fehlt. Das *JS II* (1804-05) ist das letzte, in dem Hegel eine Differenzierung von Logik und Metaphysik durchführt. Hierin hat die Metaphysik die Aufgabe aufzuzeigen, dass die in der Logik nachgewiesene Identität von Erkennen und Gegenstand nicht nur tatsächlich besteht, sondern von dem zum Gegenstand der Betrachtung gemachten Erkennen selbst erkannt wird, und auch dass dieser Gegenstand in Wahrheit nichts anderes als das Erkennen selbst ist. Ihr zentraler Begriff ist also der des Erkennens, das sich selber zum Gegenstand wird. Die üblichen Objekte der besonderen Metaphysik aber, wie Seele, Welt und das höchste Wesen, sind in diesem Entwurf noch immer Bestandteile der Metaphysik.

Aufgrund seiner Deutung der Philosophie Kants betrachtet Hegel seine Logik als die legitime Nachfolgedisziplin der früheren, durch Kant schon umgearbeiteten, *metaphysica generalis*, insofern das Sein sich in dieser Logik nur als ein sich überprüfender Gedanke herausstellt, wodurch die – deshalb gerügte – Identität von Denken und Sein nicht vorgefunden, sondern ausgearbeitet wird. Demzufolge sieht Hegel ab der *L¹* die Künstlichkeit der Unterscheidung dieser beiden Disziplinen ein und lässt die Logik an die Stelle der Metaphysik treten: „Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefasst, welche dafür galten, die *Wesenheiten* der *Dinge* auszudrücken“ (*E³* §24). Sie wird insofern ‚spekulative Metaphysik‘ genannt.

Um die Beschränktheit der Denkbestimmungen der traditionellen Metaphysik hervorzuheben und die Überlegenheit des Standpunktes seiner Logik zu erläutern, entwickelt Hegel im Vorbegriff der Logik der *E* die ‚Stellungen des Gedankens zur Objektivität‘, deren erste ‚die Metaphysik‘ heißt. Er kennzeichnet die Metaphysik als „das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewusstsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den *Glauben* enthält, dass durch das *Nachdenken* die *Wahrheit* erkannt [...] werde.“ Diese Stellung bezeichnet nicht nur historisch die vormalige, vorkantische Metaphysik, sondern hat auch eine systematische Bedeutung in dem Sinne, dass „alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewusstseins in diesem Glauben [lebt]“ (*E³* §26). Die oben angeführte ambivalente Haltung Hegels dieser Metaphysik gegenüber zeigt sich darin, dass „dieses Denken wegen der Bewusstlosigkeit über seinen Gegensatz ebenso wohl seinem Gehalte nach echtes *spekulatives* Philosophieren sein,

als auch in *endlichen* Denkbestimmungen, d.i. in dem *noch unaufgelösten* Gegensatz verweilen [kann]“ (*E*³ §27). Insofern die Metaphysik der bloßen Verstandesansicht der Vernunftgegenstände verhaftet bleibt, erhebt Hegel dagegen drei Bedenken: Erstens (*E*³ §28) setzt sie voraus, dass ihre Denkbestimmungen dem – jeweiligen Unbedingten oder – Absoluten als Prädikate beigelegt werden könnten, aber ohne zu untersuchen, ob diese Prädikate etwas Wahres seien, noch ob die Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen, überhaupt zu dessen Erkenntnis geeignet sei; zweitens (*E*³ §30) nimmt die Metaphysik ihre Gegenstände – Seele, Welt und Gott – einfach aus der Vorstellung auf und tut als ob sie fertige, gegebene Subjekte wären, während erst das Denken imstande ist, diesen Gegenständen ihre feste Bestimmung zu erteilen; und drittens (*E*³ §32) wurde die Metaphysik zum Dogmatismus, indem sie zufolge der Endlichkeit ihrer Denkbestimmungen, annahm, dass von zwei entgegengesetzten Behauptungen, die eine wahr und die andere falsch sei. Die ganze Prüfung der vormaligen Metaphysik resultiert schließlich darin, „dass weder die *Idee* als ein bloß *subjektiver* Gedanke, noch bloß ein *Sein* für sich das Wahre ist, [...] dass die *Idee* nur *vermittelt* des Seins, und umgekehrt das *Sein* nur *vermittelt* der *Idee*, das Wahre ist“ (*E*³ §70). Diese Einsicht bedeutet eine Rückkehr zum Anfang der unbefangenen (Cartesischen) Metaphysik, denn in dieser wird ebenso „die einfache Untrennbarkeit des *Denkens* und *Seins* des Denkenden“ wie „die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von *Gott* und seiner *Existenz*“ behauptet (*E*³ §76).

Peter Jonkers

110. Modalität

Bekanntlich nehmen bei Kant die Kategorien der Modalität, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, innerhalb der Kategorientafel eine besondere Position ein: sie fügen keine neuen Bestimmungen dem Objekt hinzu, sondern drücken nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen aus. In der *KrV* stellen sie die Übergangssphäre zwischen logisch-erkenntnistheoretischem Umfeld und Seinsfrage dar, weil sie mit dem Problem der Grenzen der Vernunft und so mit der Kritik an der Metaphysik verbunden sind. Hegel gebraucht den Terminus Modalität immer mit direktem Verweis auf Kants *KrV* und deren Deduktion der Kategorien (von *Dif*, *GW* 4, 6 bis *E*³ §143A), verwirft jedoch die damit angezeigte Nichtidentität des Subjektes und Objektes, des Gegenstandes und des Denkens – und den damit verbundenen Mangel an Objektivität (vgl. *GW* 11, 189; *GW* 21, 323-4) – und akzeptiert die Bezeichnung als bloße, das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen betreffende Modalität nur für die Möglichkeit, welche die unzureichende, subjektive und leere Abstraktion der Reflexion in sich ausdrückt. Dagegen sind sowohl die Notwendigkeit als auch – und viel eher – die Wirklichkeit nicht zu bloßen Art und Weisen reduzierbar, da sie das vollendete Konkrete darzustellen vermögen und also zur Ontologie gehören.

Wie Hegel in der Seinslogik die Kantische Kategorientafel bei der Behandlung der Qualität vor der Quantität umstellt, so setzt er in der Wesenslogik die Modalitätskategorien vor die Relationsproblematik der Substanz, der Ursache und der Wechselwirkung. Das zweite Kapitel des dritten Abschnitts der Wesenslogik behandelt die Wirklichkeit, artikuliert nach ihrer Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit, gemäß ihren formellen, realen und absoluten Implikationen (*GW* 11, 380-92).

Die formell betrachteten Modalitäten entsprechen zunächst der Unmittelbarkeit eines noch unreflektierten Seins oder der Existenz überhaupt und eines bloßen Ansichseins als abstrakter Wesentlichkeit (*GW* 11, 381). So erweisen sich Wirklichkeit und Möglichkeit, formell betrachtet, als leer: Die formelle Wirklichkeit als *nur* möglich ist defizitär, die

formelle Möglichkeit als wesenhafte Identität mit sich ist der „unbestimmte Behälter für Alles überhaupt“ und für sein Gegenteil, d.h. gleichzeitig möglich und unmöglich (*GW 11*, 382). Eine bloß mögliche Wirklichkeit, und umgekehrt eine Möglichkeit, die als solche unmittelbar in der abstrakten Identität mit ihrem Möglich- und Unmöglichsein sich als irgendein Sein oder Existenz setzt, charakterisieren aber traditionellerweise die Definition der Kontingenz, welche sein kann (aber auch nicht), und so sein kann (aber auch anders). „Das Zufällige ist ein Wirkliches, das zugleich nur als möglich bestimmt, dessen Anderes oder Gegentheil eben so sehr ist“ (*GW 11*, 383-4). Das Zufällige ist in seinem Sein irgendwie begründet, weil es doch so ist, aber auch grundlos, weil es nur so ist, in dem reziproken Umschlagen der Bestimmungen der formellen Wirklichkeit und der formellen Möglichkeit ineinander, wobei die erste die noch formelle Notwendigkeit dieses bloße Sosein ausdrückt: „Das Nothwendige ist, und diß Seyende ist selbst das Nothwendige“ (*GW 11*, 385).

Die Argumentation geht dann zur realen Wirklichkeit über, welche das Ding oder sogar die Sache selbst ist, „die existirende Welt“ (*GW 11*, 385) als Entsprechung einer Äußerlichkeit und eines Verhältnisses zu sich, eines Ansichseins und einer Reflexion in sich. Deswegen kann Hegel hier das Wortspiel machen, nach dem „Was wirklich ist, kann wirken“ (*ebd.*), d.h. die Wirklichkeit als real vermag sich selbst tatsächlich hervorzubringen und ist insofern Manifestation von sich (keine Erscheinung von etwas Anderem), Wirksamkeit, in nuce schon Selbstverwirklichung, bei der der Aristotelische Begriff der *energeia* eine Rolle spielt. Entsprechend ist die reale Möglichkeit inhaltlich bestimmt und drückt die „Bestimmungen, Umstände, Bedingungen einer Sache“, d.h. die „Mannichfaltigkeit“ einer Zerstreung aus (*GW 11*, 386), die jetzt die Wirklichkeit in ihrer realen Modalisierung charakterisiert. Im Zusammengehen der realen Möglichkeit als Ermöglichung und der realen Wirklichkeit als Verwirklichung erweist sich die so erreichte reale Notwendigkeit als bedingt und hypothetisch, relativ sowohl auf die Voraussetzungen und Ausgangspunkte ihrer möglichen Bedingungen, als auch auf die tatsächlich existierenden Bestimmtheiten ihres Wirklichseins: sie ist eine gegenseitige inhaltvolle Beziehung der beiden Seiten. Gerade in diesem Bestimmtheitsein wird die reale Notwendigkeit dem realen Zufall gleichgestellt: „Das real Nothwendige ist deßwegen irgend eine beschränkte Wirklichkeit, die um dieser Beschränktheit willen in anderer Rücksicht auch nur ein Zufälliges ist“ (*GW 11*, 389).

In dieser realen Einheit der Notwendigkeit und Zufälligkeit kündigt sich die absolute Wirklichkeit an, die weder in einem *possibile logicum* als nur leerer Form, noch in einem *dynaton* als bloß gegebenen Inhalt, sondern in einer absoluten Notwendigkeit ihren Grund hat, welche sich als eine Summa der Modalitäten und ihrer Weisen zeigt: „Die absolute Nothwendigkeit ist also die Wahrheit, in welche Wirklichkeit und Möglichkeit überhaupt, so wie die formelle und reale Nothwendigkeit zurückgeht“ (*GW 11*, 391). Die Blindheit der absoluten Notwendigkeit als wesentliches Sein, sowie die entsprechende Lichtscheuheit der absoluten Kontingenz als wirkliches Wesen, bilden allerdings die aporetischen Ergebnisse des Kapitels über die Wirklichkeit aus: das „Maal“ der Endlichkeit und die „Spur“ der Andersheit charakterisieren weiterhin diese Wirklichkeit, die noch nicht die Durchsichtigkeit des Begriffes erreicht hat (vgl. *GW 11*, 391-2).

Das Begriffsurteil als vierte Teilung des Urteils nach demjenigen des Daseins, der Reflexion und der Notwendigkeit, wird traditionsgemäß in der subjektiven Logik Urteil der Modalität genannt und ist dadurch charakterisiert, dass „es den Werth der Copula nur *in Beziehung auf das Denken* angehe“ (*GW 12*, 84). Die assertorischen und problematischen Urteile werden in ihrer Subjektivität hervorgehoben, welche allerdings sich zu einer Wirklichkeit als wahr oder beliebig verhält, beim apodiktischen handelt es sich aber um „das absolute Urtheil über alle Wirklichkeit“ (*GW 12*, 88), dank dieser Erfüllung der Copula wird das apodiktische Urteil zum Schluss.

In der E^1 wird die Argumentation der L^1 vereinfacht: die formale, reale und absolute Behandlung der Modalitäten reduziert sich *auf* eine knappe Überlegung zur Möglichkeit als unwesentlicher Abstraktion, leerer Identität, eigentlicher Modalität im Sinne einer formellen Art und Weise (E^1 §91A), *auf* eine kurze Ausführung zur Äußerlichkeit des Wirklichen als bloß oberflächlich unmittelbar und zufällig (E^1 §92), *bis* zum Zusammenfallen der beiden Seiten (E^1 §§95-96, wobei eine real gewordene Möglichkeit sich als Notwendigkeit einer ermöglichenden Bedingung erweist). Eine weitere argumentative Simplifizierung zeigen die *VLuM 11*, 130-3: die äußere Wirklichkeit wird als Modus, bloße Art und Weise charakterisiert (*VLuM 11*, 130), einige zu bearbeitende Motive sind antizipiert, wie die Charakterisierung der Wirklichkeit als „*in sich gebrochen*“, die Verbindung zwischen Tätigkeit, Bedingungen und Sache, die in den E^2 und E^3 den Übergang zu den Relationskategorien organisieren, der explizite Verweis auf die Geschichte (*VLuM 11*, 131-3; vgl. auch *Hegel-Studien V*, 25). In der E^2 gewinnt die Notwendigkeit an Zentralität, sie hat vom Begriff schon die zirkuläre und vermittelnde Struktur und ist in die Momente der Bedingung, der Sache selbst und der Tätigkeit gegliedert (E^2 §§147-9). Die E^3 präsentiert das Notwendige mit vielen an die L^1 erinnernden Ausdrücken: als von den Umständen vermittelt und in seinem Sosein doch unvermittelt („es ist so, weil es ist“, E^3 §149). Seine Schwierigkeiten versteckt Hegel allerdings in den E nicht, indem er offen die Probleme des Notwendigkeitsbegriffes anerkennt (vgl. E^1 §100A): Die Notwendigkeit gilt als schwer zu fassender Begriff, weil sie der Begriff selbst ist, aber noch in seiner Äußerlichkeit, als eine in sich gebrochene und übergehende Wirklichkeit, welche noch blindlings so ist ($E^{2,3}$ §147A).

Gabriella Baptist

111. Moralität

Die Moralität oder „Der in sich selbst gewisse Geist“ ist das dritte Moment im Geisteskapitel der *Phän.* Ihr Verständnis setzt also die Einsicht in den Begriff des Geistes und seine innere Entwicklung voraus.

Der Geist ist die konkrete Totalität, die die ganze vorhergehende Entwicklung vom Bewusstsein über Selbstbewusstsein bis zur Vernunft enthält. Die Gewissheit der vorhergehenden Momente ist im Geist zur Wahrheit geworden, d.h. der Geist ist die wirkliche Substanz. Die als Geist gedachte wirkliche Substanz ist eine sittliche Welt, die das natürliche Bewusstsein unmittelbar als sein wirkliches Wesen weiß. Der wahre Geist ist sozusagen eine nicht entfremdete Welt, in der das Bewusstsein sich unmittelbar zu Hause fühlt.

Die Entwicklung des Geistes ist in gewisser Hinsicht die Umkehrung der vorhergehenden Entwicklung, weil die Bewegung jetzt keine von Gewissheit zur Wahrheit, sondern eine von Wahrheit zur Gewissheit ist. Das Bewusstsein, in dem der Geist seine unmittelbare Wahrheit hat, muss die Gewissheit entwickeln, diese Wahrheit zu sein. Diese Entwicklung gliedert sich in drei Momente.

Im ersten Moment des Geistes, „Der wahre Geist, die Sittlichkeit“, ist das Bewusstsein unmittelbar mit seinem Inhalt vereint. Das Bewusstsein fällt jedoch in zwei sittliche Potenzen auseinander, sodass die unmittelbare Wahrheit zu Grunde gehen muss. Im Zusammenstoß zwischen diesen beiden Potenzen, dem göttlichen und dem menschlichen Gesetz, stellt sich heraus, dass sich die Wahrheit der sittlichen Welt nur als die formale Person aufrechterhalten lässt. Die Person ist das „erste Selbst“ des Geistes, das sich in dessen zweitem Moment, „Der sich entfremdete Geist, die Bildung“ zum zweiten Selbst entwickelt, nämlich zur „absoluten Freiheit“.

Im sich entfremdeten Geist ist die Person seinem Inhalt entfremdet und verhält sich zur Wirklichkeit wie zu einem kontingenten Inhalt. Der Prozess, in dem die Person sich diesen kontingenten Inhalt aneignet, hat die absolute Freiheit zum Resultat, d.h. das Subjekt, das meint, dass es den Inhalt der objektiven Welt aus seiner inneren Subjektivität hervorbringen kann. Das Subjekt, das sich historisch als der Bürger der Französischen Revolution situieren lässt, muss jedoch erfahren, dass sein Streben dem Streben der anderen Subjekte widerspricht.

Das dritte Moment des Geistes, „der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“, ist nicht in Frankreich, sondern in einem „andere[n] Land“ situiert, nämlich in Deutschland; denn die Moralität ist thematisch im deutschen Idealismus, insofern dieser über das Resultat der Französischen Revolution reflektiert. Auf dieser Ebene hat sich herausgestellt, dass das natürliche Bewusstsein (als moralischer Geist) sich erst zum seiner selbst gewissen Geist entwickeln kann, wenn es seinen Inhalt als einen absoluten, übersinnlichen Inhalt versteht. Im Moralitätskapitel wird der absolute Inhalt schließlich als Gewissen konkretisiert, das „dritte Selbst“ des Geistes.

Das erste Moment der Moralität ist die „moralische Weltanschauung“, in dem das natürliche Bewusstsein sich als ein wirkliches Selbstbewusstsein zur Natur in der Form einer Gesellschaftsordnung verhält. Dieses Selbst hat eine moralische Weltanschauung, weil es seine Welt wesentlich als eine moralische Welt versteht, d.h. nicht die wirkliche Gesellschaftsordnung ist seine wesentliche Welt, sondern die allgemeine Freiheit (*la volonté générale*), die als reiner Gegenstand das absolute Wesen aller Wirklichkeit ist. Die moralische Weltanschauung entspricht deshalb Rousseaus und vor allem Kants Konzeption des moralischen Subjekts. Das moralische Subjekt ist einerseits ein phänomenales, natürliches Subjekt, und andererseits ein noumenales, freies Subjekt. Das Durchdenken der moralischen Weltanschauung kann sich deshalb Kants Durchdenken des moralischen Subjekts fügen: sie führt zu den drei Postulaten der praktischen Vernunft.

Im ersten Postulat wird die ansichseiende Harmonie zwischen Moralität und Natur zum Ausdruck gebracht. Das moralische Subjekt ist *auch* ein sinnliches Subjekt; deshalb lässt das moralische Wesen sich nur aufrechterhalten, wenn diesem nicht durch die Natur widersprochen wird.

Das zweite Postulat drückt die fürsichseiende Harmonie zwischen Moralität und Natur aus. Als wirkliches hat das moralische Subjekt nicht nur einen vernünftigen, freien Willen, sondern auch einen natürlichen Willen. Es muss daher sichergestellt sein, dass die Verwirklichung des absoluten, moralischen Wesens nicht durch den natürlichen Willen verhindert wird.

Im dritten Postulat werden die beiden ersten zusammengenommen und wird die absolute Harmonie zwischen Moralität und Natur postuliert in der Vorstellung eines göttlichen Wesens. Denn das moralische Subjekt kann das absolute Wesen nur in bestimmten Pflichten verwirklichen, die in ihrer Bestimmtheit die Realität des absoluten Wesens untergraben. Das moralische Subjekt muss daher einen absoluten, göttlichen Willen postulieren, der sicherstellt, dass das moralische Handeln als wirkliches Handeln möglich ist.

Die moralische Weltanschauung lässt sich als die wahre Wirklichkeit des Stoizismus verstehen, weil für sie das Wesen des Denkens und der Natur an und für sich identisch ist. Aber, wie der Stoizismus in den Skeptizismus, so geht die moralische Weltanschauung in die *Verstellung* über. Die Form der moralischen Weltanschauung widerspricht ihrem Inhalt; denn obwohl sie ihr Wesen als die harmonische Einheit von Moralität und Natur vorstellt, ist dieses Wesen, gerade als ein vorgestelltes, wesentlich von der Natur unterschieden. Die wirkliche Welt ist deshalb dem Inhalt genommen unwesentlich, aber der Form nach wesentlich: denn das Wesen lässt sich nur im Unterschied zu der wirklichen Welt bestimmen. Dieser Widerspruch kommt als die Verstellung zum Ausdruck, d.h. die Bestimmung des moralischen

Wesens muss immer wieder verstellt werden, weil es sich nicht von der wirklichen Welt trennen lässt.

Der Widerspruch der Verstellung wird im dritten Moment der Moralität, dem Gewissen, dadurch aufgehoben, dass das moralische Wesen als ein inneres verstanden wird. Die Bestimmung des moralischen Wesens ist nicht länger von seinem Verhältnis zur sinnlichen Wirklichkeit abhängig; das moralische Subjekt kann es, d.h. die allgemeine Freiheit, unmittelbar aus sich heraus bestimmen. Vom Standpunkt des Gewissens her ist der Widerspruch zwischen der Form und dem Inhalt des moralischen Wesens nur das Resultat einer äußeren Reflexion.

Als ein wirkliches Selbstbewusstsein, das die Wirklichkeit an und für sich als ein inneres Wesen versteht, lässt das Gewissen sich als die wahre Wirklichkeit des unglücklichen Bewusstseins verstehen. In seinem Streben, sein inneres Wesen in Einklang mit sich als wirkliches Selbstbewusstsein zu bringen, wiederholt und verinnerlicht das Gewissen die Formen des *Bewusstseins* und des *Selbstbewusstseins*. Als das Resultat dieser Entwicklung versteht das Gewissen seine Wirklichkeit als die Erscheinung des absoluten Geistes.

In den *Grl* ist die *Moralität*, nach dem ersten Moment des abstrakten Rechts, das zweite Moment, in das sich die Verwirklichung des Rechts gliedert. Auf dieser Ebene ist klar geworden, dass die Verwirklichung des Rechts sich nicht auf seinen Selbstaussdruck in einer vorgefundenen Welt beschränken lässt. Das Recht umfasst auch die Verwirklichung der subjektiven Freiheit, d.h. es lässt sich zudem als *subjektiven* Selbstaussdruck verstehen.

Die Bestimmung der Moralität unterscheidet sich methodisch, nicht sachlich von der *Phän*. In der *Phän* hat die Person des Römischen Rechts ihre adäquate Freiheit noch nicht entwickelt. Sie steht in einem auswendigen Verhältnis zu einer kontingenten Wirklichkeit. Erst wenn sie sich diesen kontingenten Inhalt angeeignet hat, lässt sich auf der Ebene der Moralität untersuchen, an welcher Voraussetzungen die subjektive Freiheitsverwirklichung gebunden ist. Die Person des abstrakten Rechts hat den adäquaten Begriff der Freiheit immer schon erworben. Auf der Ebene des abstrakten Rechts wird das formelle Dasein dieses Begriffs und auf der Ebene der Moralität dasjenige seines subjektiven Daseins entwickelt.

Das erste Moment der Moralität in den *Grl* bezeichnet Hegel als „Der Vorsatz und die Schuld“. In diesem Moment bekommt die „in sich reflektierte Zufälligkeit“ der Moralität ihre erste Konkretisierung. Das Recht verwirklicht sich nicht länger in einer zufälligen Sache, sondern in einer Wirklichkeit, die durch die moralische Handlung als subjektiver Selbstaussdruck gesetzt worden ist. In „Der Vorsatz und die Schuld“ wird die formelle Voraussetzung formuliert, die eine solche Handlung ermöglicht. Nur eine Handlung an der das moralische Subjekt Schuld hat, kann moralisch sein; Schuld kann das moralische Subjekt nur haben, wenn die Wirklichkeit vernünftig ist, d.h. sie muss einsichtig sein, sodass das Handlungsergebnis sich dem vorhergehenden Handlungsvorsatz fügt. Hierin unterscheidet die moralische Handlung sich von der bloßen Tat, der der Vorsatz fehlt. In diesem Moment lässt sich das erste Moment zurückfinden, das die *Phän* der Moralität zuordnete, die moralische Weltanschauung, in der die Harmonie zwischen Moralität und Natur postuliert wurde.

Im zweiten Moment der Moralität, „die Absicht und das Wohl“ wird die moralische Handlung inhaltlich qualifiziert. Die subjektive Verwirklichung der Freiheit ist nicht nur an die genannten formellen, sondern auch an inhaltliche Voraussetzungen gebunden. Das moralische Subjekt muss Einsicht in seine subjektive Natur haben, d.h. es muss wissen, welche seine subjektiven Bedürfnisse sind. Nur dann ist es imstande, in seinem Handeln absichtlich Resultate anzustreben, die sein besonderes Wohl befriedigen können.

Dieses zweite Moment der Moralität wird der Problematik des zweiten Moments der Moralität in der *Phän* insofern gerecht, dass es die Bedingungen formuliert, unter denen der Widerspruch der Verstellung sich lösen lässt. Die Verwirklichung der allgemeinen Freiheit

steht nur dann nicht im Widerspruch zu dem bestimmten (besonderen) moralischen Handeln, wenn dieses Handeln sich auf eine allgemeine Einsicht in sein besonderes Wohl stützen kann. Diese Bedingung ist jedoch nicht genügend, um den Widerspruch der Verstellung endgültig zu beseitigen. Dazu müssen die näheren Bedingungen expliziert werden, die das dritte Moment der Moralität in den *Grl* formuliert.

Die Verwirklichung des besonderen Wohls durch das moralische Subjekt kann in Widerspruch zu der Verwirklichung des besonderen Wohls der anderen Subjekte geraten. Die Verwirklichung der allgemeinen Freiheit lässt sich deshalb nur in und durch die Verwirklichung des besonderen Wohls vollziehen, wenn das besondere Wohl des einen Subjekts in Harmonie mit dem besonderen Wohl des anderen Subjekts ist. Diese Bedingung wird im dritten Moment der Moralität der *Grl*, „Das Gute und das Gewissen“, formuliert. Als *Gewissen* weiß das moralische Subjekt, dass es die Pflicht, hat sein besonderes Wohl im Einklang mit dem Wohl anderer zu befriedigen, d.h. es hat die Pflicht, das allgemein Gute zu verwirklichen. Das moralische Subjekt ist jedoch nicht imstande, den Inhalt des allgemein Guten zu bestimmen. Die Moralität bleibt daher im Verhältnis des Sollens stehen, d.h. in der Pflicht, das Gute zu verwirklichen, ohne zu wissen, was sein Inhalt ist. Dieser lässt sich erst auf der Ebene der Sittlichkeit bestimmen.

Das Gewissen in den *Grl* ähnelt dem Gewissen in der *Phän*, insofern es ein absolutes Wesen (die allgemeine Freiheit) hat, das in und durch sein Handeln verwirklicht werden soll. Und wiederum lässt sich die Selbstverwirklichung des Gewissens nicht ohne weiteres als autonomes Handeln denken. Der Inhalt des Gewissens gründet in einer Macht, die dem Subjekt transzendent ist. Das Subjekt, das das Gute subjektivistisch aus sich heraus bestimmen will, nennen die *Grl* deshalb böse. Aber im Gegensatz zur *Phän* entwickeln die *Grl* positiv, wie die endliche Freiheit des Subjekts ihre Rolle in der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes spielen kann. Der absolute Geist kommt in der Weltgeschichte, d.h. im Verhältnis zwischen historischen Staaten, zum Vorschein. In der Sittlichkeit wird klar, wie das moralische Subjekt innerhalb des Prozesses der Weltgeschichte seine Freiheit verwirklichen kann: als Bürger des historischen Staats, dem es angehört, muss es die historische Erscheinungsform des guten Lebens realisieren helfen.

Die Subjektivität, die in der Moralität thematisch wird, ist ein typisches Produkt der modernen Zeit. Diese Subjektivität kann sich erst entwickeln, wenn das Subjekt sich (in der Französischen Revolution) von den traditionellen Verhältnissen gelöst hat und zur universellen Freiheit gelangt ist. Die Universalität bedeutet jedoch nicht, dass der moralische Standpunkt im Sinne Hegels mit dem in der angelsächsischen Welt üblichen „moral point of view“ gleichgestellt werden darf. Das moralische Subjekt ist *gebildet*, d.h. es hat seine Natur zum Begriff gebracht und hat also die Verstandsallgemeinheit des formalen „moral point of view“ überwunden.

Paul Cobben

112. Musik

Musik ist die Kunst der Subjektivität. Sie ist nicht mehr, wie die Skulptur, die Kunst der gediegenen Einheit des substantiellen Geistes und der Leiblichkeit, sondern des Geistes als innerer Quelle, die sich im Leibe kundtut und darin sich zu sich selbst verhält. Daher ist sie Kunst der Innerlichkeit. Durch ihren Bewegungscharakter unterscheidet sie sich von der Malerei und sie unterscheidet sich von der Poesie insofern sie die fließende Gemütsbewegungen nicht wieder in eine Welt der bestimmten Vorstellungen objektiviert.

Wegen dem äußerlichen Verhältnis ihrer zahlenmäßigen Ordnungen zur Materie ähnelt die Musik den symmetrischen und eurhythmischen Ordnungen der Architektur. Wegen des Stimmens, einer mathematischen Ordnung in den Schwingungen der Töne, ist das musikalische Material, wie in keiner anderen Kunst, immer schon menschlich vorgeformt. Der Ton ist jetzt kein Sprachlaut mehr, aber bekommt an sich Bedeutung. Das Verklingen der Töne zeigt auch, dass das Material der subjektiven Innerlichkeit gegenüber keinen eigenen Bestand mehr hat. In der Musik wird die Raumdimension überhaupt aufgehoben. Die Tonschwingung ist die Aufhebung des Raumes am räumlichen Material selber. Mit den Schwingungen tritt die Zeitdimension ein. Damit verlässt die Musik die Dimension des Auges, das Dinge für sich betrachtet und wendet sich zum Ohr, das affiziert wird. Das Innere wird von der Bewegung der Musik selber bewogen und mitgerissen. Darin zeigt die Musik ihre elementare Macht: „Diese Macht des elementarischen liegt darin, daß die abstrakte Innerlichkeit nichts anderes ist als Ich selbst, das Formelle des Selbstbewusstseins. Eben dieses formelle ist hier im Tone das Äußerliche, oder vielmehr in diesem Äußerlichen ist unmittelbar das Innerliche“ (*PhK (Aschenberg)*, 279). Auch in der Musik gibt es einen Unterschied zwischen dienender und selbständiger Kunst. Die Instrumentalmusik ist die selbständige Kunst, weil sie rein die freie Bewegung der von keinem festen Gehalt bestimmten, auf sich beruhenden Innerlichkeit verkörpert. Sie ist dadurch auch Musik für Kenner, die der Bewegung der Formenwelt folgen können. Die Vokalmusik ist dienende Kunst, weil sie der Bedeutung eines außermusikalischen, bestimmten Texts dienlich sein will. Darum ist sie eher Musik für Liebhaber. Bach ist der große Meister in der Kirchenmusik. Die geistreiche, emotionale und phantasievolle Opernmusik Rossinis und Mozarts zeigt, dass musikalische Qualität mit Textuntreue und eigenartigen Librettos zusammengeht.

Die Konstituenten der Musik sind Rhythmus, Harmonie und Melodik. Im Rhythmus wird der Zeitcharakter der Musik gestaltet. Die Harmonie ist die Welt der Gesetze der Töne in ihrer physikalischen Beschaffenheit, der Instrumente und menschlichen Stimme als Totalität aller Klangfarben, die Lehren der Tonreihen und Tonarten. Dann ist sie natürlich auch die Lehre der Zusammenklänge, ihrer Fortbewegung und Übergänge ineinander. Gerade hier erreicht die Musik die Möglichkeit die christliche Dimension der Subjektivität zu realisieren. Sie kann, zum Beispiel im Crucifixus des Credos der lateinischen Messe, die Subjektivität in ihrer tiefsten Zerrissenheit, ihrem Schmerz und ihrer Versöhnung vertonen. Die Melodie kombiniert die mathematische Strenge der Musik mit der tiefsten Innerlichkeit in eine abgerundete Gestalt. Nur darin erinnert sie an die Skulptur.

Zur Musik gehört auch ihre Realisierung von dem ausübenden Künstler, entweder als getreuem Interpret oder als Virtuose. Hegel gibt keine geschichtliche Entwicklung der Musik, wahrscheinlich historischen Materialmangels wegen und wegen Abwesenheit eines bewahrten Klangbildes fremder vergangener Musik.

Gerrit Steunebrink

113. Natur

Seit dem Anfang seiner akademischen Tätigkeit hat Hegel sich, vor allem anlässlich aktueller Diskussionen im Feld der Chemie und der Biologie, stetig mit naturphilosophischen Themen beschäftigt. Das Problem eines adäquaten Begriffs der Natur innerhalb eines Systems der Philosophie gehört zu den wichtigsten Fragen, die er als Frage nach dem Verhältnis der Natur zur logischen Idee einerseits und zum Geist andererseits aufzuklären sucht.

Eine explizit begriffliche Betrachtungsweise der Natur bieten schon die Naturwissenschaften, welche die innere Begrifflichkeit der empirisch gegebenen

Naturegegenstände zu bestimmen versuchen. Darüber hinaus hat die Naturphilosophie mit Hilfe der logischen Denkbestimmungen die innere Notwendigkeit und den inneren Zusammenhang der von den Naturwissenschaften bestimmten Begriffe darzulegen. Im Licht der Logik, insbesondere der absoluten Idee, wird die Natur als Einheit des Objektiven und Subjektiven begriffen, wobei das Objektive, als gedanklicher Zusammenhang, zugleich als nicht vom Subjektiven hervorgebracht, ja ihm entgegengesetzt gedacht wird.

Da Hegels spekulative Theorie in Jena noch keine feste Gestalt bekommen hat, hat auch das Verhältnis von Natur und logischer Idee dort noch eine von den späteren Darstellungen unterschiedene Ausarbeitung. Im Jenaer Systemfragment ‚Die Idee des absoluten Wesens ...‘ von 1801/02 wird die Natur als Realisierung der Idee des absoluten Wesens gedacht, um sich dann als Geist zu resümieren und in sich zurückzukehren (*GW* 5, 262ff). Im Geiste Spinozas, und dies wesentlich unter dem Einfluss Schellings, werden dabei sowohl der endliche Geist (als geistige Natur) wie auch die Natur (als physische Natur) als Natur umschrieben. Diesen weiten Begriff der Natur als synonym mit dem Universum als solchem finden wir auch im *NR*, wo das Absolute „in seiner Gestalt und Objectivität“ unmittelbar „eine gedoppelte Natur“ hat und dessen Leben „das absolute Einsseyn dieser Naturen“ ist (*GW* 4, 459).

Im naturphilosophischen Teil des *JS II* von 1804/1805 wird die Natur nicht so sehr von der Idee als vielmehr vom Geist, der im Teil über Metaphysik schon deduziert war, aus definiert: „Die Natur ist der sich auf sich selbst beziehende absolute Geist“ (*GW* 7, 179). Dieser ist gerade absolut insofern er sich „in seinem Anders selbst gefunden hat“ (*GW* 7, 178). Damit ist die Natur als Anderssein des Geistes definiert. Die ganze Entwicklung der Natur besteht dann hierin, dass der „in diesem Anders“ befangene Geist hieraus befreit wird (*GW* 7, 179). Dem Geist als Idee gegenüber (d.h. als sich auf sich selbst beziehend) erscheint die Natur für uns als „schon der absolute Geist als das Andre seiner selbst“ (*ebd.*). Die Natur ist deshalb an sich schon Geist, soll es jedoch auch für sich werden (*GW* 7, 180).

Von der Nürnberger *E* an wird die Metaphysik als Zwischendisziplin zwischen Logik und Naturphilosophie aufgegeben und wird die Natur definitiv als „die absolute Idee in der Gestalt des Andersseins überhaupt“ bestimmt, also unmittelbar anschließend an die Ideenlehre der Logik (*ThWA* 4, §96). Die Bestimmung der Natur „als die Idee in der Form des Andersseyns“ (*E*¹ §193; *E*² §247) enthält sowohl ein Positives (die Natur ist Idee) wie auch ein Negatives (sie ist die Idee in der Form des Andersseins) und garantiert als solche sowohl den Idealitäts- wie auch den Realitätsgehalt der Natur. Als Anderssein der Idee ist die Natur äußerlich der Idee (und auch dem Geist als subjektiver Existenz letzterer) gegenüber; die Äußerlichkeit ist jedoch auch die innere Bestimmung der Natur als solcher. In der Natur erhalten die Begriffsbestimmungen „den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegeneinander“, weshalb der Begriff in der Natur nur als Inneres ist und die Phänomene sich als notwendig und zufällig, also nicht als frei zeigen (*E*¹ §194; *E*² §248). Das Sein der Natur entspricht also nicht ihrem Begriff (*ebd.* A), und erfordert deshalb logisch eine Philosophie der Natur (innerhalb des Geistes), welche ihr eine dem Begriff adäquate Existenz bieten kann.

Der Naturbegriff wird von Hegel weiter in der Form eines Systems von Stufen dargestellt, welches jedoch nicht, vor allem des Mangels an empirischer Konfirmation wegen, evolutionistisch interpretiert wird. Die verschiedenen Stufen müssen ihrer begrifflichen Notwendigkeit nach, nicht ihrer Existenz nach, auseinander hervorgehen. Es ist die Aufgabe der Naturphilosophie, diese Deduktion tatsächlich durchzuführen. Hegel selbst hat bis zur letzten Version der *E* versucht, diese Deduktion zu verfeinern.

Die Jenaer Periode muss dabei wieder als eine Periode der Gärung angesehen werden. In den *JS I* und *II* suggerieren die erhaltenen Fragmente noch eine von der antiken Kosmologie inspirierte Zweiteilung in ein himmlisches und ein irdisches System. Ab dem *JS*

III führt Hegel eine Dreiteilung durch, welche den Ergebnissen der modernen Physik entgegenkommen soll. Im *JS III* wird der erste Teil von der Mechanik eingenommen; diesem folgt ein Teil über Gestaltung und Chemismus; drittens wird das Organische eingeführt. Auf den drei Ebenen versucht Hegel die klassischen, an die Aristotelische Physik und Kosmologie anschließenden Einsichten mit den neuesten Errungenschaften zu versöhnen. Vor allem die Chemie und die mit der Romantik wieder auflebende Biologie werden von Hegel einbezogen.

Mit der Mechanik wird Hegel der Innovation Newtons gerecht, welche die Mechanik nicht nur zum Prinzip der Astronomie, sondern auch der irdischen Fallbewegung macht. Hier hat Hegel zwar noch eine Zeit lang geschwankt zwischen der Option, die Behandlung von Raum, Zeit und Bewegung tatsächlich der Mechanik zuzuschreiben, wie er dies schon im *JS III* und später in seinen Vorlesungen ab 1819/20, vielleicht schon 1818 macht, einerseits, und der Option, sie vielmehr ihres abstrakten Charakters wegen noch der Mathematik zuzuschreiben (wie in den *Nürnberger Vorlesungen über Enzyklopädie* und in der *E¹*) andererseits. Ab 1819/20 hat Hegel jedoch definitiv die Lehre von Raum, Zeit und Bewegung einfach als Mechanik gedeutet. Als solche hat letztere eine mathematische Behandlung der Natur, welche zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche ist, zum Zweck. Ihre Stärke besteht darin, dass sie die Naturprozesse mittels allgemeiner Gesetze zu erklären vermag; ihre Schwäche ist dagegen, dass eine mechanische Perspektive auf die Natur überhaupt nicht imstande ist, den ganzen empirischen Reichtum derselben ans Licht zu bringen.

Dadurch, dass die Natur wesentlich als Äußerlichkeit zu kennzeichnen ist, ist sie auch dem Zufall und der äußeren Notwendigkeit preisgegeben. Modischen Vergöttlichungen der Natur entgegen deutet Hegel „den unendlichen Reichtum und die Mannigfaltigkeit ihrer Formen“ vielmehr als „die Ohnmacht der Natur“ (*E³ §250*). Gerade deshalb braucht die Physik ein empirisches Moment und wird auch die Naturphilosophie (*E³ §250*) ihre Grenzen erfahren müssen. Die Physik rechnet damit, dass die Natur sich in konkreten Gestalten individualisiert, welche mehr sind als nur Beispiele mechanischer Gesetze. Akustik, Wärmelehre, Optik, Elektrizitätslehre, Chemie, Geologie und Biologie können nicht auf Mechanik reduziert werden. Versuche, biologische Prozesse wie das Dauersystem mechanisch zu erklären, etwa als Instanzen des Stoßens, Drückens, Pumpens und Saugens, oder eben chemisch, etwa als Neutralisierungen von Säure durch Kalium, haben zwar ihr gutes Recht; nur muss man damit rechnen, dass ein lebendiger Organismus nicht auf Mechanik oder Chemie zu reduzieren ist (*VPhN (Griesheim)*, 78). Hegel wirft gerade der Physik seiner Zeit vor, vom logischen Gesichtspunkt her ein Zuviel an Identität und ein Zuwenig an Differenz zu enthalten (*VPhN (Griesheim)*, 71).

Dies gilt übrigens nicht nur den Naturwissenschaften sondern auch der so genannten ‚Naturphilosophie‘ gegenüber. Vor allem Schelling wird hier anvisiert. Wie Hegel bestand auch Schelling darauf, die Beschränkungen der Mechanik ins Licht zu stellen. Hegels Ansicht nach verfiel er jedoch in ein zu einfaches, auf Analogien sich stützendes Identitätsdenken. Schellings Eifer, der Reduktion des Höheren in der Natur auf ein Niedrigeres entgegenzuwirken, brachte ihn dazu, im Niedrigen gleich schon das Höhere zu entdecken und z.B. die ganze Natur als mit einer Weltseele behaftet zu denken. Solchen Arten von Extrapolationen gegenüber wendet Hegel sich immer wieder der Empirie zu, damit er beim Versuch, die Natur als eine notwendige Stufenreihe von immer komplexeren Prozessen (*E³ §249*) darzustellen, doch immer auch dem Faktor des Zufalls gerecht werde. Hegel war davon überzeugt, dass sich gerade im Zufälligen der Naturprozesse eine bestimmte Vernünftigkeit zeigt, welche nichts als die logische Idee selbst, d.h. „die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und der Allgemeinheit“, ist (*E³ §438*).

Eine spekulative Betrachtung der Natur erlaubt uns auch, das Verhältnis von Geist und Natur neu zu denken. Einerseits steht die Natur immerhin dem Geist gegenüber; sie stellt sich als das Reich der Äußerlichkeit und des Zufalls, und deshalb auch des Vernunftlosen dar. Das

ungebundene, zügellose Spiel der Formen und Gestalten der Natur entbehrt des Begriffs. Als Sphäre der Äußerlichkeit ist die Natur ohnmächtig und unfrei; und insofern setzt sie auch allen Versuchen der Deduktion oder Konstruktion vom Begriff aus ihre Grenze (*E³ §250 A*). Andererseits ist die Natur dem Geist auch ein Spiegel, in welchem er sich selbst, versteinert, auseinandergelegt und fixiert, wieder erkennt. Versteinert ist die Natur jedoch nur, wenn sie von der Idee und dem Geist isoliert wird. Hegel lässt die Steine deshalb schreien, um sich selbst aufzuheben und zum Geistigen zu werden. Das heißt, es sei möglich, die Natur als einen Prozess der Bewusstwerdung zu interpretieren (*E³ §249A*). So kann gezeigt werden, wie die Natur darauf gerichtet ist, sich im endlichen Geist zu subjektivieren. So erweist der Geist sich als die Wahrheit und als der Endzweck der Natur (*E³ §251*). Das Werden des Geistes ist nichts als die Bewegung der Natur selbst, wodurch der Geist sich tatsächlich setzt als dasjenige, was er nur an sich ist.

Diese Ansicht der Natur darf nicht als naiver Subjektzentrismus interpretiert werden. In Übereinstimmung mit der Logik des Denkens selbst müssen wir uns davon überzeugen, dass die Natur nicht so sehr *ist*, als dass sie als seiend *gedacht* wird. Damit ist der subjektiven Seite des Begreifens der Natur Recht getan. Diese subjektive Seite ist kein der Natur Fremdes oder Äußeres, sie ist vielmehr das Innere der Natur selbst. Die progressive Entwicklung einer philosophischen Mechanik, Physik und Biologie bringt ein solches Hervortreten der Subjektivität in der Natur selbst ans Licht, wodurch der Geist sich doch nicht völlig aus der Natur herauszieht, sondern gerade in ihr sein unmittelbares Leben hat.

Paul Cruysberghs

114. Naturrecht

Der zweite Titel der *Grl* lautet: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Dieser Titel, der auch in Hegels Vorlesungen immer wieder auftaucht (so z.B. in der Heidelberger Vorlesung von 1817/18, V 1), weist schon darauf hin, dass Hegel sich ausdrücklich in der Naturrechtstradition zu situieren gesucht hat.

Der von 1802/03 datierende *NR*, dessen vollständiger Titel ‚Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften‘ lautet, zeigt, wie Hegel sich nicht nur historisch den vorherigen Naturrechtslehren gegenüber positioniert, sondern auch systematisch das Naturrecht sowohl von den andern Disziplinen der praktischen Philosophie abgrenzt, als es auch den letzteren gegenüber ausdrücklich bevorzugt.

Die früheren Naturrechtslehren werden von Hegel in empirische und formale Behandlungsweisen aufgeteilt. Der ersteren gehören, ohne dass Hegel solche auch ausdrücklich erwähnt, nicht nur die historisierenden Kontrakttheorien Hobbes und Lockes, sondern auch die vielmehr psychologisch orientierten Lehren u.a. Althusius und Pufendorfs an. Mit den formalen Behandlungsweisen verweist Hegel auf Kant und vor allem auf Fichte. Auch das *SdS* von 1802/03 ist als eine Kritik an der Naturrechtslehre Fichtes zu interpretieren.

Innerhalb der praktischen Philosophie hebt Hegel das Naturrecht als Basiswissenschaft hervor. Im Gegensatz zu der von Kant und Fichte behaupteten Priorität der Moralität gegenüber dem Naturrecht als System der Legalität, betont Hegel den fundierenden Charakter des Naturrechts, dessen Aufgabe darin besteht, zu konstruieren, „wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt“ (*GW 4*, 468). Das Naturrecht muss zeigen, wie ein Volk sich sittlich organisiert, wobei immer mit dem aristotelischen Diktum, dass das Volk der Natur nach eher ist als der Einzelne, zu rechnen ist (*GW 4*, 467). Die Moral dagegen (siehe auch *GW 5*, 328) fungiert nur als Reflex der allgemeinen Sittlichkeit im Einzelnen.

Tugendlehre im Allgemeinen wird von Hegel als Ethik charakterisiert. Ethik muss deshalb „Naturbeschreibung der Tugenden“ sein (*ebd.*).

Auch die Erziehungswissenschaft muss vom Naturrecht aus verstanden werden, da das Wesen der Erziehung nicht nur negativ in der Zucht und dem Bezwingen des Subjektiven und Negativen im Individuum besteht, sondern auch positiv darin, dass das Kind „an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift und so in den allgemeinen Geist übergeht“ (*GW 4*, 469).

Schließlich werden auch das System der Gesetzgebung und die Religion mit dem Naturrecht verbunden. Vom ersteren erwartet Hegel, dass es „vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt“ (*GW 4*, 470), während in der Religion die Idealität der Sitten als solche, namentlich als besonderer „Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden [muss] und diese Anschauung wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Cultus haben [muss]“ (*ebd.*). Religion muss in diesem Kontext also als Volksreligion oder *religion civile* interpretiert werden.

Auch die positiven Rechtswissenschaften dürfen nicht vom Naturrecht abgeschieden werden. Wie im allgemeinen „die bestimmte Wissenschaft [...] nichts anders als die fortgehende Darstellung und Analyse [ist] [...], wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmung läßt, sich wieder verzweigt und selbst Totalität ist“ (*GW 4*, 471), so wird auch „ein guter Theil dessen, was positive Rechtswissenschaften heißt, vielleicht das Ganze derselben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philosophie fallen“ (*ebd.*).

Wesentlich hat sich an dieser Position Hegels später nichts mehr geändert. Dass das positive Recht nicht wesentlich dem Naturrecht entgegengesetzt ist, wird auch in den *GrI* betont. Und in der *E* kritisiert er, gerade wie im *NR*, diejenige Interpretation des Naturrechts, welche einen Naturzustand erdichtet, „in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe“ (*E*³ §502A; siehe auch *E*¹ §415; *E*² §502A).

Zwar hat Hegel der genannten Zweideutigkeit wegen den Namen „Philosophie des Rechts“ dem des Naturrechts vorgezogen, aber auch vom Naturrecht wie es im *N* skizziert wird gilt das, was Hegel weiter in seiner *E* sagt: „In der That aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegentheil der *Naturbestimmung* ist.“ (*E*³ §502A)

Paul Cruysberghs

115. Negation

Kern der *absoluten Methode* (*GW 12*, 237-252; in *L*¹ 1812 ist die Negation noch gesonderter Begriff der Seinslogik, in *L*² 1832 nur noch Unterbegriff der Qualität); damit bleibt als ihre eigentliche systematisch Verortung die Darstellung der dialektischen Methode als voraussetzungsloser, selbstbewegter und selbstbestimmter Entwicklung *der Sache selbst*, nach dem *omnis determinatio est negatio* (vgl. *GW 21*, 101; *E*³ §91Z u.ö.); die Negation ist im Zusammenhang der *L* daher auf Bestimmungen bzw. Begriffe zu beziehen, nicht bzw. allenfalls sekundär auf Urteile. Dieses ist als spekulativer Satz zu verstehen; nämlich zum einen umkehrbar: Die Negation ist Bestimmung, durch Negieren entsteht neue Bestimmtheit; zum andern identisch wie auch nichtidentisch: Bestimmtheit ist auch *nicht* Negation, sondern *Realität* (seinslogischer Gegensatz zur Negation) bzw. *Positives* (reflexionslogischer Gegensatz) gegen sie (*GW 21*, 101f). Allerdings wird die Realität/Positivität oder die *Unmittelbarkeit* (als formaler Gegensatz zur Negationsvermittlung) im Gang der *L* in die

methodische Selbstbewegung aufgehoben; darin kommt die Negation selbst für das Positive auf, nämlich zum einen unmittelbar (faktisch), als an ihr selbst Positives: als Negationsakt, als Realität der Negation; zum andern vermittelterweise (explikativ/generativ), durch Selbstanwendung: in der Negation der Negation, in der doppelten Negation als Affirmation (*ThWA 20*, 164).

1. Die Negation ist die Grundlage der *Freiheit des Denkens* (wenn auch noch nicht deren vollentwickelter Begriff); nämlich zum einen im negativen Sinn, dem der *Befreiung*: durch negierendes Abstrahieren befreit sich das Denken von allen äußeren Vorgaben und gelangt zur Selbstgegebenheit, Voraussetzungslosigkeit, Unbedingtheit, Nichtfremdbestimmtheit (vgl. *Grl* §5); zum andern im positiven Sinn autonomer, selbstbestimmter und selbstinitiiertes Betätigung: Der Negationsakt ist der einzige, den das Denken ohne weitere Vorgabe und Anleitung an jeglichem ihm Gegebenen vollziehen kann. Beides zusammengenommen garantiert das „reine Denken“: die Möglichkeit der Absolutheit der dialektischen Methode.

Zu deren tatsächlicher oder realisierter Absolutheit ist allerdings noch die *Notwendigkeit* und notwendige Bestimmtheit des Negationsvollzugs, i.e. des Fortgangs des reinen Denkens angesichts einer in diesem gegebenen Sache erforderlich. Die Notwendigkeit lässt sich erklären a) aus der notwendigen Bewegtheit des Denkens als Vollzughaftem (in dem jedwede Sache überhaupt nur *gedacht* werden kann); dann ist das Negieren als spontaner, unabgeleiteter Akt des Denkens zu verstehen, b) als Konsequenz eines Mangels, der in der gegebenen Sache an sich bereits liegt und der deren Negation impliziert bzw. erforderlich macht, c) als unmittelbar logisch notwendige Konsequenz aus einer in der gegebenen Sache selbst liegenden Widersprüchlichkeit (im reinen Denken koinzidieren b) und c) letztlich). Vor allem b) und c) scheinen allerdings voraussetzungsvoll zu sein bzw. einen Anfang zu erfordern, der, anders als für die L^2 erforderlich (*GW 21*, 56), nicht rein-einfach ist; a) nur dann nicht, wenn die Spontaneität als reine Zufälligkeit, i.e. gerade als Nichtnotwendigkeit verstanden wird. Das Voraussetzungsproblem will Hegel dadurch lösen, daß die Bedingungen a) – c) im Begreifen der absoluten Methode in eins fallen und sich als identisch erweisen; bzw. darin, daß der Begriff (das Subjekt der absoluten Methode) als in sich differenzierte, *konkrete (und damit differenz-, i.e. negationshaltige) Totalität* sich (gegen reines Sein und reflektiertes Wesen) als das Ursprüngliche erweist (dieser Erweis liegt allerdings eben im Gang der *L*, erfordert also bereits dessen immanente Notwendigkeit).

2. Im Fortgang des *reinen* Denkens ist die Negation notwendig *bestimmte Negation* (*GW 21*, 38; zum ersten mal erklärt in *Phän*, *GW 9*, 57): die spezifische und eindeutige Negation dessen, was negiert wird. Als solche hat sie ein bestimmtes Resultat: eine bestimmte Gegebenheit (im reinen Denken), die als solche ein Positives darstellt. Anschauliche Beispiele für bestimmte Negationen im Sinn solcher Gegebenheit sind Kälte oder Finsternis (*GW 21*, 89). Der Gegensatz zur bestimmten Negation ist die *abstrakte Negation*: das bloße Festhalten der Nichtigkeit (Unwahrheit, Ungültigkeit, Widersprüchlichkeit, Mangelhaftigkeit) einer Theorie, eines Urteils oder eines Begriffs (anschauliches Bsp. für die Realisierung von abstrakter Negation ist der für sich genommene Tod eines Individuums, *E*³ §432). Das abstrakte Negieren erfordert allerdings eine Differenz des Denkens gegen den Gegenstand bzw. eine gleichgültige Differenziertheit der Gegenstände (i.e. eine voraussetzungsvolle Unterstellung), die verhindert, dass sich das Negationsresultat unmittelbar als neuer Gegenstand geltend macht. Diese Differenz ist im reinen Denken nicht gegeben.

3. Die einfache bestimmte Negation stellt die *Gegensätzlichkeit* her. Wenn diese nun als selbständiger Tatbestand, i.e. als *Gegensatz* aufgefasst (korrekter: gesetzt) wird (bzw. wenn sich diese Auffassungsweise als logische Form notwendig im Gang des reinen Denkens ergibt, nämlich in *GW 11*, 272-278), dann stellen sich auch seine beiden Seiten nach der Weise dieser Verfasstheit dar: als Selbständige, an ihnen selbst Bestimmte, die gegeneinander gleichgültig und sich ausschließend sind (*GW 11*, 279). Als solche ist die Seite des

Negationsresultats das *Negative*, die Seite des Unmittelbaren das *Positive*. Dergestalt, als selbständige Seiten gesetzt, sind sie aber schon nicht mehr bloß *unmittelbar* positiv und negativ – als solche wären sie „Sein“ und „Nichtsein“ –, sondern sie stellen *Reflexionsbestimmungen* dar. Die darin liegende innere Reflexion des Positiven und des Negativen trägt aus, dass *sie selbst als solche* (a) als Momente des Gegensatzes bestimmt (b) doch selbständig gegeneinander sind und zwar (c) so, dass die ausschließende Gegensatzbeziehung selbst die Bestimmung und das Ansichsein jedes der beiden für sich ausmacht. Jede Seite ist so für sich „die Reflexion des *Ganzen*“ (GW 11, 273), i.e. der ganze Gegensatz jedes „enthält [...] die Beziehung auf sein Nichtsein, und ist nur die Reflexion in sich“ (GW 11, 273). Dergestalt aber sind die beiden Seiten nicht nur *an sich* positiv bzw. negativ, sondern *an und für sich*. Damit ist ihre innere Reflexion allerdings auch schon der gesetzte Widerspruch: Beide sind jeweils „das Setzen ihrer, und darin jedes das Aufheben seiner und das Setzen seines Gegenteils“ (GW 11, 279).

4. Dergestalt stellt das Verhältnis der ersten, bestimmten Negation – nämlich als Negation eines Bestimmten, mithin aber eines seinerseits Negationshaltigen – *an sich* bereits doppelte Negation und damit den *Widerspruch* dar. Dieser wird allerdings verdeckt, solange die Negationsbestimmung unter der Verhältnisweise der Referenz (im Bsp.: hier ein Warmes, dort ein Kaltes) oder einer anderen differenzierenden Verhältnisweise (die dann ebenso äußerlich unterstellt werden muss) betrachtet wird. Im reinen Denken dagegen sind solche äußerlich vorausgesetzten Verhältnisweisen ausgeschlossen. So kann die Negationsbestimmung nur als die Sache selbst, i.e. als Gedankenbestimmung *für sich*, genommen werden. Dann aber treffen in dieser Positives und Negatives unmittelbar aufeinander (im Bsp.: „Kälte“ ist eine Gegebenheit, die sich durch die Bestimmung der Wärme samt der Bestimmung von deren Abwesenheit bestimmt, die also die Gegebenheit und die Nichtgegebenheit von Wärme unmittelbar vereinigt).

5. Der Widerspruch stellt unmittelbar die Notwendigkeit der Negation des Widersprüchlichen dar (ganz im Sinn der gewöhnlichen Logik). Dadurch tritt die *zweite Negation* ein (bzw. das Setzen der an sich schon vorhandenen *doppelten Negation*, i.e. deren Entwicklung vom Ansichsein zum An-und-für-sich-Sein). Die zweite Negation bezieht sich nicht mehr auf ein (scheinbar) Unmittelbares, wie die erste, sie bezieht sich auf die erste (vermittelnde) Negation, und negiert diese und ist so *Negation der Negation* (z.B.: „Nichts“ ist die einfache Negation von „Sein“; „Werden“ negiert diese Negation, i.e. das *Ausgeschlossensein* von Sein und Nichts gegeneinander, und stellt als Resultat deren *Eingeschlossensein* dar: diejenige Bestimmung, in der Sein und Nichts *als* Unterschiedene, nämlich als ineinander Übergehende, in *einer* Einheit sind). Nach dem „*omnis determinatio*“ aber *bestimmt* die zweite Negation damit zugleich die erste Negation (im Bsp.: das negierende Übergehen von Sein zu Nichts und umgekehrt *ist* als das Werden *bestimmt*). Sie *enthält* (im Sinn des aufbewahrenden Aufhebens) damit auch die erste Negation, i.e. sie ist in ihrem Ergebnis *an-und-für-sich doppelte Negation*: Negation, die sich von sich unterscheidet, die einfache Negation setzt und deren Differenz zugleich in Einheit aufhebt. Damit stellt sie aber die erste Negation als ihr eigenes Moment heraus. Dergestalt ist sie aber nicht mehr Negation, die sich relativ auf einen gegebenen Ausgangspunkt bezieht und damit durch dieses bedingt ist, sondern *absolute Negation* (GW 11, 261), die die einfache Negation und damit auch deren Positives durch Negationsdifferenzierung setzt (im Bsp.: „Werden“ ist die absolute Negation von „Sein“, „Nichts“ war seine einfache bestimmte Negation; ein einem höheren, eigentlicheren Sinn ist *der Begriff* und mehr noch *das Einzelne* eine spezifische Form von Negation der Negation).

6. Die *absolute Negativität*, ist dergestalt „der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich,“ den der Widerspruch bereits an sich darstellt und der in dessen Aufhebung an und für sich wird. Als solcher ist sie das Prinzip der *Selbstbewegung* als Selbstsetzung und

Selbstbestimmung: „der innerste Quell aller Thätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist;“ auf ihr „allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist.“ (GW 12, 246; in der *Phän* kann Hegel auf ähnliche Weise den Gegensatz des Bewusstseins, i.e. die Differenz von Ich und Gegenstand, das „Negative überhaupt“ zugleich als „ihre Seele oder das Bewegende derselben“ erklären GW 9, 29). Die Absolute Negativität ist in-sich *konkrete* bzw. sich in sich selbst konkretisierende *absolute Identität*; sie ist vermittelte Unmittelbarkeit als Selbstgleichheit in Selbstbewegtheit (GW 11, 249f). Als vollständige wird sie daher dem Begriff, dem Subjekt, dem Selbstbewusstsein, der Seele und dem Geist (*E*³ §381) zugesprochen, bzw., als der Vollendetheit all dieser, der absoluten Idee (im absoluten Geist). In einem formellen Sinn jedoch kann in jedem Methodenschritt das zweite Negative als „konkrete, absolute Negativität“ bezeichnet werden, im Unterschied zur ersten „*abstracte* Negativität“ (GW 21, 103). Ausdrücklich werden so z.B. Wesen, Existenz und Substanz als absolute Negativitäten benannt. (Zum ersten mal taucht der systematische Komplex von Negation/Negativität/Negativem im *SdS* unter *II. Das Negative, oder die Freiheit, oder das Verbrechen* auf, GW 5, 309-323.)

7. Die Beschreibung der dialektische Entwicklung hin zur Aufhebung in der absoluten Negativität gilt *formell* für jeden Methodenschritt der *L*, allerdings zunächst bezogen auf Inhalte die erst nur *an sich* durch das reine Denken (in absoluter Negativität) selbst bestimmt sind, die aber noch nicht (vollständig) als Selbstbestimmung des Denkens begriffen sind, i.e. die dies noch nicht *an und für sich* sind. Im vollen Sinn gilt die absolute Negativität daher erst für den Begriff bzw. für die absolute Idee, in der die beschriebene *formelle* dialektische Methode zum eigenen, transparenten und begriffenen *Inhalt* des Denkens oder zu dessen absolutem Selbstbewusstsein, damit aber zu dessen selbstbewusster, „freier“ Selbstbewegung und -bestimmung geworden ist (und dergestalt nicht mehr bloß formell ist, sondern ebenso wohl und in eins damit begriffener Inhalt).

8. Auf diese Weise vermag die *L* ihr Programm einzulösen und sich – durch spekulativ-dialektische Selbstentwicklung des Denkens, aus Negation samt deren *eigener* Positivität/Realität – als *absolute, apriorische Theorie* zu bestimmen.

Konrad Utz

116. Objekt(ivität)

Die begriffslogische Objektivität ist eins der spätesten Hauptstücke, das Hegel in seine Logik integriert. Sie gilt allerdings auch als ihr umstrittenster Teil. Hegel begründet die Notwendigkeit damit, dass, weil die Idee Einheit von Subjektivität und Objektivität ist, sich der Begriff nicht nur in seiner Subjektivität, sondern auch in seiner Objektivität entfalten müsse, d. h. erst durch den reellen Begriff hindurch, so dass vom formellen Begriff zur Idee übergegangen werden kann (GW 12, 30). So gesehen erledigt der Gedanke der Objektivität zwei entgegengesetzte Aufgaben. Er hat zugleich zu zeigen, wie das Wahre einerseits objektiv ist, wenn es ohne subjektive Willkür ist; und andererseits, dass die subjektivitätslosen Bestimmungen nicht ohne Subjektivität bestehen und verstanden werden können.

Hegel hat das begriffslogische Objektivitätskapitel augenscheinlich im Zuge seiner Überlegungen zur Teleologie entwickelt, die in 1808/09 noch zur Schlusslehre gehört und den Übergang zur Idee bildet. In der bis 1809/10 noch zweiteiligen subjektiven Logik, deren erster Teil sich nach formaler Schluss, teleologischer Schluss und Prozess gliedert, finden sich im zur Ideenlehre überführenden Prozess Vorformen des späteren Chemismus. Aus Hegels

Überarbeitungen im Diktatheft der Begriffslehre von 1809/10 geht aber auch hervor, dass er den Prozess vor der Lehre vom Zweck in einem eigenen von Begriffs- und Ideenlehre unterschiedenen Teil abzuhandeln beabsichtigt (vgl. Udo Rameil, *Hegel-Studien* 28, 184). In dem sogenannten Bamberger Logik-Fragment (*GW 12*, 259–298) ist der dem Organismus vorhergehende Teil nach den Kapiteln Mechanismus und Chemismus gegliedert und wird der Begriff in diesen beiden Teilen ebenfalls in Beziehung auf seine Realisierung gedacht. Die subjektive Logik von 1810/11 ist dann erstmals triadisch gegliedert, mit dem Zweck als Mitte, wo die Beziehung des Begriffs ebenfalls auf seine Objektivität oder Realisierung gedacht wird. Erst 1812/13 gliedert Hegel den Mittelteil der subjektiven Logik triadisch nach Mechanismus, (chemischen) Prozess und Zweck, und gibt diesen Teil dann außerdem die Überschrift „II. Objektivität“ mit (Udo Rameil, *Hegel-Studien* 28, 186; vgl. auch *VphE* 15, §15). Diese Gliederung der begriffslogischen Objektivität sollte Hegel ab jetzt beibehalten.

Die Objektivität oder das Objekt versteht Hegel als „ein concretes in sich *vollständiges* Selbstständiges“, d. h. als „die objektive Welt überhaupt“ (*E³* §193A), wozu „sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraction und Vermittlung bestimmt“ (*GW 12*, 130). Die Objektivität ist somit ganz vom Begriff durchdrungen, d. h. dieser ist real geworden, ohne dass damit schon die Einheit oder Subjektivität des Begriffs gesetzt wäre, weshalb seine Momente in der Objektivität als selbständige und einander äußerliche Objekte erscheinen. Hegel vergleicht das Objekt auch mit der Leibnizischen Monade als den „absoluten Widerspruch der vollkommenen Selbstständigkeit des Mannichfaltigen, und der eben so vollkommenen Unselbständigkeit derselben“ (*E³* §194) oder mit demjenigen, das dem Fichteschen absolut wahren „Ich=Ich“ gegenübersteht, in dem der Begriff „das freye Fürsichseyn seiner Subjectivität herzustellen hat“ (*GW 12*, 131), womit dann die Zweckbestimmung erreicht wird. Zwar hat sich der Begriff schon auf der Ebene des Urteils als realer gesetzt, die Pointe der Objektivität ist allerdings, dass hier auch das Prädikat als in die Subjektivität des Begriffs eingeschlossen zum Dasein kommt. Das heißt, jede Bestimmung eines Gegenstandes bliebe ohne die Objektivierung des Begriffs bloß subjektiv oder ihm äußerlich. Hiermit hängt genau zusammen, weshalb nach Hegel der Übergang zur Objektivität „seiner Bestimmung nach dasselbe ist, was sonst ... als der sogenannte *ontologische Beweis* vom *Daseyn Gottes* vorkam“ (*GW 12*, 127), denn es wird hier vom Begriff zu seinem Dasein übergegangen. Die drei hier zur Entwicklung gebrachten Bestimmungen Mechanismus, Chemismus und Teleologie sind nichts anderes als die allgemeinen logischen Gedanken der Objektivität, bzw. der objektiven Welt. Es geht hier also keineswegs um naturphilosophische Bestimmungen, vielmehr liegen diese Gedanken diesen Bestimmungen so zugrunde, dass in der Naturphilosophie überhaupt gerechtfertigt aus deren Bestimmungen auf das Dasein geschlossen werden kann.

Im logischen Mechanismus verhalten sich die Objekte in ihrer äußerlichen Beziehung als selbständig. Im chemischen Prozess ist diese Beziehung gesetzt und die mechanisch bestimmte Selbständigkeit aufgehoben, das eine Objekt wird eins mit dem anderen. Doch auch hier bleibt der Begriff bloß an sich oder innere Natur des Prozesses, d. h. er hat kein Dasein unabhängig von der empirischen Realität. Im Zweck endlich ist die Beziehung, sofern er noch kein Selbstzweck, bzw. Leben ist, dem Bezogenen zwar äußerlich, die Zweckbeziehung ist jedoch zugleich eine einheitliche Beziehung, weil hier das realisierte Produkt immer ist, was schon im Zweck (Subjekt) enthalten liegt, weshalb sich der Begriff durch den Zweck zum Dasein bringt. In der Idee oder inneren Zweckmäßigkeit des Lebens wird das Mittel selbst zum Zweck, und ist sie selbst das Objektive, dessen Natur der Begriff ist.

Außer der logischen Bestimmtheit von Objektivität verwendet Hegel ‚Gegenstand‘ auch statt Objekt. Dieser Gegenstand ist das Betrachtete in der Betrachtung, wobei kein Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt entsteht. In der normalen Verwendung meint der

Gegenstand des Denkens entweder das Denken selbst oder etwas anderes; Gegenstand des Wollens ist der Wille selbst, der sich will, oder Sachen und Dinge, die er statt dessen will.

Die *Phän* hat zur Aufgabe, die strikte Differenz von Bewusstsein und Gegenständlichkeit heißender Gegenständlichkeit desjenigen Bewusstseins, das noch nicht zum Wissen gekommen ist, und Gegenständlichkeit heißt, zu überwinden.

Ernst-Otto Onnasch

117. Organismus

Hegel verwendet den Begriff Organismus erstmals im *JS I* (1803/04) und *JS II* (1804/5). Er bezeichnet ein Ganzes, das in seinen Teilen abgestimmt ist. Die verschiedenen Organisationstypen des Organismus, vom geologischen über den pflanzlichen zum tierischen Organismus bezeichnen Realisationsstufen des Organischen in der Natur, die die innere Abstimmung ihrer Organisation in immer komplexerer Form zeigen und sich dann schließlich im Geist und in seiner in sich bestimmten Organisation sowie in dessen Repräsentation (im Staat/Staatsorganismus) vollenden. Insoweit steht der Organismus in der Realisation der Prozessualität der Natur über den in sich unbestimmten Reaktionsstufungen von Mechanismus und Chemismus. Diese Grundbedeutung bleibt über die *Phän* (*GW* 9, 150) bis zur *E* erhalten (*E*³ §350).

Der Organismus beschreibt also nicht einfach eine spezielle Realisation des Naturalen, sondern eine Prozessform, durch den dieses Naturale in sich bestimmt ist. Der Organismus ist insoweit nicht einfach ein beschreibender, sondern ein Strukturbegriff, der in der Organisation des Lebendigen die Struktur eines in sich bestimmten Bestimmungsverhältnisses expliziert und insoweit nicht nur eine Seins- sondern eine Reflexionsbestimmung darstellt. Dabei ist in der Naturphilosophie die Systematik des Naturalen als in sich notwendige, aus der Struktur ihres Bestimmungsverhältnisses abzuleitende Struktureigenheit erläutert. Das Muster, in das sich dieses Denken setzt, ist denn auch nicht das einer bloß (beobachtend) aufgenommenen Hierarchie von Bestimmungsverhältnissen, sondern das einer Selbstbestimmung des (Natur-) Systems in seiner Organik. Diese bestimmt sich in der grundsätzlich organischen Struktur des Selbstbestimmungsverhältnisses des Denkens. Der lebende Begriff der Logik ist insofern eben nicht bloß Metapher eines *Zu Sich Findens*. Das Leben des Begriffs meint die Form eines *Zu Sich Selbst Findens*, die nicht vorgefunden, sondern eben in der Begrifflichkeit selbst entstanden und somit selbst in sich Begriff ist (*GW* 12, 177; 182). Das in seiner Reflexion in sich bestimmte, lebendige, Denken ist als derart in einer Form, in der sich der Begriff in seinem *Begriff Sein* selbst fasst. So in sich aus sich bestimmt findet sich ein Bestimmungsverhältnis nicht in einer nur äußeren Form, sondern in seine in sich weisende Bestimmung. Damit ist – zumindest in der Intention Hegels – jede bloß klassifizierende Verortung des Begriffes überwunden. Der Begriff ist in seiner Organik aus sich zu bestimmen und in seine ihm eigenen Bestimmtheit und damit in die sich in ihm findende Systematik gesetzt, die so die Ganzheit seiner Bestimmungen systematisiert. Dieses sich selbst setzende System, das sich in seine Entstehung setzt, ist das Leben (*GW* 12, 189), seine Form ist die Organik, die sich im Organismus expliziert. Im Leben findet die sich in der Natur konkretisierende Bestimmung des Denkens zu ihrer Form. Diese Form ist eine Bestimmtheit, die in ihrer natürlichen Systematik zu beschreiben, die aber nicht aus dieser Systematik erwachsen ist.

Für Hegel ist die sich selbst entfaltende Systematik Organik (*E*³ §337). Was dieses Organische ist, wird dabei in seiner Naturphilosophie nur negativ, im Durchlaufen einer Ausgrenzung von Bestimmtheiten erfasst. In dieser Idee der Selbstbestimmtheit ist Hegel von

einer naturphilosophischen Grundkonzeption von Bestimmungsverhältnissen geleitet. Dabei ist die in der Natur gefundene Struktur dieser Natur nicht von außen aufgesetzt, sie ist vielmehr eine aus der Natur selbst abgeleitete Idee. Hegel sucht in seiner Philosophie nicht bloß eine Analogie von Bestimmungsverhältnissen aufzuweisen, über die eine Bestimmung des Naturalen zu konturieren ist. Er konstruiert vielmehr eine Logik der Organik, in der die Formierung des Organischen selbst thematisch wird.

Die Natur als Eigenbestimmtheit ist die sich in ihrer Struktur explizierende Größe. Diese Struktur ist Organik. Hier trifft sich Hegels Entwurf mit Goethes Versuch, die dynamische Gestalt der Natur als Metamorphose zu beschreiben (*E*² §345). Im Gegensatz zu Goethe, der diese in sich abgestimmte Prozessualität der Natur anschaulich zu machen sucht, legt Hegel dar, dass in dieser Anschauung einer sich in sich explizierenden Gestalt die Grundstruktur jedes Bestimmungsverhältnisses expliziert ist. In der Jenaer Naturphilosophie rekonstruiert er somit in der Darstellung der Stufungen der Organik in den verschiedenen Ausprägungen des Organismus eine Stufung von Bestimmungsverhältnissen, die sich in den Stufungen der Naturalia vom Mineral (geologischer Organismus) über die Pflanze und das Tier bis zum Geist expliziert (siehe auch *E*³ §337; §376), der in seiner *In Sich Bestimmtheit* die Organik des Naturalen realisiert und sich dann im Organismus des Staates auch als Geist darzustellen vermag. In der Darstellung der Stufungen in der Ausprägung dieser Struktur stellt Hegel die Logik der Bestimmungsverhältnisse des Naturalen dar und vermag so schon in der Naturphilosophie die bei Goethe noch rein anschauliche Bestimmung eines Naturprozesses zumindest implizit auf den Begriff zu bringen.

Natur ist in ihrer einfachen offenen, nur kristallinen, das heißt nicht in sich rückgebundenen Phase, Anorganik. Diese Anorganik konstituiert die Grundeigenheit des Prozesses, seine Dynamik, bindet diese Dynamik selbst aber nicht in sich rück und bleibt so offen (*E*³ §329; §343). Eine bloß mineralische Natur wäre denn auch in sich kein Ganzes. Eine Natur, die dieses Gefüge einer sich in sich rückweisenden Bestimmung nicht in ihren Details findet, bleibt dissimiliert. Erst dann, wenn die bloß additive Systematik des Mineralischen in die Eigenbestimmtheit einer sich in ihrer Systematik selbst bestimmenden Form bindet, kondensiert sich in dieser Form das ansonsten nur ungefügte Natürliche. Diese Einbindung des Materials in eine sie bestimmende Form gelingt in der Assimilation (*E*³ §357): Hegel spricht hier von der Zuordnung des Elementaren in ein höheres Prinzip, das sich dann wieder an sich selbst verliert. Die Assimilation wird zum Kennzeichen des Lebens. Die Assimilation ist aber trotz der in ihr erlangten Umformung kein vollständig in sich bestimmter Prozess. Schließlich ist dasjenige, was assimiliert, selbst nur ein instabiles Gebilde. Allein die Form, in der sich die Assimilation findet, nicht die temporäre Existenz, in der wir sie realisiert finden, ist derart bestimmt. Die individuelle Existenz findet sich bloß in diese Form, die sie ausfüllt aber nicht erfüllt. Demnach ist denn auch nicht das individuelle Leben, sondern die Art, d.h. die Form, die in der Folge der Individuen fort dauert (der Prozess der Gattung (*E*³ §367)), das Bestimmte dieser naturalen Struktur. Diese findet im einzelnen Tier zu einer über das Verdauungssystem, das Blutgefäßsystem und das Nervensystem zumindest temporär in sich bestimmten Einheit. Hegel definiert den Organismus, wie er sich im Tier realisiert, als ein geschlossenes, sich in sich setzendes Ganzes, das die Materie einbindet (assimiliert), und sich in dieser Assimilation dann auch selbst formiert und so in eine eigene Prozessbestimmtheit (sein Selbst) überführt. Der Organismus ist ein in sich bestimmtes Ganzes, das sterben, d. h. als Einzelnes enden kann (*E*³ §376). Der animalische Organismus ist nach Hegel die Organisation des Lebens, die sich in sich zurück bindet, da er sich im Prozess seiner Existenz außer sich setzt: Das ‚Kind‘ ist kein Fortdauern des elterlichen Organismus, sondern eine neu entstandene Existenz (im Gegensatz zum Steckling, in dem die „Eltern“-Pflanze selbst fort dauert). Insofern realisiert sich der Organismus des Tieres im Prozess der Gattung, d.h. in dem Gesamtprozess einer sich in Einzelheiten ausprägenden

Natur. Die Natur als Eigenbestimmtheit ist die sich in ihrer Struktur explizierende Größe. Diese Struktur ist ihre Organik. Dabei werden die Realisierungen der Natur als Stufungen einer Strukturbestimmung expliziert. Die Stufung ist selbst als Abstufung der Strukturbestimmung gedeutet. Die Reiche des Naturalen explizieren die Struktur des Organismus. Daraus gewinnt Hegel die Vorstellung einer in sich bestimmten Systematik, die für sein weiteres Denken konstitutiv wird.

Olaf Breidbach

118. Pantheismus

Hegel hat sich mehrmals und in verschiedenen Zusammenhänge mit dem Pantheismus auseinandergesetzt. Unter dem Einfluss von Jacobis Schrift *Über die Lehre des Spinoza* (1789²), in der Jacobi als erster den Ausdruck ‚Hen kai pan‘ verwendete um den pantheistischen Charakter der Philosophie Spinozas anzudeuten, und dem dadurch entfachten Pantheismusstreit, sowie von der Vereinigungsphilosophie Hölderlins aus entwickelt Hegel in seinen Frankfurter Schriften eine religiös geprägte All-Eins-Lehre: hierin deutet der Bindestrich (-) ein Ganzes von Einheit und Trennung an, während ‚Einheit‘ auf das unentwickelte Einsein, und ‚All‘ auf die unendliche Vielheit der Besonderheiten verweist. Der, obwohl inadäquate, reflexive Ausdruck dieses religiös inspirierten Pantheismus ist, dass das als das Absolute aufgefasste Leben „die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung [sei]“ (Nohl, 348).

Hegels Behandlung des Pantheismus in seinen späteren Schriften steht in direktem Zusammenhang mit den seit der Mitte der 1820er Jahre sich häufenden Verdächtigungen seiner Philosophie; dazu zählen sowohl die 1823 von Tholuck anonym gegen ihn erhobene Anklage des Pantheismus, gegen welche Hegel sich in der Vorrede der *E²* zur Wehr setzt, wie auch das 1829 ebenfalls anonym erschienene Pamphlet *Über die Hegelsche Lehre, oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, worauf Hegel in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* ausführlich antwortet (GW 16, 216ff). Diejenigen, die ihn des Pantheismus beschuldigen, machen die Einheit der ‚Identitätsphilosophie‘ „zur abstrakten geistlosen Identität [...], in welcher hiemit der Unterschied nicht vorhanden, sondern *Alles Eins*, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sey“ (GW 19, 8). Dagegen wendet Hegel zweierlei ein: diese Beschuldigung ist kennzeichnend für den Verstand, und faktisch hat es in keiner einzigen Philosophie einen solchen Pantheismus gegeben: „Die gewöhnliche Vorstellung von Pantheismus kommt da her, dass man die abstrakte, nicht die geistige Einheit heraushebt, und dass man in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, ganz vergisst, dass eben gegen dies Eine die einzelnen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird“ (VPhRel 3, 274). Deshalb ist auch der Spinozismus weder Pantheismus, noch Fatalismus, noch weniger Atheismus, sondern vielmehr Akosmismus. Außerdem ist Gott Geist, d.h. „er ist nicht nur Substanz [als Identität mit sich], sondern in sich auch als Subjekt bestimmt“ (VPhRel 3, 272-3). Die Beschuldigung des Pantheismus ist auch kennzeichnend für die auf derselben neueren Bildung wie auf der Verstandesphilosophie beruhende Frömmigkeit und Theologie, „welche die Religion nur zu einem subjektiven Gefühle macht und die Erkenntnis der Natur Gottes leugnet, [und] sich damit weiter nichts als einen Gott *überhaupt* ohne objektive Bestimmungen [behält]“ (*E²* §573A).

Peter Jonkers

119. Person

Die Person ist das formelle Dasein des freien Willens als Rechtsverhältnis. Das Verständnis des Personenbegriffs setzt deshalb die Einsicht in Hegels Begriff des freien Willens voraus. Der freie Wille ist keine Eigenschaft, die zum Beispiel einem konkreten menschlichen Individuum zuerkannt wird. Er ist ein absoluter Begriff, d.h. er lässt sich nur als Selbstvollzug denken. Das bedeutet erstens, dass der Wille im negativen Sinne frei ist, weil er niemals mit einer äußeren Bestimmtheit zusammenfällt (Moment der Allgemeinheit). Um wirklich zu sein, muss der Wille sich zweitens jedoch bestimmen; diese Bestimmung muss daher notwendig als Selbstbestimmung verstanden werden. (Moment der Besonderheit). Drittens bleibt der Wille von seiner Selbstbestimmung unterschieden: er weiß seine Selbstbestimmung als solche und behält die Freiheit, sich anders zu bestimmen. (Moment der Einzelheit) Auf der Ebene der Logik wird die Einheit dieser drei Momente als der *Begriff* verstanden, der, entwickelt zur *absoluten Idee*, die Persönlichkeit hat: „Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freyer subjectiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat“ (GW 12, 236)

Das Dasein des freien Willens zu denken, scheint eine unmögliche Aufgabe zu sein. Denn was kann ein Sein bedeuten, das sich bestimmt hat und zugleich immer schon über diese Bestimmtheit hinaus ist? Diese Aufgabe lässt sich nur lösen, wenn das Dasein des freien Willens nicht objektivistisch gefasst wird als etwas, das sich äußerlich bestimmen ließe, sondern als ein Verhältnis von Anerkennung. Der freie Wille ‚ist‘ nur in einem Verhältnis zu einem anderen freien Willen, in dem beide sich als freien Willen anerkennen. In einem solchen Verhältnis ist der freie Wille bestimmt, weil er sich zum anderen Willen bestimmt hat. Zugleich ist er jedoch über diese Bestimmung hinaus, weil er den anderen Willen als *freien Willen* zum Gegenstand gemacht hat, d.h. der andere Wille ist eine Bestimmtheit, die immer schon über seine Bestimmtheit hinaus ist. Oder, anders formuliert, in einem symmetrischen Verhältnis zwischen freien Willen haben die Willen sich bestimmt, weil sie sich zu einem anderen Willen verhalten, aber zugleich sind sie aus dieser Bestimmung zu sich zurückgekehrt, insofern das Verhältnis vollkommen symmetrisch ist und sie sich deshalb im Verhältnis zum anderen Willen zu sich selbst verhalten.

Obwohl das Sein des freien Willens sich also als ein Anerkennungsverhältnis denken lässt, bleibt es dabei noch ganz unklar, wie sich die Wirklichkeit der Anerkennung entwickeln ließe. Der Widerspruch des freien Willens, bestimmt zu sein und zugleich immer schon über seine Bestimmung hinaus zu sein, konnte nur gelöst werden, in einem *formellen* Verhältnis zwischen freien Willen; nur in einem formellen Verhältnis sind die Symmetriebedingungen erfüllt. Sobald die Bestimmtheit des freien Willens eine inhaltliche Bedeutung bekommt, wird die Symmetrie untergraben. Die Frage ist deshalb, ob das Anerkennungsverhältnis mehr als eine unwirkliche Abstraktion sein kann.

Die Unwirklichkeit der formellen Anerkennung wird überwunden, wenn sie als Rechtsverhältnis gedacht wird. Als Rechtsverhältnis hat die formelle Anerkennung objektives Dasein: die als Welt gedachte formelle Anerkennung ist das (abstrakte) Recht; das abstrakte Recht ist die Welt der Personen. Die Objektivität dieser Welt lässt sich anfangs jedoch erst als das Gebot formulieren, dem der freie Wille notwendig unterworfen ist: „sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ (*GrI* §36). Dieses Gebot bringt die Bedingungen zum Ausdruck, unter denen die Wirklichkeit des freien Willens sich denken lässt. Was die Erfüllung dieses Gebots enthält, lehrt erst die ganze Entwicklung des Rechts.

Der (absolute) Begriff der Person in den *GrI* unterscheidet sich wesentlich von der Person in der *Phän.* In diesem Werk wird die Person als die Person des römischen Rechts erörtert. Obwohl auch das römische Recht, wie das abstrakte Recht in den *GrI*, wesentlich ein

Eigentumsrecht ist, fasst es die Person noch nicht als einen absoluten Begriff. Das römische Recht wird aus dem Untergang der wahren sittlichen Welt des griechischen Altertums heraus entwickelt. Diese sittliche Welt geht zugrunde, weil ihre beiden Gesetze, das göttliche und das menschliche Gesetz, zusammenstoßen: das göttliche Gesetz, das das Primat des Familienmitgliedes über das Gemeinwesen stellt, lässt sich nicht mit dem menschlichen Gesetz versöhnen, das das Primat des Gemeinwesens über das Familienmitglied stellt. Damit stellt sich heraus, dass nicht der sittliche Inhalt der beiden Gesetze wesentlich ist, sondern nur die Gesetzesform: das formelle Handeln der Individuen als Person. Das Person-Sein kommt hier als eine bestimmte Rolle der empirischen Individuen zur Geltung. Diese haben sozusagen die Eigenschaft, dass sie *auch* als Person einem allgemeinen Gesetz gemäß handeln können.

Im römischen Recht ist dieses allgemeine Gesetz als Eigentumsrecht bestimmt, d.h. insofern die empirischen Individuen einander als Personen anerkennen, sind sie füreinander Eigentümer, die das Recht haben, ihr Eigentum frei zu verwenden. Als *empirische* Individuen wollen die Personen jedoch ihre empirischen Bedürfnisse befriedigen und können dazu die Freiheit benutzen, die sie als Person genießen. Anders als für die Personen des abstrakten Rechts ist die Verwirklichung der Freiheit nicht das höchste Ziel, sondern ist die Freiheit nur ein Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse. Es bleibt deshalb zufällig, ob die Befriedigung der Bedürfnisse der Freiheit der Personen genügend Raum bietet. Hegel erläutert dies am Beispiel des römischen Kaisers. Dieser ist Person unter den Personen, aber vor allem eine Person, die in ihrer Dekadenz außer sich geraten kann: die Macht des Kaisers ist maßlos und namentlich nicht dazu angehalten Interesse zu haben an der Bedürfnisbefriedigung der anderen Personen.

Paul Cobben

120. Pflanze

Die Pflanze oder der vegetabilische Organismus ist die zweite Realisationsstufe des Organischen in der Natur. Als „besondere oder formelle Subjectivität“ (*E¹* §261) steht sie systematisch zwischen der Allgemeinheit des geologischen und der Einzelheit des animalischen Organismus. Sie ist die „Erste wirkliche Lebendigkeit, welche die fruchtbare Erde hervorbringt“ (*E¹* §266); mit ihr „beginnt die subjective Lebendigkeit“ (*E³* §337). Erst das Tier realisiert die „einzelne concrete Subjectivität“ (*E¹* §266 / *E³* §337).

Im Vegetabilischen ist die Allgemeinheit und Einzelheit des Lebens „unmittelbar *identisch*“, der „Proceß der Gliederung und Selbsterhaltung“ ist „ein Aussersich kommen, und Zerfallen in mehrere Individuen, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden als ihre subjective Einheit ist“ (*E¹* §267). Weil sie „noch nicht für sich seyende Subjectivität“ (*E³* §344) ist, fehlt der an ihren Ort gebundenen Pflanze Selbstbewegung, die Möglichkeit zur Unterbrechung der Nahrungsaufnahme, Gefühl und animalische Wärme (vgl. *E¹* §268).

Mangelnde Subjektivität und Außersichsein kennzeichnen auch die Lebensprozesse der Pflanze, deren Dreiteilung in Gestaltungs-, Assimilations- und Gattungsprozess erst in der zweiten Auflage der *Enzyklopädie* unter Rückverweis auf die drei Prozessformen des Lebendigen (*E²* §§217-220) formal konsequent durchgeführt ist. Dabei verwendet Hegel jetzt auch die Begriffe Assimilation (*E²* §347) und Assimilationsprozess (*E²* §348).

Der erste, nach innen gerichtete Prozess der Gestaltung ist mit dem Reproduktionsprozess identisch. In ihm werden nicht nur die „Ernährungszuflüsse in die spezifische Natur der Pflanzenart, und des Lebenssaftes in Gebilde“ (*E²* §346) verwandelt (wodurch sich äußerlich Wurzel und Blatt, innerlich Holzfasern und Lebensgefäße bilden, und das Wachstum sowohl zu Neubildungen als auch zu Verholzungen führt), sondern mit der

Bildung der Knospe kommt es bereits zur „Production eines neuen Pflanzenindividuums“ (*ebd.*).

Der Assimilationsprozess ist ein „nach Aussen sich specificirende[r] Prozeß“ (*E¹* §269). Der Same keimt erst „von Außen erregt“ (*E²* §347). Gleiches gilt für die Wurzel- und Blattbildung, die sich nach „Erde und Wasser“ bzw. „Licht und Luft“ (*ebd.*) richtet. Die für die Assimilation erforderliche „Rückkehr-in-sich“ ist in der Pflanze nur unvollständig realisiert, „das *Selbst* [ist] nicht in innerer subjectiver Allgemeinheit gegen die Aeußerlichkeit“ (*ebd.*). Die Pflanze, die sich dem Licht entgegenrankt, wird gleichsam von diesem „als ihrem äußerlichen Selbst hinausgerissen“ (*ebd.*).

Erst in der Blüte bringt die Pflanze „ihr Licht aus sich als *ihr eigenes Selbst*“ (*E²* §348) hervor. Der Gattungsprozess hemmt das „Hinaussprossen von Knospe zu Knospe“ (*ebd.*) und in der Blüte zeigt sich der „Beginn einer Geschlechterdifferenz“ (*E¹* §272). Insofern in den meisten Blüten aber weibliche und männliche Geschlechtsorgane vorhanden sind, es kommt nicht „zum Verhältniß des ganzen Individuums mit einem solchen“ (*E²* §348), sondern bleibt bei einer „Andeutung des Gattungsprocesses“ (*E¹* §272), zumal die Pflanze nicht auf diesen Gattungsprozess angewiesen, und er „im Ganzen ein Ueberfluß“ ist, „da der Gestaltungs- und der Assimilationsproceß schon selbst Reproduction, Production neuer Individuen ist“ (*ebd.*).

Thomas Bach

121. Pflicht

Der wahre Begriff der Pflicht gehört zum dritten Teil der *Grl*: die Sittlichkeit als die *Idee* der Freiheit, das lebendige Gute, der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit. Wie Kant begreift auch Hegel die Pflicht als die vernünftige Selbstbestimmung des freien Willens. Der Wille kann aber nur im Staat wirklich frei sein. Eine philosophische Pflichtenlehre muss somit die notwendige Entwicklung der sittlichen Verhältnisse der Sittlichkeit sein, d.h. als die Verwirklichung der Freiheit.

Die Pflicht erscheint zuerst in dem zweiten Teil der *Grl*, und zwar in dem dritten Moment der Moralität – *Das Gute und das Gewissen*. Hier wird der Inhalt der Pflicht als das Gute bestimmt. In der Form der moralischen Subjektivität bleibt dieses Gute jedoch eine abstrakte Wesentlichkeit. Auch die Pflicht als das Unbedingte bezieht sich in dieser subjektiven Form nur auf sich selbst und hat die *inhaltslose Identität* oder die *abstrakte Allgemeinheit* zu ihrer Bestimmung: der kategorische Imperativ Kants (*Grl* §§133-135). Es ist zwar das Verdienst Kants, die unbedingte Selbstbestimmung der Pflicht hervorgehoben zu haben, die subjektive und formale Bestimmung derselben macht es allerdings unmöglich, einen bestimmten Inhalt zu deduzieren. Auch die begriffliche Entwicklung des Gewissens läuft auf eine sich selbst negierende und leere Subjektivität hinaus, d.h. auf eine bestimmungslose Allgemeinheit des Guten. Damit wird aber die einseitige Form der Subjektivität als solche aufgehoben und der Übergang zur Sittlichkeit gemacht (*Grl* §141).

Das wahrhafte Gute als das konkret Allgemeine ist in der Welt realisiert und hat das subjektive Wissen und Wollen des Menschen als ein Moment in sich. In dieser Identität gehören Pflicht und Recht zusammen. Der Mensch hat im Staat nur Rechte, insofern er Pflichten hat und umgekehrt (*Grl* §155; §261). Er ist immer Mitglied einer bestimmten Sphäre innerhalb des Staates: d.h. der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, der Korporation, eines Standes usw. Diese sittlichen Verhältnisse des Individuums in der Welt bestimmen den objektiven Inhalt seines Gewissens.

Der wahre Inhalt der Sittlichkeit wird durch die verschiedenen Momente der Freiheit bestimmt, die sich in der Welt ein Dasein geben. Diese Momente erscheinen als die

substantiellen sittlichen Mächte, welche das Leben der 'akzidentellen' Individuen regieren (*Grl* §145). Dieser Inhalt ist für sie jedoch kein fremder, sondern die Verwirklichung ihres eigenen Wesens, in dem sie frei sind und ihr Selbstgefühl haben. Sie sind in ihrer Welt zuhause. Die Sitte – als die allgemeine Handlungsweise einer Gemeinschaft – ist daher die wahrhafte zweite Natur des freien Individuums, die an die Stelle des natürlichen Willens tritt (*Grl* §151). In diesem Sinne ist die Pflicht bindend für es. Nur gegen die unbestimmte, abstrakte Freiheit oder subjektive Willkür kann die Pflicht als eine Beschränkung der Freiheit angesehen werden. In Wahrheit ist aber gerade diese Freiheit unfrei und die Pflicht eine Befreiung des Individuums zur substantiellen oder affirmativen Freiheit (*Grl* §149).

Ad Verbrugge

122. Philosophie

Philosophie ist für Hegel die systematisch entfaltete, vollständige Vernunftkenntnis des Absoluten in den dem Absoluten oder dem Denken eigenen Bestimmungen. In diesem Begriff sind der Weltbegriff und der Schul- oder Systembegriff der Philosophie vereinigt. Die absolute Idee (oder die sich wissende Wahrheit), die „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie [ist]“ (*GW* 12, 236), hat denselben Inhalt wie die Kunst oder die offenbare Religion; sie fasst ihn nur in anderer Weise auf, d.h. nicht in sinnlich-äußerer Anschauung (wie die Kunst) oder in bildlicher Vorstellung (wie die Religion), sondern im denkenden Begreifen und Erkennen. Diese spätere Version, dass die Philosophie denkende Erkenntnis der Wahrheit ist, wird ab der *E* ausgearbeitet. Um ihrer Wesensbestimmung, systematische Vernunftkenntnis des Absoluten zu sein, entsprechen zu können, muss die Philosophie die Form der Wissenschaft annehmen; das bedeutet insbesondere, dass sie im Unterschied zu den anderen Wissenschaften, die ihre Gegenstände und Methode als bereits angenommen voraussetzen können, „die Forderung in sich schließt, die *Notwendigkeit* [ihres] Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen [ihrer] Gegenstände zu *beweisen*“ (*E*³ §1).

Im sog. Frankfurter *Syst* (1800) wird die Philosophie der Religion entgegengesetzt, weil nur diese fähig ist den Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben zu erheben. Denn in dieser frühen Phase seiner intellektuellen Entwicklung, in der Hegel sein ‚Ideal des Jünglingsalters‘ noch auf eine praktische Weise zu realisieren versucht, ist die Philosophie ein Wissen, das immer neue Beschränkungen und Entgegensetzungen produziert; sie ist „ein Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt“, und sie ist nicht imstande, das Leben als eine All-Einheit zu denken. Dies heißt, dass sie zwar das Leben aufs würdigste behandelt, aber dieses die Natur betrachtende, denkende Leben fühlt noch „diese einzige noch bestehende Entgegensetzung seiner selbst gegen das unendliche Leben – oder die Vernunft erkennt noch das Einseitige dieses Setzens, dieses Betrachtens“ (*Nohl*, 347). Daher „muss die Philosophie [...] mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten“ (*Nohl*, 348).

Ab der Jenaer Zeit hingegen ist – nach Hegels Auffassung – nur die Philosophie imstande die im Fortgang der Bildung aus dem Leben des Menschen verschwundene Macht der Vereinigung wiederherzustellen und die festgewordenen Gegensätze aufzuheben, um mithilfe dieses ‚Bauzeugs‘ das Absolute fürs Bewusstsein zu konstruieren. Das Philosophieren entsteht also aus einem Bedürfnis, dessen Quelle die Entzweiung ist (*GW* 4, 12f), und dessen Befriedigung besteht darin, die Philosophie als „eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produciren. [...] In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein Ganzes, in sich selbst getragen

und vollendet, ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist.“ (GW 4, 30-31). Diese ‚Idee der Philosophie‘ ist einerseits der Maßstab, womit Hegel in den *JKS* die Philosophien seiner Zeitgenossen kritisiert, andererseits stellen die *JS* die nur fragmentarisch überlieferten Versuche Hegels dar, diese Idee als ein in mehrere Teile gegliedertes System der Wissenschaft darzustellen. Darin wird von der in der ausgedehnten Wissenschaft der Idee erkannten einfachen Idee der Philosophie (I) ausgegangen, welche in die Wissenschaft der Realität der Idee (II) übergeht, sich von hier aus aber aus der Natur (IIa) als Geist (IIb) empor reißt und sich als absolute Sittlichkeit (III oder II-Synthese) organisiert, sodass die Philosophie der Natur in die Philosophie des Geistes übergeht. Am Anfang der Jenaer Zeit fügt Hegel noch einen vierten Systemteil hinzu, in dem dargestellt wird, wie das reale Volk in der Philosophie der Religion und der Kunst zur reinen Idee zurückkehrt und die Anschauung Gottes organisiert (GW 5, 263-4).

In der Vorrede der *Phän* stellt Hegel die definitiven Grundzüge seiner Philosophieauffassung – sensu stricto – und deren Unterschied zu den anderen Philosophieauffassungen der Zeit, den anderen Wissenschaften, und vor allem zu dem, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion usw. genannt wird, auf eine polemische Weise dar. „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn“; „deswegen [kommt] es bei dem *Studium der Wissenschaft* [darauf] an, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen“ (GW 9, 11, 41). Das heißt erstens, dass in der Philosophie nicht das ekstatische Gefühl oder die Anschauung das Wort führen sollen, sondern dass die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache den Inhalt, und das begriffliche Erkennen die Darstellungsweise der Philosophie bilden sollen. Sie muss sich also hüten, „erbaulich seyn zu wollen“ (GW 9, 14). Zweitens heißt es, dass die Philosophie allgemein verständlich und allem zugänglich sein muss; dazu braucht sie die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts und die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und geordnet werden. Insbesondere bedeutet das, dass die Wissenschaft sich nur auf eine systematische Weise organisieren darf, d.h. durch das eigene Leben des Begriffs, und diese Bewegung ist, „sich einestheils ein Anders und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; anderentheils nimmt es diese Entfaltung oder diß sein Daseyn in sich zurück“ (GW 9, 38). Drittens bedeutet die Wissenschaftlichkeit der Philosophie, dass das Wahre nicht nur Gegenstand der Philosophie ist, sondern auch die Bewegung des sich auf das Wahre beziehenden (sicheren) Erkennens zur Wahrheit gehört; daher „[ist] das *reine* Selbsterkennen im absoluten Andersseyn [...] der Grund und Boden der Wissenschaft“ (GW 9, 22). Viertens ist die negative Beziehung der philosophischen Wissenschaft zum anderen Wissen ein Bewahren dieses anderen Wissens in dessen Wahrheit, weil nur die Philosophie aus ihrer begrifflichen Darstellung weiß, was in Wahrheit dem Geiste gehört. Die Philosophie schließt sich – als sich unterscheidende, höchste Stufe – an die Formen des gewöhnlichen Bewusstseins an. Zusammenfassend gesagt, die Wissenschaft existiert durch die Selbstbewegung des Begriffs (GW 9, 48), und diese Bewegung hat das absolute Wissen, in dem die Trennung des Gegenstandes dieses Wissens von der Gewissheit seiner selbst sich vollkommen aufgelöst hat, zum Zweck.

Hegels Philosophie-Konzeption umfasst in dieser Periode eine zweifache systematische Gliederung. Sie gestaltet sich erstens in der *Phän*, der ersten Wissenschaft, die als Vorbereitung und begründende Aufführung des daseienden Bewusstseins zum Begriff des Ganzen als einem Wissen führt, das den gewöhnlichen Gegensatz überwunden hat. Zweitens plant Hegel einen zweiten Band, der das System der spekulativen Logik und die Wissenschaften der Natur und des Geistes enthalten soll. Und diese Konzeption umfasst nicht nur eine genaue Entsprechung von phänomenologischer Realität und spekulativer Philosophie, sondern auch eine wesentliche argumentative Rückgehensweise des ausgearbeiteten Begriffs des Wissens zum Bewusstsein als Dasein des Geistes, wodurch das

Bewusstsein eine argumentative Leistung innerhalb der realen Philosophien aufweist. Diese systematische Konzeption einer doppelt gegliederten Philosophie setzt sich aber nicht durch.

Die endgültige Änderung von Hegels Philosophie-Konzeption vollzieht sich während der Entstehung der *L¹*. Die Resultate erscheinen in der Begriffslogik (1816). Die formelle Wissenschaft der Logik entspricht in keiner Weise dem Gestaltungsprozess der bewusteinsmäßigen Realität; denn die formellen Denkbestimmungen sind es, in denen der Gegenstand ist, was er ist. (*GW 12*, 244). Die Logik enthält aber ebenso wenig diejenige Realität, die die Wissenschaft der Natur und des Geistes abhandeln, in denen Gliederungen aus dem Schulalltag übernommen werden; solche formelle Realität der Wahrheit macht gerade die Differenz zum alltäglichen Bewusstsein. Die Wissenschaft ist nur als System der logischen Totalität, und auf Grund dieser Auffassung wird die Philosophie ein sich vermittelndes Ganzes.

In der Rede zum Amtsantritt wiederholt Hegel seine Bestimmung der Philosophie. Sie ist Erkenntnis des substantiell Wahren. Genauer: Was im Leben Bedeutung und Wahrheit erhält, erhält dies nur von der und durch die Idee (*GW 18*, 18). Damit exponiert er die Idee als die Bestimmtheit dessen, was ist, ob dies die Sittlichkeit oder die Religion sei. Philosophie in ihrem systematischen Umfang stellt ein vernünftiges Bild des Universums dar. Die philosophischen Gedanken erfassen frei und selbstständig, was ist. Was ist, ist an sich vernünftig; aber erst durch die Bewegung des herausstellenden Denkens erreichen die Menschen, dass diese Vernünftigkeit jetzt eingesehen wird. Die Vernunft, die in der Philosophie dargestellt wird, und das Wesen des Geistes sind eine und dasselbe. Was der Geist produziert ist also objektiv. Für den Geist entsteht bloß das Bedürfnis, dass die Vernunft für alle herausgestellt wird. Diese Vernunft als das Bleibende im Wandel ist kein Jenseits; so könnte es scheinen, wenn die Freiheit als Abstraktum dem Objektiven gegenüber gefasst würde; das Objektive aber kann nur ein Opfer des Eiteln und der subjektiven Meinung fordern. Das Objektive als Wahrheit wird auf diese Weise gleichfalls von der Religion gefasst, denn in der Religion wird den Menschen ihr Wesen, das Wesen der Natur und des Geistes, gegenständlich. Philosophie hat im Denken also denselben Zweck und die gleiche Gestaltung; sie rechtfertigt den religiösen Inhalt im Denken, sodass die Erkenntnis der Wahrheit ein geistiges Leben in Freiheit bedeutet. Das geistige Wesen ist so Gottes teilhaftig „als eines *von ihm Selbstbestehenden*“ (*GW 18*, 26). Philosophie ist der Sonntag des Lebens. Subjektiv können Philosophen, die sich nur mit dem Denken des Ewigen beschäftigen, sich dann auch als wahre Nachfolger der Mönche betrachten, und sie bilden, sofern sie sich wesentlich nur mit diesem Einen beschäftigen, einen eigenen Stand. Der Entschluss zu philosophieren ist deshalb ein Entschluss zu dieser spezifischen Aufgabe des reinen Denkens und zu solcher Existenz. So wie der Sonntag nur um der Wahrheit willen da ist, hat auch die Philosophie keinen weiteren Nutzen, als das wesentlich Allgemeine fest zu halten. Dies ist ihr spezifisch, sie denkt nicht von festen Grundlagen und Stützpunkten aus, sondern das Denken denkt die eigene freie Notwendigkeit der Entfaltung des Reichtums, den der Geist damit vernünftig wiedererkennen kann.

In der Vorrede der *Grl* und in dem §6 der *E³* bezieht sich Hegel auf die Missverständnisse, die das Verhältnis der Philosophie zur (sittlichen) Wirklichkeit betreffen. Der äußere Prüfstein der Wahrheit der Philosophie ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und der Erfahrung, wie es gemäss der traditionellen Wahrheitsdefinition lautet. Hegel fasst sie aber auf seine eigene Weise auf, indem er es als den für die philosophische Wissenschaft höchsten Endzweck betrachtet, „durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit, hervorzubringen“ (*E³* §6). Weil das Wahre sich also nicht außer der (sittlichen) Welt befindet, heißt das, dass die Philosophie „das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen*

ist, das Gott weiß wo seyn sollte“ (*GW 14*, 15). Die Philosophie formuliert also keine leeren Gedanken oder abstrakten Utopien – denn diese Verfahrensweise ist kennzeichnend für den leeren, rasonierenden Verstand –, sondern sie ist der systematische, begriffliche Ausdruck des vernünftigen Grundcharakters der Wirklichkeit. „Der *Wirklichkeit des Vernünftigen* stellt sich [also] die Vorstellung entgegen, sowohl dass die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sei, als umgekehrt, dass die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen“ (*E³ §6A*). Dies führt zu dem berüchtigten Ausspruch: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*“ (*GW 14*, 16). Die Bedeutung dieses Satzes ist nicht, dass die Philosophie eine verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit nennen würde, sondern nur, dass das Wirkliche sich vernünftig denken lässt und dass die Philosophie, ihrerseits, diese immanente Vernunftstruktur der Wirklichkeit darzustellen hat. In der Philosophie kommt es darauf an, „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen“ (*GW 14*, 16). Dazu kommt noch, dass, weil diese Wirklichkeit eine lebendige und geistige ist, sie in der immer fortschreitenden Bewegung der Bildung begriffen ist, wie Hegel schon ab seiner *FS* immer wieder betont hat. Für die Philosophie bedeutet das, so wie jedes Individuum ein Sohn seiner Zeit ist, „so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfasst*“ (*GW 14*, 17). Für diejenigen, an die einmal die innere Anforderung *zu begreifen* ergangen ist, und die in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten wissen, hat diese Philosophie in ihrer Eigenart konsequenterweise ein praktisches Interesse: „Die Vernunft als die Rose im Kreutze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit“ (*GW 14*, 17-8).

Diese geschichtliche Betrachtungsweise der Wirklichkeit gilt nicht nur der Zeitgeschichte, sondern auch der Geschichte der Philosophie, denn sie „zeigt an den verschiedenen erscheinenden Philosophien teils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf, teils dass die besondern *Prinzipien*, deren eines einem System zum Grunde lag, nur *Zweige* eines und desselben Ganzes sind“ (*E³ §13*). In den *VGPh* wird diese Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte weiter ausgearbeitet. Die Geschichte der Philosophie ist keine ‚Galerie von Meinungen‘, sondern zeigt, wenn sie überhaupt den Namen einer Wissenschaft verdienen will, eine geschichtliche „Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie, [die] dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee.“ (*ThWA 18*, 49). Weil diese Idee aber als Unterscheidung in sich und damit als Entwicklung gedacht werden muss, „tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Elemente des Denkens; so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz“ (*ThWA 18*, 52). Weil das Ganze der Geschichte der Philosophie durch seine Idee bestimmt ist, ist also das Studium dieser Geschichte das Studium der Philosophie selbst.

Gemäß dem Namen der *E* als einer ‚in einem Kreisgang Erziehung zur philosophischen Wissenschaft‘ bestimmt Hegel jeden Teil der Philosophie als „ein[en] sich in sich selbst schließende[n] Kreis,“ also als einen in der Sache der Philosophie begründeten Zyklus von Bestimmungen, der vollständig durchlaufen werden soll; das heißt, dass er zu einem Ende kommt, das in den Anfang zurückgeht. Das Ganze des Systems der Philosophie „stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so dass das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint“ (*E³ §15*). Die Philosophie umfasst insgesamt die Wissenschaft der Logik und die Philosophien der Natur und des Geistes. In ihrer Resumption vollzieht sie an erster Stelle was im absoluten Geist herausgestellt wird, wie dieser die Wahrheit der Natur und des endlichen Geistes insgesamt vollzieht. Der Philosophie gelingt es, nicht nur die Inhalte der

Kunst in einer gedanklichen Totalität des einen Gottes zusammenzuhalten, sondern die gegliederte Ganzheit durch den Vollzug dieser Totalität zum selbstbewussten Denken zu erheben. Nur in dem Vollzug der Differenzierung von den beiden Formen der Kunst und der Religion, in der zugleich der (absolute) Inhalt von beiden anerkannt wird, vollzieht die Philosophie einen doppelten Gedanken: Sie und nur sie weiß im Akt selbst ihres denkenden Selbsterfassens um sich als Philosophie, und in diesem Akt der Philosophie verfehlt sie doch nicht den Inhalt als verflüchtigt, sondern erhält ihn gerade, weil sie ihn darlegen kann. Mit diesen Gedanken fasst sich die Philosophie als an inhaltlichen, unreinen Gedanken vollziehbare Erkenntnis des Logischen. Die Wahrheit zeigt sich im Selbstvollzug solchen endlichen und zeitlichen Denkens, das die Idee dann in den Formen des sich wissenden Geistes fasst.

Diese Behauptung versucht Hegel in der Lehre der drei Schlüsse am Ende der *E¹* und der *E³* zu verifizieren (*E³* §§575-7). In ihnen sollte es gelingen, die Vernunft oder die Idee, die Natur und den Geist so zusammen zu denken, dass jeder dieser Begriffe sich aus sich auch als Totalität der andern darstellte. Dass weder die einfache Form des natürlichen Übergehens, noch die reflexive des geistigen Erkennens dazu endgültig geeignet sind, wird vielleicht noch einleuchten. Was mit dem Sich-Urteilen der Idee genau aufgezeigt wird, ist noch immer eine vieldiskutierte Sache der Forschung. Ob aber damit eine wahrhafte Darstellung der logischen Idee oder die bewährende der Idee der Philosophie angedeutet wird, ist zudem der Einsicht der Philosophie überlassen, denn damit wird entschieden, ob der geschichtlichen Kenntnis der Wahrheit oder der reinen Wahrheit selbst die Priorität zuerkannt wird.

Peter Jonkers / Lu De Vos

123. Physik

In seiner Naturphilosophie unterscheidet Hegel drei Abteilungen: Die Mechanik, die Physik und die Organische Physik.

Er schließt sich damit an die Entwicklung der Wissenschaftsdisziplinen in der Mitte des 19. Jahrhunderts an: Zunächst gilt im Sinne der aristotelischen Vorstellung von Physik, dass *Physik* der gesamte Bereich dessen ist, was sich verändert. Im Zuge der galiläischen Reduktion der *Physik* auf Ortsveränderungen und im Laufe der frühen Entwicklung der Newtonschen Physik im Sinne einer Mathematisierung der Ortsveränderung bildete sich im 18. Jahrhundert – etwa im Kontext der diderotischen Enzyklopädie – eine mathematische Disziplin, die sich von der (aristotelischen) Physik abtrennt und sich zunehmend verselbständigte: die Mechanik. In der *Physik* wurde in der Folgezeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts alle anderen Phänomene betrachtet, die der Veränderung unterworfen sind: Veränderungen, die Umwandlungsprozesse der Materie beschreiben, oder Umwandlungsprozesse des Organischen. Die zweite Abteilung der Naturphilosophie thematisiert deshalb als *Physik* Licht, Aggregatzustände und Atmosphärenerscheinungen, spezifische Wärme, Kohäsion, Klang und Wärme und die Phänomene des Magnetismus der Elektrizität sowie den chemischen Prozess.

Die dritte Abteilung (Organische Physik) thematisiert die gesamte Erde als einen Organismus (geologische Natur), die Pflanzen und die Tiere. In dieser dritten Abteilung nimmt Hegel die mit Linée klassisch gewordene Aufteilung in "drei Reiche der Natur" auf.

Bekanntlich ist die Hegelsche Naturphilosophie eine Entwicklung der Idee des Außersichseins (*VPhN* (*Dove*), 176). Hegel nimmt hier die neuzeitliche subjekttheoretische Begründung des Denkens, wie sie etwa von Descartes initiiert wurde, auf und interpretiert Natur als dasjenige, dessen Grundcharakteristik ist, das Andere des Subjektes zu sein (*VPhN*

(*Uexküll*), 68). Als dieses Andere ist es Äußerlichkeit oder Außereinandersein in seiner Grundbestimmung. In der zweiten Abteilung stellt sich nun ganz im Sinne einer dialektischen Fortbestimmung dieses Begriffs das Außereinandersein, das die Grundbestimmung der Natur ist, als Individualität dar. In der Mechanik wird das "Außereinandersein" noch in seiner Vereinzelung in der Materie erfasst. Erst mit der Vorstellung von individuellen Körpern (in der *Physik*) gibt es eine Zentriertheit im Außereinandersein, wenn auch in der Vereinzelung einzelner individueller Körper. "Der individuelle Körper ist konkret, kann als eins betrachtet werden während in der Masse das Atom betrachtet wird, der Teil, dies mechanische Zerlegen der Masse geht uns nichts mehr an. An den Individuen treten andere Bestimmungen hervor, Farbe, spezifisches Gewicht, Bruch, Kristallisation pp." (*VPhN (Griesheim)*, 99). Diese Grundbestimmung der zweiten Abteilung der Naturphilosophie, der Physik, als Individualität, wird in drei unterschiedlichen begrifflichen Entwicklungen dargelegt: als allgemeine Individualität, als besondere Individualität und als totale freie Individualität.

Als *allgemeine Individualität* betrachtet Hegel die physikalischen Bestimmungen, die jedem individuellen Körper zu kommen. Dies sind die qualitativen Bestimmungen der Körper, wie etwa *Licht*, das Hegel mit dem Licht der Himmelskörper gleich setzt (*VPhN (Uexküll)*, 73).

Als *besondere Individualität* betrachtet Hegel die physikalischen Eigenschaften, sofern sie nicht äußerlich an den Körpern sind (wie in der allgemeinen Individualität), sondern den Körper in seiner Individualität selbst ausmacht, wie etwa die *spezifische Schwere* oder *Dichtigkeit der Materie* etc. (*VPhN (Bernhardy)*, 36).

Die *totale freie Individualität* bezeichnet die physikalischen Eigenschaften soweit sie die Gestaltung des Körpers selbst betrifft, wie etwa der *chemische Prozeß* etc.

Diesen logisch begrifflichen Strukturen entsprechen in der Sprache der Naturwissenschaften jene Phänomene wie Materie, Licht, Wärme, Klang, physikalische Elemente, Kohäsion etc., die deshalb in der *Physik* thematisch werden.

Wolfgang Neuser

124. Planet

Die Planeten und deren Bewegungsgesetze sind 1801 Gegenstand der Habilitationsschrift Hegels. Hegel setzt sich in dieser Schrift sehr intensiv mit einer Kritik an Newton auseinander, die sehr differenziert die Vorstellung der Zentripetalkraft, der Zentrifugalkraft und der Tangentialkraft in der Newtonschen Physik diskutiert. Hegels Vorwurf gegen Newtons Physik geht davon aus, wie Newton die physikalischen Begriffe bildet: Hegel kritisiert, dass die Induktion als Instrument zur Schaffung von Begriffen untauglich sei. Auch kritisiert er die Identifizierung geometrischer Hilfslinien mit real existierenden Kräften. Kraft, Stoß und Mittelpunkt seien hingegen real nicht existent sondern nur mathematische Größen. Daraus ergäben sich eine Reihe von Widersprüchen: Aus der Kontradiktion „anziehen“ versus „abstoßen“ könne man nicht darauf schließen, dass die Kräfte in einem Winkel aneinander anstießen. Man könne daraus auch nicht auf die Gleichheit von Zentrifugalkraft und Zentripetalkraft schließen und schließlich sei unklar, was denn die Zentrifugalkraft sei. Hegel interpretiert die Zentrifugalkraft als Trägheitskraft. Er knüpft damit an die Auseinandersetzung zwischen einem Newtonschen und einem D'Alembertschen Konzept eines Kräftegleichgewichts an und bezieht sich auf zeitgenössische Autoren (Benjamin Martin, La Blaise, MacLaurin u. a.). Mit der zeitgenössischen Literatur verwechselt Hegel das Trägheitsprinzip D'Alemberts mit Newtons Trägheitskraft. Die newtonische Trägheitskraft ist die Tangente an der Bewegungsbahn und die D'Alembertsche Trägheitsprinzip ist identisch

mit unserer gegenwärtigen Vorstellung von Zentrifugalkraft als einer Scheinkraft in einem bewegten System. Sie steht senkrecht auf der Tangente zur Bewegungsbahn. Hegel referiert und präferiert statt dessen Keplers Planetengesetze. Von ihnen meinte er, dass er deren philosophische Ableitung vornehmen könne.

Einen zweiten Gegenstandsbereich der Planetenschrift betrifft Hegels Auseinandersetzung mit einem Abstandsgesetz für die Planeten des Sonnensystems. Er kritisiert die Bode-Titiussche Reihe. (Der Abstand eines Planeten zur Sonne beträgt in astronomischen Einheiten: $0.4 + 0.3 \cdot 2^n$, mit n = der „Nr.“ des Planeten.) Hegel schreibt zu recht von ihr, dass sie bloß eine empirische Reihe sei, die allenfalls als Memotechnik dienen könne. Mit gleichem Recht, behauptet Hegel, könne man auch eine Reihe in Anlehnung an Platons Timaios bilden (1,2,3,4,9,8,27), die ebenfalls den Abstand der Planeten angebe. Rund 8 Monate vor der Publikation dieser Hegelschen Habilitationsschrift hat allerdings G. Piazzi ein Objekt beobachtet, das später als Asteroid und damit als Kleinplanet interpretiert wurde. In der platonisch-hegelschen Reihe gibt es keinen Abstandswert für die Asteroiden. Erst 3 Monate nach Hegels Habilitationsschrift gab es freilich nach der Erstbeobachtung durch Piazzi einen Hinweis darauf, dass das von Piazzi beobachtete Objekt tatsächlich Planetencharakter haben könne. Hegel kritisiert, dass die Bode-Titiussche Reihe nicht aus Vernunftgründen aufgestellt worden sei, sondern vielmehr rein empirisch und memotechnisch sei. Die platonische Reihe habe da schon eher Vernunftgründe vorzugeben. Bis heute gibt es in der Tat kein physikalisches Argument für die Bode-Titiussche Reihe, ebenso wenig wie für die platonisch-hegelsche. Die Überschneidung zwischen Hegels Habilitationsschrift und der Verifizierung der Beobachtung von Piazzi, sowie die Deutung der Beobachtung von Piazzi als ein Planet, ist für die (naturwissenschaftlichen) Kritiker Hegels ein Argument gegen Hegels naturphilosophischen Ansatz und wird auch in dieser generalisierten Form gelegentlich vorgetragen. Diese Kritik berücksichtigt weder die historische Situation, in der Hegel die Habilitationsschrift schrieb, noch die Umstände der Verifizierung der piazziischen Beobachtungen, die mehr als ein Jahr in Anspruch genommen hat und erst nach Hegels Habilitation abgeschlossen war (Gauss).

Hegel hält auch in späterer Zeit an dem Programm der Habilitationsschrift fest, dass darin besteht, naturphilosophische Begriffe mit Hilfe philosophischer Argumentation zu konstituieren und nicht etwa durch empirische Verallgemeinerung. Dennoch distanziert er sich bereits 1817 (*E^I*) von seiner Habilitationsschrift: „Was die Reihe der Planeten betrifft, so hat die Astronomie über die nächste Bestimmtheit derselben, die Entfernung, noch kein wirkliches Gesetz viel weniger etwas vernünftiges entdeckt. – Was ich in einer früheren Dissertation hierüber versucht habe, kann ich nicht mehr für befriedigend ansehen“ (*E^I*, §225A). Auch in seinen Vorlesungen hat Hegel sich davon distanziert, wie die Mitschrift von G. Bernhardt (1819/20) zeigt: „Über die Reihe der Planeten: Man erkennt eine Progression, darf aber nicht erwarten, dass das Verhältnis in einfachen Zahlen fortgehe, sondern in inkommensurablen Zahlen; die Zahl ist eine unmittelbare, bloß qualitative Bestimmung, die Progression ist ganz formal, ein bloß formeller Fortgang aber ist nicht das Natürliche. Schelling hat das physikalische derselben mit Metallen verglichen. Allgemeine Analogien sind genug hervorgebracht worden, aber für sich haben sie keinen philosophischen Wert, sie zeigen nicht das Bestimmende an. Hegel verglich dieses Planetensystem mit den platonischen Zahlen in einer zu Jena herausgegebenen Dissertation. Kepler in seiner *Harmonia Mundi* hat die Verhältnisse der Entfernung der Planeten zueinander zu bestimmen gesucht; er hat sie mit musikalischen Verhältnissen verglichen und regelmäßiger geometrischer Körperverhältnisse in eine Reihe damit gestellt. Aber der Versuch ist nicht gelungen. Seine Idee aber ist zu ehren und weiter auszubilden“ (*VPhN (Bernhardt)*, 32).

125. Poesie

Innerhalb des besonderen Teils der Vorlesungen über Philosophie der Kunst wird die Poesie als fünfte und letzte Kunstgattung aufgeführt. Zugleich wird sie auf die drei besonderen Kunstformen (VPhK 2, 46), insbesondere jedoch auf die romantische (VPhK 2, 39), bezogen. Die Poesie gilt als die „geistigste Darstellung der romantischen Kunstform“ (VPhK 2, 43), weil hier der Ton „zum bloßen, für sich gehaltenen Zeichen“, d.h. zum „für sich selbst wertlosen und bedeutungslosen Wort“ herabgesetzt wird (VPhK 2, 43; 271). Unter Herabsetzung der Materialität des poetischen Wortes betont Hegel dessen Vorstellungsgehalt. In ihrem Extrem macht sich die Poesie vollkommen unabhängig von ihrem sinnlichen Element und „wird zur Prosa, zum Gedanken“ (VPhK 2, 44), wodurch sie gänzlich ihren ästhetischen Charakter verliert.

Insofern die Poesie „durch alle drei Kunstformen durch“ (VPhK 2, 46) geht, behandelt Hegel nicht nur die romantische, sondern auch die symbolische und die klassische Poesie. Vor allem der symbolischen Poesie wird ausführlich Aufmerksamkeit gewidmet; für die klassische und die romantische Poesie sind wir vielmehr auf den besonderen Teil angewiesen.

Die Poesie wird von Hegel auch als redende Kunst bezeichnet (VPhK 2, 206). Wie die Musik ist sie Ton und enthält als solche das subjektive Prinzip des Sich-selbst-Vernehmens, was in der Architektur und den bildenden Künsten nicht der Fall ist. Zugleich vereinigt sie mit dem Tönen die Gestalt der bildenden Künste (VPhK 2, 270). Ihr Inhalt ist der ganze Reichtum der Vorstellung (VPhK 2, 272). Übersetzbarkeit und Gleichgültigkeit des Hörens oder Sehens eines Dichtwerks sollen die Prävalenz der Vorstellung unterstützen. Zugleich konfrontiert sie Hegel jedoch mit der Frage, wie Dichtung noch von Prosa (z.B. Geschichtsschreibung) zu unterscheiden sei. Eine scharfe Grenze wünscht Hegel dabei nicht zu ziehen (VPhK 2, 272; 281). Es ist durchaus nicht so sehr der poetische Ausdruck (z.B. der Reim oder das Metrum), als vielmehr der substantielle Inhalt, also die Art der Vorstellung, welche die Poesie von Prosa unterscheidet (VPhK 2, 275; 282).

Hegel unterscheidet die epische, die lyrische und die dramatische Poesie, welche vor allem dem Inhalt nach zu unterscheiden sind (VPhK 2, 283). Die dramatische Poesie verdient besondere Aufmerksamkeit, weil Hegel im NR das Verhältnis der ökonomischen zur politischen Sphäre, mit Bezug auf die Eumeniden des Äschylus, als Tragödie im Sittlichen (GW 4, 459), die Verhältnisse innerhalb beider Sphären als alte und moderne Komödie bezeichnet (*ebd.*). Die Antigone des Sophokles gilt als Muster für das Verhältnis des göttlichen und des menschlichen Gesetzes in der *Phän* (GW 9, 241ff).

1. Das *Epos* entfaltet einen objektiven Inhalt, „das Ganze eines Geschehens, das die Welt eines Volks in ihrer objektiven Entwicklung, in der ganzen Weise ihrer Verhältnisse sein muß“ (VPhK 2, 288). Weil das Epische das Objektive der Verhältnisse darstellt und das Individuum keinen selbstständigen Beitrag zu liefern hat, waltet im Epos das Schicksal. Hegel macht einen Unterschied zwischen dem antiken und dem modernen Epos. Hauptsache ist dabei, ob es original oder nachgemacht sei. Den Roman sieht er als entwickelte Form des modernen Epos an (VPhK (*anonym*), 217).

2. Die *Lyrik* betrifft nicht objektive Verhältnisse wie das Epos, sondern ist Ausdruck der subjektiven Stimmungen des Subjekts (VPhK 2, 283). Der mannigfaltige Inhalt des Lyrischen kann dabei das Geringfügigste, wie auch das Höchste und Tiefste sein (VPhK 2, 297). Hegel würdigt vor allem das bei Goethe und Schiller gefundene Lied (VPhK 2, 298).

3. Die *dramatische Poesie* (VPhK 2, 298-312) wird als die Vereinigung der beiden anderen Formen gedacht: Es ist die Entfaltung des Objektiven, welche jedoch zugleich als Handlung des wollenden und sich einen Zweck setzenden Subjekts dargestellt wird (VPhK 2, 283; 298).

Gegenstand des Dramas ist die Handlung. Diese ist das ausgeführte Wollen und deshalb ein Gewusstes (VPhK 2, 298-299). Das Drama ist zugleich Sprechen und Handeln, und wenn man die Umgebung (Dekoration, Szene, Musik, Tanz, Pantomime) mit in Betracht zieht, sind in ihm irgendwie alle Künste vereinigt. Diese Erwägung bringt Hegel zur Charakterisierung der Oper, welche er als Gesamtkunstwerk denkt (VPhK (anonym), 223). Für wirklich neu hält Hegel die Schauspielkunst und die damit verbundene Mimik, welche bei den Alten, der Masken wegen, unentwickelt blieb. Der Unterschied zwischen dem antiken und dem modernen Drama betrifft den Inhalt, der beim antiken auf einer substantiellen Macht beruht und beim romantisch-modernen eine Sache der subjektiven Neigung ist.

a. *Die Tragödie.* Hegels Behandlung der Tragödie findet ihren Ansatz in der antiken Tragödie. Der modernen Komödie zeigt er nur beiläufig sein Interesse. „In der Tragödie sind wesentlich berechnete Interessen entgegengesetzt“ (VPhK 2, 308). Das Tragische derselben besteht darin, dass die Individualität durch die Einseitigkeit ihres Zwecks zerstört wird. Dieser Zweck, der ein substantieller sein muss, wird der Substantialität nach erhalten; nur seine Einseitigkeit wird abgestreift (VPhK 2, 301).

Die moderne Tragödie wird von Hegel auch als Drama benannt (VPhK 2, 308). Sie gilt als Zwischenform zwischen (antiker) Tragödie und Komödie, weil sie manchmal, wie bei Shakespeare, als eine Vermischung des Tragischen und des Komischen erscheint.

In der antiken Tragödie wird die Handlung als Verletzung einer sittlichen Macht letztendlich selbst von einer sittlichen Macht beherrscht. In der modernen Tragödie (von Shakespeare bis Schiller und Goethe) beruhen die Kollisionen meistens auf subjektiven Zufälligkeiten. Moralische Gesinnung tritt an die feste Stelle des substantiellen Sittlichen. Das moderne Drama hat dabei zuerst den Zweck, den Zuschauer zu rühren. Die Versöhnung tritt in den Hintergrund (VPhK 2, 308) und findet manchmal bloß im Zuschauer statt.

b. *Die Komödie.* Die Komödie ist „das, womit die Tragödie schließt: mit dem absolut in sich versöhnten, heiteren Gemüt, das sich verwickelt, einen Gegensatz produziert, der Verwicklung abzuwenden sucht, aber im Mittel ungeschickt ist, daß es seinen Zweck durch das Mittel selbst zerstört, dabei aber ebenso ruhig und seiner selbst gewiß bleibt“ (VPhK 2, 309-310). Dies ist namentlich der Begriff der klassischen Komödie des Aristophanes, den Hegel wegen der absoluten Freiheit des Gemüts als „echt“ komisch deutet (VPhK 2, 310). Die klassische Komödie ist „für sich“, d.h. für die Figuren selbst, komisch; in der modernen Komödie (Molière und die Spanier) dagegen ist sie dies nur „für uns“, d.h. für den Zuschauer, oder für die Diener oder Kammermädchen (VPhK 2, 310). Den Figuren selbst ist sie vielmehr bitterer Ernst.

„Im Komischen hat die Kunst ihr Ende“ (VPhK 2, 311). Die zentrale Stelle, welche die Subjektivität in der Komödie einnimmt, bedeutet die Vernichtung des Objektiven, welches, vor allem in der *modernen* Komödie, nur noch hohle Gestaltungen darstellt. Hegel schließt deshalb mit der bekannten, oft missverstandenen These über das Ende der Kunst: „Die Kunst in ihrem Ernst ist uns Gewesenes. Für uns sind andere Formen notwendig, uns das Göttliche zum Gegenstand zu machen. Wir bedürfen des Gedankens. Aber die Kunst ist eine wesentliche Weise der Darstellung des Göttlichen, und diese Formen müssen wir verstehen; sie hat nicht das Angenehme, nicht die subjektive Geschicklichkeit zum Gegenstand. Die Philosophie hat das Wahre in der Kunst zu betrachten“ (VPhK 2, 311-312).

Paul Cruysberghs

Die Polizei gehört zu den Institutionen, in denen die Vermittlung zwischen dem System der Bedürfnisse und dem Staat gedacht wird. Im System der Bedürfnisse versuchen die Personen ihr subjektives Wohl zu verwirklichen. Der Marktmechanismus bewirkt, dass sie dies praktisch nur in der Form der Allgemeinheit realisieren können. Auf der Ebene des Staats ist die Verwirklichung des Allgemeinwohls explizit thematisch. Es fragt sich deshalb, wie dieser Übergang sich institutionell gestaltet. In der Rechtspflege wird die genannte Form der Allgemeinheit als solche sichergestellt. In Polizei und Korporation wird die Zufälligkeit, die der subjektiven Interessenbefriedigung eigen ist, institutionell aufgehoben: die Polizei garantiert ihre allgemeine Möglichkeit und die Korporation ihre allgemeine Wirklichkeit; zusammen gestalten sie das besondere Wohl als Recht.

Die oben erwähnten Aufgaben der Polizei übersteigen diejenigen der heutigen Polizei erheblich. Sie umfassen Einrichtungen, die den unerwarteten Folgen des Handelns vorbeugen (Sicherung der öffentlichen Ordnung), infrastrukturelle Einrichtungen zur Betreuung der allgemeinen Möglichkeitsbedingungen des subjektiven Handelns (z.B. Straßen und Schienenwege), Einrichtungen die die Allgemeinheit des subjektiven Handelns der Form (Antikartellpolizei, öffentliches Angebot der Waren) und dem Inhalt (Prüfung der Warenqualität) nach versichern, Erleichterungen des Außenhandels. Aber zur Aufgabe der Polizei gehört ebenso die Fürsorge für die Subjekte des potentiellen subjektiven Handelns. Zwar ist es zu allererst die Aufgabe der Familie, den Individuen Kapital und Bildung zur Verfügung zu stellen, aber weil „das Individuum *Sohn der bürgerlichen Gesellschaft* geworden“ (*Grl* §238) ist, muss die Polizei das Scheitern der Familie ausgleichen (Jugendhilfe, Errichtung von Waisenheimen und Schulen). Wenn die Familie in Armut verfällt, muss die Polizei vorbeugen, dass sie von einer zufälligen Nothilfe abhängig wird.

Die Einrichtungen der Polizei sind jedoch wesentlich an Einschränkungen gebunden, weil die bürgerliche Gesellschaft „bei dem *Übermaße des Reichtums ... nicht reich genug* ist“ (*Grl* §245). Gerade die Freiheit des Marktes macht, dass Individuen auch vom Arbeitsprozess ausgeschlossen werden können. Nach Hegel ist arbeitsloses Einkommen gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und gegen die Ehre der Individuen, weil es gegen die Freiheit verstößt. Auch spezielle Arbeitsbeschaffung wäre keine Lösung, weil sie die Marktverhältnisse stören würde. Die einzige Lösung dieses Problems bleibt partiell und liegt in der fortdauernden Expansion des Handels zum Welthandel oder in der Gründung von neuen Kolonien in den neu entdeckten Ländern.

Paul Cobben

127. Positivität

Hegel verwendet den Ausdruck ‚Positivität‘ in der Bedeutung von ‚Gesetzt-‘ oder ‚Gegebensein‘. In den *FS* kritisiert er damit die autoritäre Beschaffenheit der Religion und des Rechts; religiöse Dogmen und bürgerliche Gesetze werden zwangsmäßig von einer Autorität den Menschen auferlegt. Nach der *PR* ist „ein positiver Glaube ein solches System von religiösen Sätzen, das für uns deswegen Wahrheit haben soll, weil es uns geboten ist von einer Autorität, der unsern Glauben zu unterwerfen wir uns nicht weigern können“ (*GW I*, 352). Die Positivität der Religion ist daher diese ihre Bestimmtheit, insofern sie sich nicht in die Moralität auflösen lässt. Zudem zeigt die Geschichte der christlichen Religion, dass sie von einer Tugendreligion zu einer positiven oder heteronomen pervertiert ist. Die Ursachen dieses Positivwerdens sind verschieden: Erstens beschränkte Jesus sich nicht darauf, seine rein moralische Tugendlehre zu predigen, sondern sie wurde von ihm aufgrund seiner Autorität als Messias auch geboten, zweitens war die Positivität schon im Geist des Judentums, aus dem

das Christentum entstanden ist, vorhanden, drittens hat sich diese rein moralische Religion schon rasch institutionalisiert, und schließlich hat „nichts wohl sosehr als [der] Glauben an Wundern dazu beigetragen, die Religion Jesu positiv zu machen, sie gänzlich selbst ihrer Tugendlehre nach auf Autorität zu gründen“ (*GW I*, 291).

Auch in Frankfurt äußert sich Hegel öfters über die Positivität, aber sie wird hier im Denkhorizont seiner Vereinigungsphilosophie interpretiert. Positivität entsteht nach dem Verlust des einen Seins, sie setzt die Entgegensetzungen der Reflexion wie der Gesellschaft voraus. „Wenn da, wo in der Natur ewige Trennung ist, wenn Unvereinbares vereinigt wird, da ist Positivität“ (*Nohl*, 377). Wesentliche Elemente dieser Trennung sind, dass der Begriff vom Praktischen, Tätigen, woraus er entstanden ist, gelöst wird, dass das ursprünglich Subjektive nur als ein Objektives erscheint und dass der Einzelne unter das Allgemeine unterjocht wird, womit Hegel Kants kategorischen Imperativ kritisiert (*Nohl*, 387). Jesus ist nur zum Teil imstande, diese Positivität wegzunehmen, denn „für das Besondere [...], ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives; es bleibt eine unzerstörbare Positivität übrig“ (*Nohl*, 266).

Diese Erkenntnis der Unvermeidbarkeit der Positivität bringt Hegel in dem *NR* dazu, die positiven Rechtswissenschaften nicht ohne weiteres negativ zu werten und sie aus der Philosophie auszuschließen, zudem sie die Anwendbarkeit der Philosophie in der wirklichen Welt zeigen (*GW 4*, 470f). Jedoch behält Positivität auch hier ihre kritische Bedeutung eines Isolierens und Absolutsetzens einer Potenz – im Besondern der Form oder der Materie – der Sittlichkeit (*GW 4*, 475ff). In den *Grl* und der *E* äußert sich Hegel auf eine ähnliche Weise über das doppelseitige Verhältnis zwischen philosophischem Naturrecht und positiver Rechtswissenschaft (*Grl* §3) bzw. zwischen der philosophischen Enzyklopädie und den positiven Wissenschaften (*E*³ §16).

In den *VPhRel* behandelt Hegel die Frage nach der Positivität auf eine grundsätzliche Weise. Alles, was auf eine äußerliche Weise an uns kommt, ist etwas Positives. Dies gilt nicht nur von der Religion, sondern auch der Erziehung, dem Unterricht, den bürgerlichen Gesetzen usw. Obwohl „die Gesetze der Freiheit immer eine positive Seite, eine Seite der Realität, Äußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erscheinung“ (*VPhRel* 5, 180) haben, bedeutet dies nicht, dass sie nicht vernünftig und also nicht unser Eigenes sein können.

Peter Jonkers

128. Potenz

Der ursprünglich von Schelling in seinem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) entwickelte Begriff ‘Potenz’ spielt nur vorübergehend eine wichtige Rolle in der Philosophie Hegels, insbesondere am Anfang seiner Jenaer Jahre (1803), als er noch eng mit Schelling zusammenarbeitete. Anders als Schelling verwendet Hegel diesen Begriff nicht nur in seiner frühen Jenaer Naturphilosophie, sondern wendet ihn auch auf gesellschaftliche Sachverhalte im *SdS* und in der Geistesphilosophie des *JS I* an. Potenzen sind aufeinanderfolgende Stufen oder Formen des natürlichen oder sittlichen Lebensprozesses, in die sich die einheitliche Natur oder Sittlichkeit besondert. Im *SdS* breitet sich die Sittlichkeit als ein System von Potenzen aus; diese werden als Subsumtionen des Begriffs unter die Anschauung oder umgekehrt der Anschauung unter den Begriff oder als relative Einheit von Anschauung und Begriff aufgefasst. So ist im Abschnitt über die absolute Sittlichkeit nach dem Verhältnis „die erste Potenz die natürliche Sittlichkeit als *Anschauung*; die völlige Differenzlosigkeit derselben, oder das subsumirtseyn des Begriffs unter die *Anschauung*“ (*GW 5*, 281); die zweite Potenz ist die „*der Unendlichkeit, Idealität, im Formellen, oder in*

dem Verhältniss. Sie ist die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff“ (GW 5, 296); „[d]ie dritte Potenz ist die Indifferenz der vorhergehenden; das Verhältniß des Tausches, und des Anerkennens eines Besitzes, und damit das Eigenthum [...] wird hier Totalität, aber immer innerhalb der Einzelheit selbst; oder das zweyte Verhältniß wird in die Allgemeinheit, den Begriff des ersten aufgenommen“ (GW 5, 303).

Obwohl im *JS I* das Subsumtionsverhältnis die Potenzen und ihre gegenseitigen Verhältnisse nicht mehr bestimmt, verwendet Hegel noch immer den Potenzbegriff zum Aufbau der Existenz des theoretischen und praktischen Geistes. Die erste – theoretische – Potenz ist die der Sprache: „Das Bewußtseyn in seiner idealen Potenz, als *Begriff* hat sich unmittelbar aus der *Empfindung* erhoben“ (GW 6, 283). Die zweite – praktische – Potenz ist die des Werkzeugs, in der der Geist „sich eben zur existirenden Mitte herausgebiert“ (GW 6, 297). Die dritte Potenz – die die Einheit der beiden vorigen bildet – ist die des Besitzes und der Familie. Hier „[befreyt] die Begierde sich so von der Beziehung auf den Genuß [, die die praktische Potenz kennzeichnete], sie wird zu einem unmittelbaren Einsseyn beyder in dem absoluten für sich seyn beyder oder sie wird *Liebe*“ (GW 6, 302).

Peter Jonkers

129. Praktische, das

Die logische Grundform des Praktischen wird von Hegel in der *L* als praktische „Idee des Guten“ in Anschluss an die theoretische „Idee des Wahren“ entfaltet. Während es die Grundbestimmung der theoretischen „Idee des Wahren“ ist, dass der Begriff sich mit dem Inhalt der ihm entgegengesetzten Äußerlichkeit analytisch, synthetisch und durch die Form des Beweises erfüllt, so geht die praktische „Idee des Guten“ vom Erfülltsein des Subjekts aus, das den „Trieb“ hat, seine Wirklichkeit als Zweck in der äußerlichen Welt geltend zu machen. „In der theoretischen Idee steht der subjective Begriff, als das *Allgemeine*, an- und für sich *Bestimmungs-lose*, der objectiven Welt entgegen, aus der er sich den bestimmten Inhalt und die Erfüllung nimmt. In der praktischen Idee aber steht er als Wirkliches, dem Wirklichen gegenüber; die Gewißheit seiner selbst, die das Subject in seinem An- und für-sich-Bestimmtseyn hat, ist aber eine Gewißheit seiner Wirklichkeit, und der *Unwirklichkeit* der Welt; [...] Die Thätigkeit des Zwecks ist daher nicht gegen sich gerichtet, um eine gegebene Bestimmung in sich aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, sondern vielmehr die eigene Bestimmung zu setzen, und sich vermittelt des Aufhebens der Bestimmungen der äusserlichen Welt die Realität in Form äusserlicher Wirklichkeit zu geben“ (GW 12, 231). In dieser Bestimmung ist das Praktische die gänzliche Umkehrung des theoretischen Verhältnisses zur äußerlichen Welt, denn das Theoretische hat eine Richtung von außen nach innen, insofern es sich mit dem äußerlichen Inhalt erfüllen will, und das Praktische nimmt seine Richtung von innen nach außen, da es seine Wirklichkeit in die äußere Welt setzen will. In dieser Einseitigkeit liegt für Hegel auch der Mangel des Praktischen, insofern „der *praktischen* Idee noch das Moment der *theoretischen* fehlt“ (GW 12, 233). Erst in der „absoluten Idee“ als Einheit des Theoretischen und Praktischen wird diese Einseitigkeit aufgehoben, da für die „absolute Idee“ „die vorgefundene Wirklichkeit ... zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt“ (GW 12, 235) ist und somit die äußere Wirklichkeit nicht mehr mit dem Sollen behaftet ist, erst durch die Zwecke des Praktischen zur wahren Wirklichkeit zu werden.

Diese einseitige, umgekehrte Gerichtetheit, die das Praktische gegenüber dem Theoretischen auszeichnet, findet sich bereits in dem *JS II* von 1804/05 unter den Überschriften „Theoretisches Ich“ und „Praktisches Ich“ (vgl. GW 7, 157-165) präformiert.

Aber auch in den realphilosophischen Teilen der *E* findet sich diese Gegenübersetzung von theoretischer und praktischer Seite an vielen Stellen. In der *Naturphilosophie* bestimmt dieses Verhältnis die zwei Seiten der „Assimilation“ des „tierischen Organismus“. Die eine Seite ist hier „der *theoretische* Proceß, die Sensibilität als „äußerer Proceß“ (*E*³ §357), durch den der tierische Organismus die ihm entgegenstehende unorganische Natur durch die einzelnen Sinne (Gefühl, Geruch und Geschmack, Gesicht und Gehör – vgl. *E*³ §358) sich bemächtigt, allerdings als „bloße ideelle Assimilation, wo das Objekt für sich stehen bleibt, nur abstrakt; in [der] zweiten wird es vernichtet“ (*VPhN* 16, 169). Diese zweite Form der Assimilation ist der „*reelle Proceß* oder das *praktische* Verhältniß zu der unorganischen Natur“ (*E*³ §259). Hier fühlt der tierische Organismus seine Entgegensetzung gegen eine äußere Welt als einen Mangel sowie als Trieb, diesen Mangel aufzuheben. Dieser Prozess ist zunächst die „*mechanische Bemächtigung* des äußern Objects“ (*E*³ §363), worauf die eigentliche Assimilation als Vermittlung des Aufgenommenen in den Organismus, die „Verdauung“ folgt. Für die Assimilation des tierischen Organismus ist dabei wesentlich, dass der einzelne Organismus eine spezifische Richtung aufweist, die nicht von außen, sondern von innen geleitet ist. „Der Trieb, die Begierde wird *im* Tier geweckt, nicht von außen. Es ist eine einzelne bestimmte Natur. Das Eine hat Trieb zu Gras, Fleisch etc. Daß dieser Trieb ein ganz spezifischer ist, das ist dann sein Instinkt. Das grasfressende Tier hat dies, am Gras seine unorganische Natur zu haben“ (*VPhN* 16, 171). Die Reproduktion des Organismus, die durch diesen Prozess hervorgerufen wird, bildet dann den Übergang zum „Gattungs-Prozess“ als nächster Stufe.

In der *Philosophie des subjektiven Geistes* findet sich die Struktur von theoretischer und praktischer Seite explizit zunächst in der „Anthropologie“ bei der Entfaltung des „Selbstgefühls“ (vgl. *VPhG* 13, 108 ff). Ebenfalls ließe sich das „Bewusstsein als solches“ als theoretische und das „Selbstbewusstsein“ als praktische Seite des in der „Phänomenologie des Geistes“ entwickelten „Bewusstseins“ interpretieren. Der Hauptort dieser Struktur ist jedoch die Psychologie als dritter Teil der Philosophie des subjektiven Geistes, die sich in einen „theoretischen -“ und „praktischen Geist“ dirimiert und – allerdings erst seit der *E*³ – mit dem „freien Geist“ abschließt. Der *logischen* Struktur der „Idee des Wahren“ entsprechend, entfaltet der „theoretische Geist“ zunächst die Aneignung des gefühlsmäßig vorliegenden Stoffs durch die Intelligenz, die sich von der unmittelbaren Anschauung über die Vorstellung, Einbildungskraft und Phantasie bis hin zu Gedächtnis und Denken vollzieht. „Das Ziel der Intelligenz ist, das Unmittelbare, Gegebene als ein durch die Intelligenz Vermitteltes zu setzen, als das Ihrige, darin bei sich selbst, unendlich in sich reflektiert zu sein“ (*VPhG* 13, 237). Der „praktische Geist“ nun geht von dieser in sich reflektierten Intelligenz aus, um sie als Zweck zu realisieren, „seine Bestimmungen auch für ihn als objektiv zu machen, so daß seine Bestimmungen nicht nur seien an sich objektiv, sondern daß sie seien objektiv als von ihm gesetzt, durch seine Tätigkeit“ (*VPhG* 13, 240). Der Logik der „Idee des Guten“ ganz gemäß, ist hier also der Ausgangspunkt das erfüllte Subjekt, das sich durch seine eigenen (Zweck-)Setzungen objektivieren will. Die unmittelbarste Form dieser Objektivierung ist das „praktische Gefühl“, das zwar einen völlig zufälligen Inhalt haben kann, jedoch zugleich ein Gefühl der Angemessenheit oder Unangemessenheit jenes Inhalts zum Subjekt hat, was das „Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen“ bestimmt. In dem Gefühl der Unangemessenheit liegt dann jedoch schon der „Trieb“, das Dasein dem Subjekt anzumessen, es so zu setzen, dass es den Zwecken des Subjekts gemäß wird und das Subjekt sich mit seinem Dasein befriedigt. Der Inhalt der Triebe ist aber ein je besonderer, weshalb die Triebe auch einander widersprechen können. „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). Insofern der Wille als Willkür gezwungen ist, zwischen

verschiedenen Trieben zu wählen, verfehlt er den Zweck einer allseitigen Befriedigung, die nun als Idee der „Glückseligkeit“ die letzte Stufe des praktischen Geistes“ bestimmt. Diese Idee bleibt allerdings noch auf der Einseitigkeit des Subjektstandpunktes stehen, insofern die Allheit der Triebe, die die Glückseligkeit zu befriedigen fordert, noch an das einzelne Subjekt geknüpft ist, deshalb noch nicht für alle Subjekte gleichermaßen gelten kann und somit noch nicht einen wahrhaft allgemeinen Zweck darstellt, der erst durch den „freien Geist“ als Einheit von Intelligenz und Wille gesetzt wird. „Theoretischer und praktischer Geist, Intelligenz und Wille, beide sind Einseitigkeiten.“ (VPhG 13, 237)

Dirk Stederoth

130. Psychologie

Unter Psychologie versteht Hegel im engeren Sinne „Geisteslehre“, was impliziert, dass für Hegel die Psychologie keine Seelenlehre, die bei ihm „Anthropologie“ heißt, und ebenfalls keine Bewusstseinslehre einschließt, die er unter dem Titel „Phänomenologie des Geistes“ entfaltet. Hegels Verwendung des Begriffs „Psychologie“ unterscheidet sich deshalb nicht nur hinsichtlich seines inhaltlichen Umfangs von dem heutigen Begriff der Psychologie, sondern gleichfalls von der Verwendung des Begriffs in seiner Zeit, in der die Psychologie im Anschluss an die Wolffsche Schule in die zwei Abteilungen einer „rationalen –“ und „empirischen Psychologie“ unterteilt wurde. Gegenüber letzterer Unterscheidung und insbesondere der „empirischen Psychologie“ seiner Zeit übt Hegel in der Einleitung in seine Philosophie des Geistes Kritik, insofern „theils jenes Metaphysische [der rationalen Psychologie] außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner concreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, theils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Thätigkeiten u.s.f. hielt und die speculative Betrachtung daraus verbannte“ (*E*³ §378). Hieran anknüpfend, lässt sich die gesamte „Philosophie des subjektiven Geistes“ als eine Antwort auf die Psychologie seiner Zeit verstehen, wobei von Hegel der Begriff „Psychologie“ auf den dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“ eingegrenzt wird. Die systematische Grundbestimmung der Psychologie ergibt sich aus der Abgrenzung gegenüber den genannten ihr vorausgehenden Abschnitten der „Philosophie des subjektiven Geistes“. Während die Seele in der „Anthropologie“ als der Prozess ihres fortschreitenden Einbildens in die Leiblichkeit gefasst wird, der bis zur leib-seelischen Totalität in der „wirklichen Seele“ führt, setzt sich diese Totalität als Ich in der Sphäre des Bewusstseins einem Objekt gegenüber. Die „Phänomenologie des Geistes“ entfaltet dann die verschiedenen Formen dieser äußerlichen Beziehung zwischen Ich und Objekt, wobei dieser Prozess in der „Vernunft“ als konkreter Einheit von Ich und Objekt kulminiert. „Der *Geist* hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns bestimmt, jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieses Wissen, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalt nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstand steht, sondern Wissen der substantiellen weder subjectiven noch objectiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Seyn an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen“ (*E*³ §440). Von dieser Einheit geht nun die Psychologie aus und vollzieht erstens einen theoretischen Prozess der Aneignung des äußerlichen, gegebenen Inhalts durch die „Intelligenz“ („theoretischer Geist“), zweitens den Prozess des sich praktisch Geltendmachens des Willens in der äußeren Welt („praktischer Geist“) sowie drittens einer Vereinigung von theoretischer und praktischer Dimension in der dritten Stufe des „freien Geistes“. Die Skizzierung dieser drei Stufen der Psychologie beginnt mit dem gegebenen Inhalt der „Anschauung“, den die Intelligenz in sich als Gefühl vorfindet. Insofern

sich die Intelligenz durch diesen Gefühls-Inhalt bestimmt findet, liegt in diesem „Sich-Finden“ eine Gerichtetheit auf jenen Inhalt, welche dann als „Aufmerksamkeit“ bestimmt wird. Durch diese Richtung der Aufmerksamkeit auf den Inhalt wird dieser Gefühls-Inhalt jedoch zugleich zu einem Anderen der Intelligenz, das die Intelligenz in die Formen der Äußerlichkeit, Raum und Zeit, setzt. Die Einheit dieser doppelten Gerichtetheit, einerseits in der Aufmerksamkeit den Gefühls-Inhalt *in sich* zu finden und eben dadurch andererseits diesen Inhalt als äußerlich zu setzen, bestimmt dann die Anschauung im engeren Sinne, womit die Stufe der „Anschauung“ in die Stufe der „Vorstellung“ übergeht. Diese beginnt mit der „Erinnerung“ des Gefühls-Inhalts als „Bild“, wodurch dieser Inhalt in die eigene raumzeitliche Struktur der Intelligenz gesetzt wird, darin wie in einem „nächtlichen Schacht“ (*E*³ §453A) aufbewahrt und in der „eigentlichen Erinnerung“ durch eine gegebene Anschauung für die Intelligenz reaktualisiert werden kann. Diese Reaktualisierung des Bildes für die Intelligenz stellt dann den Übergang zur „Einbildungskraft“ dar, in der zunächst der bildhafte Stoff durch die Intelligenz reproduziert und durch assoziative Verallgemeinerung aufeinander bezogen wird. Die umgekehrte Richtung vollzieht dann die produktive Einbildungskraft, in der ein allgemeiner Inhalt im Symbolisieren, Allegorisieren und Dichten eine bildhafte Form erhält. In der sich hier anknüpfenden „Zeichen-machenden Phantasie“ wird dieses Symbolisieren seiner Bildhaftigkeit entkleidet und zum reinen „Zeichen“, das insbesondere als Wort und Name nunmehr bildunabhängig einen Vorstellungsgehalt in sich trägt. Diese Namen werden aber erst dann fest mit ihrem Vorstellungsgehalt verknüpft, wenn sie im „Gedächtnis“ aufbewahrt werden, was die nächste Stufe der „Vorstellung“ bestimmt. An das „Namen behaltende Gedächtnis“ knüpft sich dann das „reproduzierende Gedächtnis“ an, das vermittels des Namens den Vorstellungsgehalt in sich aktualisieren kann und dabei auf den inhaltlichen Zusammenhang dieser Namen zurückgreift. Dies ändert sich auf der letzten Stufe der Vorstellung, im „mechanischen Gedächtnis“, insofern hier der Zusammenhang der Namen rein aus der Intelligenz entlehnt und damit eine Einheit der Intelligenz in sich erreicht wird, die für die letzte Stufe des theoretischen Geistes, das „Denken“, einschlägig ist. „So ist die Intelligenz *für sich an ihr selbst* erkennend; – *an ihr selbst* das *Allgemeine*, *ihr Product*, der *Gedanke* ist die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven. Sie weiß, daß was *gedacht* ist, *ist*; und das was *ist*, nur *ist*, in sofern es Gedanke ist [...] *für sich*; das *Denken* der Intelligenz ist *Gedanken haben*; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand“ (*E*³ §465). In Anknüpfung an die Gleichgültigkeit des Inhalts im mechanischen Gedächtnis geht das Denken von der gänzlichen Allgemeinheit des Inhalts aus, wie er in den Gattungen, Gesetzen etc. des „Verstandes“ vorliegt. Diese werden auf der zweiten Stufe des Denkens im „Urteil“ auf den einzelnen Inhalt bezogen und schließlich im „Schluß“ als dritter Stufe mit diesem zusammengeslossen, wodurch die Einheit von Gedanke und Inhalt für die Intelligenz geworden ist. Von dieser Einheit ausgehend, kann die Intelligenz nun den ihr angehörigen Inhalt aus sich heraussetzen, wodurch sich der Begriff des „Willens“ bestimmt, damit aber der „theoretische Geist“ sich abschließt und in den „praktischen Geist“ übergeht. Die erste Form, in der der praktische Geist einen von der Intelligenz gebildeten Inhalt in sich vorfindet, ist das „praktische Gefühl“ (des Rechten, Sittlichen etc.). Diesem praktischen Gefühlsinhalt kann nun eine gegebene Situation entsprechen oder widersprechen, was sich dann im „Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen“ ausdrückt. In der Möglichkeit der Unangemessenheit zwischen vorliegendem Gefühl und gegebenem Zustand liegt dann ein Sollen, diesen Zustand dem Gefühl entsprechend zu ändern, was den „Trieb“ und seine Befriedigung kennzeichnet. Nun liegen aber im praktischen Geist unterschiedliche besondere Triebe vor, weshalb sich der Geist zwischen diesen Trieben entscheiden muss und hierin „reflektierender Wille“ oder „Willkür“ ist. Die Freiheit des Willens gegenüber seinen Trieben, die sich in dieser Entscheidung ausdrückt, ist nun allerdings eine solche, die sich lediglich in einer besonderen, unfreien Form, nämlich in der Befriedigung eines besonderen Triebes verwirklichen kann und

daher die Nicht-Befriedigung der anderen Triebe einschließt. Eine allseitige Befriedigung hingegen wird erst dann vom Willen angestrebt, wenn diese Befriedigung als allgemeiner Zweck dem Wollen zugrundegelegt wird, was in der Idee der „Glückseligkeit“ als letzter Stufe des „praktischen Geistes“ vorliegt. Da sich jedoch die jeweiligen Allheiten der Triebe von Subjekt zu Subjekt unterscheiden, ist die Glückseligkeit „eine Allgemeinheit, die noch im Besonderen steht, keinen Inhalt hat als das Besondere. Da herrscht die Willkür – ‚mir macht das keinen Genuß, anderen mag es welchen machen‘“ (VPhG 13, 261). Über diese Besonderheit des Willens, seine Bezogenheit auf die Triebe und Neigungen geht der Wille erst im „freien Geist“ als letzter Stufe der Psychologie sowie der „Philosophie des subjektiven Geistes“ hinaus, insofern hier der Wille sich eine vernünftige Allgemeinheit zum Zweck und damit die Einheit von theoretischem und praktischem Geist setzt. Diese Einheit ist dann die Basisbestimmung für die „Philosophie des objektiven Geistes“, in dem nicht mehr psychologisch die einzelnen Subjekte im Vordergrund stehen, sondern die rechtlichen und sittlichen Beziehungsformen zwischen den einzelnen Subjekten in den Blickpunkt rücken.

Dirk Stederoth

131. Qualität

0. Die Qualität hat ihren systematischen Ort in der „Lehre vom Seyn“ (GW 21, 98-102). Deren überarbeitete Fassung (L^2 , 1832) unterscheidet sich deutlich von der L^1 (1812), in geringerem Maß auch von den entsprechenden Ausführungen in der E^3 (1830). Dies betrifft insbesondere die Darstellung der Qualität. Im folgenden wird nur auf die L^2 eingegangen.

1. Sofern *Bestimmtheit* als allgemeiner Überbegriff für jegliche Form des Was-Seins genommen wird, ist die *Qualität* die rein einfache, unmittelbare und undifferenzierte, die schier „seyende“ Bestimmtheit (GW 21, 98; im Unterschied zu dieser terminologischen Festlegung wird die Bestimmtheit in der Abschnittsüberschrift allerdings mit der Qualität gleichgesetzt). Als nicht weiter bestimmte Bestimmtheit ist „von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen“ (*ebd.*). Es kann allenfalls darauf hingewiesen werden, dass alle weiteren Formen von Bestimmtheit (insbesondere mag man an „Bestimmung“ (GW 21, 110f), „Beschaffenheit“ (GW 21, 111f), oder „Eigenschaft“ (GW 11, 330f) denken, vgl. (GW 21, 102)) bereits gewisse Differenzierungen und damit spezifische Bestimmtheiten implizieren bzw. unterstellen (so impliziert etwa die *Bestimmung* das Ansichsein von Etwas und dessen Beziehung des Sollens auf eine Bestimmtheit; die *Beschaffenheit* impliziert die akzidentielle Beziehung auf ein Etwas; die *Eigenschaft* unterstellt die Differenz von Ding und Eigenschaft). In ihrer Einfachheit ist die Qualität unmittelbar identisch mit dem Sein, das sie qualifiziert (ändert sich die Bestimmtheit, so verschwindet mit ihr auch dieses Sein, es *ist* dann ein *Anderes*, vgl. GW 21, 165). Deren Einheit, das *bestimmte Sein*, ist das „Daseyn“ (GW 21, 96). Diese unmittelbare Identifikation findet sich im gewöhnlichen Denken z.B. unter der Vorstellung „es ist, was es ist“. Dass dieser Satz als nichtssagend verstanden wird, offenbart die Selbstverständlichkeit und Unwillkürlichkeit, in der das unreflektierte Denken Sein und Was-Sein identifiziert. In ebendieser *undifferenzierten und unreflektierten* Gegebenheit des Gedankens als Bestimmtem, i.e. als *unmittelbarer* Gedankenbestimmung, befindet sich das reine Denken zu Anfang seiner Entwicklung (eben weil sich ihm noch keine Differenzierungsbestimmungen ergeben haben, in die es sie auseinanderlegen könnte).

Als die mit dem Sein identische Bestimmtheit ist die Qualität *Realität* (GW 21, 98f). Aber das Sein ist erst durch die Negation das *bestimmte* Sein. Dies hat sich innerlogisch dadurch ergeben, dass das Dasein erst aus der Negation des reinen Seins durch das reine

Nichts (und die Aufhebung beider im sie vereinigenden Werden) hervorging. Historisch hat diese Einsicht bereits im „omnis determinatio est negatio“ des Spinoza ihren Ausdruck gefunden (vgl. *GW 21*, 101)). Bestimmtheit ist *identisch* mit Negation (die ihrerseits einen Bezug erfordert, für den anfangs, i.e. unmittelbar, nur das rein Unmittelbare, das reine Sein eintreten kann). Qualität als seiende Bestimmtheit ist daher stets doppelseitig, nämlich ebenso Realität wie auch *Verneinung* (Grenze und Schranke). Beide Seiten mögen als unterschiedene (positive und negative) Qualitäten *gelten* (vgl. *GW 21*, 98). Im Grunde, nämlich in der Einheit von Sein und Bestimmtheit/Negation als ihrem Grund, sind sie stets identisch.

2. Im Sinne der Undifferenziertheit von Bestimmtheit gegen Sein ist die als Qualität verstandene Bestimmtheit zugleich derjenige Begriff, der die erste der drei Sphären der Seinslogik kennzeichnet. Alle Gedankenbestimmungen, die darin entwickelt werden, stehen unter der grundsätzlichen Bestimmung, dass ihrem Differenzierungsprozess (noch) keine *zugrundeliegende* Differenz von Sein und Bestimmtheit unterstellt ist. Deshalb müssen die Differenzierungen in dieser Sphäre immer dann, wenn sie sich als solcher manifestieren, sich in ein äußerliches Anderssein bzw. ein äußerliches Verhältnis auseinandersetzen (Sein – Nichts, Etwas und Anderes, Eins und Vieles etc.). Aufgehoben werden können sie dergestalt nur erst in einer Einheit des *Übergehens* des einen ins andere, i.e. in einer *prozessualen* Einheit (Werden, Veränderung, affirmative Unendlichkeit als unendlicher Prozess etc.). Diese sinkt dann wiederum zusammen zur ruhigen Einfachheit (Dasein, Fürsichsein etc.), die als Unmittelbarkeit Ausgangspunkt für den nächsten Methodenschritt ist.

Dies ändert sich im Übergang zu Quantität. In dieser ist eben jene Differenz von Sein und Bestimmtheit zur Grundlage erhoben (vgl. *GW 21*, 173; ein Bestimmungsprinzip, das freilich seinerseits überwunden werden wird). Sein und Bestimmtheit als grundlegend getrennt verhalten sich dort gleichgültig zueinander: Quantitative Bestimmtheiten wie Zählbarkeit, (mathematische) Teilbarkeit etc. sind solche, die das Sein bzw. Dasein an ihm selbst nichts angehen.

Übersicht über den Abschnitt Bestimmtheit (Qualität):

a) In die Sphäre der Qualität fällt zunächst der Anfang der *L*, der Dreischritt Sein-Nichts-Werden. Das reine *Sein* ist vollkommen unbestimmt. Insofern scheint es noch außerhalb der Sphäre der Qualität zu liegen. Denn die unmittelbare Ungeschiedenheit von Sein und Bestimmtheit kann sich im reinen Sein logischerweise nicht als unmittelbares Bestimmtein des Seins für sich genommen zeigen. Sie zeigt sich aber daran, dass das Sein gar nicht für sich genommen und festgehalten werden kann, sondern dass es unwillkürlich und unvermittelt umschlägt ins reine *Nichts*. Es ist die unmittelbare Ungeschiedenheit des reinen Seins vom reinen Nichts, der undifferenzierte und undifferenzierbare Übergang zwischen beiden, in dem sich die Identität von Sein und Bestimmtheit (anfänglich und noch unartikulierte) manifestiert, die dann in der Qualität ihren Begriff finden wird. Das *Werden* ist die erste, noch völlig unspezifische Bestimmung dieser Identität.

b) Das *Dasein* ist die aus dem bewegten Werden zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit von Sein und Nichts, das dargestellte „bestimmte Sein“. Aus ihm tritt der angegebene besondere Begriff der *Qualität* hervor, in dem sich die Momente des Daseins als Realität und Negation differenzieren. Im *Etwas* nimmt sich diese Differenzierung wieder in die Einheit zurück, aus der die Differenzierung ja de facto gar nicht herausgetreten ist. Gewonnen ist durch die Differenzierung samt ihrer Aufhebung aber die Bestimmung der einfachen Identität. Als solche ist Etwas nicht mehr Dasein überhaupt, sondern Daseiendes. Formal ist im Etwas zum ersten mal die Identität als Negation der Negation, i.e. als selbstbezügliche Vermittlung gesetzt, die Hegel als „concrete, absolute Negativität“ (*GW 21*, 103) kennzeichnet .

Die einfache Identität des Etwas selbst wiederum in die Differenz von Realität und Negation gesetzt ergibt das Verhältnis von *Etwas und Anderem*, mit dem die Sphäre der Endlichkeit eröffnet ist. In diesem Verhältnis artikuliert sich die Qualität des Etwas differenziert als *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*. Die Einheit der Momente, i.e. Etwas gesetzt als immanent Begrenztes und zugleich über die Grenze hinaus Bezogenes, ist das *Endliche*. Im Endlichen selbst bestimmen sich diese Momente als *Schranke und Sollen*. Deren Dialektik treibt über das Endliche hinaus zum *Unendlichen*. (Hieran expliziert Hegel, vor allem gegen Kant, die Unzulänglichkeit von Philosophien, die den Begriff des Sollens zur unbedingten Grundlage erheben.)

Der so gewonnene Begriff der *Unendlichkeit* erweist sich allerdings als im Verhältnis der *Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen* befangen, nämlich als relational bestimmt: als das „Jenseits“ des Endlichen. So ist er aber des Begriffs des Endlichen bedürftig und daher nicht wahrhaft unendlich. Die wahre Unendlichkeit ist allerdings im unendlichen Herüber- und Hinübergehen zwischen Endlichem und schlecht Unendlichem faktisch schon vorhanden. Gesetzt ist diese *affirmative Unendlichkeit* als die dynamische, prozessuale Einheit des Endlichen und ihrer selbst in der selbstbestimmten, unbegrenzten Bestimmungsbewegung. Dieses selbstbestimmte Aufheben und darin zugleich Setzen des Endlichen ist es nach Hegel, was eigentlich die Idealität ausmacht. Etwas ist demnach nicht schon als schieres An-sich-Sein in seiner Wahrheit, sondern erst vermitteltst seines Für-seins, i.e. seines Bezogenseins, das es über seine Grenze hinaustreibt. (Idealität wird also nicht primär vom Subjekt her konzipiert, sondern vom Für-sein als Bezugsverhältnis des Seienden. Dies ist zwar derjenige Bezug, als dessen Adressat gemeinhin und in letzter Konsequenz auch für Hegel das Subjekt gilt. Das Bezogensein wird aber zunächst ohne bestimmtere Explikation des Adressaten als solches genommen.) Durch dieses bestimmt es sich dann zum unendlichen An-und-für-sich-Sein, in dem es seine begrenzte Einseitigkeit und damit seine Unwahrheit aufhebt. Weiter erklärt Hegel das spekulative Denken als eben jenes Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit und erläutert damit dessen Berechtigung und tiefere Wahrheit – etwa gegen das Kantsche, bloß „abstrakte“ Verschwindenmachen von Antinomien, (GW 21, 139). Schließlich erklärt Hegel den dergestalt bestimmten „Basalidealismus“ als das Prinzip der Philosophie überhaupt.

c) Die unendliche Selbstbewegtheit hebt sich wiederum in ruhige Einfachheit auf und ist als solche die absolute Negativität als einfache Beziehung auf sich und damit als „absolute“, nichtfremdbedingte Bestimmtheit. Diese ist das *Fürsichsein*, die Bestimmtheit schierer Individualität als Ausschluss der Beziehung auf anderes (zu beachten ist, dass „für“ hier, wie auch bei „Sein-für-Anderes“ und „Sein-für-Eines“, nicht im Sinn der Bewusstheit, das Fürsichsein also [noch] nicht als Selbstbewußtsein verstanden werden darf). Das Fürsichsein stellt sich zunächst dar als *daseiend*. Dergestalt aber macht sich auch der daseinslogische Gegensatz von Realität und Negation, bzw. Ansichsein und Bezogensein am Fürsichsein geltend. Letzteres ist das Moment der Idealität, des über die eigene Grenze hinausgehenden Für-seins (s.o.). Dieses kann nun aber nicht mehr auf ein unterschiedenes Anderes hin gehen, bzw. es kann sich (da das Fürsichsein Erbe der selbstbezüglichen Unendlichkeit ist) in seinem Anderen nur auf sich selbst beziehen. So ist es *Sein-für-Eines* als Selbstbeziehung (im gewöhnlichen Denken begegnet diese Struktur im Ausdruck „was ist das für ein Ding?“ GW 21, 147). Dergestalt sinken aber die Momente des Fürsichseins zur Unterschiedslosigkeit zusammen, zur „ganz abstracte Grenze seiner selbst“ (GW 21, 151): zum *Eins*.

Dieses macht sich zunächst als Realität geltend, als das *Eins an ihm selbst*. Dergestalt schlägt aber auch seine Negativität in ein Gesetztes aus: *Das Eins und das Leere* stehen sich gegenüber (dieses Verhältnis wird als das Prinzip des Atomismus erklärt). Als Selbstbeziehung des Eins schließlich realisiert sich seine Negativität als Abstoßung von sich in *viele Eins. Repulsion*.

Das Verhältnis der Vielen legt ihnen jedoch, gerade als negatives, ihren Bezug aufeinander zugrunde: *Repulsion und Attraktion* sind untrennbar. Das *Ausschließen des Eins*, die „Repulsion ist selbst Beziehen“, ein „*Mit-sich-Zusammengehen*“ (GW 21, 160; das Festhalten an der reinen, formellen Selbständigkeit, etwa in der Vorstellung eines selbstbeschränkt individualistischen Freiheitsideals, ist daher mit logischer Notwendigkeit selbstzerstörerisch). Der Begriff der Attraktion führt auf das *eine Eins der Attraktion* als dem singulären Zentrum, auf das hin die allgemeine, gegenseitige Attraktion zusammenfällt. Indem so die Attraktion ebenso auf das Selbstverhältnis des Eins zurückgeführt ist, wie die Repulsion aus diesem hervorging, ergibt sich die *Beziehung der Repulsion und Attraktion* als Selbstverhältnis gegenseitigen Sich-Voraussetzens im Eins.

Das Eins selbst ist dadurch zur *Einheit* bestimmt, als Grenze, die zwar schlechthin bestimmt ist, zugleich aber an dem, was sie bestimmt, i.e. am Sein, gleichgültig gesetzt ist, die daher nur für-Anderes ist: die *Quantität*.

Konrad Utz

132. Quantität

Die Quantität hat ihre systematische Stelle im zweiten Teil der Seinslogik. Sie ist also eine reine Denkbestimmung in der Form der Unmittelbarkeit, ebenso wie Qualität und Maß. Die Quantität bezeichnet die Sphäre der *Gleichgültigkeit* von Sein und Bestimmtheit: „Die *Quantität* ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als *aufgehoben* oder *gleichgültig* gesetzt ist“ (E³ §99). Diese Kennzeichnung knüpft vielmehr an die aristotelische als an die kantische Kategorienlehre an. Die Bestimmung des Aristoteles in *Met. V*, 1020a., „Quantität bedeutet das, was teilbar ist in zusammensetzende Teile, deren jeder von Natur aus ein Individuelles ist“, weist schon auf diese Gleichgültigkeit hin. Es ist den Teilen gleichgültig, dass sie das Ganze zusammensetzen. Ebenso ist es dem Ganzen gleichgültig, dass es in diese Teile geteilt werden kann. Die scholastische Formel „teilbar in Teile derselben Art, wie das Ganze“ drückt das noch prägnanter aus.

Bei Hegel bekommt die Quantität aber nicht nur eine deutlichere systematische Stelle, sondern auch eine präzisere Begriffsbestimmung. Eine dem Sein gegenüber gleichgültige Bestimmtheit würden wir heutzutage ‚Struktur‘ nennen. Ob sie nun als mathematisch abstrakter Gegenstand an sich selbst betrachtet wird oder aber als intrinsische Eigenschaft eines reellen Gegenstandes, macht für die Bestimmtheit der Struktur keinen Unterschied. Die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit und des Seins macht die Eigenart der Quantität aus.

Die Quantität wird entwickelt in ihren drei Hauptmomenten: reine Quantität, Quantum und quantitatives Verhältnis. Die *reine Quantität* ist das allgemeine Medium des Quantitativen, die aristotelische ‚ $\leftarrow 80 \rightleftharpoons 090$ ‘: „... die Materie aber dieselbe in äusserlicher Existenz ...“ (GW 21, 179). Hegel zeigt sich hier gut eingeführt in die moderne Mathematik, indem er die aus der Antike stammende Zweiteilung der Quantität in kontinuierliche und diskrete nicht ohne weiteres akzeptiert, sondern diese beiden Seiten aufeinander bezieht. „Vielmehr ist schon die *Theilbarkeit* selbst nur eine Möglichkeit, nicht ein *Existieren der Theile*, und die Vielheit überhaupt in der Continuität nur als Moment, als Aufgehobenes gesetzt“ (GW 21, 188). Das diskret Gedachte ist an sich auch kontinuierlich, weil die Einheiten als identisch gedacht sind. Das kontinuierlich Gedachte enthält an sich schon die Teilbarkeit. An diese Einsicht in den Verhältnischarakter der entgegengesetzten Momente knüpft Hegel seine bekannte kritische Verarbeitung der kantischen Antinomien an (GW 21, 216).

Das *Quantum* ist die bestimmte Quantität, d.h. die Quantität, in der eine Grenze *gesetzt* ist. Dieses Kapitel behandelt dasjenige, was wir heutzutage mathematische Objektivität oder mathematische *Struktur* nennen würden. Wer die Entwicklung der Mathematik seit Anfang des 19. Jh. einigermaßen zur Kenntnis genommen hat, kann hier ziemlich leicht spekulative Einsicht von zeitgebundenen Auffassungen unterscheiden. Die Momente des Quantums sind A. Zahl, B. Intensives und extensives Quantum und C. Quantitative Unendlichkeit. Hegels Bestimmung der Zahl als „sich *auf sich beziehende, umschliessende* und *anderes ausschliessende* Grenze“ (GW 21, 194) ist offensichtlich in der Entwicklung des mathematischen Mengenbegriffs vollständiger realisiert als im traditionellen Begriff der Zahl. Auch den Übergang zum nächsten Moment findet man im Unterschied zwischen intensionell und extensionell bestimmten Gegenständen in der heutigen Metamathematik wieder. Dass dieser Unterschied in der mathematischen Objektivierung wieder verloren geht, hat auch Hegel bemerkt. Nur weiß er, im Gegensatz zu den Mathematikern, dass dadurch eine Aufhebung des Unterschieds stattfindet, in der er nicht verschwunden, sondern in sich reflektiert ist. Das erklärt, warum das mathematische Denken jede selbst gesetzte Schranke überschreiten muss und nie eine endgültige Fundierung finden kann. Mehr als ein Jahrhundert später hat Kurt Gödel diese Tatsache sogar innerhalb des mathematischen Bereichs objektiviert. Hegel verbindet die Problematik des quantitativen Unendlichen natürlicherweise mit der zu seiner Zeit so wichtigen Frage nach der Grundlegung der Infinitesimalrechnung. Er hat darüber drei ausführliche Anmerkungen hinzugefügt. Diese bezeugen, dass er in die Mathematik seiner Zeit gut eingeführt war und die Frage sachgemäß und ohne die in seiner Zeit noch üblichen, quasi-spekulativen Ausschweifungen zu behandeln wusste. Er suchte die Lösung des Problems des quantitativen Unendlichen wiederum im folgenden Moment der Quantität, dem quantitativen Verhältnis. Er hat richtig gesehen, dass im Limitübergang das *Verhältnis* von Δy und Δx erhalten bleibt, obwohl die Größen selbst verschwinden. Dass es in der *mathematischen* Betrachtung aber nicht *als* Verhältnis, sondern nur als *Quantum* erhalten bleibt, scheint ihm entgangen zu sein. Vielleicht hat aber die Einsicht in den Verhältnischarakter des Quantums eine wichtige Rolle gespielt bei der spekulativen Auffassung des Begriffs als Verhältnis von Momenten.

Die dritte Abteilung des Quantitätskapitels, die das *quantitative Verhältnis* betrifft, scheint zunächst nur die gerade, die umgekehrte und die quadratische Proportionalität zum Gegenstand zu haben. Die spekulativen Begriffsbestimmungen dieses Teils reichen aber sehr viel weiter. „Diese *Beziehung* ist selbst auch eine Größe; das Quantum ist nicht nur *im Verhältnis*, sondern *es selbst ist als Verhältnis gesetzt*; es ist *ein* Quantum überhaupt, das jene qualitative Bestimmtheit *innerhalb seiner* hat.“ (GW 21, 310-311) Hier sind also die zwei Seiten zum Ausdruck gebracht: 1. dass das Quantum an sich schon Verhältnis ist, und 2. dass das quantitative Verhältnis selbst ein Quantum ist. Das Quantum *ist* seine äußerliche Bestimmung durch ein Anderes und diese Bestimmung ist ein Verhältnis. Hegel hat sich keine Rechenschaft darüber gegeben, dass hiermit genau der Begriff der mathematischen *Funktion* ausgedrückt ist, nämlich die Bestimmung eines mathematischen Objekts durch ein anderes, welche relative Bestimmung als solche zugleich selbst mathematisches Objekt ist. Andererseits kann auch jedes mathematische Objekt, wie Alonzo Church gezeigt hat, als Funktion betrachtet werden. Folgen wir Hegels Entwicklung des quantitativen Verhältnisses, dann zeigt sich als funktionales Korrelat des umgekehrten Verhältnisses die Funktionsapplikation: die funktionierende Funktion. Als Korrelat des Potenzverhältnisses zeigt sich dann die Selbstapplikation, die z.B. im Lambda-Kalkül eine wichtige Rolle spielt. Hiermit ist auch der Begriff der Quantität vollkommen entwickelt. Die Quantität ist hier ihrem Begriff gemäß als *Selbstentäußerung gesetzt*. „Im Potenzenverhältnis aber ist es in dem Unterschiede *als seiner von sich selbst* vorhanden. Die *Aeusserlichkeit* der Bestimmtheit ist die Qualität des Quantums; diese Aeusserlichkeit ist so nun seinem Begriffe gemäß als sein

eigenes Bestimmen, *als* seine Beziehung auf sich selbst, seine Qualität, gesetzt“ (GW 21, 319-20). Innerhalb der Mathematik findet sich diese Bewegung als Cantors Diagonalverfahren, das auf Selbstapplikation der Selbstapplikation beruht. Wichtiger aber ist, dass die Bewegung die Sphäre des Mathematischen überschreitet und mittels des Rekursionsverfahrens Grundlage der Informatik geworden ist. Seinslogisch sind wir dann in der Sphäre des Maßes angelangt: Die Quantität ist als Quantität qualitativ geworden. Das zeigt uns auch die Informationstechnik, die rein strukturelle Bestimmungen als qualitativ bestimmte Auftragserfüllungen erscheinen lässt.

Louk Fleischhacker

133. Raum

Hegels Naturphilosophie beginnt mit der Kategorie des Raums, der als *reines Auseinander* bestimmt wird. Dies ergibt sich im Rahmen des Hegelschen Systementwurfs aus dem Abschluss der ‘Logik’: Indem diese sich als ‘absolute Idee’ *logisch* vollendet, setzt sie sich – nach dem Gesetz der Dialektik – ihr *nicht-logisches* „Anderes“ entgegen: die Natur als „die Idee in der Form des *Andersseins*“ (E³ §247). Da aber auch das Nichtlogische – als das Nicht-*Logische* – noch durch die Logik bestimmt ist, *erscheint* die Natur zwar als nicht-logisch, aber *ihr Grund* ist ebenfalls logisch. Die Naturgesetze sind danach nichts Anderes als die der Natur zugrundeliegende Logik, ihr verborgenes *Wesen*. Ist die Logik durch begriffliche *Einheit* charakterisiert, so hat das Nicht-Logische demgegenüber die Form unbegrifflichen Auseinanderseins. Von daher wird verständlich, dass Hegel die erste, noch nicht weiter bestimmte Erscheinungsform der Natur als „abstraktes Außereinander“ (E³ §253) charakterisiert, das als solches ein *reines Auseinander* ist.

Zur weiteren *Ausdifferenzierung* des Auseinanders argumentiert Hegel nun, dass dieses abstrakte, reine Auseinander mit völliger *Unterschiedslosigkeit* gleichbedeutend ist (E³ §254). Als solches kann es aber gar kein ‘Auseinander’ sein (denn auseinander kann nur sein, was unterscheidbar ist), sondern erweist sich vielmehr als ein ‘Nicht-Auseinander’: Die Kategorie reinen Auseinanders schlägt damit dialektisch in die des *Punkts* um (E³ §256). Gleichwohl *bleibt* der Punkt, seiner ‘Herkunft’ aus dem reinen Auseinander entsprechend, auf dieses *bezogen*, und das heißt jetzt (nachdem die Bestimmung des Punkts verfügbar ist): Er ist bezogen auf andere Punkte, die ihrerseits auf Punkte bezogen sind. Dieses wechselseitige Bezogensein von Punkten ist die *Linie* (*ebd.*), die sich so zugleich als *Synthese* von Auseinander und Nicht-Auseinander (Punkt) darstellt – die Linie ist ausgedehnt und – in der ‘Querrichtung’ – zugleich auch ‘punktdünn’. Dieser noch ‘punktartige’ Charakter der Linie hat analog die Aufhebung dieser Form von Nicht-Auseinander zur Folge und damit die ‘Dehnung’ der Linie zur *Fläche* (*ebd.*).

Die Linie ist die erste Negation des Punkts, aber selbst noch punktdünn. Die Fläche ist die Negation der Linie, insofern also Negation der Negation des Punkts. Sie ist – als ‘punktflach’ – ebenfalls noch durch den Punkt bestimmt, aber nun gewissermaßen die voll entwickelte Form des Nicht-Auseinanders (E³ §257). Nicht-Auseinander fungiert aber als *Grenze* von Auseinander (so ist schon der Punkt Grenze der Linie, die Linie Grenze der Fläche). Die *zweidimensionale* Fläche, als vollendete Form des *Nicht-Auseinander*, ist dann Grenze des *dreidimensionalen Raums*, der somit als die *eigentliche Form* des Auseinanders gelten muss. Die Fläche, so Hegel, ist die „Wiederherstellung der räumlichen Totalität“, also der Totalität des Auseinanders, von der ursprünglich ausgegangen worden war, die nun aber, aufgrund des durchlaufenen Entwicklungsgangs über die Formen des *Nicht-Auseinanders*, auch „das negative Moment an ihr hat“ und damit – im Vergleich mit dem ‘reinen’

Auseinander – eine komplexere, reichere Struktur darstellt: der durch Flächen gegliederte Raum (E^3 §256).

Die Dreidimensionalität des Raums ist nach dieser Argumentation *apriori* herleitbar. Philosophisch ist dieser Anspruch sicher unaufgebbar. Denn alle *empirischen* Argumente für die Dreidimensionalität laufen letztlich auf eine *petitio principii* hinaus: So etwa *Husserls* Rekurs auf die Verbindung von „zweidimensionalem okulomotorischen Feld“ und Raumtiefe oder *Hans Reichbachs* Argumentation mit dem Nahwirkungsprinzip der Physik oder auch *Peter Janichs* Ansinnen, wonach sich beim Schleifen realer Körper zeige, dass nur drei Ebenen sich paarweise rechtwinklig schneiden können. Die Dreidimensionalität des Raums ist dabei stets *empirisch vorausgesetzt*. *Kant* auf der andern Seite geht von einer dreidimensionalen Raumstruktur als *apriori* gegeben aus, für deren Apriorität er lediglich ein *Faktum* – die Geltung der Geometrie – anführt (*KrV*, A25/B40f). *Hegels* Begriffsentwicklung – deren Stringenz natürlich zu überprüfen wäre – stellt begründungstheoretisch insofern ein philosophisch bedeutsames Novum dar.

Dieter Wandschneider

134. Realität

In *Hegels* Logik wird die Realität spezifisch als seiende Qualität betrachtet, welche jedoch „als mit einer Verneinung behaftet“ gedacht wird (*GW 21*, 98; vgl. E^1 §42, E^2 §91 und E^3 §91). Sodann ist die Qualität weiterhin als Grenze oder Schranke bestimmt. Als Realität hat die Qualität also den positiven Akzent „eine *Seyende*, zu seyn“ (*GW 21*, 99). Die Verneinung oder Negation ist darin „versteckt“ (*GW 21*, 102). Ein adäquater Begriff der Realität erfordert deshalb, dass das Moment des Negativen nicht weg-, sondern mitgedacht wird (*GW 21*, 101). In der Weiterentwicklung der Logik, z.B. in der Logik des Wesens, wo die Realität mit dem Positiven, als „die auf die Negation reflectirende Realität“ gleichgesetzt wird (*GW 21*, 102), wird die Realität mit einem konkreteren Inhalt bereichert und wird da, weniger abstrakt, als Wesen, Begriff, oder Idee, usw. bestimmt (*GW 21*, 136).

Im Allgemeinen wird die Realität entweder als empirische Realität der Wirklichkeit, oder rein der Idealität entgegengesetzt. Immer wieder ist es jedoch *Hegels* Bestreben zu zeigen, dass die Realität nicht dem Ideellen und dem Begriff entgegengesetzt ist, sondern als Idee wesentlich damit eins ist. Deshalb kritisiert er in den *JKS* die kritische Philosophie, insbesondere die *Fichtes*; sie hält letztendlich Idealität und Realität so auseinander, dass die empirische Realität ebenso sehr wie das Ich an sich ist (*GW 4*, 403) und wesentlich außer der (praktischen) Vernunft gesetzt ist (*GW 4*, 432).

Innerhalb des *NR* erhält der Terminus noch einen besonderen Gebrauch, insofern das System der politischen Ökonomie als „System der Realität“ (*GW 4*, 450) bezeichnet wird. Als Realität gilt die tatsächliche Mannigfaltigkeit physischer Bedürfnisse und Genüsse, welche in ihrer Verwicklung ein „System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse, und der Arbeit und Anhäuffung für dieselbe“ bilden (*ebd.*).

Paul Cruysberghs

135. Recht, abstraktes

Das *abstrakte Recht* ist das erste Moment, in dem das Recht, d.h. „*der freie Wille, der den freien Willen will*“ (*Grl* §27), sich verwirklicht. Das *abstrakte Recht* ist daher die

ansichseiende Wirklichkeit des Rechts: das Recht wird auf dieser Ebene auf abstrakte Weise, d.h. formell, thematisiert. Mittels der beiden folgenden Momente, Moralität und Sittlichkeit, wird das abstrakte Recht in der konkreten Totalität der Rechtsgemeinschaft aufgehoben.

Der Ausgangspunkt des abstrakten Rechts ist die Person, als das formelle Dasein des freien Willens als Rechtsverhältnis. Das Dasein der Person lässt sich anfänglich jedoch nur als das Gebot, sich zu verwirklichen, formulieren: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ (*Grl* §36). Im abstrakten Recht wird entwickelt, unter welchen Bedingungen die Personen das Gebot tatsächlich verwirklichen können.

Um zu ‚sein‘, muss die Person wirklich sein, d.h. sie muss sinnlich erscheinen. Als rein sinnliche Erscheinung wäre die Person jedoch eine Sache, die sich ihren Eigenschaften gemäß bestimmen ließe. Das „Sein“ der Person würde deshalb nicht frei sein, weil völlig an vorgefundene Bestimmungen gebunden. Im abstrakten Recht wird dieses Problem dadurch gelöst, dass die Erscheinung der Person als *Eigentum* (*Grl* §45) verstanden wird.

Die als *Eigentum* genommene Sache bringt nichts Anderes zum Ausdruck als die Freiheit der Person. Die Sache als *Eigentum* gilt als sinnliche Erscheinungsweise ihrer Freiheit, d.h. die Sache ist vollkommen von der Willensmacht der Person abhängig. Die Sache als *Eigentum* wird also keineswegs im Verhältnis zu einem vorgefundenen Individuum bestimmt. Sie wird z.B. nicht dadurch *Eigentum*, dass sie von einem Individuum bearbeitet worden ist. Es ist wichtig zu verstehen, dass Person und Sache sich nur im Verhältnis zueinander bestimmen lassen. Die Person kann sich nur bestimmen, weil sie sich von der Sache unterscheidet. Die Sache kann umgekehrt nur als Sache zur Geltung kommen, weil sie von der Person als Sache gesetzt worden und dadurch *Eigentum* ist.

Im ersten Abschnitt des abstrakten Rechts, „Das *Eigentum*“, wird systematisch entwickelt, welche Form des Eigentumsverhältnisses die Freiheit der Person adäquat zum Ausdruck bringt. Diese Entwicklung durchläuft A. Besitznahme (*Grl* §§54-58), B. Gebrauch der Sache (*Grl* §§59-64) und C. Entäußerung des Eigentums (*Grl* §§65-70).

Auf der Ebene der *Besitznahme* erscheint das *Eigentum* als eine unmittelbar, sinnlich vorgefundene Sache, die den freien Willen der Person ausdrückt, weil dieser unmittelbar Macht über sie ausüben kann. (Moment der *körperlichen Ergreifung*, *Grl* §54) Damit beschränkt sich die ausgedrückte Freiheit jedoch zur ergriffenen Sache. Diese Beschränkung wird im Moment der *Formierung* (durch die Arbeit) (*Grl* §56) aufgehoben, weil das *Eigentum* (*Grl* §58) nicht länger an einen aktuellen Willensakt gebunden ist. Eine formierte Sache ist *Eigentum*, weil die Person ihren Willen an irgendeinem Moment in sie gelegt hat, sodass das Eigentumsverhältnis sich auf viele Sachen beziehen lässt. In der Formierung ist der Ausdruck der Freiheit jedoch an die Besonderheit der (formierten) Sache gebunden. Diese Gebundenheit wird in derjenigen Form der Besitznahme aufgehoben, die Hegel als *Zeichen* bezeichnet. Wenn das Eigentumsverhältnis durch ein Zeichen markiert wird, ist die Qualität der Sache ganz unbedeutend geworden. Die Sache ist nur Träger des Zeichens; im Zeichen drückt sich aus, dass die Person ihren Willen geäußert hat, nämlich im Verhältnis zur Welt der Sachen überhaupt.

Auf der Ebene des *Gebrauchs*, dem zweiten Moment des Eigentums, wird die Einseitigkeit der Besitznahme expliziert. In der Besitznahme objektiviert das *Eigentum* nur das Moment der Besonderheit. Der freie Wille kennt jedoch auch die Negativität, d.h. er ist im Stande von jeder Besonderheit zu abstrahieren (Moment der Allgemeinheit). Im *Gebrauch* tritt in Erscheinung, dass das Sein der Freiheit niemals mit einer vorgefundenen Sache zusammenfällt. Der Gebrauch zeigt, dass die Person immer schon über die Sache hinaus ist.

Auch im Gebrauch erscheint die Freiheit der Person jedoch einseitig. Die Negation der Sache setzt das Dasein der Sache voraus und ist daher von der Sache abhängig. Ein adäquater Ausdruck der Freiheit muss den Unterschied zwischen Person und Sache als solche erscheinen lassen, d.h. die Person muss sich von der Sache überhaupt unterscheiden.

Auf der Ebene der *Entäußerung der Sache*, dem dritten Moment des Eigentums, wird die bestimmte Negation der Sache im Gebrauch überwunden. In der Entäußerung stellt die Person die Sache auf sich, d.h. sie negiert die Sache als Sache. Damit wird das positive Verhältnis zur Sache in der Besitznahme mit dem negativen Verhältnis im Gebrauch vereint. Die auf sich gestellte Sache drückt die Freiheit der Person aus, weil es die Person ist, die die Sache auf sich gestellt hat. Zugleich führt dies nicht zu einer Abhängigkeit der Person von der Sache, denn gerade in dem Auf-sich-Stellen der Sache hat die Person auch ihr eigenes Aufsichsein, neben das Aufsichsein der Sache, gestellt. Problematisch ist jedoch, wie das Aufsichsein der Sache, die doch ohne die Person kein rechtliches Wesen hat, sich überhaupt denken lässt.

Das genannte Problem wird im Vertrag, d.h. im zweiten Abschnitt des abstrakten Rechts, gelöst. Die Person kann die Sache nur entäußern, wenn sie diese einer anderen Person überlässt; im Vertrag wird rechtens zum Ausdruck gebracht, dass eine Sache von der einen zur anderen Person übergeht. Damit stellt sich heraus, dass die Person ihre Freiheit nicht unmittelbar im Eigentum verwirklichen kann. Diese Verwirklichung setzt ein Verhältnis zu anderen Personen voraus, in dem sie sich gegenseitig als Eigentümer anerkennen. Weil die Personen im Tauschvertrag die Sache gegenseitig Auf-sich-stellen können, wird ihre Freiheit in diesem Verhältnis adäquat objektiviert. Der Tausch „enthält, dass jeder mit seinem und des anderen Willen *aufhört*, Eigentümer zu sein, es *bleibt* und es *wird*“ (*Grl* §74). Diese Bewegung drückt das Moment der Allgemeinheit, der Einzelheit bzw. der Besonderheit aus, sodass jetzt alle Momente des freien Willens erscheinen. Im Tauschvertrag wird erst die Möglichkeit der Freiheitsverwirklichung sichergestellt. Die Frage, ob die Personen ihre Freiheit auch tatsächlich im Tauschvertrag verwirklichen, lässt sich nur beantworten, wenn die formelle Betrachtungsweise des abstrakten Rechts verlassen wird und der besondere Inhalt der Freiheit der Personen berücksichtigt wird.

Im dritten Abschnitt des abstrakten Rechts wird entwickelt, in welchen Formen der besondere Inhalt der Freiheit der allgemeinen Form des abstrakten Rechts widersprechen kann. Diese möglichen Widersprüche zwischen dem besonderen Inhalt der Freiheit und ihrer allgemeinen Rechtsform thematisiert Hegel als die drei Formen des *Unrechts*. Im *unbefangenen Unrecht* kommt das Recht mit sich in Widerspruch, weil sich nicht eindeutig bestimmen lässt, wie das allgemeine Recht in besonderen Fällen angewendet werden muss; im *Betrug* wird die allgemeine Rechtsform zum Mittel der besonderen Freiheit gemacht; und im *Verbrechen* wird die allgemeine Rechtsform durch die besondere Freiheit völlig beiseite geschoben.

Paul Cobben

136. Recht

Das Recht ist als *positives Recht* wirklich in den Gesetzen eines besonderen Staates (*Grl* §211) und wird durch die positive Rechtswissenschaft studiert (*Grl* §3). Die Gesetze normieren das Handeln der Staatsbürger: sie ermöglichen den Unterschied zwischen dem Handeln, das dem Gesetz wohl oder nicht gemäß ist. Um sich zu behaupten, muss der Staat auf irgendeine Weise erzwingen, dass ihre Bürger das Gesetz respektieren.

Der Inhalt des positiven Rechts ist letztendlich kontingent. Das Gesetz kann doch nicht über die kontingenten Aspekte der Wirklichkeit hinweggehen, innerhalb deren das kontingente Handeln sich abspielt, wie die herrschenden Sitten und Gewohnheiten und die natürlichen Gegebenheiten. (*Grl* §3) Überdies bringt auch die Gesetzeshandlung notwendig eine kontingente Dimension mit sich: das Urteil, unter welcher Gesetzesbestimmung eine konkrete Handlung sich subsumieren lässt, oder die Bestimmung des Strafmaßes, das in

einem besonderem Fall der Gesetzverletzung auferlegt werden muss, benötigt Interpretationen, die nicht zwingend deduziert werden können (*Grl* §214).

Das Wesen des Rechts fällt nach Hegel jedoch nicht mit dem positiven Gesetz zusammen. Auch das Recht selber muss sich normieren lassen, sodass man zwischen einem legitimen und einem illegitimen Gesetz unterscheiden kann. Weil die Norm des Rechts nicht kontingent ist, sondern aus dem Begriff des Rechts (dem Recht *an sich*) hervorgeht, wehrt Hegel damit den Rechtspositivismus ab.

Die Normierung des konkreten Handelns durch Gesetze hat nur Sinn, wenn die Staatsbürger die Freiheit haben, den Gesetzen gemäß zu handeln oder nicht. Die Freiheit der Bürger ist deshalb die notwendige Voraussetzung des Rechts. Demzufolge stehen Gesetze, die der Freiheit der Bürger nicht entsprechen, im Widerspruch zum Recht. Freiheit ist die Norm des Gesetzes: sie ermöglicht es, die Unterscheidung zwischen dem legitimen und illegitimen Gesetz durchzuführen. „Dies, daß ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*“ (*Grl* §29). Das hier gemeinte Recht, ist deshalb nicht das positive, sondern das wahre Recht, nämlich das Recht das die Voraussetzung jedes Rechts ist, das Recht, das der Freiheit jedes Rechtssubjekts gerecht wird.

Die systematische Entwicklung des wahren Rechts führt zur Explizierung eines Rechtssystems, das in seiner Ganzheit die notwendigen Bedingungen zum Ausdruck bringt, unter welchen Freiheitsverwirklichung möglich ist. Jede positive Rechtsordnung, die diesen Bedingungen entspricht, bildet ein institutionelles Ganzes, in dem Freiheit tatsächlich zum Ausdruck gebracht wird. Eine solche Rechtsordnung lässt sich als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit verstehen, als eine Totalität, in der Rechte und Pflichten zur Harmonie gelangt sind (*Grl* §149). Denn einerseits sind die Pflichten, die durch die Rechtsordnung auferlegt werden, notwendig (ihre Bestimmung geht schließlich aus einer Begriffsentwicklung hervor, die ihre notwendige Struktur in Hegels Begriffslogik hat), aber andererseits ist die Verwirklichung der Freiheit ohne die Pflichterfüllung nicht möglich.

Ein Rechtssystem, das sich als die verwirklichte Freiheit denken lässt, nennt Hegel „*de(n) absolute(n) Endzweck der Welt*“ (*Grl* §129). In diesem Sinne ist das Recht auch „etwas *Heiliges überhaupt*“ (*Grl* §30). Hegel muss solche Worte gebrauchen, weil irgendwelche Relativierung des Rechts dem Recht als verwirklichte Freiheit Abbruch tut. Ein Rechtssystem, das ein ‚Außen‘ hat (und in diesem Sinne nicht absolut ist) stößt an die Grenze seiner Freiheit (und kommt deshalb nicht als adäquate Freiheitsverwirklichung zur Geltung). Trotzdem sind es gerade derartige Formulierungen, die die Kritik an Hegel als einem Denker, der den Staat auf Kosten des Individuums verabsolutiert, nahren.

Dagegen muss nicht nur eingewendet werden, dass der Rechtsstaat gerade der ‚absolute Endzweck der Welt‘ ist, weil er die Freiheit des Individuums verwirklicht, sondern auch weil der Staat von Hegel wesentlich als Weltgeschichte gedacht wird (*Grl* §259), d.h. als der fortwährende Prozess, in dem eine Vielheit von Staaten die adäquate Verwirklichung der Freiheit anstrebt, ohne doch je imstande zu sein, mit Recht behaupten zu können, die endgültige Verwirklichung der Freiheit zu sein (*Grl* §§342-344). Jedes Rechtssystem, das in einem besondern Staat Gestalt bekommen hat, hat eine Positivität, die sich notwendig vom Recht *an sich* unterscheidet. Jeder wirkliche Rechtsstaat ist eine kontingente Erscheinungsweise des wahren Rechts.

Dieser Begriff der Weltgeschichte bedeutet weder einen naiven Fortschrittsoptimismus, noch eine Position, die durch das Faktum ‚Auschwitz‘ widerlegt worden wäre, wie zum Beispiel Th. Adorno und J.-F. Lyotard meinen. Wenn Hegel in der Vorrede der *Grl* behauptet „Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig“, dann bringt er keineswegs das alberne Denkbild zum Ausdruck, dass es in der Wirklichkeit keine Gewalt gäbe oder tatsächlich gibt. Jede Krankheit oder jeder Sterbefall ist z.B. Gewalt, die die Natur dem freien Individuum zufügt. In diesem Sinne ist diese Gewalt

das ‚Außen‘ der Rechtsordnung. Diese gewalttätige Wirklichkeit untergräbt die Vernunft jedoch nicht wesentlich. So kann die umgebende Natur gegen den Menschen Gewalt ausüben, weil er ein Naturwesen ist, das durch Triebe, Neigungen und Begierden beherrscht wird. Zugleich sind diese Triebe, Neigungen und Begierden jedoch an sich vernünftig (*Grl* §11), d.h. sie können in der Form der Vernunft verwirklicht und in diesem Sinne *wirklicher* werden. Mein Hunger als Naturwesen ist ein kontingentes Faktum, das nur zeitweise Bedeutung hat; innerhalb der Rechtsordnung ist der Hunger jedoch zum Moment eines Bedürfnisbefriedigungssystems geworden und hat damit sowohl seinen zeitlichen als seinen gewalttätigen Charakter verloren. In dieser Bedeutung ist „was wirklich ist, vernünftig“. Was vernünftig ist, ist auch wirklich: denn das Recht kann erst in seinem Streben, die Gewalt zu überwinden, wirklich sein. Aus der Sicht des Rechts ist die unmittelbar vorgefundene Natur deshalb rechtlos. (*Grl* §42) Dies ist kein Imperialismus der Natur gegenüber, sondern bringt zum Ausdruck, dass die Gewalt der Natur sich nur überwinden lässt, wenn sie in die Domäne des Rechts einbezogen wird. Das geschieht zunächst auf der Ebene des *abstrakten Rechts*, indem die Natur zur Sache und zum Eigentum gemacht wird. Als *Eigentum* ist die Natur jedoch erst formell (im Verhältnis der Rechtsperson zur Natur) zum Moment des Rechts geworden. Das zeigt sich, wenn die Gewalt der unmittelbar vorgefundenen Natur auf der Ebene des *abstrakten Rechts* in der Form des *Unrechts* wiederkehrt. Unrecht ist von Gewalt unterschieden, weil das Unrecht nicht das ‚Außen‘ des Rechts bildet, sondern vielmehr das Recht ist, das mit sich in Widerspruch geraten ist. (*Grl* §82) Denn es bleibt unsicher, ob die Sache eine Qualität hat, die sich dazu eignet, der Freiheit des Individuums inhaltlich gerecht zu werden. Damit ist die Möglichkeit des Unrechts gegeben. Das Individuum, das als Rechtsperson der Qualität des Eigentums gleichgültig gegenübersteht und dem Eigentumsrecht gemäß handelt, ist als körperliches Individuum auf eine bestimmte Qualität des Eigentums gerichtet und kann sich deshalb dazu verführen lassen, das Eigentumsrecht zu verletzen.

Wie gesagt, lässt sich das Unrecht, anders als die Gewalt, nicht als das ‚Außen‘ des Rechts auffassen: das unrechtmäßige Handeln hat das Recht als Norm. Es ist unrechtmäßig, weil es von einem Individuum ausgeübt wird, das als *freies* die Verwirklichung des Rechts anstrebt. In seinem unrechtmäßigen Handeln ist das Individuum deshalb nicht nur mit dem Recht, sondern auch mit sich in Widerspruch. Erst wenn das unrechtmäßige Handeln sich explizit gegen das Recht kehrt, wird es zur Gewalt (*Grl* §90).

Gerade weil es aus dem Eigentumsrecht heraus keine Präferenz gibt für die qualitative Bestimmtheit des Eigentums, bleibt das Eigentumsrecht von sich aus unwirklich: wirkliches Recht bezieht sich doch auf wirkliches Eigentum. Diese Unbestimmtheit wird durch das Unrecht aufgehoben. Im unrechtmäßigen Handeln wird das allgemeine Recht durch eine besondere Handlung verletzt, die der allgemein anerkannten Eigentumsordnung nicht entspricht. Wenn das Recht hierauf nicht reagierte, würde sich damit zeigen, dass das Recht neben der Wirklichkeit steht und damit als absoluter Endzweck verloren geht. Das Recht kehrt sich deshalb gegen das Unrecht, und stellt das Recht wieder her, indem es den Täter des Unrechts bestraft.

Die Strafe, die vollstreckt werden muss, ist keine Rache, d.h. keine besondere Handlung, die der besonderen Handlung des Unrechts entgegengestellt wird (*Grl* §102). Die Strafe ist auf die Wiederherstellung des allgemeinen Rechts gerichtet, d.h. ihr Ziel ist es, den besonderen Willen des Täters, der im Unrecht dem allgemeinen Recht widerspricht, wieder zur Allgemeinheit des Rechts zu führen. Diese Strafe ist deshalb auch ein „Recht an dem Verbrecher“ (*Grl* §100), d.h. in der Strafe bringt sich zum Ausdruck, dass der Verbrecher eine freie Person ist, die nicht mit ihrer besonderen, unrechtmäßigen Tat zusammenfällt. Darum stellt Hegel nachdrücklich die strafende Gerechtigkeit der rächenden Gerechtigkeit entgegen (*Grl* §103).

Die Ausführung der Strafe setzt, wie Hegel sich ausdrückt, „eine(n) Wille(n)“ voraus, „der als besonderer *subjektiver* Wille das Allgemeine als solches wolle“ (*Grl* §103). Die Wirklichkeit des Rechts setzt mit anderen Worten eine staatliche Gewalt voraus, die dem allgemeinen Recht konkret Gestalt gibt. Dazu muss das allgemeine Recht inhaltlich bestimmt werden.

Die inhaltliche Bestimmung des Rechts beinhaltet, dass die Freiheitsverwirklichung, die im Recht zum Ausdruck kommt, nicht nur formell, im Verhältnis zur Natur (d.h. im Eigentumsrecht) entwickelt wird, sondern auch reell: die Natur selber muss zum Inhalt des Rechts gemacht werden. Die Natur des Rechtssubjekts (seine Triebe, Neigungen und Begierden) wird im Rechtssystem in der Form der Freiheit verwirklicht. (*Grl* §19) In dem inhaltlich bestimmten Rechtssystem bekommt das Leben des Rechtssubjekts die Form des *guten Lebens*: „Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute“ (*Grl* §142).

Wie bei Aristoteles lässt das gute Leben sich als eine *zweite Natur* (*Grl* §151) verstehen, als eine Umwelt, die nicht eine natürlich vorgefundene ist, sondern von dem Menschen in Freiheit hervorgebracht wird. In diesem Sinne steht das Recht der Macht nicht gegenüber, sondern ist seine Wirklichkeit gerade mit der Macht verbunden, das gute Leben verwirklichen zu können. Anders als für Aristoteles ist jedoch der Inhalt des guten Lebens nicht länger ohne weiteres traditionell gegeben. Der Staat ist zum Beispiel kein Gesamtorganismus, der den Individuen ihre durch die Tradition bestimmte Stellung innerhalb des Ganzen der Gemeinschaft zuteilt. Denn das würde implizieren, dass die staatliche Gewalt der Freiheit der Individuen nicht gerecht wird. Die Rechtsmacht des Staates soll durch die Rechtsmacht der Individuen vermittelt werden, oder, die Verwirklichung der allgemeinen Freiheit soll durch die Verwirklichung der Freiheit des besonderen Subjektes vermittelt werden. Diese Forderung wird auf der Ebene der *Moralität* systematisch entwickelt: das Rechtshandeln soll sowohl durch die Einsicht in das besondere Wohl, als durch die Einsicht in das Allgemeinwohl normiert werden. (*Grl* §125).

Die nähere inhaltliche Bestimmung des besonderen und des allgemeinen Wohls, und deshalb auch des Inhalts des Rechts, wird auf der Ebene der Sittlichkeit entwickelt. Als natürliches Individuum sind die Rechtssubjekte als Mann und Frau Teil des menschlichen Lebens, d.h. der menschlichen Gattung. Das natürliche menschliche Leben lässt sich nach Hegel innerhalb der Ehe in der Form der Freiheit und deshalb in der Form des Rechts verwirklichen. In der Ehe wird das natürliche Verhältnis zwischen Mann und Frau sowohl seinem Inhalt als seiner Form nach in ein freies Verhältnis transformiert. Formell, weil die Ehe das Resultat der freien Entscheidung des Mannes und der Frau ist, sich gesetzlich als eine Person zu manifestieren, und inhaltlich, weil innerhalb der Ehe die biologische Rolle des Mannes und der Frau in eine Geschlechterrolle transformiert ist, d.h. in eine nicht durch die Natur, sondern durch die Tradition bestimmte Rolle. Das Leben der Ehepartner hat seine selbstbewusste Einheit in der gegenseitigen Liebe zwischen Mann und Frau und gestaltet sich in der komplementären Rolle, die Mann und Frau innerhalb des Ehelebens zugeteilt wird.

Nach Hegel gibt es innerhalb der Ehe keinen Raum für die Verwirklichung der subjektiven Freiheit. Dieser Raum gibt es erst auf der Ebene des freien Markts, d.h. des Systems der Bedürfnisse. Auf dem freien Markt begegnen die vielen freien Personen (d.h. die Familien, die durch die Einheit der Ehe getragen werden) einander und werden durch die Dynamik von Angebot und Nachfrage in die Lage versetzt, fortwährend zu explorieren, was der Inhalt ihres subjektiven Wohls sein kann. Dabei erzwingen die Gesetze des Markts, dass das besondere Wohl nur dem Allgemeinwohl gemäß angestrebt werden kann. Das Allgemeinwohl wird explizit auf der Ebene der Korporation und auf der Ebene des Staats angestrebt. Die Korporationen sind Arbeitsgemeinschaften, deren Mitglied die freien Personen aus freier Entscheidung werden können, falls sie von den Korporationen akzeptiert werden. Die Mitglieder der Korporationen dienen dem Allgemeinwohl der Berufsgruppe. Auf

der Ebene des Staats werden die Interessen der vielen Korporationen zur harmonischen Einheit gebracht.

Der Inhalt, den das Recht auf der Ebene der Sittlichkeit bekommt, wird formell in einem Gesetz festgelegt, das von der *gesetzgebenden Gewalt* bestimmt wird. Die gesetzgebende Gewalt besteht aus zwei Kammern, die den zwei Quellen des Rechts entsprechen (*Grl* §312). In der *ersten Kammer* kommt das traditionelle Moment des Rechts zum Ausdruck, wie das in der Domäne der Familie Gestalt bekommt. Aus diesem Grund füllt Hegel die erste Kammer für seine Zeit ein mit Repräsentanten des Grundbesitzes. In der *zweiten Kammer* kommt das dynamische Moment der subjektiven Freiheit zum Ausdruck (*Grl* §308). Hegel füllt sie jedoch nicht ein als eine demokratische Volksrepräsentation. Der Repräsentation der unstrukturierten Vielheit von Vielen stellt er eine qualitativ strukturierte Repräsentation der Korporationen entgegen.

Die Bestimmung des Rechts im Gesetz schafft die Norm herbei, das Recht tatsächlich zu wahren. Diese Aufgabe fällt der Regierungsgewalt zu, die sowohl die ausführende als die rechtsprechende Gewalt umfasst. Was das angeht, folgt Hegel deshalb nicht Montesquieus *trias politica*. Wohl fällt auf, dass Hegel die Regierungsgewalt auf der Ebene des Staats erörtert, während die *Rechtspflege*, d.h. der institutionelle Apparat der konkreten Rechtsprechung (der Entwicklung des Staats vorgreifend), schon auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt ist. Daraus muss man wahrscheinlich schlussfolgern, dass die Rechtsprechung, zumindest was das Familienrecht und das bürgerliche Recht angeht, im Verhältnis zur Regierungsgewalt eine relative Selbstständigkeit innehat.

In der faktischen Rechtsprechung geht es vor allem darum, dass das Recht transparent ist. Das bedeutet nicht nur, dass die Gesetze „allgemein bekannt gemacht seien“ (*Grl* §215), aber auch dass die „*Öffentlichkeit der Rechtspflege*“ (*Grl* §224) gesichert ist und dass alle Schritte, die innerhalb der Rechtspflege gemacht werden, auf Rechtsgründen beruhen (*Grl* §222). Es bedeutet zugleich, dass der Rechtsgang kein Zweck an sich ist und nicht unnötig kompliziert gemacht werden darf oder endlos fort dauern muss. Schließlich muss auch der Angeklagte Vertrauen in die Rechtspflege haben. Nach Hegel lässt sich fördern, indem die Richter zum selben Stand wie der Angeklagte gehören. (*Grl* §228).

Paul Cobben

137. Reflexionsbestimmung

Das Wesen charakterisiert Hegel als *Reflexion*, die auf „die Bewegung des Werdens und Uebergehens, das in sich selbst bleibt“, (*GW II*, 249) hinweist. Das Wesen als Reflexion ist die Bewegung selbst, die den Übergang zur Selbstentwicklung des Begriffs in der Begriffslogik vorbereitet. Die Bewegung des Wesens wird weiter als Sich-Bestimmen, das seine Bestimmungen in sich selbst setzt, aufgefasst. Dabei zeigt sich, dass der Hegelsche Begriff des Wesens nicht als ruhiger Hintergrund, der jenseits der Bewegung bzw. der Negativität besteht, zu verstehen ist. In der sichbestimmenden Bewegung bestimmt sich das Wesen bzw. die Reflexion in die Bestimmungen. Anders gesagt: „es scheint in seine Momente“ (*GW II*, 258), welche die in sich reflektierten Bestimmungen, genauer die Reflexionsbestimmungen heißen. Dabei unterscheidet Hegel drei verschiedene Bestimmungen. Es ist zu berücksichtigen, dass in der *L'* die Reflexionsbestimmungen in die der Identität mit sich, die des Unterschiedes und die des Widerspruchs eingeteilt sind. Aber in der *E³* tritt der Grund als die Einheit von Identität und Unterschied bereits an die Stelle des Widerspruchs.

1. Die erste Reflexionsbestimmung ist die Identität, weil sich das Wesen zunächst nur auf sich selbst bezieht. Das Wesen als Sich-Bestimmen „scheint in sich“ (*E³* §115) und ist dermaßen

zunächst einmal als die Beziehung auf sich selbst, welche auf die *Identität mit sich* hinweist, aufzufassen. Unter diesem Aspekt wird die Selbstidentität des Wesens auch im Hinblick auf die Selbstrelation begriffen. Außerdem ist die Identität des Wesens im Sinne der Beziehung auf sich durch die absolute Negation des Seins geschehen. Infolgedessen ist die Identität des Wesens als die Unmittelbarkeit der Negativität zu verstehen. In dieser Hinsicht setzt Hegel die Identität des Wesens dem *Unterschied* gleich.

2. Der Unterschied als die negative Beziehung des Wesens auf sich selbst macht die zweite Reflexionsbestimmung aus. Das Wesen als Reflexion ist nun diejenige Bewegung, die sich selbst von sich unterscheidet. Die Reflexion in sich, die mit der Selbstidentität zusammenhängt, weist zugleich auf das Sich-Unterscheiden hin. Folglich bezeichnet Hegel die Identität des Wesens als den Unterschied im Sinne des Sich-Unterscheidens. Die Beziehung des Wesens auf sich selbst wird nun als „die sich auf sich beziehende Negativität“ (*E*³ §116) bzw. als absoluter Unterschied, welcher sich weiter in die Verschiedenheit und den Gegensatz fortentwickelt, charakterisiert, indem die Identität des Wesens mit sich eigentlich die Identität der Bewegung selbst oder der absoluten Negativität bedeutet. Im Sich-Unterscheiden unterscheidet sich die Reflexion von sich selbst. Dabei treten zwei Momente auf, nämlich das der Identität und das des Unterschiedes. Dabei ist der Begriff des Unterschiedes einmal das Ganze und ein andermal das Moment. Es zeigt sich, dass der Unterschied wiederum als die Beziehung bleibt, so wie im Begriff der Identität. Sowohl der Begriff des Unterschiedes als auch der der Identität machen sich selbst zum Gesetzsein und bestehen dadurch als Beziehung. Das Wesen als Reflexion entzweit sich in diese beiden Momente und zugleich wird es als die ganze Beziehung begriffen. Daraus ergibt sich, dass vom äußeren Aspekt her das Wesen bzw. die Reflexion sich selbst gleich und zugleich sich selbst ungleich ist. Daher ist der Unterschied des Wesens zu sich zunächst als die *Verschiedenheit* aufzufassen.

Die Identität und der Unterschied sind aber nicht einfach verschieden, sondern entgegengesetzt derart, dass sie als die Momente ein und dieselbe Reflexion ausmachen. Dabei geht der Begriff der Verschiedenheit in den des *Gegensatzes* über. Die Identität des Wesens mit sich und der Unterschied desselben zu sich sind nunmehr als das Positive und das Negative entgegengesetzt. Beide sind negativ gegeneinander. Das Positive ist nur positiv gegen das Negative, und auch umgekehrt. Man kann aber daraus herauslesen, dass das Positive auch das Negative vom Negativen ist und das Negative das Positive aufgrund der einfachen Selbstbeziehung ist. Die zwei Aspekte der Reflexion, nämlich der der Identität und der des Unterschiedes geraten nun in den *Widerspruch*.

3. Die dritte Reflexionsbestimmung in der *L'* ist der Widerspruch, den die Identität und der Unterschied als das Positive und das Negative bilden. Im Widerspruch gehen das Positive und das Negative zu Grunde und dadurch löst der Widerspruch sich auf. Bei Hegel aber geht es dabei nicht um das Urteil oder die Aussage, wenn der Begriff des Widerspruchs zur Sprache kommt. Bei ihm ist vielmehr die Rede von der Sache selbst, die in der Selbstbewegung steht. Die Selbstspaltung der Reflexion ist durch den Widerspruch auf die Spitze getrieben worden. Die ausschließende Reflexion des selbstständigen Gegensatzes macht ihn zu einem negativen, nur gesetzten. Dabei setzt sie zunächst ihre selbstständigen Bestimmungen, nämlich das Positive und das Negative. Bei diesem Setzen hebt sie diese Bestimmungen auf und kehrt in ihre Selbstbeziehung bzw. ihre Einheit mit sich zurück. Die Reflexion stellt ihre Identität aus der Selbstspaltung wieder her. Das Aufheben des Widerspruchs hat aber das Setzen der immanenten Momente zur Folge, indem die wiederhergestellte Identität der Reflexion nichts anderes als die der Bewegung oder die der absoluten Negativität ist. Es lässt sich wieder durch den Begriff des Widerspruchs zeigen, dass die Reflexion die ganze Beziehung ist, in der ihre immanenten Momente zusammen bestehen und wodurch sie zugleich deren Momente bleiben.

Die Reflexion, die sich durch die Auflösung des Widerspruchs ergeben hat, nennt Hegel den *Grund*. Das Wesen als Sich-Bestimmen, das die Bestimmtheit in sich setzt, ist nunmehr der Grund, und die Bestimmtheit das Begründete. Der Grund begründet sich selbst als das Begründete. Dadurch bleibt der Grund auch als Beziehung von Grund und Begründetem. In dieser Hinsicht wird der Grund als die letzte Reflexionsbestimmung gedacht. In der *E³* ist der Grund als „die Einheit der Identität und des Unterschiedes“ oder als „die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat“ (*E³*, §121) gekennzeichnet.

Ock-Kyoung Kim

138. Regierung

Die Regierungsgewalt vermittelt zwischen den Entscheidungen der fürstlichen Gewalt und der besonderen Welt, namentlich der bürgerlichen Gesellschaft. Ihr spezifisches Geschäft ist daher die Subsumtion der besonderen Verhältnisse unter der Allgemeinheit des Ganzen (obwohl umgekehrt die bürgerliche Gesellschaft mittels der zweiten Kammer auch ihren Einfluss auf die Gesetzgebung ausübt).

Diese Vermittlung hat ihre institutionelle Gestalt zuallererst in der Rechtspflege und der Polizei, deren Funktionieren durch die Regierung gesichert wird (*Grl* §287). Die Rechtspflege (die Hegel, anders als in Montesquieus *trias politica*, zur Regierungsgewalt rechnet) bewirkt, dass das gesellschaftliche Handeln sich in der Form der Allgemeinheit, d.h. in der Form des Rechts vollzieht; die Polizei besorgt die allgemeine Möglichkeit des Handelns, d.h. die infrastrukturellen Einrichtungen, die die konkreten Personen in die Lage versetzen, tatsächlich handeln zu können.

Auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft dienen die wirklichen Personen ihren gemeinschaftlichen Interessen, indem sie sich in Korporationen, Gemeinden und anderen Organisationen vereinen. Die möglichen Interessengegensätze zwischen den verschiedenen Verbänden werden durch die Regierung in der Harmonie des Allgemeinwohls aufgehoben: die Verwaltung dieser Verbände ist „eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessen [der Verbände] und von einer höheren Bestätigung“ (*Grl* §288), d.h. sie wird nicht nur durch die von unten gewählten Repräsentanten, sondern auch „durch Abgeordnete der Regierungsgewalt“ (*Grl* §289) besorgt.

Der „Missbrauch der Gewalt vonseiten der Behörden und ihrer Beamten“, d.h. der Abgeordneten der Regierung, lässt sich nach Hegel auf verschiedene Weisen verhindern. Erstens brauchen die Staatsbeamten im Amt ihrem eigenen Interesse nicht zu dienen, weil sie für ihre Pflichterfüllung kompensiert werden (*Grl* §294). Zweitens werden sie von oben (mittels hierarchischer Kontrolle) und unten (durch die Organisation, zu deren Verwaltung sie gehören) überprüft (*Grl* §295). Das Wichtigste ist jedoch, dass die Staatsbeamten Mitglied eines gebildeten Mittelstandes sind, d.h. ihre berufliche Stellung beruht auf Sachverstand und ist nicht das Resultat familiärer Beziehungen oder durch andere Privatverbindungen inspiriert.

Paul Cobben

139. Religion

Die ‚Religion‘ ist Gegenstand der von Hegel in Berlin vorgetragene *VPhRel*. Diese bieten die Entfaltung des Begriffs der Religion, wie er in der *E* als zweites Element des absoluten

Geistes angegeben wird (*E*³ §572). Die Philosophie ist die Einheit von Kunst und Religion (der Begriff der Religion besteht darin, offenbare Religion zu sein, in der Gott selbst sich in seiner Manifestierung offenbart, weil Gott nach der Auffassung des Schwäbischen Theologen Oetinger *manifestativum sui* ist). Die Philosophie ist nichts anderes als die Erkenntnis der Notwendigkeit des in der offenbaren Religion vorgestellten Inhalts (*E*³ §573), d.h. der christlichen Religion, die als Nachfolge des Judentums, das sie verallgemeinert, vollständig den Begriff der Offenbarung aufnimmt und absolute Religion ist.

Hegels Begreifen der Religion hat sich fortschreitend konstituiert. Vorerst zeigt sich in den Berner Texten, wie im von Hegel unveröffentlichten *LJ*, ein kantisch inspirierter Begriff der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hegels Denken über Religion ist damals von den Polemiken des Tübinger Stifts veranlasst, wo die kritische Philosophie Kants einen schwierigen Eingang gefunden hatte, weil sie als Verneinung jeder Möglichkeit einer Offenbarung gedeutet wurde. In den Frankfurter Fragmenten, besonders im *GS*, begreift Hegel, wie sein Freund Hölderlin, den Gott Jesu als Liebe, Licht und Harmonie, ohne ihm deswegen Persönlichkeit zuzuerkennen.

Erst in der *Phän* entsteht Hegels Philosophie der Religion: „Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eignes reines *Selbstbewußtseyn*“ (*GW* 9, 364). Der sich wissende Geist ist absoluter Geist, Vollendung der Philosophie. Die Religion ist dies Selbstwissen oder reines Selbstbewusstsein in einer unmittelbaren Gestalt, die das absolute Wissen noch zu vermitteln, d.h. zur Stufe einer Religionsphilosophie zu erheben hat. Das Wesen der Religion ist Zeugnis oder Manifestation Gottes. Die Reflexion des sich selbst wissenden Geistes vollzieht sich im Durchgang durch die Religion, wobei sie sich von jeder subjektiven, die Religion auf religiöses Bewusstsein oder religiöses Gefühl reduzierenden, Deutung unterscheidet. In der Tat ist das Wissen, das das subjektive Bewusstsein von Gott hat, nichts anderes als das Sich-selbst-Wissen Gottes. Die subjektive Gewissheit des religiösen Bewusstseins ist nur möglich, weil sie vom Selbstwissen des absoluten Wesens, das die Vorstellung Gott heißt, erfüllt und getragen wird.

Die Religion hat die moralische Gemeinschaft zur Voraussetzung (*GW* 9, 362), durch welche Gott sich als Dasein des Geistes manifestieren kann: „Es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.“ Das religiöse Bewusstsein entspringt aus der wechselseitigen Verzeihung der Beleidigungen der Bewusstseine, aber diese errungene Durchsichtigkeit bleibt eine abstrakte Allgemeinheit, in der die Welt und die Natur als von Gott entfernt erscheinen. Dies ist die Quelle eines Dualismus zwischen der religiösen Dimension der Existenz und dem Leben in der wirklichen Welt. Zur Aufhebung dieses Dualismus müssen das Göttliche und das Menschliche vereinigt werden: Die Menschwerdung Gottes erscheint als notwendig, damit die Welt selbst vom Geist Gottes erfüllt wird. Die Wahrheit der Religion ist also die christliche Offenbarung eines Gottes, der in seiner Menschwerdung Mensch und Gott so vereinigt, dass in dieser Aussöhnung auch der Geist mit der Natur versöhnt wird.

Die wiederholte Form des religiösen Bewusstseins ist die Gestalt des unglücklichen Bewusstseins. Diese führt eine tragische Konzeption des Lebens in einer grundlegenden Bedeutung selbst in das absolute Bewusstsein ein. Sie bedeutet die Verinnerlichung des Negativen, dessen erste Form diejenige des absoluten Leidens ist, die die Philosophie in sich als „den speculativen Charfreytag, der sonst historisch war“ (*GW* 4, 414) wiederherstellen und integrieren muss. Auch in der spekulativ gedachten absoluten Religion bleibt dieser Aspekt im absoluten Wissen erhalten, es bleibt „die Schädelstätte des absoluten Geistes“ (*GW* 9, 434).

Der Unterschied zwischen Kunst und Religion ist von Hegel nirgendwo stark unterstrichen, weil die Kunst selbst eine religiöse Dimension hat. Hegel fängt damit an, die Kunst auf Religion zu reduzieren: „Die Kunst ist in ihrer Wahrheit vielmehr *Religion*“, so

schreibt er 1805-1806 (GW 8, 280). Wie das Wesen der Religion die offenbare Religion ist, so ist das Wesen der Kunst die griechische Kunst. Diese griechische Kunst ist wesentlich religiös, weshalb Hegel sie 1807 als *Kunstreligion*, als zweite Form der Religion fasst. Griechenland hat die absolute Kunst als polytheistische Religion produziert und diese mittels Skulpturen und Heroen der Olympischen Spiele schon dargestellt, bevor sie als Subjekt der Literatur im Epos, in der Tragödie oder der Komödie aufgeführt wird (GW 9, 376-399). Gerade wenn wir solche Werke der griechischen Kunst nicht mehr religiös verehren, werden sie reine, unser nostalgisches Interesse beanspruchende Kunstwerke. Der Übergangscharakter der Kunst als *Kunstreligion* befreit eine genuin ästhetische Betrachtung.

Die *E¹* gestaltet die Kunst nicht zu einem autonom selbstständigen Element, und vereinfacht die Dreiteilung des absoluten Geistes wie folgt: *die Religion der Kunst* (*E¹* §§456-464); *die geoffenbarte Religion* (§§465-471); *die Philosophie* (§§472-477). Die Kunstreligion zeichnet sich durch das Bild Gottes aus und stellt den absoluten Geist in der Form der Anschauung dar; dieser hebt aber die endliche Unmittelbarkeit auf und geht zur Allgemeinheit an und für sich über, so wie auch die Anschauung bei der Offenbarung zum vermittelten Wissen übergeht (GW 13, 241-243). Die geoffenbarte Religion entfaltet sich dabei in der Form eines trinitären Syllogismus Gottes, des Vaters, des Sohns und des Geistes (GW 13, 243-245). Erst 1827-1830 treten in der *E* die Notwendigkeit einer Religionsphilosophie und die Analyse der Verbindung von Kunst und Religion in Bezug auf die romantische Kunst hervor (*E³* §562). Die schöne Kunst muss in einem dialektischen Verhältnis zu den verschiedenen Religionen gedacht werden; die in der Sinnlichkeit versunkenen Religionen werden durch die Kunst vergeistigt, die jene in der Verleihung eines ausdrücklichen Glanzes zu verwandeln scheint, sie aber zugleich durch ihre Hinaushebung über ihre Endlichkeit vernichtet. Der Verfall der sinnlichen Religion, wenn die Idee nicht befreit worden ist, deutet sich an, wo die von ihr hervorgebrachte religiöse Kunst nur Götzenbilder produziert. Die schöne Kunst ist nur eine Stufe der Befreiung des absoluten Geistes.

Empirischerweise unterscheidet sich die Religion dadurch von der Philosophie, dass jene für alle Menschen gilt, diese hingegen nur für wenige zugänglich ist, die die Geduld, das Leiden und die Arbeit des Negativen ertragen können. Die allgemeine Dimension der Religion ist eine christliche Konzeption, die die religiösen Verbesonderungen den untergeordneten Modalitäten des Begriffs der Religion zuweist. Aber es ist der Begriff, der der christlichen Religion in Wahrheit ihre Allgemeinheit zuteilt. Die Religion, die Prozess ist, benötigt verschiedene Momente zum Erreichen ihrer eigenen Wahrheit. Diese Momente darf man nicht mit den geschichtlichen Perioden des Geistes gleichsetzen: „Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er *an sich* oder unmittelbar ist“ (GW 9, 366). Die verschiedenen Formen der Religion haben diese Besonderheit, dass in jeder alle Elemente des absoluten Geistes, aber in verschiedner Betonung da sind. So gibt es die Menschwerdung auch in den Polytheismen, wo die Götter sich unter verschiedenen Gestalten manifestieren, nur in der christlichen Religion aber bedeutet sie die Versöhnung des Menschlichen und Göttlichen durch die *Menschwerdung Gottes*. Die *VPhRel* zeigen drei Formen der Religion, in denen sich der Fortgang der göttlichen Offenbarung zeigt.

Die Religion in ihrem Begriff nimmt die zweifache Form der bestimmten oder endlichen Religion (die Religionen der Natur und der geistigen Individualität) in ihrem Werden zur absoluten Religion an. Die prüfende Betrachtung der uns fremden Religionen ist notwendig, um den notwendigen Prozess der Selbstbestimmung der Religion zu vollziehen.

Die Naturreligion ist unmittelbare Religion. Vorerst ist sie die Religion der Zauberei oder Religion der Geister und Totenkult. Dann ist sie Religion der Phantasie, die die göttliche Welt verehrt, deren Modell die indische Religion des Brahma ist. Zuletzt ist sie die Religion

des Guten oder des Lichts, die noch immer die Parsische Religion ist. Man soll diese Religionen mit ihren Kulturen ganz streng vom Pantheismus unterscheiden.

Die bestimmte Religion erhebt sich über die Natürlichkeit in ihren zwei Formen, den Religionen der Erhabenheit und der Schönheit. Das Erhabene ist dem Schönen deshalb untergeordnet, weil es nicht Gott, sondern eine abstrakte, der Natur entgegengesetzte Wesenheit vorzeigt. Die Religion der Schönheit vereinigt die Natur und den Geist, um die selbstbewusste körperliche Individualität auszudrücken. Diese Religionen werden Religionen der geistigen Individualität genannt; die Erhabenheit entspricht der jüdischen Religion, die Schönheit der griechischen Religion und der Zweck der interessierten Religion der Römer. Der Fortgang von Erhabenheit über Schönheit zur Zweckmäßigkeit wird nur in der Vorlesung von 1824 genau beachtet (*VPhRel 4*, 282-410). In der Religion der Erhabenheit findet man die abstrakte Weisheit, wobei die allgemeine Macht und deren Vollziehung ein ganz einzelnes Volk gestalten; in der Religion der Schönheit beruhen die Mächte und die besonderen vielschichtigen Realitäten auf der Brust der Götter und haben an ihrer Göttlichkeit teil; hier könnte man über eine göttliche Aristokratie reden. Diese ist der griechische Polytheismus, bei dem jede Stadt ihren eigenen Schirmgott hat. Die Religion der Zweckmäßigkeit enthält in sich die absolute Vereinigung der allgemeinen Macht und der Einzelheit. Diese Macht wird als Weltherrschaft gefasst, als Macht eines Herrschers; sie zeigt die abstrakte Macht des Römischen Reiches, die als göttliche Notwendigkeit in der Vergöttlichung des Kaisers gedeutet wird.

Die geoffenbarte oder christliche Religion, in der Gott sich selbst offenbart, ist die wahre Religion, der Hegel die ausführlichsten Analysen widmet. Die Religionsphilosophie ist nicht der philosophischen Theologie gleich, weil sie auch die objektive Betrachtung der religiösen Riten und nicht bloß die theoretische Lehre umfasst. Die geoffenbarte Religion ist der Ausdruck des Geistes, dessen Sein nur Selbstmanifestation ist. So ist die Religion in ihrer Wahrheit Religion der Offenbarung, der Wahrheit und der Versöhnung (*GW 17*, 207-209). Gott manifestiert sich nur durch seine Besonderung, durch seine Einigung mit der Endlichkeit; er ist für das Bewusstsein, und er manifestiert sich in der Erschaffung der Welt. Die Natur des Geistes ist seine Selbstmanifestation, seine Selbstvergegenständlichung; darin besteht seine Lebendigkeit. Als Religion der Wahrheit braucht die christliche Religion kein subjektives Gefühl. Ihr Inhalt ist der Begriff, der die absolute Realität ist, das unendliche Erscheinen Gottes als Prozess. Zuletzt ist die Versöhnung diejenige Gottes mit dem Menschen. Der Fall der Welt außer Gott produzierte das endliche Bewusstsein; der Rückgang der Realität bedeutet, dass die Endlichkeit in das Ewige wiedereingegliedert worden ist; dann ist die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur erreicht. Als absolute Selbstgewissheit, die jede Subjektivität in sich einschließt, ist die Religion diejenige der spekulativen Freiheit.

Hegel entnimmt der Offenbarungstheologie eine weit ausgearbeitete, philosophische Christologie, die die Menschwerdung als Versöhnung Gottes mit dem Menschen, den Kreuzestod Christi als Aufnahme des Negativen und die Auferstehung als Tod des Todes und Leben des absoluten Geistes in der Glaubensgemeinschaft deutet. Das christliche Verständnis der Auferstehung mit geistlicher Leiblichkeit („*corpus incorruptibile*“) ist ihr bloß eine populäre Vorstellung, die dennoch als Lehre aufgefasst worden ist. Erst in der Gemeinschaft zeugt der Geist von sich, wenn er die Erinnerung an die Ereignisse und Worte Christi zu einer lebendigen Lehre umformt. Dies bildet die erste Stufe des Lebens des Geistes; die zweite ist die philosophische Aktivität, die die erinnerte Geschichte zur Ebene des Begriffs führt. Die religiöse Gemeinschaft wird dann von der Philosophie ersetzt; dies heißt „die Flucht in den Begriff“: „Religion in die Philosophie sich flüchten“, heißt es in seiner *Notizze* (*GW 17*, 300).

Der absolute Geist ist nicht der heilige Geist der christlichen Trinitätstheologie. Wenn Hegel über den heiligen Geist redet, deutet er den Geist Gottes an, der die der Wahrheit

konforme Kirche begeistern kann; in diesem Sinn weist das Zeugnis des Geistes die endlichen Interessen ab, die eine besondere Gemeinschaft beherrschen können (*GW 15*, 141), „weil er [der Geist] der göttliche, heilige Geist ist, nur Denken, Wissen und Erkennen von Gott ist.“ Das Zeugnis des Geistes ist deshalb der Gedanke selbst. Hegel lobt Jakob Böhme, weil dieser erfasst hat, dass die wahrhafte Trinität eine innere ist und dass wir diese in unserem Geist vorfinden.

Aus der Tatsache, dass Gott für das Bewusstsein Geist ist, folgt eine harsche Kritik der Vorstellung Gottes als Vater. Gleichfalls wird die Vorstellung Gottes als Sohn eigentlichweise als göttliche Manifestation und Produktion in der Welt und in dem Gottmenschen verstanden. Hegel übernimmt in keinem Fall die Begriffe der innergöttlichen Personen aus der christlichen Theologie, aber er gleitet nicht in den Pantheismus ab; er wehrt sich ja dagegen, dass Theologen die Philosophie als pantheistisch betrachten, was die wesentliche Differenz von Natur und Geist vernichtete, worauf seine ganze Philosophie beruht.

Ein wesentliches Problem stellt sich bei der Analyse der Religion, wenn man die Beziehung von objektivem Geist (den menschlichen Institutionen, die in den Grundlinien betrachtet werden) und absolutem Geist betrachtet. Hegel setzt sich bei dieser Frage nur mit dem schwierigen und kontrovers diskutierten Problem des Verhältnisses der Religion und des Staates auseinander (*Grl* §270; *E³* §552). Hegel lehnt die Fundierung des Staates auf der Religion ab, sofern die Religion bloß dem Staat Hilfe leistet, als die Garantie der Stabilität, wie er auch die Auffassung derjenigen ablehnt, die dem staatlichen Gemeinwesen gegenüber die Unabhängigkeit der Religion als ihres individuelles Gefühls setzen. Hegel betrachtet diesen Gegensatz als die Quelle des religiösen Fanatismus, den er wie den politischen Fanatismus als einseitige negative Betrachtungsweise jeder Positivität und Institution gegenüber verurteilt. In der Tat gehört die Religion zu einer höheren Stufe des Geistes als der Staat, weil sie zum absoluten Geist gehört. In Wahrheit setzt die Religion die sittliche Gemeinschaft voraus. Deshalb hat der Staat keine Macht über den eigenen Inhalt der absoluten Religion, sondern die Wahrheit der Religion ist Grundprinzip der Sittlichkeit des Staates. „Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien“ (*GW 20*, 541).

Die höchste, spekulative Darstellung der Religion gibt es in den drei Syllogismen der Religion (*E³* §§567-571). Nur in der philosophischen Wissenschaft aber wird das Positive der Offenbarung mit der Negativität der Ironie als Idee der Philosophie und als sich wissendes Wissen zusammengedacht (*E³* §577).

Jean-Louis Vieillard-Baron (Übers.: Lu De Vos)

140. Revolution, französische

Die Französische Revolution ist für Hegel das wichtigste politische Ereignis der Modernität, weil sie die Geburtsstätte der modernen subjektiven Freiheit ist. Die subjektive Freiheit der revolutionären Bürger hat sich ganz von der Tradition emanzipiert und unterscheidet sich dadurch von der Freiheit des griechischen Altertums, die noch völlig in die Tradition einer bestimmten sittlichen Ordnung eingebettet ist.

In der *Phän* rekonstruiert Hegel die europäische Geschichte als die Entstehungsgeschichte der subjektiven Freiheit. Der Ursprung dieser Freiheit ist die Polis, in der die Freiheit (als das menschliche Gesetz) noch einseitig im Dienste des Staates steht und die Freiheit des Individuums unwirklich bleibt (und nur im göttlichen Gesetz als das Andenken an den Schatten der Verstorbenen zur Geltung kommt). Erst nach dem Untergang

der griechischen Welt lässt sich die Freiheit vom traditionellen Inhalt trennen, und erscheint als die formelle Freiheit der Person des römischen Rechts. Die Wirklichkeit der formellen Freiheit bleibt jedoch von der vorgefundenen Welt abhängig, d.h. die formelle Freiheit verhält sich zu einem äußerlichen Inhalt und geht als Freiheit zugrunde. Erst wenn die Personen, nach dem Fall des Römischen Reichs, sich den fremden Inhalt angeeignet haben und die subjektive Gewissheit sich herausgebildet hat, dass der Inhalt der Welt den subjektiven Inhalt der Personen zum Erscheinen bringt, hat sich damit die subjektive Freiheit entwickelt.

Weil die subjektive Freiheit sich die objektive Welt angeeignet hat und daher nicht länger durch diese begrenzt wird, erscheint sie zu allererst als absolute Freiheit. Diese absolute Freiheit ist die Freiheit der einzelnen Bürger der Französischen Revolution: sie haben die Gewissheit, dass die Freiheit, die sie als diese Einzelnen haben, sich unmittelbar als die allgemeine Freiheit der Welt manifestiert. Das Verhältnis der Polis hat sich in sein Gegenteil verkehrt: die Freiheit der Bürger dient nicht dem Staat, sondern der Staat dient der Freiheit der einzelnen Bürger.

Für Hegel ist der Terror, auf den die Französische Revolution hinausläuft, nicht zufällig. Wenn alle Bürger den Staat zum unmittelbaren Ausdruck ihrer subjektiven Freiheit machen wollen, d.h. sie wollen das allgemeine Gesetz unmittelbar als ihre subjektive Besonderheit erscheinen lassen, dann kann das Resultat nur ein Kampf von allen gegen alle sein. Denn die Bürger können das Handeln der anderen nur als eine Einschränkung ihrer eigenen Freiheit erfahren. „Das einzige Werk und That der allgemeinen Freyheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des abolutfreyen Selbst; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers“ (GW 9, 320).

Der Terror der Französischen Revolution lehrt, dass die absolute Freiheit des Individuums sich nur als eine *moralische Freiheit* denken lässt, die nur auf vermittelte Weise ihre Realisierung im Rechtsstaat finden kann. In den *Grl* wird herausgearbeitet, wie die Freiheit und Gleichheit der Französischen Revolution sich auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft als Moment des Rechtsstaats verstehen lässt.

Paul Cobben

141. Schicksal

Im *GS* – ein von dem ersten Herausgeber der *FS*, H. Nohl, stammender Titel – bestimmt Hegel das Schicksal als ein Moment im Lebensvollzug des Menschen in seiner Beziehung zur Welt und zu den anderen Menschen. Das Schicksal ist „eine feindliche Macht, ein Individuelles, in dem Allgemeines und Besonderes auch in der Rücksicht vereinigt ist, dass in ihm das Sollen und die Ausführung dieses Sollens nicht getrennt ist, wie beim Gesetz, das nur eine Regel, ein Gedachtes ist und eines ihm Entgegengesetzten, eines Wirklichen bedarf, von dem es Gewalt erhält“ (Nohl, 280). Das Schicksal entsteht auf folgende Weise: Wenn ein Verbrecher das Leben eines anderen verletzt oder vernichtet, ist dieses verletzte oder vernichtete Leben nicht ohne weiteres ein Nichtsein desselben, sondern es wird zu einem (individuellen) Feinde umgeschaffen, zu einem schreckenden Gespenst oder einem bösen Geist, der gegen den Verbrecher auftritt. „[S]o ist die Strafe als Schicksal die gleiche Rückwirkung der Tat des Verbrechers selbst, [...] eines Feindes, den er selbst sich zum Feinde machte“ (Nohl, 281). Trotzdem ist es möglich, dass das Schicksal sich in der Liebe mit dem Verbrecher versöhnt, weil sowohl das feindliche Leben des Schicksals wie das verletzende Leben des Verbrechers als Leben gefühlt werden. Dahingegen bleibt das

strafende Gesetz mit unüberwindlichen Gegensätzen behaftet, weil es das Leben unterwirft. „Im Schicksal aber erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem [fremden] Herrn, [wie beim Gesetz,] sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst. Das Schicksal, in welchem der Mensch das Verlorene fühlt, bewirkt eine Sehnsucht nach dem verlorenen Leben“ (Nohl, 282).

Im Geisteskapitel der *Phän* kommt das Thema des Schicksals mehrfach vor. Im Rahmen seiner Darstellung der sittlichen Welt der Griechen deutet Hegel das Schicksal als eine dem Individuum übergeordnete Macht. Das Schicksal Antigones liegt darin, dass sie als sittliches Individuum ihre Existenz nur in der allgemeinen sittlichen Substanz hat und daher ihren Untergang, den sie als sittliche Macht durch eine entgegengesetzte Macht leidet, nicht überlebt. Dieser Sieg der einen Macht über die andere ist aber nur ein Teilsieg, weil in der sittlichen Substanz unaufhaltsam zu einem Gleichgewicht zwischen beiden fortgeschritten wird. Daher ist das Schicksal letztendlich kein blindes, sondern die erscheinende Einheit der sittlichen Substanz, obwohl diese positive Wirkung des Schicksals von den Betroffenen nicht eingesehen wird (GW 9, 256). In der Kunstreligion beschreibt Hegel, wie diese ‚unbewegte Einheit des Schicksals‘ vom Selbstbewusstsein des Helden abgelöst wird (GW 9, 396f). Zuletzt wird die Zeit nicht nur Dasein, sondern auch das Schicksal des Begriffs genannt (GW 9, 429).

Nach der *L* fällt das Schicksal innerhalb des Mechanismus, den Hegel im Rahmen der Begriffslogik entwickelt. Das Schicksal fungiert hier also nicht mehr als eine die Vereinigung bewirkende Macht oder als die Macht der sittlichen Substanz, sondern es ist „die Macht als die *objective Allgemeinheit* und als Gewalt gegen das Object.“ Das Schicksal wird blind genannt, insofern seine „*objective Allgemeinheit* vom Subjecte in seiner spezifischen Eigenheit nicht erkannt wird“ (GW 12, 141). Im eigentlichen Sinne kann nur bei einem Selbstbewusstsein vom Schicksal die Rede sein, weil nur das Ich als freie Einzelheit, wenn es eine Tat begangen hat, sich der objektiven Allgemeinheit des Schicksals gegenüberzustellen und sich dagegen zu entfremden vermag.

Peter Jonkers

142. Schluss

In der Lehre vom Begriff der *L¹* charakterisiert Hegel den Schluss im allgemeinen unter Rekurs auf Begriff und Urteil als den „vollständig gesetzten Begriff, indem im Schluss eben so wohl die Momente desselben als *selbständige* Extreme, wie auch deren *vermittelnde Einheit* gesetzt ist“ (GW 12, 31) oder als „die Wiederherstellung des *Begriffes* im *Urtheile*, und somit als die Einheit und Wahrheit beyder“ (GW 12, 90). Diese Charakterisierung lässt sich für den gegenwärtigen Leser in eine eingängige Seite und eine schwerer verständliche und umstrittene Seite zerlegen. Leicht nachzuvollziehen scheint die folgende mitenthaltene Aussage über das Verhältnis von Urteil und Schluss: Während die Pole eines Urteils im Urteil als zusammengehörend nur erst *ausgesagt* werden, kann sich im Schluss *zeigen*, dass sie tatsächlich zusammengehören. Der Schluss verhält sich zum Urteil wie das *Begründen* zum *Behaupten* eines Sachverhalts. Weniger eingängig scheint demgegenüber Hegels Rekurs auf die Einheit des Begriffs, die im Schluss wiederhergestellt oder auch vollständig gesetzt sein soll. Was ist damit gemeint? Versuchen wir es einmal damit: Der Schluss ist darin offenbar nicht nur als die Form der Begründung oder Bewährung des Urteils angesprochen, sondern auch als die Form des Begreifens; und in dieser Hinsicht lässt das Urteil für sich genommen in der Tat einen zweiten Vermittlungsbedarf offen: Indem es seinen Gegenstand bestimmt, klärt es nicht zugleich, warum oder inwiefern oder wie die ausgesagte Bestimmung sich zum

Gegenstand der Bestimmung verhält. Diese inhaltliche oder sachliche Ausführung des im Urteil ausgesagten Verhältnisses von Bestimmung und Sache – die Angabe nicht nur eines Erkenntnisgrundes, sondern auch eines Realgrundes seiner Sache – scheint so zunächst die zweite maßgebliche allgemeine Bestimmung zu sein, die Hegel dem Schluss vindiziert.

Vorderhand sind nun freilich mit den Stichwörtern Begründen und Begreifen einfach zwei verschiedene Leitbestimmungen genannt. Tatsächlich aber kann man als Leitfaden der Hegelschen Schlusslehre geradezu die These ansehen, dass diese beiden Bestimmungen im Schluss zusammengehören. Wie zeigt sich das in den drei Hauptetappen der Schlusslehre der *L¹*? Vorauszusetzen ist dafür, dass die Elemente eines Schlusses (wie schon die Momente des Begriffs und die Pole des Urteils) logisch als Einzelnes, Besonderheit und Allgemeinheit bestimmt sind. Auf dieser Basis unterscheidet Hegel nun drei (intern weiter differenzierte) Weisen, wie sich jeweils die Mitte des Schlusses – das Bindeglied zwischen den Polen des dadurch als Konklusion gesetzten Urteils – zu dem verhält, was sie vermittelt: Dieses Verhältnis kann 1. unmittelbar oder zufällig sein – das ist das Signum des „*Schlusses des Daseins*“ –, 2. ein Reflexionsverhältnis sein – für den „*Schluss der Reflexion*“ – und 3. ein notwendiges Verhältnis – für den „*Schluss der Notwendigkeit*“.

Im ersten Fall haben wir als Elemente des Schlusses das Einzelne als einen einzelnen Gegenstand, dem vielerlei Bestimmungen innewohnen („inhärieren“), ohne dass er in einer von ihnen irgend zusammenfassend oder abschließend bestimmt wäre, die Besonderheit in Form irgendeiner dieser inhärierenden Bestimmungen und schließlich als Allgemeinheit irgendeine weitere Bestimmung, die sich durch Abstraktion aus der ausgewählten Besonderheit extrahieren lässt. Wo immer diese Konstellation vorliegt, lässt sich vermittels der Besonderheit erschließen, dass auch die Allgemeinheit dem Einzelnen zukommt. Das ist notwendig so, nicht zufällig. Zufällig bleibt dabei aber das Verhältnis zwischen dem Inhalt der Besonderheit und der Vermittlungsrolle, die sie in Schlüssen dieser Art spielt. Dass unter den vielerlei Bestimmungen, die dem Gegenstand inhärieren, gerade sie gewählt wird, und unter den vielerlei Bestimmungen, denen sie subordiniert ist, wiederum gerade die gewählte, verhält sich gegen ihren Inhalt gleichgültig. Entsprechend wird auf diese Weise auch nicht erschlossen, warum oder inwiefern dieses Einzelne jene erschlossene allgemeinere Bestimmung hat; die Einheit des Gegenstands in seinen Bestimmungen bleibt unbegriffen. Und das wiederum hat Hegel zufolge Rückwirkungen auf die Begründung des Urteils: „Es hilft nichts einen Satz durch einen solchen Schluss erwiesen zu haben; um der abstracten Bestimmtheit des Medius Terminus willen, der eine begrifflose Qualität ist, kann es eben so gut andere Medios Terminos geben, aus denen das Gegenteil folgt“ (*GW 12*, 108).

Auf selbst mangelhafte Weise ist dieses zufällige Verhältnis zwischen Resultat und Vermittlung in der zweiten allgemeinen Form des Schließens überwunden, in der Einzelne als Vertreter oder Repräsentanten einer bestimmten Art die Rolle der Mitte des Schlusses innehaben. Dass (im *Schluss der Allheit*) alle oder (im *Schluss der Induktion*) alle bisher bekannten oder schließlich (im *Schluss der Analogie*) ein zweiter Repräsentant(en) einer Art eine weitere Bestimmung aufweist (aufweisen), wird hier als Erschließungsgrund dafür eingesetzt, dass bestimmte oder alle Einzelnen derselben Art die weitere Bestimmung aufweisen. Zwar enthält hier die Mitte des Schlusses ausdrücklich selbst das Verhältnis von Einzelheit und Allgemeinheit, aber gleich so, dass sich die Begründung unmittelbar oder mittelbar als zirkulär erweisen lässt: In allen drei Unterformen des *Reflexionsschlusses* ist das Allgemeine, als dessen Repräsentanten die Einzelnen auftreten, als der ungenannte Grund des Zukommens der weiteren Bestimmung unterstellt.

Die allgemeine Eigenart der dritten und zuletzt behandelten Form des Schlusses – zusammengefasst unter dem Titel „*Schluss der Notwendigkeit*“ – lässt sich aus den kritischen Diagnosen zu den beiden vorigen Schlussformen erschließen: Wenn es zutrifft, dass die Erschließung von Bestimmungen einerseits einen Grund in Gestalt einer inhaltlichen

Bestimmung verlangt und zugleich nicht jede beliebige dem einzelnen Gegenstand zukommende Bestimmung auch schon hinreicht, dem einzelnen Gegenstand die weitere Bestimmung auch im allgemeinen begründet zuzuschreiben, dann kommen als die Mitte von Schlüssen, die solches leisten, nur diejenigen Bestimmungen in Frage, die die Natur der Sache oder, in Hegels Worten, ihren Begriff ausmachen – Bestimmungen, die nicht mehr nur als Merkmale, sondern als Erklärungsgründe für die zuerst unbegriffen konstatierte Beschaffenheit eines Gegenstands unseres Nachdenkens fungieren. Dieser Zusammenhang zwischen Begriff und Schluss gilt dann allerdings nach beiden Seiten: Ob eine versuchsweise als solche eingesetzte allgemeine Bestimmung tatsächlich Begriff der jeweiligen Sache ist, wird sich im Gelingen oder Misslingen schlussförmiger Erklärungen zeigen müssen.

Friedrike Schick

143. Schöne, das

In Hothos Version der Kunstphilosophie Hegels hat der Gattungsbegriff des Schönen zwei Unterarten, die Naturschönheit und die Kunstschönheit. Damit verträte Hegel eine ähnliche Meinung wie fast die ganze Tradition, worin das Verhältnis beider zur Diskussion steht; Hegels Bedeutung hätte dann nur darin gelegen, dass er die Kunstschönheit in sich differenzierte und historisierte. Diese Auffassung ist, selbst der Hothoschen Nachschrift (1823) nach, nicht sachgemäß: Schönheit beschränkt sich bei Hegel auf das Kunstschöne und erst in und aus diesem zeigt sich das, was vorher das Naturschöne genannt wurde (Vgl. *VPhK* 2, 60-63, 73f)

Schönheit ist also weder eine Eigenschaft der Natur, noch ist sie eine ausreichende Bestimmtheit des Absoluten. Diese letzte Bedeutung akzeptiert Hegel unter Einfluss von Hölderlin noch in seinen *FS*, verwendet diese aber innerhalb der Auszeichnung der Religion, deren reiner Gehalt als Leben ausgedrückt wird. Nur im umstrittenen, so genannten Systemprogramm vereinigt die Idee der Schönheit diejenigen der Wahrheit und des Guten.

Die Auffassung, dass das Schöne eine genuine Bezeichnung des Absoluten sei, wird durch Hegels in der frühen Jenaer Zeit sich anbahnende Distanz zum Lebensbegriff wenigstens gelockert. Definitiv aufgelöst wird sie nach dem Streit um die neuere Kunst: Die Schönheit der geistigen Unmittelbarkeit kann von der christlichen Kunst, in der die griechischen Ideale vernichtet worden sind, nie mehr wiederhergestellt werden, weil die Freiheit der idealen Welt von einer radikaleren Freiheitskonzeption vollständig ersetzt worden ist.

Die Schönheit ist die Darstellung der Wahrheit oder der Idee in der äußerlichen Form der Anschauung, sodass die Unterschiede der äußerlichen, individuell gestalteten Form von der Anschauung selbst als zueinandergehörend betrachtet werden. Sie ist so die von den Bedingungen und Beschränkungen des zufälligen Daseins befreite Idee des Lebens. Positiv gewendet, Schönheit ist die eigens zum Fassen produzierte Freiheit des Geistes, die sich in der dazu eigens geschaffenen Gestalt zum Inhalt hat, wodurch sie unmittelbar oder von allen Anschauenden als entsprechender Ausdruck der Freiheit gefasst wird. Auf diese Weise erscheint sie adäquaterweise nur in der griechischen Kunst der klassischen Periode.

Das Schöne wird philosophisch in der romantischen Kunst vom Interessanten ersetzt. Das Interessante ist das, was in Beziehung auf ethische oder sittliche Momente noch in einer besonderen Gestaltung oder für die gesonderte Betrachtung vorgeschlagen wird. Diese Werke, die nicht mehr die Gestaltung des ganzen Geistes, sondern des gesonderten Künstlers als solchen sind, sind nicht mehr schön, obwohl es immer noch als schön bezeichnete, jetzt virtuose oder angenehme, harmonische oder expressive Gebilde geben kann. Dies Interessante

wird in seiner Sonderstellung noch von dem Begriff ‚Schönheit‘ in seinen dreifachen Momenten, nämlich Inhalt, Gestalt und jetzt kulturelles Publikum, ermöglicht. Im Romantischen ist damit die Schönheit nicht mehr ausreichend singularisiert, weil sie nicht mehr von der Gemeinde als ihr Selbstvollzug, sondern nur von Kennern und Liebhabern, die ihre Auffassung zwar als allgemein behaupten, nicht mehr aber sie als solche vorführen können, als ihr besonderes Interesse angeschaut wird.

Lu De Vos

144. Seele

Die Seele ist Gegenstand der Anthropologie und bildet die erste Stufe von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Hegel nennt sie auch den unmittelbaren Geist, oder auch den Naturgeist. Anders als in die meisten modernen Psychologien unterscheidet Hegel Seele, Bewusstsein, und Geist. Diese sind jedoch nicht als feste, geschiedene Entitäten, sondern als Entwicklungsstufen des einen Geistes zu unterscheiden. Die Seele ist dabei kein Ding, kein „fertiges Subject“, sondern „Moment der Entwicklung und in der Fortbestimmung, Vorwärtsgang seinem Ziele zu, sich zu dem zu machen und *für sich* zu werden das was er *an sich* ist“ (E^3 §387A). Hegel identifiziert sie mit dem passiven *Nouç* des Aristoteles, „welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist“ (E^3 §389). Als solcher ist sie die allgemeine Substanz des Geistes, „die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes“ (E^3 §389).

Hegel kehrt sich deutlich gegen den modernen metaphysischen Dualismus von Seele und Leib. Seine Lehre von der Seele könnte deshalb auch als eine Philosophie der Leiblichkeit interpretiert werden. Die Seele als solche wird dabei noch als unmittelbare, nicht vermittelte Einheit von Seele und Leiblichkeit gedacht. Die durch von Hegel beschriebene Entwicklung der Seele durchläuft dabei die Stufen der natürlichen Seele, die der fühlenden Seele, und die der wirklichen Seele (E^3 §390).

1. Die natürliche Seele (E^2 und E^3 ; E^1 : Die Naturbestimmtheit der Seele) ist als unmittelbar zuerst nur „seyende Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat“. Hegel bestimmt letztere als a) natürliche Qualitäten (E^2 und E^3 §391). Als natürlich lebt die Seele in der Form von Stimmungen „das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, u. dgl.“ (E^3 §392). Auch Rassenverschiedenheit und individuelle Verschiedenheit auf der Ebene der Physiognomie, des Temperaments, Talents und Charakters finden hier ihre Stelle. b) Der natürliche Verlauf der Lebensalter, das Geschlechtsverhältnis und der Wechsel des Schlafens und des Erwachens werden als natürliche Veränderungen expliziert. c) In der Empfindung (s. dort) findet die Seele „die Inhalts-Bestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, [...] in *sich selbst* und zwar für sich“ (E^3 §399).

2. Insofern die Seele „Empfinden der totalen Substantialität, die sich *an sich* ist, *in sich*“, ist sie fühlende Seele“ (E^3 §402; in E^1 : Die träumende Seele; in E^1 : Gegensatz der subjektiven Seele gegen ihre Substantialität). Die fühlende Seele setzt die Empfindungen in ihrem Fürsichsein, und ist so „innerliche Individualität“ (E^3 §403). Diese einfache Innerlichkeit der Seele, welche man auch als das Herz oder das Gemüt zu bezeichnen pflegt, ist zugleich auch leiblich (E^3 403A).

Das fühlende Selbst setzt schon einen Unterschied zwischen sich selbst und seinem Inhalt, d.h. die den Bestimmungen, die es empfindet. Dieser Unterschied ist jedoch, anders als im Bewusstsein, das seinen Inhalt als objektiv, außerhalb seiner seiend, setzt, ein Unterschied *innerhalb* seiner.

a) Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit (E^3 ; E^2 : Die passive Totalität der Individualität) wird als ein passives, noch nicht in sich reflektiertes Subjekt gedacht und hat als solches in diesem Sinne sein Selbst vielmehr in einem anderen, von ihm verschiedenen Subjekt. Letzteres hat dann den Status eines Genius, eines fremden Selbst innerhalb des eigenen Selbst, wozu das passive Selbst in einem passiven Verhältnis steht. Hegel geht so weit anzunehmen, dass letzteres Subjekt auch ein anderes Individuum sein kann, wozu zu dem die Seele in einem magischen Verhältnis steht. So ist z.B. die Mutter als Genius des Fötus anzusehen.

Wird das Gefühlsleben nicht im besonnenen Bewusstsein integriert und erscheint es als ein von demselben unterschiedener Zustand, dann kann man dies als eine Krankheit bezeichnen: Hegel erwähnt als Beispiele den magnetischen Somnambulismus (in E^2 noch animalischer Magnetismus genannt; in E^1 §320 werden diese und verwandte Phänomene dem Traum zugeordnet) und das Hellsehen, selbstverständlich ohne an die Objektivität des letzteren zu glauben (E^3 §406). Hegel deutet diese ‚magischen‘ Zustände als krankhafte Verselbstständigungen des Gefühlslebens.

b) Das Selbstgefühl wird als zweites Moment der fühlenden Seele unterschieden. Das Selbst bezieht sich dabei als Subjekt zu auf seinen besonderen Gefühlen, welche von ihm als die seinigen gesetzt werden. So ist es Selbstgefühl und zugleich nur im besonderen Gefühl versenkt.

Auch auf dieser Ebene rechnet Hegel mit möglichen Erkrankungen, die der Verrücktheit oder des Wahnsinns. Dies ist der Fall, wenn das Subjekt „in einer *Besonderheit* seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag“ (E^3 §408). Die Kommentare haben diese Stelle im Sinne der später als Schizophrenie identifizierten Geisteskrankheit gedeutet. Pinels *Traité Médico-Philosophique de l'Aliénation Mentale* ist hier offensichtlich Hegels wichtigste Quelle.

c) Hegel schließt die Behandlung der fühlenden Seele mit einer kleinen Philosophie der Gewohnheit ab. In der Gewohnheit, „ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes“ (E^3 410A), erhebt sich das Selbst über das Besondere der Gefühle, worin das Selbstgefühl noch versenkt ist (E^3 §409). In sofern die Seele sich durch Wiederholung und Übung von ihrer Leiblichkeit unterscheidet und sich dieser gegenüber als abstraktes Fürsichsein behauptet, bricht sie mit ihr und reduziert sie das Besondere der Gefühle „zu einer nur *seyenden* Bestimmung an ihr“ (E^3 §410). Die Seele hat so den Inhalt „empfindungs- und bewusstlos“ an ihr und bewegt sich frei in ihm. Obwohl von der Gewohnheit meistens herabsetzend gesprochen wird, versucht Hegel damit, den Habitus, die εἰς des Aristoteles, als anthropologische Grundlage der Tugend zu würdigen.

3. Zum Schluss behandelt Hegel die wirkliche Seele (E^1 : Die Wirklichkeit der Seele). Diese setzt ihre Leiblichkeit als äußeres Zeichen ihrer selbst. Insofern die Seele die Identität des Inneren mit der unterworfenen äußeren Leiblichkeit ist, ist sie, der Wesenslogik nach, wirklich. „Sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und *sich* zu fühlen gibt, die als das Kunstwerk der Seele *menschlichen*, pathognomischen und physiologischen Ausdruck hat“ (E^3 §411). Damit würdigt Hegel die Gestalt des Menschen, die Bildung der Hand, des Mundes, das Lachen und das Weinen, usf. als Ausdrücke der Seele; zugleich ordnet er sie der Sprache als vollkommenerem Ausdruck des Geistes gegenüber unter und macht sich lustig über die Versuche, die Physiognomik und die Schädellehre zum Status einer Wissenschaft zu erheben. Damit schließt er sich der Kritik derselben im Kapitel über die beobachtende Vernunft in der *Phän* an (*GW* 9, 171-192).

Mit der Wirklichkeit der Seele hat Hegel den Pfad geebnet für die Einführung des Bewusstseins, das als Ich den konkreten Inhalt der Bestimmungen der Seele als eine ihm äußere Welt setzt. Es ist Hegels Verdienst, dass er die den anthropologischen Themen, welche ihrer dunklen, größtenteils bewusstlosen und an sich vernunftlosen Natur wegen sonst doch

nur am Rande der rationalen Psychologie behandelt wurden, ihren geeigneten systematischen Platz zugewiesen hat.

Paul Cruysberghs

145. Seele, schöne

Der Begriff „schöne Seele“ ist ein im 18. Jahrhundert üblicher (z.B. bei Goethe und Shaftesbury verwendeter) Ausdruck, um eine moralische Reinheit anzugeben, die sich nicht mit der harten Realität der wirklichen Welt auseinander setzen kann.

In der *Phän* ist die *schöne Seele* als technischer Begriff dasjenige Moment des Gewissens, in dem es die Verhältnisform des Stoizismus verinnerlicht hat. Das Gewissen hat die Gewissheit die Pflicht unmittelbar zu wissen. Auf der Ebene der schönen Seele hat es nicht nur erfahren, dass die anerkannte Überzeugung, dass eine Handlung Pflicht ist, sie zur Pflicht macht und nicht ihre Qualität, sondern auch, dass es aus sich heraus bestimmen kann, auf welche Handlung sich die Überzeugung bezieht. Eine Handlung ist nur Pflicht, weil und insofern das Gewissen sich dazu äußert, dass sie Pflicht ist und dies von den anderen anerkannt wird. Das Gewissen ist hier die „moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß“. Es ist ein „einsamer Gottesdienst“, der „zugleich wesentlich der Gottesdienst einer Gemeinde“ ist (GW 9, 352-3).

Diese Gemeinde ist wesentlich eine Sprachgemeinschaft, in der alle sich selbstgenügsam erfreuen über die geteilte moralische Vortrefflichkeit, d.h. sie erkennen einander als schöne Seelen. Diese Vortrefflichkeit ist jedoch ein vollkommener Subjektivismus, der sich neben der Realität wirklicher Handlungen abspielt. Für das Gewissen ist jeder Inhalt, den es ausspricht, unmittelbar moralische Pflicht, und weil das Gewissen sich symmetrisch zu den anderen verhält, wird jeder ausgesprochene Inhalt unmittelbar als Pflicht anerkannt und gilt deshalb als verwirklichte Pflicht. Das Bewusstsein der Pflicht hat hier seine „ärmste Gestalt“: das einzige Kriterium für die Pflicht ist, dass das Gewissen sie als Pflicht ausspricht; „diese absolute *Gewißheit*, in welche sich die Substanz aufgelöst hat, ist die absolute *Unwahrheit*, die in sich zusammenfällt; es ist das absolute *Selbstbewußtseyn*, in dem das *Bewußtseyn* versinkt“ (GW 9, 354).

Die Unwahrheit der schönen Seele kommt in ihrer Erscheinungsweise als Sprache zum Ausdruck. Obwohl die Pflicht das absolute Wesen ist, bleibt sie von der Welt der wirklichen Dinge getrennt. Sie hat eine Seinsweise, die jeder Dauerhaftigkeit entbehrt und sich in der Zeit auflöst: denn sie besteht als eine vernommene Rede, „deren Echo“ zum Gewissen „zurückkommt“. Deshalb „verglimmt“ die schöne Seele „in sich, und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst“ (GW 9, 355).

Paul Cobben

146. Sein

Das erste von drei Büchern der *L* enthält die Lehre vom Sein. „Sein“ bezeichnet insofern das Substrat der logischen Entwicklung in der ersten logischen Sphäre und kontrastiert mit „Wesen“ und „Begriff“, den Titelwörtern der beiden anderen Bücher. – Die Lehre vom Sein behandelt in ihren drei Abschnitten die Qualität, die Quantität und das Maß. Das erste Kapitel des ersten Abschnitts trägt wiederum die Überschrift „Sein“. Das Sein steht insofern im Kontrast zum Dasein und zum Fürsichsein, die in den beiden anderen Kapiteln der Logik der

Qualität abgehandelt werden. – Von den drei Unterabschnitten des ersten Kapitels ist der erste abermals überschrieben mit „Sein“. Das Sein ist insofern der logische Anfangsgedanke und steht im Kontrast zum Nichts und zum Werden, die in den beiden anderen Unterabschnitten des Kapitels betrachtet werden.

1. *Das Sein als der logische Anfangsgedanke.* Die spekulative Logik ist einerseits der Vollzug und andererseits die Metatheorie des reinen, voraussetzungslosen Denkens. Qua Vollzug wird sie im folgenden *Objektlogik* und qua Metatheorie *Hintergrundlogik* genannt. Am Ende der *L*, in der absoluten Idee, sollen Objektlogik und Hintergrundlogik konvergieren, am Anfang aber fallen sie auseinander. Die Objektlogik beginnt als leeres, unartikulierte Denken oder Anschauen des reinen Seins. Die Hintergrundlogik macht Aussagen über dieses Denken und das Sein. Über letzteres teilt sie mit, dass es in der Objektlogik, d.h. qua Gegenstand des reinen Denkens, unbestimmt, unmittelbar, nur sich selbst gleich, nicht ungleich gegen Anderes, ohne Verschiedenheit nach innen oder nach außen, kurz, inhaltslose Leere ist (*GW 21*, 68f). Das Sein wird also keinesfalls von Hegel in pragmatischer Inkonsistenz *bestimmt als unbestimmt*, ohne weiteren Zusatz, sondern es wird in der Hintergrundlogik bestimmt als in der Objektlogik unbestimmt. Über die Objektlogik teilt die Hintergrundlogik mit, dass sie an ihrem Anfang leeres Denken und mangels diskursiver Artikulation zugleich leeres Anschauen und qua Anschauen mit ihrem Gegenstand, dem Sein, identisch ist (*GW 21*, 69). In der Hintergrundlogik wird, mit anderen Worten, das reine Sein mit dem Denken bzw. Anschauen seiner identifiziert: Reines Sein = leeres Anschauen = leeres Denken.

Die Gleichsetzung von Denken und Anschauung kennzeichnet die *L* im ganzen, nicht nur ihren Anfang; denn die spekulative Logik vermeidet Dualismen, insbesondere, gleichsam per definitionem, den von diskursivem Denken und intellektueller Anschauung. Der besondere dialektische Diskurs ist selber der Vollzug der intellektuellen Anschauung und diese umgekehrt an ihre diskursive, dialektische Artikulation gebunden. Eben dies macht die diskursiv-intuitive Natur der Spekulation aus, die freilich am logischen Anfang noch kaum abzusehen ist.

Für den Anfang lässt sich das – noch ganz unartikulierte – Zusammenfallen von Denken und Anschauen wie folgt begründen. Wenn voraussetzungslos und rein gedacht werden soll, so muss dem Denken sich sein Gegenstand alternativlos und als eine unbestreitbare Wahrheit darbieten. Alternativlos und unbestreitbar aber ist allein dasjenige, was von unseren gewöhnlichen Wahrheitsansprüchen übrig bleibt, wenn von allen Differenzen zwischen ihnen abstrahiert wird: das reine (Der-Fall-)Sein als solches, das in allen Wahrheitsansprüchen, die wir erheben, invariant mitbeansprucht wird. Dieses reine Sein ist ein übermäßiger Sachverhalt, von dem wir uns nicht distanzieren können; denn selbst wenn wir ihn explizit bestreiten, legen wir uns implizit auf ihn fest und nehmen ihn als das Gemeinsame aller möglichen Aussagegehalte weiterhin in Anspruch. In der Hintergrundlogik wird der übermäßige Sachverhalt *Sein* also durch Abstraktion von allen Bestimmungen gewöhnlicher Sachen und Sachverhalte gewonnen. Infolgedessen ist das Sein für die Objektlogik unbestimmt und bietet sich ihr alternativlos dar als ein Unmittelbares bzw., wegen seiner Alternativlosigkeit, als das singuläre Unmittelbare. Das (denkende) Erfassen eines Unmittelbaren aber ist (intellektuelles) Anschauen.

Ein weiteres Argument: Das reine Denken soll sich unangefochten durch mögliche Alternativen und voraussetzungslos vollziehen. Also muss es die Ebene der Zweiwertigkeit, d.h. die Ebene des Diskurses, unterschreiten. Daher gilt in seinem Fall: Denken = Anschauen. Diese Gleichsetzung gilt, weil am logischen Anfang Denken und Anschauen gleichermaßen ungegliedert sind, während sie im Fortgang bzw. am Ende zusammenfallen werden als die dialektisch gegliederte Spekulation.

Aus dem Angeführten lässt sich nun auch die Gleichsetzung des Denkens oder Anschauens auf der einen Seite und des gedachten bzw. angeschauten Seins auf der anderen begründen; denn der angeschaute Sachverhalt darf hier nicht unabhängig vom Akt des Denkens bzw. Anschauens bestehen, da sonst Irrtumsanfälligkeit und Zweiwertigkeit einträten. Demnach gilt: (angeschautes) Sein = Anschauen (des Seins).

2. *Der Fortgang vom reinen Sein zum Nichts und zum Werden.* Die Abstraktion von allen Bestimmungen möglicher Sachen und Sachverhalte ist als gedankliches Weglassen dieser Bestimmungen in der Hintergrundlogik eine Weise der Negation. Dem ersten Blick zeigt sich das reine Sein als der affirmative Rest, der die Generalnegation unbeschädigt übersteht. Auf den zweiten Blick aber sieht man, dass die Negation dem Sein nicht äußerlich bleiben kann, weil sonst die Phänomene der Vielheit und des Werdens gegen einen unartikulierten Seinsmonismus nicht zu retten wären. In Wahrheit schießt die vollständige Abstraktion von allen Bestimmungen über ihr Ziel hinaus und lässt unter dem Titel „(reines) Sein“ *nichts* übrig. Wir erkennen das, wenn wir zum abstrakten Sein die weggelassenen Bestimmungen in Gedanken wieder hinzuzufügen versuchen, um die konkrete Vielheit und Prozessualität des Seienden wiederherzustellen. Es zeigt sich dann nämlich, dass zum Sein nichts hinzugefügt werden kann. Das Seiende ist, wie Aristoteles lehrte, keine Gattung, die sich dadurch ausdifferenzieren ließe, dass zum Gattungsmerkmal *Sein* eine Differenz hinzutritt. Ein Vergleich mag dies verdeutlichen. Reines Blau kann durch das Hinzutreten von Rot oder Grün ausdifferenziert werden zu Lila bzw. Türkis. Trivialerweise kann nur Seiendes zu etwas hinzutreten; das Hinzutreten von etwas zu sich selbst aber differenziert nicht aus. Im Fall der Farben ist das unproblematisch, denn in Absicht auf Ausdifferenzierung lassen wir zu Blau nicht Blau, sondern Grün oder Rot hinzutreten, und alle drei Farben sind Seiende gleichermaßen. Wenn wir jedoch zum Seienden als solchem Seiendes als solches hinzutreten lassen, findet keine Ausdifferenzierung statt, und wenn wir Nichtseiendes, also nichts, hinzutreten lassen, erst recht nicht. Folglich muss das Produkt der vollständigen Abstraktion, mit dem die Objektlogik beginnt, zugleich auch sein eigenes Gegenteil sein: sowohl ausdifferenzierende affirmative Unmittelbarkeit, genannt Sein, als auch ausdifferenzierende reine Negativität, genannt Nichts. Die Objektlogik beginnt demnach in einem Widerspruch, den die Hintergrundlogik ausdrückt durch die Sätze: Sein = Nichts; Sein \neq Nichts (vgl. *GW 21*, 69). Von diesem Widerspruch kann sich die Hintergrundlogik in einer theoretischen Sofortmaßnahme bis auf weiteres distanzieren, indem sie den Gegenstand der Objektlogik prozessual, als instabile, selbstzerstörerische Einheit von Sein und Nichts, fasst: als *Werden*.

3. *Das Sein als Substrat der seinslogischen Entwicklung.* Die Strategie, objektlogische Widersprüche durch Annahme geeigneter Formen von Werden aufzulösen, bewährt sich in der Seinslogik ein ums andere Mal. Denn jeder seinslogische Denkinhalt erweist sich bei näherem Zusehen als inkonsistent, demnach als Werden, als Übergehen zu seinem Anderen, seiner bestimmten Negation. Die Seinslogik lebt von zwei minimalen hintergrundlogischen Investitionen: einem unmittelbaren Operandum (dem Sein) und einer vermittelnden Operation (der Negation). Im anfänglichen Werden ist die Negation zum ersten Mal in Beziehung auf das Sein in Operation getreten. Das Nichts war das Sein selber bzw. dessen unbestimmte und absolute Negation; das Werden hingegen ist Nicht-Sein: die ihrerseits bestimmte Negation des unbestimmten Seins. Weil aber der übermäßige Sachverhalt Sein sogar noch in seiner Verneinung affirmiert wird, ist das Werden widersprüchlich, flüchtig, selbstzerstörerisch und geht unverzüglich über in seine Negation: Nicht-Werden = Nicht-Nicht-Sein = Sein, von Hegel genannt *Dasein*. Als Dasein ist das Sein die Negation des Werdens und insofern bestimmt, und seine Bestimmtheit, als noch eins mit ihm, heißt *Qualität*.

An Sein, Werden und Dasein lässt sich das allgemeine Muster des seinslogischen Fortgangs ablesen: Ein Denkinhalt wird aufgrund seiner Inkonsistenz negiert, d.h. als Operandum in die Operation der Negation eingegeben, die als Ausgabe das Negative der Eingabe liefert; doch die Ausgabe erweist sich alsbald ihrerseits als widerspruchsvoll und wird zu einer neuen Eingabe in die Operation. So führt der Weg von A über Nicht-A zu Nicht-nicht-A und somit in gewissem Sinn zu A zurück. Allerdings lässt sich an Sein, Werden und Dasein ebenfalls ablesen, dass das allgemeine Muster des seinslogischen Fortgangs zu vage ist, um diesen eindeutig festzulegen. Die Methode variiert vielmehr mit dem Stand der logischen Entwicklung. Die Negation, mit der sich das Werden gegen sich selber kehrt, ist bereits eine andere Negation, als die es war, mit der sich das Werden gegen das unbestimmte Sein kehrte. Weil die Operation sich im Operieren und mit dem Operandum wandelt, darf A mit Nicht-nicht-A nicht rückhaltlos gleichgesetzt werden. So ist das Dasein zwar Sein, aber nicht mehr unbestimmt wie das reine Sein des Anfangs. Die seinslogische Entwicklung führt also nicht in einen engen Zirkel: von A über Nicht-A zurück zu A; sondern es gibt eine Richtung der Entwicklung: von A zu B (= Nicht₁-A) und weiter zu C (= Nicht₂-nicht₁-A) usf.

Allerdings kommen schließlich doch Zirkel vor, so insbesondere der große seinslogische Zirkel, in welchem zuerst die Qualität in Quantität und später die Quantität wieder in Qualität übergeht. Dieses wechselseitige Übergehen wird fassbar als der logische Sachverhalt des *Maßes*, der im dritten Abschnitt der Seinslogik dargestellt wird. Seine Entwicklung führt dazu, dass das Ineinanderübergehen von Qualität und Quantität, welches das Maß de facto ist, am Ende der Maßlogik auch eigens *gesetzt* ist als ein enger Zirkel von zwei *Zuständen* am Sein als dem indifferenten *Substrat* der Zustände. Diese Zustände lassen sich (wie die Qualität und die Quantität) nicht als wohlunterschiedene stabilisieren; ihr Substrat wird damit zur *absoluten Indifferenz* (GW 21, 373) bzw. zum *allseitigen Widerspruch* (GW 21, 377). So spiegelt und kondensiert sich die ganze seinslogische Entwicklung in ihrem Schlussachverhalt. Das Sein, das de facto Substrat der Entwicklung durch alle seinslogischen Zustände hindurch war, bildet als das Substrat von Zuständen nun den Schlussachverhalt oder Schlusszustand der Seinslogik, und in diesem triumphiert am Ende der Widerspruch des Anfangs. Nur ist über den allseitigen Widerspruch der absoluten Indifferenz hinaus kein weiterer logischer Fortschritt mehr möglich, weil Eingabe und Ausgabe der Negation nunmehr in einem engen Zirkel identisch sind. Zustand A ist die Negation von Zustand B und umgekehrt; und nicht nur das, sondern jeder Zustand ist auch selbst seine eigene Negation.

4. *Das Sein im Verhältnis zum Wesen und zum Begriff.* Die *L* erscheint am Ende der Seinslogik somit zunächst als gescheitert. Aber wenn das Sein seine ewige Selbstverneinung und Selbstzerstörung ist, so muss es, jenseits seiner, seine bestimmte Negation, genannt das *Wesen*, geben. Die Herausforderung, mit welcher das zweite Buch der *L*¹, die Wesenslogik, anhebt, besteht darin, dass das Wesen qua bestimmte Negation des Seins in das seinslogische Verhältnis des *Etwas* und seines *Anderen* zurückfallen und keinen Neubeginn ermöglichen würde. Folglich muss das Wesen, obwohl es auch die Negation des Seins ist, aus sich heraus (und als der Grund des Seins) konzipiert werden. Es muss gefasst werden als die – paradox gesprochen – absolute Negation des Seins, d.h. sowohl als absolute Negation wie auch als relative, bestimmte Negation, eben des Seins. Dies kann nur gelingen, wenn das Sein seinerseits als *Schein* reinterpretiert wird, und zwar so, dass es als Schein dem es negierenden Wesen keinen Widerstand mehr leisten und dieses daher sowohl absolute Negation als auch Negation des Seins bzw. Scheins sein kann.

Von den hintergrundlogischen Investitionen hat sich die eine nun vollständig amortisiert bzw. als Voraussetzung aufgehoben, die des unmittelbaren Seins; denn dieses geht, wie sich zeigt, als vermittelte Unmittelbarkeit aus dem Wesen als absoluter Negation

hervor. In die spekulative Logik muss, so gesehen, allein die Negation investiert werden, und zwar die Negation im reinen Selbstbezug. Wie die Einermenge-ihrer-selbst, wenn man das Fundierungsaxiom preisgibt, als eine wohldefinierte Menge betrachtet werden kann: $\Omega = \{\Omega\} = \{\{\Omega\}\} = \{\{\{\dots\}\}\}$, so kann die Negation-ihrer-selbst als ein wohldefinierter logischer Gedanke bzw. Sachverhalt betrachtet werden: $n \leftrightarrow \sim(n) \leftrightarrow \sim(\sim(n)) \leftrightarrow \sim(\sim(\sim(\dots)))$. Sie muss so betrachtet werden, wenn es einen Ausweg aus der Katastrophe des allseitigen Widerspruchs am Ende der Seinslogik geben soll. Die Negation-ihrer-selbst ist unfundierte, sozusagen kernlose Negation, die das, was sie negiert, ihr unmittelbares Operandum, allererst im Negieren setzt. Und eben dies ist die Grundverfassung des Wesens.

Die Wesenslogik beginnt mit dem Satz: „Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*“ (GW 11, 241). Ihr Fortgang zeigt aber, dass das *Wesen* nicht die endgültige *Wahrheit* des *Seins* ist. Das war schon deswegen zu erwarten, weil noch eine zweite hintergrundlogische Investition sich amortisieren bzw. sich als Voraussetzung aufheben muss, damit das Versprechen einer nicht-trivialen voraussetzungslosen Metatheorie ihrer selbst als einer nicht-trivialen voraussetzungslosen Objekttheorie eingelöst werden kann. Die zweite Investition ist die der Negation, die aus der Aussagenlogik aufgegriffen und für die Zwecke der spekulativen Logik abgewandelt werden musste. Die Wesenslogik nun im ganzen ist die Aufhebung der Negation als einer zu investierenden Voraussetzung der logischen Entwicklung. In ihr ist die Negation bereits alles und erzeugt ihre jeweiligen Operanden und Resultate rein aus sich heraus. Das einfache Unmittelbare – in der *L* das singuläre Sein, in der *Phän* die vielen Einzelnen der sinnlichen Gewissheit – muss vom Denken (per impossibile) als ein Opakes hingenommen werden; das logisch Vermittelte und Erzeugte aber ist als solches das dem Denken Transparente. Wenn nun in der Wesenslogik die Seiten der Negation (ihr jeweiliges Operandum und Resultat) bereits transparent sind, so ist ihre Transparenz faktisch schon die eigene Transparenz der Negation. Dies müsste also nur noch an der Negation bzw. an deren Seiten gesetzt werden, und es wird gesetzt im wesenslogischen Abschlussverhalt der *Wechselwirkung*. In der *Wechselwirkung* sollen zuletzt zwei wechselwirkende Substanzen sowohl ununterscheidbar als auch numerisch verschieden sein. Es bedarf dann nur noch der Entfernung dieses Widerspruchs, um von der *Wechselwirkung* scheinbar zweier Seiten zu dem einen in sich transparenten Begriff überzugehen, der im Kern schon die harmonische Einheit des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen ist, zu welcher er sich im Laufe der Begriffslogik über Rückfälle in wesens- und seinslogische Verhältnisse hinweg entwickelt. Am Ziel der Entwicklung ist der Begriff die *absolute Idee*, die sich ihrerseits wieder „in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt“ und „als die *Totalität* in dieser Form“ die raumzeitliche Natur ist (GW 12, 253). Auf diese Weise ist sichergestellt, dass uns das unmittelbare Sein jenseits der Logik, in der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes, wieder begegnen wird.

Anton Friedrich Koch

147. Selbstbewusstsein

Das Selbstbewusstsein ist diejenige Form des natürlichen Bewusstseins, die die Gewissheit hat, selbst das *Wesen* der Wirklichkeit zu sein. Wie Descartes' ‚cogito‘ muss das Sein des Selbstbewusstseins also als ein Selbstbezug verstanden werden. In der *Phän* wird das Selbstbewusstsein jedoch als das Resultat des Bewusstseins entwickelt. Deshalb verhält das Selbstbewusstsein sich, anders als das ‚cogito‘, zur natürlichen Wirklichkeit. Allein hat das Selbstbewusstsein die subjektive Gewissheit, dass diese Wirklichkeit unwesentlich ist. Von der Außenperspektive her wird diese natürliche Wirklichkeit als ‚Leben‘ verstanden, d.h. als eine

Natur, die ihre Selbstständigkeit selbst vollzieht und deshalb ein Sein haben kann, das sich vom Selbstbewusstsein trennen lässt. Die Entwicklung des Selbstbewusstseins ist in gewisser Hinsicht die Umkehrung der Entwicklung des Bewusstseins: wie sich herausstellte, dass das Bewusstsein das Selbstbewusstsein voraussetzt, so stellt sich jetzt heraus, dass das Selbstbewusstsein das Bewusstsein voraussetzt.

In seinem ersten Moment, der *Begierde*, versucht das Selbstbewusstsein seine Gewissheit zu verwirklichen im unmittelbaren Verhältnis zur vorgefundenen Natur: es tötet das Leben und zeigt deshalb selbst das Wesen des Lebens zu sein. Von der Außenperspektive her verhält das Selbstbewusstsein sich jedoch erst zum Leben, weil es auch einen Körper hat und als bedürftiges Wesen auf die äußere Natur bezogen ist. Indem es das fremde Leben tötet, kann das Selbstbewusstsein seine Bedürfnisse befriedigen. Das Bedürfnis kehrt jedoch wieder, sodass das Selbstbewusstsein seine Gewissheit nur in einer endlosen Wiederholung desselben Prozesses verwirklichen kann. Die Begierde ist deshalb die Umkehrung der sinnlichen Gewissheit; wie die sinnliche Gewissheit seine Gewissheit verwirklichen wollte in einem theoretischen Verhältnis zu einem unmittelbar vorgefundenen Ding, so versucht die Begierde ihre Gewissheit zur Wahrheit zu führen in dem praktischen Verhältnis, in dem sie das unmittelbar vorgefundene Leben tötet. Beide übersehen jedoch, dass der unmittelbar vorgefundene Gegenstand nur einer inmitten der vielen ist, und sind zu einer endlosen Wiederholung desselben Prozesses verurteilt.

In der endlosen Wiederholung erfährt das Selbstbewusstsein, dass seine Gewissheit sich nur verwirklichen lässt im Verhältnis zu einem natürlichen Gegenstand, der sich selbst negiert, d.h. im Verhältnis zu einem anderen Selbstbewusstsein. Das Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und Selbstbewusstsein hat keine adäquate Form in einem gegenseitigen Kampf auf Leben und Tod, in dem beide Selbstbewusstseine ihre Gewissheit verwirklichen wollen. Denn in einem solchen Kampf handelt es sich nur von der Außenperspektive her um ein Verhältnis zwischen Selbstbewusstseinen, nicht von der Innenperspektive her. In dieser Perspektive muss das Verhältnis in erster Linie als das Herr/Knecht-Verhältnis, das zweite Moment des Selbstbewusstseins, formuliert werden.

Der Herr ist das Selbstbewusstsein, das seine Gewissheit zu verwirklichen scheint, weil es sich zu dem Knecht verhält: dieser bearbeitet die Natur im Dienst des Herrn, sodass die Natur für den Herrn keine fremde Selbstständigkeit hat. Für den Herrn erscheint die Natur als das Arbeitsprodukt des Knechtes, das er „rein genießen“ kann. Der Knecht selbst ist für den Herrn das unwesentliche Selbstbewusstsein, dem es nicht gelungen ist, die Macht der Natur zu überwinden. Umgekehrt ist der Herr für den Knecht nur die Wirklichkeit seines eigenen selbstbewussten Wesens. Seine subjektive Gewissheit, das Wesen der Natur zu sein, hat er im Herrn objektiviert.

Das Herr/Knecht-Verhältnis lässt sich als die Umkehrung der Wahrnehmung verstehen. Wie die Wahrnehmung die Natur theoretisch immer schon als Erscheinung einer Einheit, d.h. als Eigenschaft auffasst, so negiert der Knecht die Natur immer schon innerhalb einer Einheit, d.h. im Dienst des Herrn. Aber im Gegensatz zur Wahrnehmung sucht der Knecht sein Wesen nicht im Sein der Natur, sondern im Selbstbewusstsein, nämlich im Herrn.

Der Knecht, der im Rahmen des Dienstes die Natur bearbeitet, erfährt Schritt für Schritt, d.h. mit seiner immer größeren Einsicht in die Natur, dass er der Natur seine Form auferlegen kann. Dadurch verliert die Natur für ihn ihre fremde Selbstständigkeit und ist der Knecht imstande, *sich* als das Wesen der Natur zu fassen, d.h. er fasst sich als der Herr der Natur. Die Einsicht markiert den Übergang ins dritte Moment des Selbstbewusstseins, den Stoizismus.

Im Stoizismus scheint das Selbstbewusstsein sich verwirklicht zu haben, weil es meinen kann, dass das Gesetz seines Denkens unmittelbar das Gesetz der Natur ist. Wie der Verstand lässt sich der Stoizismus deshalb als das Ich=Ich ausdrücken. Nur ist es jetzt nicht

das Bewusstsein, das sich in der Natur wiedererkennt, sondern umgekehrt das Selbstbewusstsein, das die Natur als die Wirklichkeit seines Begriffs wiedererkennt. Der Begriff des Stoizismus scheint das Wesen der Natur zu sein. Der Stoizismus ist jedoch an die Bedingungen der Gesellschaftsordnung gebunden, innerhalb welcher die Natur bearbeitet wurde. Sobald diese Ordnung zusammenbricht, zeigt die Natur wiederum ihre eigene Selbstständigkeit und stellt sich heraus, dass das Selbstbewusstsein das Bewusstsein voraussetzt.

Der Prozess, in dem das Selbstbewusstsein das Bewusstsein als seine Voraussetzung erfährt, vollzieht sich in zwei Schritten. Erstens erfährt der Stoizismus, dass sein Begriff inhaltlich nicht mit dem Selbstbewusstsein zusammenfällt, und geht in den Skeptizismus über. Denn der Stoizismus bringt in seinem Begriff einen Inhalt zum Selbstbewusstsein, der immer schon natürlich vorgegeben ist.

Zweitens entwickelt sich der Skeptizismus zum unglücklichen Bewusstsein. Wenn die Begriffsform sich vom vorgefundenen Inhalt unterscheiden lässt, kann das Selbstbewusstsein seine Gewissheit nur festhalten, wenn es seinen subjektiven Begriffsinhalt zum absoluten Wesen der Wirklichkeit macht. Die Konsequenz ist jedoch, dass das Selbstbewusstsein erfahren muss, dass dieses absolute Wesen nicht in der äußeren Wirklichkeit erscheint; es ist deshalb ein unglückliches Bewusstsein. Denn einerseits weiß es sich von der objektiv vorgefundenen Wirklichkeit unterschieden und ist also Bewusstsein, und andererseits kann es diese Wirklichkeit nur als eine erfahren, in der sein absolutes Wesen *nicht* zur Erscheinung kommt und ist also unglücklich.

Paul Cobben

148. Sinnlichkeit

Die Sinnlichkeit meint bei Hegel weder die Sinnestätigkeit, die er unter dem Begriff „Empfindung“ in der „Anthropologie“ abhandelt, noch den geistigen Stoff in seiner unmittelbarsten Form des Gefühls, der in den Begriff der „Anschauung“ eingeht, sondern die Sinnlichkeit wird vielmehr in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ im Rahmen des ersten Teils der „Phänomenologie des Geistes“ als *sinnliches Bewusstsein* entfaltet. Diese unmittelbarste Form des Bewusstseins ist für Hegel gekennzeichnet durch die einfache sinnliche Beziehung des Ichs zu seinem Gegenstand, in der dieser Gegenstand lediglich als ein daseiendes Etwas bestimmt ist. Im Unterschied zur „Wahrnehmung“ als folgender Stufe des Bewusstseins ist der Gegenstand im sinnlichen Bewusstsein noch nicht ein Ding mit spezifischen Eigenschaften, sondern nur ein gegenüberstehendes, gegenständliches Etwas, dem außer seinem Dasein keine weitere Bestimmung zukommt. Dieses Gegenständliche, einem Ich gegenüber gestellt zu sein, bestimmt das Sinnliche als dem Bewusstsein zugehörig, insofern es den ganzen verleblichten Stoff, der in der Anthropologie entwickelt wird, in sich schließt. Es erscheint deshalb „als das reichste an Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der Stoff des Bewusstseins (*E³ §414*), das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele *ist* und *in sich* findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab, und giebt ihm zunächst die Bestimmung des *Seyns*“ (*E³ §418A*).

Sinnlichkeit wird in der *VPhK* noch in einer anderen Weise verwendet, insofern das Kunstwerk einen ideellen Inhalt in der Sphäre des Sinnlichen darzustellen hat. „Die Kunst also hat vergeistigtes Sinnliches sowie versinnlichtes Geistiges zum Material“ (*VPhK* 2, 21) Dieses „vergeistigte Sinnliche“ wird von Hegel deutlich von den subjektiven Formen der Empfindung und Anschauung unterschieden, da es diese nur mit dem unmittelbaren

Gefühlsinhalt zu tun haben. In der Kunst hingegen soll in der Sphäre des Sinnlichen ein Ideelles aufscheinen, das dem Rezipienten weder nur durch eine gebildete Empfindsamkeit, dem „Geschmack“, noch bloß durch „Kennerschaft“ objektiver Bedingungen, unter denen ein Kunstwerk entstanden ist, zuteil wird. Für den Produzenten eines Kunstwerks gilt vergleichbares, insofern die Produktion sich weder bloß wissenschaftlich auf den geistigen Inhalt beziehen sollte, noch die reine Empfindsamkeit zu ihrem Inhalt haben darf. Vielmehr ist für die künstlerische Produktion eine der Kunst eigentümliche Verbindung von Geistigem und Sinnlichem notwendig, die durch die produktive Phantasie hergestellt wird. Die „Produktivität ist das Ungetrennte des Geistigen und des Sinnlichen. Dieses Produzieren nennen wir Produzieren der Phantasie. [...] Die Tätigkeit hat also geistigen Inhalt, welchen Inhalt sie sinnlich darstellt. Von der Phantasie wird der geistige Gehalt sinnlich gestaltet“ (VPhK 2, 22). Diese Fähigkeit einer produktiven Phantasie kommt Hegel zufolge jedoch nicht jedem Menschen zu, sondern ist als „Kunsttalent“ eine natürliche Anlage einiger Menschen.

Dirk Stederoth

149. Sittlichkeit

In den *Grl* wird das *Gute* zuallererst auf der Ebene der Moralität bestimmt, nämlich als “die Idee, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besonderen* Willens , die *realisierte Freiheit*, der *absolute Endzweck der Welt*.” (*Grl* §129) Auf der Ebene der Moralität bleibt die Verwirklichung des Guten jedoch in einem moralischen Sollen stecken. Als Gewissen weiß der besondere Wille zwar, dass es seine Pflicht ist, seine Freiheit in Übereinstimmung mit der Freiheit aller zu verwirklichen, aber er ist noch nicht imstande, die Freiheit inhaltlich zu bestimmen. Dies gelingt erst auf der Ebene der Sittlichkeit, wenn das Gute zum *lebendigen Guten* entwickelt ist. „Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute ...“ (*Grl* §142). Der Begriff der Freiheit ist hier „zur *vorhandenen Welt*“ geworden, die in und durch das Handeln des Selbstbewusstseins existiert, d.h. das wirkliche Selbstbewusstsein hat sich zu einem Selbstbewusstsein gebildet, das die Verwirklichung des Guten zu seiner Natur gemacht hat.

Charakteristisch für Hegels Bestimmung der Sittlichkeit ist also, dass sie ein moralisches Handeln zum Ausdruck bringt, das nicht, wie bei Kant, der Natur entgegengestellt ist. Moralisches Subjekt und Natur sind in einer institutionellen Ordnung zur Einheit gelangt, in der Freiheit und Notwendigkeit, Rechte und Pflichten zusammenfallen. Das Subjekt weiß es als seine moralische Pflicht, seine Rolle innerhalb der Institutionen innezuhaben. Aber das Subjekt weiß zugleich, dass es mit der Erfüllung seiner Pflicht unmittelbar seine eigene Freiheit verwirklicht. Seine institutionelle Rolle versetzt es in die Lage, seine Triebe, Begierden und Neigungen in der Form der Freiheit zu verwirklichen.

Weil das moralische Handeln in der Sittlichkeit von der sittlichen Totalität her gedacht wird und nicht vom auf sich gestellten moralischen Subjekt, kann Hegel schließen, dass die Individuen in den sittlichen Mächten „als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben“ (*Grl* §145). Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass die Individuen der Gemeinschaft geopfert werden, weil sie nur existierten, um der Gemeinschaft zu dienen. Denn einerseits hat für die Individuen die Gewissheit ihrer Freiheit in der Objektivität der sittlichen Welt ihre Wahrheit (*Grl* §153) und andererseits ist „das Recht der Individuen an ihre Besonderheit in der sittlichen Substantialität enthalten“ (*Grl* §154), d.h. jedes erfüllt seine institutionelle Rolle auf seine besondere Weise.

Die Sittlichkeit kann die Freiheit des Individuums nur adäquat zum Ausdruck bringen, weil sie als sittliches *System* gedacht wird, denn die adäquate Einheit des besonderen und des

allgemeinen Willens lässt sich nur als die harmonische (vernünftige) Einheit des Systems denken. Dies ist klar geworden auf der Ebene der unmittelbaren Sittlichkeit der griechischen Welt. In dieser Welt hat die Sittlichkeit in den beiden sittlichen Massen Gestalt bekommen, d.h. in dem göttlichen und menschlichem Gesetz. Das göttliche Gesetz oder das Gesetz der Familie bietet dem besonderen Willen Raum in der Form des Familienmitglieds; das menschliche Gesetz dagegen bietet dem allgemeinen Willen Raum in der Form des Staatsbürgers. In der griechischen Polis existieren beide Gesetze jedoch unvermittelt nebeneinander, demzufolge beide sich auf Kosten des anderen durchzusetzen versuchten. Das göttliche Gesetz stellt das Primat des Individuums; das menschliche Gesetz dagegen das Primat der Gemeinschaft. Hegel versteht die europäische Geschichte wesentlich als den Prozess, in dem beide sittlichen Massen sich in einer harmonischen Einheit aufheben, d.h. als die Entwicklung eines sittlichen Systems.

Obwohl Hegel schon im Herbst/Winter 1802/03 ein Manuskript abgeschlossen hat, dem Rosenkranz den Titel *SdS* gegeben hat, gelingt es ihm dann noch nicht, dieses System aus einer konsistenten Grundkonzeption heraus zu entwickeln. Das adäquate System der Sittlichkeit lässt sich erst denken, wenn der Gegensatz zwischen Familie und Staat durch die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt worden ist, sodass das System der Sittlichkeit die Hauptmomente Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat in sich umfasst.

In der Familie hat die Sittlichkeit in der Form der Unmittelbarkeit ihre Gestalt bekommen. Die Familie ist die traditionelle Gemeinschaft, in der besonderer und allgemeiner Wille unmittelbar zusammenfallen; auf der Ebene der Familie definieren die Individuen ihre Identität als ihre Rolle innerhalb der Gesamtheit der Familie. Die Familie ist die konkrete Person, die das Moment der bürgerlichen Gesellschaft voraussetzt, so wie, umgekehrt, das Moment der bürgerlichen Gesellschaft die Familie voraussetzt. Denn einerseits ist sie das Resultat des freien Beschlusses von zwei Personen (Mann und Frau) eine Person zu bilden, und andererseits erzeugt die Familie mittels der Erziehung der Kinder neue Personen.

Die bürgerliche Gesellschaft ist der Bereich der Vielheit der Familien und muss im Vergleich zur Familie in erster Linie als „Verlust der Sittlichkeit“ (*Grl* §181) bezeichnet werden: in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Tradition der Familie überwunden und haben die Personen die Möglichkeit, ihre subjektive Freiheit auszubilden. In der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft wird der Verlust der Sittlichkeit, d.h. das Auseinandertreten der Verwirklichung des besonderen und allgemeinen Willens, Schritt für Schritt, und jetzt vermittelt durch die subjektive Freiheit, aufgehoben in der Rechtspflege, der Polizei und bzw. der Korporation. Die Korporation ist als die „zweite Familie“ die zweite Wurzel der Sittlichkeit (*Grl* §255): in der Arbeitsgemeinschaft der Korporation definieren die Mitglieder ihre gesellschaftliche Identität innerhalb der Totalität der Korporation. Weil es viele Korporationen gibt, hat die Sittlichkeit in der Korporation jedoch noch die Form der Besonderheit. Erst auf der Ebene des Staats hat die Sittlichkeit ihre adäquate Form und lässt sich der allgemeine Wille als solcher verwirklichen als die sittliche Gemeinschaft des ganzen Volkes (*Grl* §156). Anders als in der Polis ist diese Verwirklichung des allgemeinen Willens dem besonderen Willen nicht entgegengesetzt, weil die Wirklichkeit der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats sich gegenseitig voraussetzen.

Paul Cobben

150. Skeptizismus

Bereits in Frankfurt ist die Lektüre des Sextus Empiricus und damit eine intensive Beschäftigung mit dem antiken Skeptizismus schon beim jungen Hegel nachgewiesen. Die

Auseinandersetzung mit der Skepsis wird konstitutiv für die Herausbildung von Hegels absolutem Idealismus. Ein Probieersein für echte Philosophie bestehe darin, den scharfsinnigen Einsprüche der Skeptiker Paroli bieten zu können. Diese Immunität gewinne die Philosophie mittels der Inklusion der Skepsis als der negativen, „freye[n] Seite einer jeden Philosophie“ (GW 4, 208).

Diese Deutung des Skeptizismus in enger Verbindung mit dem Begriff der Freiheit („Freyheit der Vernunft“ GW 4, 216) rückt in Hegels *SkA* (einer Rezension von Aenesidemus Schulzes *Kritik der theoretischen Philosophie*) ins Zentrum. Die Grundeinsicht dieser ersten ausführlichen Interpretation des Verhältnisses des Skeptizismus zur Philosophie besteht darin, dass mit jeder wahren Philosophie der Skeptizismus selbst aufs innigste eins ist, dass es also eine ‚dritte Philosophie‘ gibt, die weder Skeptizismus noch Dogmatismus und somit „beydes zugleich ist“ (GW 4, 206). In den Schriften des Sextus werde das ‚allgemeine Wesen des Pyrrhonismus treu aufbewahrt‘ (GW 4, 206). In seiner neuartigen, subtilen Deutung der 5 Tropen des Agrippa und deren Zentralidee des Verhältnisses, der Relativität, entwickelt Hegel zum ersten Mal seinen Kerngedanken vom Anderen seiner selbst.

Die echte Skepsis bestehe in der gänzlichen Negation aller Wahrheit endlichen Erkennens. Diese Skepsis als Negativität, als die „negative Seite der Erkenntniß des Absoluten“ (GW 4, 207) ist jeder echten Philosophie implizit. Dabei geht es um die „Freyheit des Charakters“ und die Freiheit des Denkens (GW 4, 217; 221), um die Aufhebung der Skepsis in praktischer und theoretischer Absicht. Das ethische Grundaxiom des Pyrrhoneers ist das Glück als Ataraxia - der Skeptizismus als eine Ethik bietet die „Leiter“ (Sextus) zur rechten Lebensform. Theoretisch würdigt Hegel die Skepsis als Antidogmatismus, als ein Denken, das die ‚Weisen‘ (Tropen) zur Aufdeckung von unbegründeten Annahmen konzipiert hat. In ihrer antidogmatischen Absicht bewirkt die Skepsis mittels ihres Prinzips der Isosthenia die Zurückhaltung des Urteils, die Vermeidung unzulässiger Voraussetzungen oder bloßer Annahmen und steht gegen das bloße Versichern. Mit diesem vorurteilslosen Herangehen öffnet die Skepsis den Weg zur Freiheit des Denkens. Allerdings entfalten die Tropen ihre Kraft nur gegen den Dogmatismus, gegen die echt spekulative Philosophie bleiben sie unwirksam. Die rein negative Haltung des denkenden Pyrrhonikers impliziert bloße Subjektivität und Scheinen. Ebenso wie in anderen Schriften aus der frühen Jenaer Zeit (*Bouterwek- u. Krug-Rezension*) konfrontiert Hegel im *SkA* die echte, pyrrhonische Skepsis mit dem pseudo-skeptischen, oder eigentlich vielmehr dogmatischen Empirismus und Realismus vom Typ Schulze, sog. Philosophien aus Tatsachen des Bewusstseins.

Das Kriterium des Pyrrhonismus sei das „Erscheinende“, die Erscheinung als subjektive Vorstellung (*phantasia*). Daran knüpft die *Phän* direkt an, die gewonnene Unterscheidung von Skeptizismus und ‚skeptischer Methode‘ (Kant) wird systematisch ausgeführt. Aufgrund der Inklusion der Skepsis ist die *Phän* als der Weg des erscheinenden Wissens, als ein „sich vollbringender Skepticismus“ (GW 9, 56) zu verstehen, wie der Skeptizismus selbst die „wirkliche Erfahrung“ darstellt, „was die Freyheit des Gedankens ist“ (GW 9, 119). In der *Phän* kommt der antike Skeptizismus selbst als eine Gestalt des Selbstbewusstseins vor. Als Form der Lebensführung, als eine Weise von Moralität suchte der Pyrrhonismus das Glück in der Ataraxie, in der Ruhe, in der Abwesenheit von äußeren Störungen. Der scheinbar totalen Autonomie steht jedoch die Heteronomie unvereinbar entgegen, der Pyrrhoniker erweist sich als auf die Äußerlichkeit angewiesen, die er prinzipiell negieren will. Die skeptische Seele findet sich somit in einem ruhelosen Wechsel von Glück und Not, als ein glücklich-unglückliches Bewusstsein.

In der *L* steht die skeptische Antinomiebildung im Vordergrund. Relativität und Regress bzw. Progress sind dabei die zentralen Operationen. Bei den Antinomien bezieht sich Hegel auf „den alten Skepticismus“, welcher sich „die Mühe nicht verdrießen“ ließ, „in allen Begriffen, die er in den Wissenschaften vorfand“, den „Widerspruch oder die Antinomie

aufzuzeigen“ (GW 21, 180). Jedoch ist das skeptische Verständnis des Widerspruchs nur ein negatives. Es entspricht dem „Dialektischen“ (GW 12, 243), die der Einheit entbehrt. In der *L*¹ findet die Auseinandersetzung mit der Skepsis konsequenterweise im Abschnitt „Der Schein“, im Sinne einer prinzipiellen Aufhebung der ‚Philosophie des Erscheinenden‘, statt. Aus der systematischen Perspektive fällt die Skepsis mit dem neuzeitlichen, besonders dem Kantischen und Fichteschen Idealismus zusammen. Diese (wie auch die „anderen Formen“ des Idealismus) negieren die Möglichkeit des unmittelbaren Wissens, sind jedoch auf Gegebenes bezogen. „Der *Skepticismus* läßt sich den Inhalt seines Scheins *geben*“ (GW 11, 247f.). Er bleibt in dem Zwiespalt, dass die bloße Unmittelbarkeit negiert und trotzdem noch vorhanden ist.

In der *E* tritt der Skeptizismus wieder als Antidogmatismus hervor – der Dogmatismus setzt ein Endliches als Absolutes. In diesem Sinne ist der Skeptizismus eine „negative Wissenschaft“. Die spekulativen Wissenschaften sollen aber von einem „vollbrachten Skeptizismus“ ausgehen können. Der „Entschluß, rein denken zu wollen“ (*E*³ §78A) drückt diese Hegelsche Aufhebung der Skepsis aus, das Projekt der Inklusion des Skeptischen in theoretischer und praktischer Absicht wird vervollständigt. Die Freiheit des Willens und die Freiheit des Denkens bilden den Anfang des Philosophierens, der *L* wie der *Grl* (§5). Zudem tritt das Skeptische als das „*dialektische* Moment“ (*E*³ §81) der spekulativen Logik hervor (GW 12, 243).

In den *VGPh* wird der Skeptizismus als Lebensform und als theoretischer Prüfstein gegen das Dogmatische dargestellt. Diese doktrinale Skepsis bleibe ein unsystematisches Philosophieren, das seine argumentative Abhängigkeit von der spekulativen Logik verkennt. Im Vordergrund stehen die historische Entwicklung und die verschiedenen Formen des Skeptizismus. Im Anschluss an die Überlegungen der *Phän*, der *L* und der *E* wird der neuzeitliche subjektive Idealismus als moderner Skeptizismus, zuerst in der Variation bei Hume und Berkeley und dann als subjektiver Idealismus der Transzendentalphilosophie (als Idealismus der Moralität) verstanden. Der latente Solipsismus (als Konsequenz des Pyrrhonischen) gilt als notwendiger Durchgangspunkt für die Formation des philosophischen Ich, der freien Subjektivität.

Tommaso Pierini / Klaus Vieweg

151. Skulptur

Das Wesen der Skulptur meldet sich schon an in der Architektur. Als äußere Umschließung eines mit ihr nicht gegeben Inneren weist die Architektur auf ein Inneres das nicht mehr Umschließung, sondern in sich zentriert ist: das Tempelbild oder die Skulptur. Obwohl unterschieden von der Architektur als Umgebungskunst verliert sie die Beziehung zur Umgebung nicht. Diese geht ein in der Gestaltung. Die Skulptur ist zentriert als Einheit des Ideellen und Materiellen, spezifisch des Geistigen und des Körperlichen. Denn der ‚schöne‘ menschliche Körper, worin der Geist als Seele belebende Einheit in organische Gliederung ausstrahlt, ist die ontologische Grundlage der Skulptur. Diese Naturschönheit ist der Skulptur als Artefakt vorgeordnet, aber nicht übergeordnet.

Die Skulptur ist darum spezifisch Wiedergabe des menschlichen Leibes in seiner selbständigen räumlichen Gestalt als Ausdruck des sie an all ihren Stellen belebenden Präsenz des Geistes. Dieser Geist ist aber als wesentlicher Inhalt aller individueller Gestalten der Geist in seiner substantiellen Einheit und Allgemeinheit.

Auch geht in diesem substantiellen Geiste die göttliche Dimension seiner Einheit und Allgemeinheit ohne Gegensatz zusammen mit der partikularen körperlichen Dimension des

menschlichen Geistes. Darum ist die Skulptur die geeignete Kunst der anthropomorphen griechischen Religion. Und darum erscheint die Individualität in der klassischen Skulptur, nicht als Charakteristik, sondern als Träger substantieller Gehalte und in Einheit mit ihnen: „Das Ideale wie es in der Skulptur dargestellt ist in der Mitte, wo die Individualität und der ewige Wille noch nicht einander gegenüber getreten sind, es herrscht die Geistigkeit welche freie Nothwendigkeit für sich ist“ (*VPhK (Aschenberg)*, 210). Die Skulptur kann daher den Götterkreis als Verkörperung verschiedenen allgemeinen sittlichen Idealen gestalten, in welcher die Individualität durch Geschlecht, Alter oder durch Attributen angegeben wird.

In der Wiedergabe des Menschlichen in seiner partikularen Körperlichkeit zeichnet sich die Möglichkeit einer Charakteristik ab, aber hier zeichnen sich die Grenzen der Skulptur. Das ideale Profil führt hier die Vorherrschaft, nicht das Porträt.

Die klassische Harmonie der Skulptur zeigt sich in der Ruhe ihrer Gestalten auch noch da, wo sie abwesend scheint, zum Beispiel in der Laokoongruppe.

Als klassische Harmonie ist die Skulptur einmalig und kennt keine historische Entwicklung. Es gibt eine Entwicklung zur Skulptur, z.B. die ägyptische Skulptur, insofern sie diese Harmonie noch nicht erreicht und eine Entwicklung über die Skulptur hinaus, wie im christlichen Zeitalter das diese wesentliche substantielle Harmonie wieder verlässt, zugunsten der spezifisch charakteristischen individuellen Subjektivität. Die Subjektivität als Innerlichkeit, die sich kundgibt in der Materie, aber aus der Einheit mit ihr herausgehend sich auf sich bezieht geht der Skulptur ab und damit auch die Tiefe des Gemüts. Das zeigt sich schon in ihrem Material. Der Stein ist viel weniger fähig, individuelle Züge zu gestalten als die schon etwas entmaterialisierte Farbenwelt der Malerei. Die Augen zeigen die schwache Stelle der Skulptur: sie blicken nicht auf. Das Portraitartige gehört daher nicht in die Skulptur. Die eigentlich-christliche Kunst ist nicht mehr die des substantiellen, sondern des subjektiven Geistes. Die damit verbundene Innerlichkeit und Gemütsbewegungen des Schmerzes und Versöhnung fragen um Malerei und Musik. Michelangelo ist ein Beispiel dafür wie die Skulptur des Christentums auf ihr Höhepunkt wieder Anschluss sucht bei den Idealen der Griechen.

Gerrit Steunebrink

152. Sollen, das

Für Hegel ist der moralische Standpunkt „der Standpunkt des *Verhältnisses* und des *Sollens* oder der Forderung“ (*Grl* §108). Obwohl auch Kant den moralischen Standpunkt als ein Verhältnis des Sollens bezeichnet, hat das moralische Sollen bei Hegel jedoch eine wesentlich andere Bedeutung. Das moralische Subjekt im Kantischen Sinne kann das moralische Sollen nicht überwinden, weil seine Freiheit (die es erst zum moralischen Subjekt macht) unlösbar mit seiner Unfreiheit als natürliches Individuum verbunden ist. Der freie moralische Wille lässt sich nur im Gegensatz zum unfreien natürlichen Willen, d.h. im Verhältnis des Sollens, denken. Das moralische Subjekt im Hegelschen Sinne dagegen ist nur frei, insofern es sich seine Natur angeeignet hat, d.h. Einsicht in sein besonderes Wohl erworben hat. Weil eine solche Einsicht nach Hegel wesentlich möglich ist, kann das moralische Subjekt in seinem Handeln sein besonderes Wohl befriedigen und deshalb sich als moralisches Subjekt verwirklichen. Trotzdem bleibt diese Verwirklichung auf der Ebene der Moralität auch für Hegel erst noch eine Forderung.

Gerade weil Hegels moralisches Subjekt ein besonderes Subjekt ist, lässt sich der „moralische Standpunkt“ nicht identifizieren mit dem, was heutzutage „the moral point of view“ genannt wird. Die moralischen Subjekte sind nicht austauschbar; ihr Standpunkt ist

nicht universalistisch; ihr Gebot ist nicht der Kantische kategorische Imperativ. Aber weil sie alle ihr besonderes Wohl verwirklichen müssen, sind sie trotzdem aufeinander bezogen. Statt des kategorischen Imperativs lautet ihr Gebot: „*Recht zu tun und für das Wohl, sein eigenes Wohl, und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen*“ (*Grl* §134).

Die moralischen Subjekte haben die Pflicht, ihr besonderes Wohl in Harmonie mit dem Wohl aller zu verwirklichen. Als moralische Subjekte sind sie jedoch nicht imstande, den Inhalt dieser Pflicht zu bestimmen. Um ihre Pflicht zu erfüllen, müssten sie wissen, was es bedeutet dem Wohl anderer gerecht zu werden. Als moralische Subjekte sind sie jedoch vereinzelt und können deshalb das Wohl anderer nicht bestimmen, ohne sie als moralische Subjekte zu verkennen. Was fehlt, ist ein besonderer Wille, der als besonderer Wille das Wohl aller will.

Damit stellt sich heraus, dass auch der moralische Standpunkt im Hegelschen Sinne das Verhältnis eines Sollens nicht überwinden kann. In seiner Vereinzelung steht das moralische Subjekt wesentlich in einem äußeren Verhältnis zu dem Willen anderer.

Das moralische Sollen lässt sich in der Systematik Hegels erst auf der Ebene der Sittlichkeit aufheben. In der Sittlichkeit wird das besondere Wohl im Rahmen der sittlichen Institutionen, d.h. in der Form des (allgemeinen) Rechts, verwirklicht. Dies hat nicht nur zur Folge, dass das besondere Wohl sich mit dem Allgemeinwohl versöhnt hat, sondern auch, dass das Allgemeinwohl sich als das Gute bestimmen lässt, das auf der Ebene der Familie in der Form der Unmittelbarkeit, auf der Ebene der Korporation in der Form der Vermittlung, und auf der Ebene des Staats in der Form der Wahrheit wirklich ist.

Auf der Ebene der Logik erörtert Hegel das Sollen als Moment der Endlichkeit. „Das Endliche hat sich so als die Beziehung seiner Bestimmung auf seine Grenze bestimmt; jene ist in dieser Beziehung Sollen, diese ist *Schranke*“ (*GW* 21, 119). Als Sollen bezieht das Endliche sich negative auf sich als Schranke, d.h. es ist nur Etwas insofern es über die Grenze mit dem Andern hinausgeht.

Paul Cobben

153. Spekulation

Spekulation heißt für Hegel ab Jena das spezifische Moment derjenigen Philosophie, die weder Populärphilosophie noch bloße Reflexionsphilosophie ist, sondern die sich dem begreifenden Erkennen (*GW* 15, 24) verpflichtet weiß. Damit weicht er sowohl von der traditionellen, theoretischen wie von der Schellingschen reflexiven Bedeutung ab. Nur demjenigen, der der an und für sich durchzuführenden Betrachtung der Kategorien, des Begriffs und ihrer Selbstbewegung um ihretwillen fähig ist, gelingt ein echtes, d.h. spekulatives Philosophieren (*GW* 12, 27). Gerade diese Betrachtung der Denkbestimmungen an und für sich heißt Spekulation. Mit der Betrachtung der Denkbestimmungen ist das Spezifische herausgestellt, sofern damit eine vernünftige, das eigene Denken herausstellende oder ihre eigene begriffliche Notwendigkeit untersuchende Leistung der Philosophie angedeutet ist. Diese Spezifität der reinen Logik wird von Hegel im Gegensatz zur gewöhnlichen Vorgehensweise nicht nach, sondern ‚spekulativ‘ vor dem Unspezifischen, den unreinen Begriffen der Natur und des Geistes, ausgearbeitet. Wenn es eine spekulative Betrachtung des Logisch-Spekulativen gibt (1), und diese sich als spekulative Methode herausstellt (2), beschränkt sich die spekulative Betrachtung nicht auf die spekulative Wissenschaft als solche: Die spekulative Betrachtung nicht-spekulativer Momente gehört auch zur spekulativen Philosophie insgesamt (3).

Fast selbstverständlich wird die Spekulation der Komplexität ihrer Aufgabe sowie der Bedeutungsverschiebungen in Hegels Entwicklung (4) wegen von der populären Kritik, die nicht nur zu Lebzeiten Hegels auftritt (vgl. *GW 16*, 269), sondern die sich später in der Wirkungsgeschichte in den mit Unmittelbarkeiten operierenden Vorwürfen durchsetzt, verfehlt.

1. Sofern das Spekulative das Spezifische der Philosophie ist, betrachtet Hegel die Wissenschaft der Logik, die das Denken des reinen Denkens eigens ausführt, systematisch als spekulative Wissenschaft. Mit dieser grundlegenden Bestimmung ersetzt das Spekulative jeden sonstigen Gegenstand einer ersten Philosophie. Die *spekulative Logik* als die eigentliche Metaphysik führt dieses Spekulative vor (*GW 11*, 7 ff), sofern in ihr die Vernunftgegenstände oder die objektiven Gedanken der Vernunft gemäß betrachtet werden. Angedeutet ist mit dieser Aussage nur, dass es ein spezifisch Spekulatives als Bereich der Spekulation oder als das Logische gibt, wenn jenes Spekulative sich entwickeln lässt.

Das Logische umfasst Denkformen, die zwar aus der ‚einfachen‘ Objektsprache oder ‚natürlichen‘ Sprache bekannt sind, aber jetzt nicht mehr auf eine selbstverständliche Weise verwendet werden, sondern die eigens – in systematisch gestalteter Verwunderung – betrachtet und in dieser Betrachtung – ‚metatheoretisch‘ – erkannt werden. Der Anlass zu solcher Darstellung mag dabei die Bedeutung einiger Wörter sein, die, wie Aufhebung, aber auch wie Subjektivität und Objektivität, dem spekulativen Geist der Sprache zufolge entgegengesetzte Komponenten aufweisen (*GW 21*, 11).

a. Diese Denk- oder Begriffsformen sind in der spekulativen Logik als die Formen des Logischen zu betrachten. Es handelt sich dabei jedoch nicht um die drei Teile des Logischen (Sein, Wesen und Begriff), weil sie die Momente jedes Wahren vorführen, in dem Inhalt und Form nicht gesondert werden (*E^I* §13A).

Das erste, unmittelbar Logische wird in der vorhergehenden Tradition auf doppelte Weise herausgestellt: Die Verstandeslogik betrachtet die bloßen Formen des Wahren, die reinen inhaltsleeren Urteilsformen, die ihrer Inhaltsleere wegen ‚abstrakt‘ heißen; die metaphysische Verstandesansicht betrachtet die als inhaltlich wahr behaupteten Vernunftgegenstände, wie Ding oder unsterbliches, allumfassendes oder ursprüngliches Ding. Keine der beiden Herausstellungen erreicht aber die Unbedingtheit der Vernunft, weil sie dem Inhalt oder der Form nach der unbedachten Setzung ihrer Formen, wesentlich der hingenommenen Urteilsformen, verhaftet bleiben. Negiert wird die Endgültigkeit der bloß formalen Logik sowie die feststehende Würdigkeit metaphysischer Gegenstände, weil ihre rechtfertigende Vorführung sie in Widersprüche, Antinomien und Paralogismen auflöst, sofern die betrachteten formalen und inhaltlichen Gegenstände in ihrer Unbedingtheit gedacht werden. Diese skeptisch-dialektische Auflösung heißt negative, auf Vernichtung ausgehende Vernunft. Diese Negativität ist die abstrakte Grundlage und Quelle aller spekulativen Tiefe der Ideen und des Denkens. Sie ist der Horror des vorstellenden und verständigen, nicht des spekulativen, Denkens vor der Leere (*GW 11*, 289), die aus der Vernichtung des unendlichen Gegenstandsbereichs wie aus derjenigen des vorausgesetzten formalen Subjektbereichs stammt.

Die Spekulation hat die positiv-vernünftige oder *spekulative* Seite des Logischen zur Aufgabe, d.h. sie hat das positive Resultat in der dialektisch-skeptischen Auflösungsbewegung des normalen oder metaphysischen Vernunftgebrauchs festzuhalten (*GW 11*, 27). Damit wird dem Programm nach, die positive Einheit der widersprüchlichen Bestimmungen gesetzt. Die Spekulation ist das eigens vorgeführte Ergebnis eines skeptischen oder negativen Denkens, das zwar punktuell, wie z.B. in den spekulativen Ideen des Platon oder des Aristoteles, erreicht werden kann, wesentlich aber aus dem spekulativen Geist der

Kantischen Philosophie hervorgeht. Solche positive Vernunft wird bis zur Vorrede der Seinslehre (*L'*) als ‚Geist‘ (*GW 11*, 7) bezeichnet, sodass der sich durchsetzende Begriff ‚Spekulation‘ den des Geistes, sofern dieser eine logische Bedeutung hat, ersetzt. Die Fassung einer ‚spekulativen Logik‘, der Hauptbegriff ‚Geist‘ ist, bietet noch der Gliederungsentwurf der spekulativen Philosophie: „absolutes *Seyn*, das sich anderes, (*Verhältnis* wird) Leben und Erkennen – und wissendes Wissen, Geist, Wissen des Geistes von sich“ (*GW 8*, 286).

Hervorgehoben wird die Bedeutung der Spekulation, Ergebnis der Negativität zu sein: „Die Natur des spekulativen Denkens besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jeder sich an sich zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben, so ist seine positive Wahrheit diese Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche“ (*GW 11*, 83), oder auch: „Das *spekulative Denken* besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber daß er sich, wie es dem vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in Nichts auflösen läßt“ (*GW 11*, 287).

Das Spekulative als Resultat ist deshalb ein *Konkretes*, weil es die Leistung des unbedingten Denkens oder des Begreifens ist. Die resultierende Einheit ist eine *Affirmation*, weil sie wenigstens von der Diskursivität des bis zur Unbedingtheit gehenden Wissens durchzogen ist. Der Widerspruch, dem das Resultat eine Antwort liefert, ist ein denkenskeptischer in Bezug auf Begriffe. Skeptische Kritik greift jede Unmittelbarkeit oder Positivität eines gegebenen, verständigen Begriffs auf gleicher Begriffsebene an, sofern sie zweifache Instantiierungsprobleme des Begriffs, dem Dasein oder der Bedeutung nach, aufzeigt. Diese Angriffe zeigt die ganze Logik, sofern die – als skeptisch auftretende – Besonderheit vor dem Erreichen der Methode nie der Allgemeinheit gleich ist. Dann und nur dann ist die vernünftige Aktivität aber gegen skeptische Kritik, die durch Negation die positiven Begriffe zu Grunde gehen lässt, gesichert, wenn die Kritik nur noch auf die Kritik selbst bezogen ist, wodurch sie von der Vernichtung zur Herstellung wandelt. Dieses Spekulative heißt deshalb positiv, insofern es sich *konstituiert* hat.

b. Das Resultat eines solchen Denkens ist also wenigstens ein spekulativer *Begriff*. Dieser Begriff ist nicht notwendig schon ‚der‘ Begriff auf der Ebene der Begriffslogik, sonst gäbe es keine Spekulation in der Seins- und Wesenslogik, sondern wenigstens ein Moment dieses Begriffs. Sowohl das Fürsichsein (*GW 11*, 86) wie die Indifferenz (*GW 11*, 224) als auch der Grund (*GW 11*, 291) oder das Absolute (*GW 11*, 370) sind spekulativ ausgeformte Bestimmungen.

Deutlich spekulativ ist *der* Begriff selbst. Dabei ist der Begriff nicht bloß der Begriff einer Sache, sondern der logisch-spekulative Begriff ist die Sache selbst, die zu begreifen ist, sofern der Begriff das Begreifen jedes Begriffs ist. Solcher Begriff ist „eine Verirrung der Spekulation“ (*GW 12*, 14), denn seine Deutung verdeutlicht, wie schon Kant mit seinem Ichdenke den Anfang des wahrhaft spekulativen Begriffs vorgeführt hat (*GW 12*, 23, vgl. schon *GW 4*, 5). Mit dieser Form erscheint die Spezifität der Spekulation. Der Begriff entsteht an Formen, die nicht er selbst sind, aber die ohne die Leistung des Begriffs nicht als Begriffe verstanden werden könnten. Zugleich führt der Begriff die Einheit dieser auseinandergelegten und gegensätzlichen bzw. widersprüchlichen Bestimmungen vor, sofern er das Sein und das gestaltete Nichts des Seins, das Wesen, zu seinen Momenten herabsetzt.

Wesentlich spekulativ ist gerade die *Idee*, insofern sie das Subjektive und das Objektive, die einander ihrer nicht-spekulativen Bedeutung nach auszuschließen haben, dennoch als nicht-leere Bestimmungen in sich integriert. Diese zur Kritik vorgeführte Gegensätzlichkeit beschränkt sich nicht auf Subjekt und Objekt; mehr noch, die „Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die

Möglichkeit die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann,” (*E¹* §163) wird als Definition der Idee behauptet. Diese zeigt dem Anspruch nach eine übergreifende Einheit, die erst in deren Leistung begriffen wird, was heißt, dass sie in Form einer hinreichenden Darstellung zuletzt die Differenzierung in den härtesten Gegensatz, den des Erkennens und Wollens, vorführt.

2. Die absolute *oder* spekulative *Methode* der absoluten oder spekulativen Idee (*E¹* §186; *E³* §238) führt die genannte Leistung vor. Bei der Betrachtung der Methode (*GW 12*, 239-248) erscheint bloß eine schematische Darstellung der methodischen Verfahrensweise. Der erste Begriff des Anfangs geht in einen zweiten über, wenn das fortgehende Denken, das Denkbestimmungen vornimmt, gegen die skeptische Negativität das negative Resultat in ein positives, eine neue Denkbestimmung umwendet. In der *Phän* stammen diese zu leistenden Bestimmtheiten – der Ambiguität des Geistesbegriffs wegen – aus der Geschichte der verschiedenen Wissensformen; in der reinen *L* entspringen sie den möglichen, noch unbetrachteten Denkbestimmungen, die in dem Denken und der Sprache aufbewahrt werden. Nur die absolute Idee als absolute Methode oder umgekehrt gehört endgültig nicht mehr dem natürlichen, d.i. vorhandenen Denken. Mit ihrer Bezeichnung und Aufzeichnung setzt sie sich in ihrem Vollzug als das Eigenste der spekulativen Philosophie.

Solche Methode führt in der erst mit ihr konstituierten Wissenschaft die jeweilige Rechtfertigung einer neuen logischen Bestimmung vor. Die Formen des *Anfangs*, die zum Inhalt gehören, sind Sein, Wesen und Begriff. Solches Unvollkommene gehört zur Methode der Wahrheit, weil die Wahrheit erst durch die gedeutete Negativität zu sich kommt. Die Formen des *Fortgangs* der Methode entfalten sich in einer differenzierten Bewegung, die in der Lehre des Seins als ‚Übergehen‘ benannt wird, in der Wesenslehre ‚Scheinen ins Entgegengesetzte‘ heißt und in der Lehre des Begriffs das ‚Sich Entwickeln‘ der Begriffe ist (*GW 12*, 59 und *E³* §240, vgl. differenzierter *GW 12*, 57). Der Fortgang scheint zwar der bloße Weg des Erkennens zu sein, er ist aber kein erkenntnismäßiger Überfluss, denn er trägt das in der vorgeführten Exposition Herausgestellte mit sich und bestimmt so das Allgemeine zu derjenigen Einzelheit, die allein resultierendes Subjekt ist. Dieser Fortgang ist *keine Konstruktion*, sofern diese entweder unmittelbar analytisch aus der Aufgabe abgeleitet wird oder als Zusammenstellung höchstens zur des empirischen Zusatzes bedürftigen Synthese führt.

Obwohl die allgemeine Form der Methode beim Fortgang differenziert wird, ist mit ihr keine genaue Weise des Fortgangs ausgesagt. Die Methode wirkt differenzierter, sofern jeder Begriff sich in seinen besonderen Formen der abstrakten Allgemeinheit und abstrakten Besonderheit, in deren Entgegensetzung, argumentativ unterbestimmt zeigt. Dies ist ganz klar bei der Entfaltung der einfachen Urteile und Schlüsse, die nie die schon erreichte oder behauptete Komplexität des Begriffs selbst finden, aber auch bei der Entfaltung des abstrakten Rechts und der Moralität, die beide nicht in der Lage sind, ihrem Begriff als dem Begriff eines eigenen Selbstzwecks oder als dem eines sich in seinem Anderen wollenden Willens zu entsprechen, weil die Entsprechung erst in dem Notwendigkeitsschluss, bzw. in der Sittlichkeit oder dem Staat aufgewiesen wird.

Die Formen des *Resultats* bilden einen je vom gesonderten Begriff her erreichten Abschlussgedanken, der nur in dem Abschlussgedanken des logischen Denkens insgesamt zu einer Endgültigkeit des Denkens selbst kommt. Das Sein erreicht so das ihm gegenüber negative Wesen, das Wesen den sich mit sich vermittelnden Begriff, und der Begriff wird die absolute Idee. Das Resultat ist methodisch ein gelungenes oder spekulatives Resultat, wenn und nur wenn es aus sich dasjenige als spezifisch herstellen oder wiederherstellen kann, woraus es notwendig herkommt, nachdem es sich als eigen oder spezifisch gezeigt hat, was die methodische Rechtfertigung des spekulativ-logischen Inhalts als Wiederherstellung der

ersten Bestimmtheit im System der Totalität vorführt. Der Unterschied zwischen der rein methodischen *Herstellung* und der logischen und später realphilosophischen *Wiederherstellung* bezieht sich auf die Differenz der rein methodischen und inhaltlichen Formen. Der Begriff selbst und dessen Vollendung, die absolute Idee, stellen sich als einfache Beziehung auf sich her (*GW 12*, 248), denn sie sind aus sich und in sich das reine und freie Herstellen von demjenigen genetisch *exponierten* Notwendigen aus, das – ohne Begriff oder Methode – die eigene Leistung noch nicht begreifen kann

3. Zur Wiederherstellung des spekulativen Resultats fassen sich die nicht-spezifisch spekulativen Begriffe der Realphilosophie. Gerade die absolute Idee stellt in ihnen keine neue Wahrheit mehr her, sondern stellt genau den Begriff, der den spekulativen Gedanken in den nicht als rein gefassten Formen vollzieht, wieder her. Deshalb bleibt die Methode in ihrer Gültigkeit für die Realphilosophie *nur* die spekulativ-logische (*Grl* §31, sowie *VPhRel 3*, 83). Zum methodisch erweiterten Resultat gehören deshalb die spekulativ gesicherten, mit Bewusstsein vollzogenen, objektiven Gedanken. Die Methode entfaltet so in der realen Philosophie nur Begriffe in deren Fortgang. Im Gegensatz zu den logischen Begriffen bringen die realphilosophischen eine Differenz von Begriff und nicht gleich begrifflich formierter Sache mit sich, weil sie der Vorstellung entnommen werden. Die so bestimmte Differenz kann eine Weise des Daseins oder die vom Begriff gebildete Realität heißen; der Zusammenhang oder die Entsprechung von Sache und Begriff muss gegen die bewusstseinsmäßige Skepsis philosophisch oder spekulativ aufgezeigt werden. Die Natur wird auf diese Weise Geist und der Geist erhebt sich zur Idee. Die Natur und der Geist sind damit die unterschiedenen Weisen, das Dasein der absoluten Idee *darzustellen*, wodurch der Begriff oder die Idee eine äußerliche Darstellung hat, in der die Bestimmtheit sich als abhängig von den notwendigen Momenten in deren bewusstseinsmäßiger Bedeutung zeigt. Beim Geist tritt schon das Spekulative als die Entsprechung des Begreifens mit ihm selbst hervor: Gleich wird die Seele als Existenz des Spekulativen bezeichnet (*E³* §403A), sowie die spekulative Betrachtung an der Philosophie des Geistes wiederhergestellt wird (*E³* §378; 379).

Die von Hegel äußerlich genannte Darstellung bezieht sich nicht auf das Darstellungsproblem der Forschung. Dieser Darstellungsbegriff fasst in sich entweder die sprachliche Darstellung der Begriffsbewegung oder die methodische Vorgehensweise, die die vernünftige Wahrheit an jedem unmittelbar Wahren, sofern dieses als bloße Meinung, Vorstellung oder Verstandesansicht kritisiert wird, vorführt. Das zuerst genannte Problem der Darstellung bezieht sich auf die literarischen Darstellungsformen, die ihre Entsprechung mit den Gedanken mit der Form des spekulativen Satzes verbinden, in der die Kritik oder Destruktion der normal-sprachlichen Gestalt des Urteilens oder des Satzes erscheint.

4. Nur der *Phän* *eigentlich* ist einerseits diese Theorie des ‚spekulativen Satzes‘ (*GW 9*, 45-46). Diese gliedert tatsächlich den dargestellten Inhalt der *Phän*, wie es aus dem Religionskapitel hervorgeht, in dem die Sätze ‚das Selbst ist das absolute Wesen‘, wie ‚das absolute Wesen ist das Selbst‘ den Fortgang bestimmen (*GW 9*, 400). Abwegig aber ist es, diese Theorie auch für die *L* in Anspruch zu nehmen, denn die vorgenommenen spekulativen Sätze, wie ‚das Sein ist das Wesen‘, sowie ‚das Wesen ist das Sein‘, sind nicht in der Lage, den logischen Fortgang *hinreichend* zu bestimmen, sofern sie nicht das Wesen, sondern bloß den Bereich des Wesens als Reflexion in ihm selbst gliedern (*GW 11*, 323).

Ein zweites Spezifikum der *Phän* zeigt sich andererseits bei der Religion. Obwohl die Logik in der *Vorrede* derselben durchgängig als spekulative Philosophie (*GW 9*, 30, vgl. *GW 9*, 447) sowie die logische Notwendigkeit als das Spekulative (*GW 9*, 40) bezeichnet werden, heißt das absolute Wissen zwar begreifendes Wissen, aber nirgendwo spekulativ. Der Text der *Phän* nennt *nur* das Wissen der offenbaren Religion, in dem Gott als Geist erkennbar ist,

das spekulative Wissen (*GW 9*, 407). Von dieser Verbindung her erscheint die Religion später als allgemeines Bewusstsein des ganz allgemeinen Spekultativen. Die Religion bietet das Spekulative als Inhalt und Zustand des Bewusstseins (*GW 17*, 48), sodass für jeden, der religiös ist, und nicht nur für den Philosophen das Spekulative erreichbar ist (vgl. *GW 18*, 162; 23).

Der in der *Phän* ausgeprägten religiösen Bedeutung wegen kann das Spekulative mit dem *Mysterium* verknüpft werden. Das Mysterium meint kein ungewusstes Geheimnis (*VPhRel 3*, 279), weil es unbegreiflich ist in dem Sinne, wie „der Begriff selbst, das Spekulative oder dies, daß das Vernünftige gedacht wird“ (*VPhRel 5*, 207), denn geheim sind diese Bestimmungen nur für den endlichen Verstand und die sinnliche Denkungsart (vgl. *VPhRel 5*, 125). Das Spekulative ist Mysterium, weil es über den Bereich des bloßen Verstandes oder der einfachen Vorstellung hinaus erhoben ist (*VPhRel 5*, 276). Die religiöse Bedeutung der Spekulation erhält sich, ja verstärkt sich bis zu den letzten Äußerungen Hegels, denn was „Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert“ (*nur E³ §564A*).

Lu De Vos

154. Sprache

Unter Sprache versteht Hegel die Tätigkeit der „Zeichen machenden Phantasie“, einen Vorstellungsgehalt mit einem (tönenden) Zeichen, also Worten und Namen zu verknüpfen, das als Zeichen keinen unmittelbaren Bezug zu jenem Gehalt aufweist, wobei erst durch das Gedächtnis das Zeichen mit diesem Gehalt fest verknüpft wird. Die Sprache wird von Hegel an vielen Stellen seines Werkes thematisiert, jedoch verweist er ganz explizit den Ort ihrer systemischen Erörterung in die „Psychologie“, also den dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“: „Gewöhnlich wird das *Zeichen* und die *Sprache* irgendwo als *Anhang* in der Psychologie oder auch in die Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Nothwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Thätigkeiten der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, welche als anschauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber als den sinnlichen Inhalt aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, nun ihren selbständigen Vorstellungen ein bestimmtes Daseyn aus sich gibt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung *als die ihrige gebraucht*, deren unmittelbaren und eigenthümlichen Inhalt tilgt, und ihr einen anderen Inhalt zur Bedeutung und Seele gibt“ (*E³ §458A*). Demnach erstreckt sich Hegels explizite Sprachphilosophie lediglich auf die wenigen Paragraphen seiner *E*, die die „Zeichen machende Phantasie“ („Einbildungskraft“) sowie das „Gedächtnis“ betreffen (vgl. *E³ §457-464*). Allerdings gibt Hegel selbst noch zwei andere Stellen in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ an, die für zwei spezifische Aspekte der Sprachphilosophie einschlägig sind: „Die Sprache kommt hier [in der „Zeichen machenden Phantasie] nur nach der eigenthümlichen Bestimmtheit als das Product der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestiren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf concrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das *Material* (das Lexicalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (*E³ §401*) Standpunkt zurückzurufen, für die *Form* (die Grammatik) der des Verstandes [vgl. *E³ §467*] zu anticipiren“ (*E³ §459A*). Es sind damit drei Bereiche der Sprachphilosophie benannt, die man mit modernen Ausdrücken als 1. Semiotik und Semantik (Zeichen), 2. Phonetik (Material) und 3. Syntaktik (Form) bezeichnen könnte. 1.) Zentral für Hegels Theorie des *Zeichens* ist zunächst die Unterscheidung von Zeichen und Symbol. Wird beim Symbol ein allgemeiner geistiger Inhalt

an einem beispielhaften Vorstellungsbild ausgedrückt – „Adler z. B. Symbol der Stärke“ (VPhG 13, 207) –, so ist das Zeichen frei von allem inhaltlichen Zusammenhang mit der Bedeutung, die es vermittelt – „Die blaue Korkade hat nichts zu tun mit Bayern seiner Natur pp. nach“ (VPhG 13, 209). Nun ist diese räumlich-bildhafte Form des Zeichens dieser Unabhängigkeit von allem inhaltlichen Zusammenhang weniger angemessen als die zeitliche Form des Zeichens, der Ton, der in Form von Worten und Namen einem von ihm unabhängigen Vorstellungsgehalt unmittelbar kundgibt. In dieser Weise verleiht die Intelligenz diesem Inhalt ein neues Dasein bzw. eine zweite, durch die Intelligenz gesetzte Existenz: „Das ist die zweite Existenz, welche die unmittelbaren Dinge erhalten, daß sie durch die Sprache sind. Das ist auch ein Dasein dieses Inhalts. Diese Existenz erhält die Sache von mir – der Name –, das ist die Wiedergeburt des Inhalts aus der Intelligenz. Durch die Sprache erhält der Inhalt ein höheres Dasein, aus der bewußten Intelligenz“ (VPhG 13, 209). Eine feste Verknüpfung zwischen dem Vorstellungsgehalt und dem Namen wird jedoch erst dadurch gebildet, dass die Intelligenz im „Namen behaltenden Gedächtnis“ diese Verknüpfung in sich verankert und durch das „reproduktive Gedächtnis“ als „Reproduktion des Namens als eines Vorgestellten, so daß dieses identisch ist mit der Bedeutung“ (VPhG 13, 216), der bewussten Intelligenz verfügbar macht. 2.) Bezüglich der anthropologischen Aspekte der Sprache verweist Hegel explizit auf den Bereich der „Empfindung“, bei der es auch um den symbolischen Gehalt von Empfindungen geht, wobei für den hier gestellten Zusammenhang die Symbolik der Töne bzw. der „Ton der Stimme“ (VPhG 13, 82) einschlägig ist: „Töne sind nun auch symbolisch, es gibt einen Ton, der für sich – ohne Melodie – heiter pp. sein kann“ (ebd.). Über diese Ebene hinaus verweist Hegel jedoch auf die Artikulation und Sprechgebärde, die den anthropologischen Anteil der Sprache bestimmt: „Das eigenthümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objecte sich beziehenden, als auf innere Symbolik, nämlich der anthropologischen Articulation gleichsam als einer *Gebehrde* der leiblichen Sprech-Aeußerung“ (E³ §459A). 3.) Was die Grammatik der Sprache betrifft so verweist Hegel hier explizit auf den Verstand, wie er im dritten Teil des „theoretischen Geistes“, dem „Denken“, als „subjektive“ Lehre vom „Begriff“, „Urteil“ und „Schluß“ entwickelt wird: „Das *Formelle* der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet, dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor“ (ebd.). Der genaue Zusammenhang zwischen Logik und Grammatik wird an entsprechender Stelle von Hegel jedoch nicht weiter thematisiert. Lediglich die Bewertung, dass „eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik“ (ebd.) als ungebildeter zu gelten habe denn eine einfache Grammatik, verweist darauf, dass sich für Hegel die Höherbildung der Grammatik durch ihre fortschreitende Orientierung an einfachen logischen Regeln zeigt.

Schließlich äußert sich Hegel auch noch recht ausführlich über die *Schriftsprache* und hier insbesondere über das Verhältnis von Hieroglyphen- und Buchstabenschrift. Seiner allgemeinen Zeichentheorie ganz gemäß wertet er die Buchstabenschrift höher als die Hieroglyphenschrift, denn die hieroglyphischen Zeichen seien noch mehr an den räumlich-bildlichen Vorstellungsgehalt gebunden, während die Buchstabenschrift als Aufzeichnungsform von Lauten, die der bildlichen Vorstellung gänzlich frei sind, der systematischen Stellung der Sprache weit angemessener sei (Vgl. ebd.). Ein weiteres Argument für die Höherwertigkeit der Buchstabenschrift, dass diese nämlich für den „Verkehr der Völker“ (ebd.) förderlicher sei als die Hieroglyphenschrift, kann als hinfällig gelten, insofern etwa die chinesische Schrift über Jahrhunderte hinweg die Schriftsprache vieler asiatischer Völker mit unterschiedlichen Sprachen war, was mit einer Buchstabenschrift niemals möglich gewesen wäre.

155. Staat

Der Staat ist "die Wirklichkeit der sittlichen Idee" (*Grl* §257) und als solche die Freiheit, die sich als das "lebendige Gute" (*Grl* §142) verwirklicht hat. In dieser Bestimmung des Staats zeigt Hegel sich Nachfolger der Aristotelischen Tradition und Wegbereiter des heutigen Kommunitarismus: die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit ist nicht nur an ihre Institutionalisierung im Staat gebunden, sondern lässt sich zugleich inhaltlich als das gute Leben verstehen, als die „zweite Natur“ (*Grl* §151), als welche die Tradition eines bestimmten Volks („der wirkliche Geist eines Volks“ *Grl* §156) sich objektiviert hat. Hegel kehrt sich hiermit gegen die Kantische Auffassung, derzufolge das Gute wesentlich eine moralische und daher auch universalistische Angelegenheit wäre.

Hegels Kritik an Kant verhindert jedoch nicht, dass auch er die liberale Freiheit nicht in den Staat aufgehen lässt: das freie Individuum soll niemals zum Mittel des Staats reduziert werden. Denn anders als in der griechischen Sittlichkeit kommt „das Prinzip der *selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit“ (*Grl* §185A) im modernen Staat zu seinem Recht. Das Gebot des abstrakten Rechts, „*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*“ (*Grl* §36), lässt sich als die Hegelsche Version des kategorischen Imperativs deuten. Gegen Kant ist Hegel jedoch der Meinung, dass die Person den Staat immer schon voraussetzt: die Person wird daher Schritt für Schritt über Subjekt, Familienmitglied und Bourgeois zum *Staatsbürger* entwickelt (*Grl* §190A). Die drei Gewalten, die Hegel innerhalb des Staats unterscheidet (nämlich die fürstliche Gewalt, die Regierungsgewalt und die gesetzgebende Gewalt), lassen sich daher als das konkrete Dasein der drei Momente der Person (Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit) verstehen. Diese Entsprechung der drei Gewalten des Staats mit den Momenten der Person, erinnert an Platon, der die drei Elemente der Psyche mit den drei Klassen in der Gesellschaft vergleicht. Im Unterschied zu Hegel entwickelt Platon jedoch weder den inneren (logisch notwendigen) Zusammenhang zwischen den Elementen der Psyche, noch zwischen den Klassen, noch zwischen der Psyche und den Klassen.

Der innere Zusammenhang zwischen der Freiheit der Person und der Wirklichkeit des guten Lebens hat als Konsequenz, dass Hegel jeden vertragstheoretischen Ansatz zum Verständnis des Staats ablehnen muss (*Grl* §75A). Die Vertragstheorien werden durch eine schlechte Zirkularität gekennzeichnet: ihr Ausgangspunkt, die selbstbewussten Individuen, setzen den Staat, der andererseits als das Resultat ihres Vertrags erscheinen muss, immer schon voraus.

Hegels Kritik an der Vertragstheorie macht ihn jedoch nicht zu einem solchen Kommunitaristen, der die Individuen zu einer bestimmten Tradition des guten Lebens verurteilt. Die Freiheit und Gleichheit der Individuen als Personen wird sichergestellt, weil neben den Institutionen des Staats die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft ihre relativ selbstständige Stellung haben. Als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft haben die Individuen ein freies Verhältnis zur Tradition; als Mitglieder des Staats dagegen gehören sie zu einer bestimmten Tradition des guten Lebens. Selbstverständlich wird damit die Frage hervorgerufen, wie sich die adäquate Vermittlung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat denken lässt. Aus welchem Grund soll das vermeintliche Allgemeinwohl des Staats, nicht eigentlich, wie Marx meint, einem spezifischen Klasseninteresse dienen, wenn das Wohl aller sich nicht vertragstheoretisch begründen lässt? Weshalb sollten die freien und gleichen Personen, die als Konkurrenten den Markt betreten, zugleich als Staatsbürger zusammenarbeiten?

Wichtig ist, dass, nach Hegels Sicht, die freien und gleichen Personen der bürgerlichen Gesellschaft nicht als wesentlich atomistische, kalkulierende Bürger verstanden werden. Die Freiheit der Person ist nicht zuallererst die Freiheit, das subjektive Interesse anzustreben,

sondern vor allem die Freiheit, die Freiheit zu verwirklichen. Die Entwicklung des *abstrakten* Rechts zeigt, dass Freiheit sich nur in einem Anerkennungsverhältnis verwirklichen lässt. Die Entwicklung auf der Ebene der Moralität lehrt anschließend, dass die *wirkliche* Anerkennung die Verwirklichung des Wohls aller impliziert. Freiheit lässt sich deshalb nur als eine sittliche Gemeinschaft denken, die sowohl die Freiheit als das Gemeinwohl sicherstellt. Diese sittliche Gemeinschaft wird anfänglich als die Familie bestimmt. Die Familie widerspricht jedoch der Freiheit, insofern sie an eine unmittelbar gegebene Tradition gebunden bleibt. Deshalb muss der weitere Schritt zur Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gemacht werden, in der die Gebundenheit an die Tradition aufgehoben wird, nämlich im *System der Bedürfnisse* (dem *äußeren Staat, Not- und Verstandesstaat, Grl §183*).

Im Vergleich zur Familie erscheint das System der Bedürfnisse jedoch als *Verlust der Sittlichkeit* (als die in ihren Extremen verlorene Sittlichkeit, *Grl §184*) und insofern als die Entsubstantialisierung der Freiheit. Deshalb ist die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft darauf zugeschnitten, diesen Verlust der Sittlichkeit wieder rückgängig zu machen und die sittliche Gemeinschaft (auf höherer Ebene) wiederherzustellen. Diese Wiederherstellung führt zur *Rechtspflege* (in der die Gemeinschaft der Rechtspersonen institutionell gesichert ist), zur *Polizei* (als die Institution, die darüber wacht, dass die allgemeinen Voraussetzungen einer sittlichen Gemeinschaft erfüllt sind) und zur *Korporation*. In der Korporation ist der ‚Verlust der Sittlichkeit‘ aufgehoben. „Zur *Familie* macht die *Korporation* die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete Wurzel des Staats aus“ (*Grl §255*). Die Korporation unterscheidet sich vom Staat, weil in ihr dem besonderen Wohl einer bestimmten Berufsgruppe gedient wird. Die wahre sittliche Gemeinschaft des Staats erscheint erst als die harmonische Einheit der vielen Korporationen.

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee (*Grl §257*), in der die freien und gleichen Personen ihre Freiheit adäquat realisiert haben, sodass es ihre „*höchste Pflicht*“ ist, „Mitglieder des Staats zu sein“ (*Grl §258*). Im Staat als Wirklichkeit der Freiheit haben die drei Momente der Person, wie schon gesehen, ihr konkretes Dasein, nämlich in den drei Gewalten des Staats. Die harmonische Einheit dieser drei Gewalten setzt die Konstitution dieser Gewalten innerhalb einer *Verfassung* voraus, die Hegel als einen „sich auf sich beziehenden Organismus“ (*Grl §259*) kennzeichnet und als das *innere Staatsrecht* thematisiert. Diese Terminologie ist nicht nur irreführend, weil der Staatsorganismus keineswegs die logische Struktur des „Organismus“ hat, sondern auch weil eine als Organismus verstandene Gemeinschaft der subjektiven Freiheit keinen Raum zu bieten scheint. Der Staat ist jedoch kein Organismus in dem Sinne, dass er den Einzelnen ihre traditionelle Rolle innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen zuweist. Die Institutionen des Staates sind nachdrücklich durch die subjektive Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt.

Diese subjektive Freiheit erscheint als die *politische Gesinnung* der Staatsbürger, die den politischen Institutionen des Staats ihre subjektive Legitimation besorgt. Die institutionelle Sicherung dieser politischen Gesinnung lässt sich jedoch nicht auf eine Demokratie zurückführen, wie diese heutzutage üblich ist, sondern vielmehr auf die Repräsentation der Korporationen in der gesetzgebenden Gewalt. (*Grl §308*) Demokratie hat Hegel zufolge mehr zu tun mit einer „gemeinsam beratenden Versammlung“ (*Grl §309*), die die besonderen Interessen der Gemeinde und Korporationen harmonisch in das Staatsganze aufzunehmen versucht, als mit dem „unorganischen Meinen und Wollen“ (*Grl §302*) der Vielen.

Die subjektive Freiheit wird ebenso durch die Trennung zwischen der gesetzgebenden und der Regierungsgewalt gewährleistet. Denn in dieser Trennung zeigt sich die relative Selbstständigkeit der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft: die Regierungsgewalt muss

als die das Gesetz ausführende Gewalt zwischen der Allgemeinheit des Gesetzes und der besonderen Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft vermitteln (*Grl* §287).

Die Teilung der Gewalten, die Hegel befürwortet, unterscheidet sich jedoch von Montesquieus *trias politica*. Unter der Regierungsgewalt wird auch die *richterliche* Gewalt verstanden, sodass die dritte Gewalt nicht als die gerichtliche Gewalt identifiziert wird, sondern als die fürstliche Gewalt. Die fürstliche Gewalt ist nicht so sehr die dritte Gewalt, die die beiden anderen Gewalten in Gleichgewicht halten soll, sondern als die Gewalt, in der das Moment der Einzelheit des Staates sein konkretes Dasein erhält, vielmehr ihre innere Einheit und Grund.

Die Monarchie, die Hegel befürwortet, bedeutet übrigens keineswegs eine Stellungnahme in Bezug auf die drei klassischen Alternativen Monarchie, Aristokratie und Demokratie (*Grl* §273A). Der Monarch ist nicht das einzelne Individuum, das alle Macht in sich konzentriert, sondern vielmehr der Repräsentant der Einheit des Staats, der mit seiner Unterschrift letztendlich alle Entscheidungen innerhalb des konstitutionellen Ganzen bekräftigen muss (Vgl. *Grl* §280Z.: „... man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der »Ja« sagt und das Tüpfelchen auf das I setzt“). Welches Individuum Monarch ist, wird „durch die natürliche *Geburt*“ bestimmt (*Grl* §280). Dadurch kommt einerseits zum Ausdruck, dass es gleichgültig ist, *wer* zum Monarchen wird, und andererseits, dass die Ernennung des Monarchen der menschlichen Willkür entzogen ist. (*Grl* §281).

Als wirklicher Geist unterscheidet sich der Staat von anderen Staaten. Gerade im Verhältnis zu den anderen Staaten zeigt sich die Konsequenz der höchsten Pflicht, „Mitglieder des Staats zu sein“. Die Bürger sind dazu angehalten, „durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigentums und Lebens“ ... „die Unabhängigkeit und Souveränität des Staats zu erhalten“ (*Grl* §324). Der Endzweck des Staats ist nicht die „*Sicherung des Lebens und Eigentums* der Individuen“, sondern der Staat selber. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die subjektive Freiheit letztendlich dem Staat geopfert wird, sondern expliziert, dass die subjektive Freiheit ohne den Staat keine Wirklichkeit hat.

Das *äußere Staatsrecht*, das das Verhältnis zwischen den Staaten thematisiert, wird von Hegel nicht als eine Weltrechtsordnung verstanden. Als Souverän sind die Staaten „im Naturzustand gegeneinander“ (*Grl* §333); zwar können sie versuchen, ihre Beziehungen mittels Traktate zu regulieren, aber es gibt keine Rechtsmacht, die das Einhalten der Traktaten erzwingen kann. Letztendlich werden die Konflikte zwischen den Staaten daher durch Krieg entschieden (*Grl* §334).

Hieraus darf man jedoch nicht schließen, dass Hegel den Krieg als ein notwendiges Übel einschätzt, dem die Staaten wie einer blinden Naturmacht ausgeliefert sind. Einerseits sind die Staaten moralisch angehalten, sich so zueinander zu verhalten, dass der Krieg eine Rückkehr zum Friedenszustand niemals ausschließt (*Grl* §338). Andererseits wird das Verhältnis zwischen den Staaten, das Hegel als *Weltgeschichte* erörtert, nicht durch das blinde Schicksal bestimmt, sondern lässt sich vielmehr als „Verwirklichung des allgemeinen Geistes“ (*Grl* §342) verstehen. D.h. die Weltgeschichte ist wirklich als ein vernünftiger Prozess.

Die Vernunft in der Weltgeschichte hat nichts mit einem naiven Fortschrittsoptimismus zu tun. Das Verständnis der Geschichte als Ausdruck des allgemeinen Geistes verdeutlicht negativ, dass die Weltgeschichte nicht von Menschen gemacht wird, d.h. sie haben nicht die autonome Macht, den geschichtlichen Prozess zu planen. Positiv erklärt es, dass die Geschichte sich trotzdem als die Verwirklichung der Freiheit verstehen lässt: „Die Staaten, Völker und Individuen“ sind die „bewusstlosen Werkzeuge“ des Geschäfts der Weltgeschichte. (*Grl* §344) Obwohl ihre selbstbewussten Aktionen endlich und deshalb einander möglicherweise entgegengesetzt sind (und sogar die Barbarei des Nazismus hervorbringen können), lässt die Geschichte sich nichtsdestoweniger retrospektiv als eine

Entwicklung interpretieren, in der sich nach dem orientalischen, griechischen und römischen Reich das germanische Reich herauskristallisiert, welches die adäquate Verwirklichung der Freiheit zu vollführen versucht.

Aus systematischer Sicht ist die Weltgeschichte der Übergang vom objektiven in den absoluten Geist, in dem Kunst, Religion und Philosophie thematisch sind. Deshalb ist namentlich der Inhalt der Religion nur eine Angelegenheit für das religiöse Gewissen des Individuums. Die ganze Entwicklung des Rechtsstaats setzt die Trennung zwischen Staat und Kirche voraus. Die Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft sichert (neben der künstlerischen und der philosophischen Freiheit) auch die religiöse Freiheit. Eine Staatsreligion widerspricht dem Prinzip der Freiheit. Dies bedeutet jedoch nicht, dass vom Staat aus gesehen das Verhältnis zwischen Staat und Religion ganz gleichgültig ist. Einerseits ist es möglich, dass die religiöse Überzeugung den sittlichen Institutionen zuwider läuft. In solchen Fällen befürwortet Hegel Toleranz, falls die Stabilität der sittlichen Ordnung nicht gefährdet wird. Andererseits versteht Hegel die Religion als den Begriff in der Form der Vorstellung, was bedeutet, dass die Freiheitsidee, die in den sittlichen Institutionen verwirklicht ist, sich in den religiösen Vorstellungen legitimieren lässt. Deshalb ist es unvermeidbar, dass sie besser in der einen Religion als in der anderen vorgestellt wird. Für Hegel ist es allerdings vor allem der Protestantismus, der der modernen Freiheit entspricht.

Paul Cobben

156. Stände

Die Stände vermitteln zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Vermögen. Das Vermögen wird von Hegel im Unterschied zum Eigentum als ein „bleibender[r] und sichere[r] Besitz“ (*Grl* §170) bestimmt, der eine sittliche Bedeutung hat, insofern er „eine[m] Gemeinsame[n]“ dient. Das Vermögen ist also akkumuliertes Eigentum, das nicht sosehr dazu dient, konsumiert zu werden, sondern vielmehr die Grundlage für die Produktion des Eigentums bildet: die Produktionsmittel und das Arbeitsvermögen. Das allgemeine Vermögen hat institutionelles Dasein in der arbeitsteiligen Totalität des Systems der Bedürfnisse, d.h. im Produktionsapparat, das im Stande ist, die gesellschaftlichen Bedürfnisse zu befriedigen. In dieser arbeitsteiligen Totalität sind alle von allen abhängig und „schlägt die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen* um“. (*Grl* §199). Die Teilnahme der Individuen (insbesondere die Familienoberhäupter) am *allgemeinen* Vermögen ist durch das besondere Vermögen bedingt, das sowohl eine objektive (die allgemeinen Produktionsmittel eines besonderen Berufs, das Kapital), als eine subjektive Seite hat (die mehr oder weniger ausgebildeten Geschicklichkeiten) (*Grl* §200).

In ihrer vermittelnden Position sind die Stände einerseits von dem allgemeinen Vermögen unterschieden und bilden sie ein *besonderes* System der Bedürfnisse. Andererseits sind sie von den besonderen Vermögen unterschieden, weil sie die vielen besonderen Vermögen vereinigen, insofern sie letzter Teil einer Allgemeinheit sind: als Mitglied eines Standes sind die Individuen nicht nur auf die Befriedigung ihrer besonderen Interessen gerichtet, sondern hat diese Befriedigung unmittelbar eine sittliche Bedeutung. Die besondere Arbeit muss die Standesehre entsprechen, d.h. sie muss die Normen und Werten der spezifischen Berufsgruppe gerecht werden.

Die Gliederung des Produktionssystems in Stände bestimmt sich „nach dem Begriffe“ (*Grl* §202), d.h. sie lässt sich aus der objektiven Art des Arbeitsprozesses deduzieren. Aus dieser Deduktion folgen drei Stände, die den drei Momenten des Begriffes (Besonderheit, Allgemeinheit bzw. Einzelheit) entsprechen: 1. der substantielle oder unmittelbare Stand; 2. der reflektierende oder formelle Stand; 3. der allgemeine Stand.

1. Im substanziellen Stand hat der Arbeitsprozess die Form eines unmittelbaren Verhältnisses zur Natur; das Verhältnis zur Natur hat sich noch nicht differenziert. Der substanzielle Stand verhält sich zur Natur überhaupt, d.h. zur als *Boden* vorgefundenen Natur. Obwohl der Boden Privateigentum ist und das Verhältnis zur Natur deshalb wesentlich frei ist, bleibt die Gestaltung der Natur in den Rahmen der Natur eingebettet. Arbeit hat hier vielmehr die Form einer Regulierung von Prozessen, die ihren Anfang in der Natur selbst haben. Sie bleibt in hohem Maße von Natureinflüssen (Klima, Wetter, Fruchtbarkeit) abhängig. In diesem Sinne bleibt die substanzielle Einheit mit der Natur im Arbeitsprozess erhalten.

Der substanzielle Stand lässt sich als der Stand der Besonderheit kennzeichnen, weil die Reflexion in seinem Verhältnis zur Natur fehlt: die Arbeitsverhältnisse sind von der Tradition vorgegeben und haben ihr Dasein innerhalb der Familie. Das Selbstbewusstsein dieses Standes ist wesentlich durch traditionelle Vorstellungen geprägt und hat die Form eines religiösen Zutrauens.

2. Im formellen Stand, oder dem *Stand des Gewerbes* (*Grl* §204), hat der Arbeitsprozess die Form eines mittelbaren Verhältnisses zur Natur: das Verhältnis zur Natur ist differenziert, weil *bestimmte* Naturprodukte formiert werden. Die Arbeitsprodukte sind das Resultat subjektiver Entwürfe und werden nicht länger, wie im substanziellen Stand, durch die Prozesse der lebendigen Natur bestimmt. Als subjektive Entwürfe werden die Produkte von Reflexion und Verstand abhängig: die Entwürfe beruhen auf Analyse und Synthese der Naturprozesse; die Produktion beruht auf selbstbewusster Arbeitsteilung und wird wesentlich durch den Markt vermittelt. Auf Grund dieser Reflexion lässt der Stand des Gewerbes sich als der Stand der Allgemeinheit (im Sinne der aufgehobenen Besonderheit) beurteilen. Die besonderen Produkte haben ihre Bedeutung im Rahmen der allgemeinen Marktverhältnisse; der Stand des Gewerbes hat sein institutionelles Dasein nicht in der Familie, sondern vielmehr in der bürgerlichen Gesellschaft. Nämlich im System der Bedürfnisse. Die Tradition des Landes ist gegen die Freiheit der Stadt eingetauscht worden.

Der Stand des Gewerbes gliedert sich in Handwerksstand, Fabrikantenstand und Handelsstand, eine Einteilung, die wiederum den Momenten des Begriffs entspricht: die Handwerker liefern „Maßarbeit“ und produzieren für die besonderen Bedürfnisse; die Fabrikanten sind auf die allgemeine Massenproduktion orientiert; und die Händler beschäftigen sich mit dem durch Geld vermittelten Tausch, d.h. ihr Produkt (Geld) macht die besondere Produktion zum Moment des allgemeinen Marktes (Moment der Besonderheit).

3. Der allgemeine Stand verhält sich zum Ganzen des Produktionsprozesses, d.h. seine Mitglieder dienen keinem besonderen Interesse, sondern sind damit beschäftigt, die Produktion als solche funktionieren zu lassen. Weil die Mitglieder dieses Standes trotzdem ein besonderes Interesse haben, muss die Befriedigung dieser Interessen aus anderer Quelle gesichert sein. Die Mitglieder des allgemeinen Standes sind Staatsbeamte, die vom Staat ein Gehalt empfangen.

Der allgemeine Stand beschäftigt sich mit der konkreten Totalität der Produktion, in der die besonderen Interessen in der konkreten Einheit der Produktion als Ganzes aufgehoben sind. Der Stand der Allgemeinheit entspricht deshalb dem Begriffsmoment der Einzelheit.

Analog zu den *Grl* unterscheidet Hegel schon in Jena (*SdS*) zwischen dem Bauernstand (*GW* 5, 338), dem Stand der Rechtschaffenheit (*GW* 5, 336), welcher namentlich den Handelsstand umfasst (*GW* 5, 337), und dem absoluten Stand, welcher „die absolute reine Sittlichkeit zu seinem Prinzip“ (*GW* 5, 334) hat.

Paul Cobben

157. Stoizismus

In den *VGPh* gibt Hegel eine breite historische Schilderung des Stoizismus, der das moderne Denken noch immer entscheidend beeinflusst, insofern die Stoa insbesondere die Entdeckung der inneren Freiheit und der Rationalität einbrachte.

In der *Phän* ist Hegels Gesichtspunkt enger gewählt: die Entwicklung des Selbstbewusstseins als Selbst-Identität, die mit seinem Anderssein unmittelbar synthetisiert ist. Der Stoizismus repräsentiert hier eine besondere Gestalt des Selbstbewusstseins, die als *Freiheit* des Selbstbewusstseins entwickelt wird. Gegenüber vorhergehenden Gestalten wird sie als ein Verhältnis charakterisiert, in dem *das Ich* sich auf ein unterschiedenes Ansichsein bezieht, „welches unmittelbar für das Bewußtseyn kein unterschiednes von ihm ist.“ (*GW 9*, 116-7). Das Verhältnis zu seinem Gegenstand wird durch den Begriff des ‚Denkens‘ ausgedrückt. Denken meint hier kein subjektives Vermögen, sondern vielmehr Rationalität, bzw. „sich als denkendes Wesen verhalten“ (*GW 9*, 117) oder sich als rational verstehen im Verhältnis zur Wirklichkeit. Um den Gedanken zu konkretisieren, kontrastiert Hegel das ‚Denken‘ oder den ‚Begriff‘ mit einer Gestalt, für welche der Gegenstand noch als das Vorgestellte, Gestaltete vorkam: „das *Vorgestellte*, *Gestaltete*, *Seyende*, als solches, hat die Form etwas anders zu seyn, als das Bewußtseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein *Seyendes*, [...] nicht wie bey der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß diß *seine* Vorstellung *sey*; sondern der Begriff ist mir unmittelbar *mein* Begriff. Im Denken *bin* Ich *Frey*, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bey mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürsichseyn ist; [...]“ (*GW 9*, 117).

Stoizismus ist „*denkendes Bewußtseyn überhaupt*“ oder sein Gegenstand ist „*unmittelbare Einheit des Ansichseyns und des Fürsichseins*“ (*GW 9*, 117). Diese Rationalität hat ihre Bestimmtheit noch außer sich und ist darum Denken, besser das ‚leblose‘ Denken. Der Begriff ist ihr das Wesen als die Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Dinge; er hat keinen Inhalt an ihm selbst, sondern *einen gegebenen* (*GW 9*, 118). Er ist die reine Neutralität als solche. Sie verweist auf eine entwickelte Identität von Subjekt und Objekt, aber bleibt noch abstrakt. Das zeigt sich in der Doppelheit des Stoizismus in Bezug auf die Bestimmtheit des realen Lebens. „Das Bewußtseyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes *Seyn*, indem es ihn denkt; aber der Begriff ist *bestimmter* Begriff, und diese *Bestimmtheit* desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem *Kriterium* der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d.h. eigentlich nach einem *Inhalte* des *Gedankens selbst*. Auf die Frage an ihn, *was* gut und wahr ist, hat er wieder das *inhaltslose* Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das wahre und gute bestehen“ (*GW 9*, 118). Das Bestimmte zählt, aber es zählt unmittelbar, d.h. als die unwirkliche Bestimmtheit des Begriffes.

Kees-Jan Brons

158. Subjekt

Subjektivität ist *kein distinktives* oder exklusives Merkmal des Menschen bzw. des subjektiven Geistes, wie es nach Descartes zu erwarten wäre. Die Auffassung, Hegel biete eine ‚Philosophie der Subjektivität‘ ist also nicht nur eine Verirrung, wenn das basale Subjekt

als individuelles, einzelnes, menschliches oder als Selbstbewusstsein verstanden wird, sondern auch deshalb, weil eine Philosophie der Subjektivität nach Hegel nur vom subjektiven oder endlichen Idealismus geboten wird (vgl. *GW* 4, 322 und *E¹* §33). Darüber hinaus ist es wenig sinnvoll, den Gedanken der Intersubjektivität als Komplement zur Subjektivität auszuspielen, weil die Thematisierung dieser Beziehung fälschlicherweise schon konstituierte Subjekte voraussetzt und so das gerügte Missverständnis nur vergrößert. Mit dem so genannten Deutschen Idealismus insgesamt geht es Hegel um eine Konzeption der Subjekt-Objektivität oder der Idee, die zwar eine begriffliche Subjektivität umfasst, damit aber nicht identisch ist.

1. *Abgelehnt* werden bestimmte Formen des Subjekts als logisch und philosophisch unzureichend. Dazu zählt das *grammatikalische* oder logische Subjekt, sofern es als das grundlegende unmittelbar Seiende gefasst wird. Es ist zwar sprachlich notwendig als Satzsubjekt, dabei als Name völlig unbestimmt, sodass wenigstens im Prädikat eine erste Bestimmung hinzugenommen wird. - In der spekulativen Logik wird mit dieser logischen Subjektkritik zugleich jedes zugrunde liegendes Subjekt als gesonderte, metaphysische Substanz verabschiedet. Es gibt kein unmittelbares Substrat oder *ontologisches* Subjekt als Träger von Eigenschaften, weil die formal-logische Urteilsstruktur weder Wahrheit auszumachen in der Lage ist, noch auf die Gliederung der Wirklichkeit hinzuweisen vermag. Virulent wird diese Kritik gerade in der Untersuchung der Themen der besonderen Metaphysik: Weder ein substantiell gesondertes Ich oder Selbst als Grund verschiedener Vermögen, noch ein gesondertes Subjekt der Vorstellung als Grund der Welt ist philosophisch annehmbar. Nicht nur diese vernünftigen Gegenstände bleiben auf Grund der diskursiven Struktur des Denkens unbestimmt, sondern jedes Subjekt muss erst auf Grund des geeigneten Denkens konstituiert werden. Damit zieht Hegel die radikale Konsequenz aus der in Kants Paralogismen, Antinomien und im transzendentalen Ideal ausgeübten Kritik: So ist der subjektive Geist in keiner seiner Ausprägungen, weder als denkender, noch als freier, noch als moralischer und selbst nicht als ironischer (*E³* §571A) mehr als ein Punkt der Entwicklung, wenn er sich nicht in seine Eitelkeit fixierend verflüchtigen will.

2. Wenn diese üblichen Meinungen von Hegel abgelehnt werden, fragt es sich doch, wieso Hegel das Ich als Beispiel des Begriffs einführt (*GW* 12, 17). Gehören Subjektivität und Subjekt noch zu den Kernthemen der Hegelschen Philosophie und in welcher Bedeutung? *Subjektivität* ist jede aktive Einheit, die gerade diejenigen zu ihrer Herstellung notwendigen Bedingungen eigens zu Momenten ihrer selbst betätigt, sie wenigstens in sich gestaltet und diese deshalb in sich erhält, d.h. sie insgesamt als sich begreift. Dies gelingt ihr nur, wenn sie in der Lage ist, die Momente als ihre eigene, vorausgesetzte Negativität zu erkennen oder zu begreifen, sofern sie in diesen Momenten dann ihre ausgeübte Eigenheit erkennt; dazu führt sie diese unzureichenden Voraussetzungen negativerweise zu sich zurück. Subjektivität ist also kein Merkmal, weder um eine Klasse von Objekten auszugrenzen, noch um sie in Wirklichkeit (ontoos) zu spezifizieren, sondern sie ist ein formelles Begriffsverhältnis, das Gedanken auf eine spezifische Weise darstellt oder singularisiert. ‚Sich‘ und ‚in sich‘ weisen auf eine Eigenheit hin, die erst im *Unzureichend-Setzen* des notwendig Vorausgesetzten sich als eine auf sich beziehende Aktivität herstellt. Damit ist die Negation des Negativen der Subjektivität umschrieben. Erst mit der Vollziehung der mit Subjektivität in Anspruch genommenen Bestimmtheiten entsteht Subjektivität im eigentlichen Sinne. Jeder Gedanke, der die Subjektivität vor dem Vollzug derselben bestehen lassen möchte in Form eines wie auch vorher bestimmten (ontischen) Subjekts, es sei Seele, Selbst oder selbst Ich, ist ein Ungedanke. Wenn die Herstellung der Subjektivität aber ‚nur in sich‘ ist, wird die Eigenheit als Abgesondertes gegen etwas anderes gedeutet, weshalb solche Subjektivität mit

Abstraktion, Idealität und Einseitigkeit verbunden ist. Erst in dieser Bedeutung kann ein Inneres, ein irgendeinem Anderen Entzogenes oder ein Privates unterstellt werden.

Ein Subjekt ist jedes dem Urteil nach anfangende, seiner begreifbaren Konstitution nach aber resultierende Substrat einer solchen Subjektivität, sofern es in einer Rekonstruktion entweder als in sich, d.h. als Ich, eigenmächtiges Subjekt und abstraktes Selbst, oder als von solcher Art seiend, z.B. als tierisches Individuum, vorgestellt werden kann. ‚Subjekt‘ hat philosophisch nur eine sinnvolle Verwendung, sofern damit verstehbare Sätze und Urteile ausgesagt werden können, in denen es als Resultat der begriffenen Aktivität, unter Beibehaltung derselben, aufwiesen wird.

3. Die *logische* Subjektivität ist in der subjektiven Logik der Begriff, der seine Momente nicht bloß begleitet, sondern tätig verbindet und so in dem aktiven Begreifen seiner Momente existiert. Dieser subjektive Begriff zeigt selbst – d.h. als Einzelnes – das substantielle, jetzt gattungsartige Allgemeine in der abhängigen, jetzt beschränkten Besonderheit in sich auf. Diese Einzelheit tritt in doppelter Gestalt auf. Sie ist vorerst das Moment, das die Eigenheit des Begreifens den untergeordneten Momenten gegenüber andeutet; so ist sie die Quelle jeder Subjektivität und Persönlichkeit. Zugleich tritt sie mit dem Anspruch auf, der als Totalität gesetzte Begriff zu sein (*GW 12*, 49-52).

Mit dieser Begriffsbestimmtheit *ersetzt* der Begriff die Substanz, weil er selbst die Bestimmtheiten der entfalteten Wechselwirkung als seine auf-einander bezogenen Momente vorführt (*GW 12*, 11ff). Diese Ausführung ist eine negative Tätigkeit in Bezug auf Formen, die gegeneinander zwar bestimmt, aber noch nicht spezifiziert sind. Damit entfaltet der Begriff das vorherige Programm der Wahrheit, diese nicht nur als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt zu betrachten (*GW 9*, 18). Dieses Programm wird in der Ausarbeitung von der Substanz zum Begriff zwar wiederholt, es veranlasst aber ab der *L¹* keine doppelte Bewegung mehr von der Substanz zum Subjekt *und umgekehrt*, wie in der *Phän*, um die Gesamtstruktur zu erreichen. Nicht der Substanz gegenüber, sondern in den Begriffsmomenten entfaltet sich die logische Subjektivität des Begriffs als sich.

Subjektivität heißt der formelle Begriff, der seine eigenen Momente nur in Beziehung auf sich selbst vorführt, und deshalb einseitig ist. Dieser stellt im Urteil seine gesonderten Momente in die Selbstständigkeit der Extreme, als Subjekt und Prädikat heraus (*GW 12*, 84). Ihre Identifikation gelingt, wenn im Vernunftschluss die Subjektivität des Schlusses als des einseitigen Begriffs aufgehoben wird. In solcher einseitigen Bedeutung bestimmt der subjektive Begriff sich durchgängig gegen die Objektivität: Als bloß begriffliche zeigt diese Subjektivität sich als ein innerer problematischer Begriff, der sich herausstellen kann; deshalb ist er, seiner Leistung ‚in sich‘ ungeachtet, vielleicht doch nichtig. Die *einseitige* Subjektivität weist also auf ein Doppeltes: Subjektivität kann als formeller Begriff und als Zufälligkeit gedeutet werden. In dieser letzten Bedeutung erscheint sie als die Beschaffenheit, etwas völlig Zufälliges und Willkürliches der Sache, oder als dem methodischen Denken entgegnetretende äußerliche Reflexion.

4. Die *übergreifende* Subjektivität (*E³ §215A*) bestimmt Hegel genauer als Subjekt-Objekt oder Idee. In ihr sind beide, die einseitige Subjektivität und der Schein der Selbstständigkeit der Objektivität, verschwunden, weil das bloß Subjektive sowie das bloß selbstständige Objekt keine Wahrheit haben. Die Idee heißt dennoch immer noch Subjektivität, insofern die Idee eine begriffliche Eigenheit erst in der Darstellung oder in ihrem Anderssein auf sich zurückführt (*E³ §213A*). Die Idee selbst spaltet sich in Subjekt und Objekt, die ihre Bestimmtheit als Idee nur aufeinander bezogen ausmachen, sofern die Idee nur in beiden sie selbst ist. Deshalb unterscheidet sich die Idee in objektive und subjektive Idee. Gerade das Verhältnis der einseitigen, jetzt als Subjekt beobachtbaren, zur übergreifenden, sich

vollständig gliedernden Subjektivität wird innerhalb der Entfaltung der Ideen dargestellt. - Zu dieser übergreifenden Subjektivität gehört a) die *lebendige* Subjektivität, die das subjektive Movens der insgesamt objektiven Idee darstellt. Diese Subjektivität gliedert sich, sie ist als Einzelnes ein Lebendiges oder ein Subjekt, dessen Glieder zur Subjektivität zurückgeführt werden: Diese Tätigkeit der Glieder ist aber nur dazu da, das Subjekt so zu produzieren, dass es sich reproduziert. Die Beziehung auf Vorausgesetztes ist kein Rückführen zum bloßen Objektiven, sondern zeigt sich als Beziehung auf ein Gleiches als auf ein gegenübertretendes subjektiv Objektives. Solche Beziehung des Subjekts auf ein anderes Subjekt ist die Besonderung seiner Gattung: Die lebendige Intersubjektivität ist bloß eine noch unverstandene oder objektive Allgemeinheit der Gattung, weil sie noch nicht als die eigene Leistung der in ihr sich absondernden Subjekte vollzogen worden ist (*E³ §220*). - b) Die *subjektive* Fassung der Idee bietet die Idee des *Erkennens*. Weil bei solchem Erkennen die Subjektivität nicht weggelassen werden kann – ohne Erkennenden gibt es ja auch kein Erkennen –, scheint von dieser Einsicht her der Cartesianische Fehlschluss veranlasst; dem Erkennendem ist damit aber gar keine objektive Realität garantiert. Diese wird in der endlichen Idee des Erkennens sowohl in theoretischer als auch in praktischer Fassung gesucht. Das Erkennen versucht zwar seine eigene Leistung zu erkennen, sofern es aber dazu die seiende Welt oder das Leben aufnimmt oder bearbeitet, beharrt die Einseitigkeit der Idee. Deshalb ist es ein äußerliches, nur theoretisches Erkennen, das sich von seiner herauszustellenden Selbstbezüglichkeit abwendet, oder es ist eine andere solche Subjektivität, die den Gegensatz ihres guten Zwecks und der Selbstständigkeit des Objekts immer erneut erzeugt. - Die absolute Idee ist selbst die Einheit der subjektiven oder erkennenden und der objektiven oder lebendigen Idee. Das Unmittelbare des Anfangs sowie das Resultat heißen, wenigstens der *L¹* nach, das Subjekt (*GW 12, 241; 248*). Dies ist aber ermöglicht durch die Negativität, die die Quelle der Subjektivität selbst ist (*GW 12, 246*). Diesem methodisch fürsichseienden Subjektsein gegenüber erscheint die Persönlichkeit als vernünftige Bedeutung der inhaltlichen absoluten Idee, die sich in ihren gegliederten Bestimmtheiten begreift, die für sie bloß als ihre Selbstbeziehung bestehen.

5 Die *natürliche* Subjektivität zeigt, wie Hegel sich vollständig der immer noch herrschenden Cartesischen Tradition entzieht, weil er Selbst- oder Ich-Bewusstsein nicht als entscheidendes Merkmal der Subjektivität annimmt. Jene stellt sich in verschiedenen Gestalten heraus; mehr noch, schon die Zentralität in der Mechanik und die Individualität der Physik bilden abstrakte, objektiv selbstständige Vorformen, in denen die Materie sich auf die organische Subjektivität hin reflektiert. Basal ist das Leben, das als geologischer Organismus ein Subjekt und einen Prozess einer sich ohne abgesonderte, lebendige Existenzen herstellenden Tätigkeit vorzeigt (*E³ §338*). Die erste unterscheidbare, natürliche lebendige Subjektivität, die sich in besonderen Gestalten zeigt, ist die *vegetabilische*. Die Pflanze ist die nur erst unmittelbare subjektive Lebendigkeit, in der der objektive Organismus und die Subjektivität noch unmittelbar identisch sind: Die Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjekts ist ein Außersichkommen und Zerfallen, für welche das Eine ganze Individuum nur der Boden ist. – Die zweite, jetzt die einzelne konkrete Subjektivität ist der *animalische* Organismus, wodurch sich die Natur insgesamt in der Bestimmung der Subjektivität zeigt. Diese ist die durchdringende Einheit eines in sich gegliederten Ganzen: „Die organische Individualität existiert als Subjektivität, in sofern die eigene Äußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern idealisiert ist, der Organismus [...] die selbstisch Einheit in sich erhält“ (*E³ §350*). Aus sich selbst entspringt ihr eine zufällige Selbstbewegung und ein freies Zittern in sich, wodurch sie sich als wirkliche Idealität, d.h. als Seele, andeutet. Die Grenze dieser Subjektivität wird an der Gattung erreicht, die die konkrete, im Tod zwar anerkannte, aber nicht erkannte Allgemeinheit derselben bleibt.

6 Nicht der subjektive Geist, sondern der Geist überhaupt zeigt die *subjektive* Subjekt-Objektivität. Die Selbsterkenntnis bezieht sich nicht auf die Unhintergebarkeit, Unkorrigierbarkeit oder Privatheit des Mentalen, sondern sie stellt die eigene Wesenheit heraus, die nur in der Herstellung als Prozess der subjektiven Tätigkeit der Idee in der Philosophie endgültig zustande kommt.

Der subjektive Geist zeigt die Selbsterkenntnis und Freiheit eines *beschränkten* Subjekts als eines Falles des subjektiven Geistes. Deshalb betont Hegel die Innerlichkeit und Partikularität der Momente eines solchen subjektiven Geistes vorerst in seiner theoretischen Aktivität: Der subjektiv konstituierte Gedanke ist zwar die Identität des Subjektiven und des Objektiven, aber als unmittelbare. Das *praktische* Subjekt ist die einzelne Tätigkeit der Übersetzung der formellen Vernünftigkeit des bezweckten Inhalts aus der Subjektivität in die Objektivität. Die Handlung ist sowohl der Zweck des Subjekts als ebenso seine diesen Zweck ausführende Tätigkeit. Das letzte für sich betrachtete Moment der Subjektivität beleuchtet das *frei handelnde* Subjekt; obwohl in ihm die Subjektivität des Willens Selbstzweck ist, bleibt sie abstrakte Gewissheit seiner selbst. Damit ist sie, wenn sie sich in ihrer Beschränktheit fixiert, das Böse. Dennoch ist diese abstrakte, eitle Gewissheit des allgemeinen Wesens der innerste Wendepunkt der Subjektivität (*E³ §386A*). Die dieser Selbstsucht gegenüber tretende, vom substantiellen Leben durchdrungene Subjektivität wird sittliche Persönlichkeit oder Tugend genannt (*E³ §516*).

Der Sittlichkeit gegenüber werden diese handelnden Subjekte heruntergesetzt zu Individuen, denn nur der Geist selbst als wissende Subjektivität hat sich selbst zum Inhalt und absoluten Zweck, sofern er für sich dies Vernünftige des Staates objektiv herstellt: Die vorher Subjektivität genannten Individuen werden dagegen „in substantieller Immanenz“ (nur *E³ §537*) erhalten. Die einzige Subjektivität, die in der Entwicklung als unendliche Einheit mit sich selbst auftritt, ist der *Fürst* (*E³ §542*), der die subjektive oder ideelle Einheit des Staates aufweist. - Für alle Subjekte gültig ist dagegen das subjektive Bewusstsein des absoluten Geistes, das sich in der *Gemeinde* zeigt, sofern die allgemeine Substanz Gottes sich für die endliche Unmittelbarkeit der vereinzelt Subjekte im Moment der Einzelheit als solcher als *unendliche oder absolute* Subjektivität mit sich identisch setzt.

Lu De Vos

159. Substanz

Obwohl Hegel die von Aristoteles herkommende Tradition der individuellen Substanz zur Kenntnis nimmt, beschränkt sich sein Substanzbegriff nur auf die Spinozistische Version der einzigen Substanz (*VGPh*, 9, 41-42, 98-99, 104ff). Diese Substanz wird wesentlich als *causa sui* verstanden.

Nach der *L* ist solche Substanz die erste Form des absoluten Verhältnisses, das sich als Ausführung der Bestimmung des Absoluten in seiner Notwendigkeit gestaltet. Die Substanz zeigt ihre Substantialität, da sie ist, was sie ist, weil sie ist. Einerseits ist sie „das Seyn in allem Seyn“ (*GW 11*, 394); andererseits ist sie als das wesentliche Scheinen, sofern ihr Scheinen sich in ihrem, und dies heißt jedem, Schein zeigt. Dies geschieht in der Vorführung eines Scheins, der als das Verhältnis eines Anderen mit einem seienden Anderen, dem Akzidens, ist, sodass sie das Ganze des Scheinens, die Akzidentalität, ist. Dieses substantielle Verhältnis wird im Schein das gleiche Verhältnis nur dann aufzeigen, wenn der Schein das sich auf sich beziehende Scheinen herausstellt. Dies geschieht in mehreren Schritten.

Die Substanz ist erstens das unmittelbare Hervorbringen der Akzidenzien; und das Aufheben derselben als eines Vorausgesetzten ist der verschwindende Schein, denn gerade das Aufheben wird selbst erst in dem das Unmittelbare aufhebenden Tun vorausgesetzt.

Die Substanz ist zweitens die Identität und das Ganze; sie zeigt sich einerseits so, dass das Ganze nur in der formlosen Substanz ist, in der die Akzidenzien gesetzt sind. Solche Substantialität schwebt zwar dem gewöhnlichen Vorstellen vor, sofern dieses die Substanz als einfaches unbestimmtes Sein vorstellt, in dem die Akzidenzien sich bewegen und verschwinden, und wobei solche Substanz als das Absolute wäre.

Zugleich zeigt aber die Substanz die absolute Macht. Als Macht zeigt die Substanz die Negativität gegen die Akzidenzien; oder dadurch unterscheidet die Substanz ihr Wesen als Macht von ihren Formen. Die Bewegung der Akzidenzien ist dann die Fortbestimmung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Notwendigkeit. Beides zugleich, das Hervortreten und Verschwinden, zeigt die Manifestation der Identität der Macht der Substanz.

Die Akzidenzien als solche haben keine substantielle Macht. Denn diese Macht gehört, selbst in der Verschiedenheit der Akzidenzien untereinander, nur der Totalität der Akzidenzien. Aber diese Totalität ist die Substanz; deshalb hat sich die Substanz nur in den Akzidenzien gesetzt, noch nicht als die Substanz selbst.

In dieser Form ist die Substanz einseitig expliziert, weil nur das Vorzeigen der Substanz aufgezeigt worden ist. Gerade das Gesetzsein als wirkliches Gesetzsein ist noch nicht durchgeführt. Dies geschieht in der logischen Fassung, wenn die Substanz sich als Ursache entfaltet.

Mit der vorgeführten Substanzkonzeption können weder die Natur noch ein einzelner Geist sich als Substanz bezeichnen; vielmehr lässt sich erst der Geist selbst als die Substanz der Sittlichkeit oder des Staates vorführen (*Grl*, §§146-148; 151-2; 257-8). ‚Geistige Substanz‘ heißt dann der Weltgeist (*E³*, §549), oder genauer der absolute Geist (*E³*, §554), weshalb gerade Gott als absolute Substanz in der Religionsphilosophie eingehender bestimmt und gegen mögliche Vorwürfe abgesichert werden muss (*VphRel*, 3, 269).

Ob mit der aufgezeigten Bedeutung der Substanz das Programm der Subjektivierung der Substanz, wie es in der *Phän* vorgeschlagen wird, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken“ (*GW 9*, 18), in derselben Bedeutung gefasst wird, mag fraglich bleiben. Denn es fragt sich, in welcher Bedeutung die Substanz in der Vorrede der *Phän* ausgeprägt ist, wenn schon die lebendige Substanz als Subjekt erscheint. Weist diese Substanz dann auf den Geist in dessen Unterschied zu seinen abstrakten Momenten (*GW 9*, 238) hin, oder auf die wissende Substanz, die entweder historisch als Religion oder als unentfaltete Wissensgestalt vorgegeben ist (*GW 9*, 428, 429, 431)? Dabei gelingt es Hegel mit diesem Programm auf jeden Fall, sich von seinem denkhistorischen Hintergrund als Schellings Mitarbeiter zu befreien, sofern seine Position mit einer grundlegenden Substantialitätsauffassung identifiziert werden kann (*GW 4*, 68).

Hincheung Lin

160. System

In der ganzen klassischen deutschen Philosophie gibt es eine Evidenz: Die Philosophie nimmt die Form eines Systems an. Mit dieser Annahme ist nicht bloß gesagt, dass jedes philosophierende Individuum eine eigene Ansicht der Dinge, die systematisch entfaltet werden kann, vorschlägt. Gerade diese Ansicht, die das Zusammenbringen einer empirischen Vielheit an Informationen in einer komplexen Form bedeutet, ist mit dem Systemgedanken nicht gemeint.

System bedeutet die Form eines jeden wahrhaften Denkens, weil die *Vernunft selbst systematisch* ist, und es ist so in sich gegliedert, weil nur dadurch Wahrheit zustande kommt. Deshalb gibt es nicht mehrere, sondern nur ein System der Vernunft und der vernünftigen Erkenntnis der Vernunft. Gerade weil System auch die Grundstruktur der Vernunft bezeichnet, ist es nicht, wie in nachhegelscher Zeit angenommen, als ein Vorgefundenes da, sondern es muss als solches erkannt werden. Mit dieser ‚idealistischen‘ Annahme ist aber die Bedeutung des Systems nicht gefasst. System wird von Kant her bestimmt: Es ist die Einheit mannigfaltiger begrifflicher Erkenntnisse unter einer Idee, wodurch die Form des Ganzen, der Umfang und die Stelle der Teile untereinander bestimmt werden.

Die philosophische Wissenschaft ist System oder systematisch. Dies gelingt ihr nicht aus ihr selbst, sondern nur, wenn und weil sie die Vernunft selbst gliedernd auseinanderlegt. Dazu braucht sie ein Prinzip, das als Gliederungsprinzip fungieren kann und das die Vollständigkeit der damit gegliederten Teile garantieren kann. Dieses Prinzip findet sie im reinen Begriff, der seine eigene Differenz, Allgemeinheit oder Besonderheit, an dem zu sich als Einzelheit zurückkehrenden Begriff auch vorführt. Jedes Erkennen ist deshalb schon systematisch, weil er einen logischen Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen leistet. Der Einteilungsgrund in einem solchen System ist empirisch weitreichend, als reiner zeigt er Vollständigkeit auf. Dies gelingt, wo die Methode den Inhalt des Erkennens in sich integriert und so sich zum System erweitert (*GW 12*, 249). Dadurch gliedert sich die Idee zum System der Totalität: Dies ist die Logik, die die Momente der Methode als Grundlage der Teile bestimmt und diese zu sich zurückführt. Damit ist nicht nur die Idee als System der bestimmten Ideen erfasst (*E³ §213A*), sondern die ganze logische Wissenschaft ist das reine System der Wissenschaft.

Erst aus der Entfaltung der Idee, die die Vernunft selbst ist, wird die weitere systematische Entwicklung der ganzen Philosophie begründet. Sofern die Wissenschaft der Philosophie die Idee als konkrete unterteilt, wird jedes Element selbst zu einem eigenen philosophischen System. Die Logik hat dies aus sich vorgeführt, denn die vernünftige Darstellung der Vernunft ergibt die Gliederung der Vernunft selbst. Das weitere System entfaltet die besondern, von der konkreten Allgemeinheit entfernten Ideen, die sich dann als System der Natur und des Geistes vorführen. Dabei ändert sich die Bedeutung des Systems. Das System der Natur ist das Ganze eines Stufenganges, der die Idee als inneres Prinzip aufzeigt (*E³ §249*). Auch der Geist weist eine solche Stufung auf, die aber von jedem Geist selbst als eigenes daseiendes Prinzip verstanden werden *kann*. Bloß die Philosophie erneuert die Bedingung des Systems, zu dem gesetzten und erkannten Prinzip zurückzukehren.

Doch leistet Hegels Philosophie nicht ein System, sondern nur die enzyklopädische Vorstellung eines *möglichen* Systems, weil die Wissenschaften nur in ihren Grundbegriffen vorgeführt worden sind (vgl. *E³ §16*). Damit stellt Hegel auch ‚seine‘ systematische Ausführung unter das geschichtlich-begriffliche Gesetz der Vollziehung innerhalb des vernünftigen Systems selbst, weil individuelle Prägungen endliche und unzureichende Singularisierungen des Vernünftigen selbst sind. In solcher Hinsicht sind Systeme der Philosophie Darstellungen der einen Idee; der Mangel solcher (einseitigen) Systeme wird nur durch die darstellende Widerlegung behoben, wodurch das Wahre dem Falschen nicht bloß entgegengesetzt bleibt, sondern in der auch der Standpunkt (Ansatz, Grundsatz, Prinzip) notwendig integriert wird (*GW 12*, 14). Ob damit die Entwicklung aller Philosophien noch zur logischen Entwicklung insgesamt parallel gesetzt werden kann, steht auf einem anderen Blatt.

Hegels endgültiges System gibt es also *nicht*, weil die Vorlesungen nicht zur Systemganzheit gebracht worden sind. Lange Zeit gab es Diskussionen über die möglichen Gliederungen des vollständigen Systems anlässlich der drei Schlüsse der Philosophie. Weil aber in dieser Systemskizze entweder die Logik oder der absolute Geist (und ebenso immer

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 definitiv gemeinten, dennoch in Beziehung auf Einsicht völligen Unbestimmtheit. In einem zweiten Moment erscheint dann eine als Inhalt bestimmende These *gegen* einen 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.e. 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 Bewusstsein 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 Bewusstsein 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 Selbstbewusstsein 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 (*E*³ §§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 (*E*³ §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 *E*¹ §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 *E*².

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, die *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 kontiniert, 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 (*E³* §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 Volkes 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. *E³* §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 (*E³* §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*“ (*E³* §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; *E¹* §§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 *Grl*, nämlich dann, wenn die „Besitznahme“ durch Bezeichnung erfolgt (*Grl* §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 ebnet – 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 große 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*).

Kapitel IV

Index

Abhängigkeit: s. Gesellschaft, bürgerliche
Ableitung
Absicht: s. Moralität
Absolute, das
Abstrakt und Konkret
Äther
Allgemeinheit
Allheit: s. Allgemeinheit
an sich und für sich
an und für sich: s. an sich und für sich
Andacht
Anderssein
Anerkennung, Kampf um
Anschauung
Anthropologie
Antinomie
Antithese: s. These
Arbeit
Architektur
Arithmetik: s. Zeit
Assimilierung: s. Pflanze
Atheismus
Aufheben
Aufklärung
Äußerlichkeit und Innerlichkeit
Autonomie
Bedürfnis: s. Gesellschaft, bürgerliche
Begierde
Begriff
Beobachtung
Besitz(system)
Besonderheit: s. Allgemeinheit
Bestimmtheit: s. Qualität
Bewegung
Bewusstsein
Bewusstsein, unglückliches
Bildung
Blüte: s. Pflanze
Böse, das: s. Moralität
Bürger
Chemie
Christentum
Deduktion: s. Ableitung

Definition
Denken
Dialektik
Differenz
Dimensionen: s. Raum
Ding
Ehe: s. Familie
Eigendünkel: s. Wahnsinn des Eigendünkels
Eigenschaft: s. Ding
Eigentum: s. Recht, abstraktes
Einbildungskraft
Einheit
Eins, numerisches: s. Quantität
Einsicht, reine: s. Aufklärung
Einzelheit: s. Allgemeinheit
Elastizität: s. Körper
Element
Empfindung
Empirie
Endlichkeit (Un-)
Entäußerung: s. Entfremdung
Entfremdung
Entgegensetzung
Entstehen und Vergehen: s. Werden
Entwicklung
Epos: s. Poesie
Erde
Erfahrung
Erinnerung
Erkennen: s. Wissen
Erscheinen: s. Wesen
Erscheinung
Erziehung: s. Familie
Ewigkeit: s. Zeit
Existenz
Existieren: s. Existenz
Familie
Farbe
Fläche: s. Raum
Form
Formale, das: s. Form
Formalismus
Fortgang: s. Spekulation
Freiheit
Freiheit, absolute: s. Revolution, französische
Frieden: s. Staat
für sich: s. an sich
Ganze, das: s. Totalität

Gattung
Gattungsprozess: s. Pflanze
Gedächtnis
Gedanke, objektiver: s. Denken
Gefühl
Gegensatz: s. Entgegensetzung
Gegenstand: s. Objekt(ivität)
Gegenwart: s. Zeit
Geist
Geist, seiner selbst gewisse: s. Moralität
Geist, wahre: s. Welt, griechische
Gemeinde
Geometrie: s. Raum
Gerechtigkeit, rächende: s. Recht
Geschichte: s. Weltgeschichte
Geschlechtsverhältnis
Gesellschaft, bürgerliche
Gesetz
Gesetz, göttliches: s. Welt, griechische
Gesetz, menschliches: s. Welt, griechische
Gesetze, logische und psychologische: s. Vernunft
Gesinnung
Gestalt
Gewalt, gesetzgebende; richterliche
Gewissen
Gewissheit
Gewissheit, sinnliche: s. Bewusstsein
Gewohnheit
Glaube
Glückseligkeit
Gott
Gottesbeweis
Gravitation
Griechenland: s. Welt, griechische
Griechentum: s. Welt, griechische
Grund
Gute, das
Handlung
Handlung, sittliche: s. Welt, griechische
Herleitung: s. Ableitung
Herrschaft und Knechtschaft
Ich
Ich, praktisches: s. das Praktische
Ich=Ich: s. Bewusstsein
Ideal
Idealismus
Idealität: s. Idealismus
Idee

Identität
Indifferenz: s. Identität
Individualität
Individuum
Intelligenz
Ironie: s. Kunst
Jenseits
Jetzt; s. Zeit
Judentum
Kategorie
Kausalität
Kirche
Knechtschaft: s. Herrschaft und Knechtschaft
Knospe: s. Pflanze
Komödie: s. Poesie
Konkret: s. Abstrakt
Konstitution: s. Staat
Körper
Korporation
Kraft
Krankheit
Krieg
Kritik
Kristall: s. Gestalt
Kultur: s. Bildung
Kultus
Kunst
Kunstreligion: s. Welt, griechische
Leben
Legalität: s. Positivität und Moralität
Licht
Liebe
Linie: s. Raum
Lust und Notwendigkeit
Magnetismus: s. Gestalt
Malerei
Manifestation: s. Wirklichkeit
Manifestieren: s. Wesen
Mann und Weib: s. Familie
Maß
Maßstab: s. Maß
Materie
Mathematik
Mechanica: s. Mechanik
Mechanik
Meinung (öffentliche -)
Mensch

Metaphysik
Methode: s. Spekulation
Mitte: s. Schluss
Modalität
Möglichkeit: s. Modalität
Moment: s. Aufheben
Monarch: s. Staat
Moral: s. Moralität
Moralität
Musik
Mystische: s. Spekulation
Nation: s. Volk
Natur
Naturrecht
Naturreligion: s. Welt, orientalische
Negation
Negative: s. Negation
Neigung: s. Trieb
Nichts: s. Sein
Notwendigkeit: s. Lust
Notwendigkeit: s. Modalität
Oberfläche: s. Raum
Objekt(ivität)
Offenbaren: s. Wirklichkeit
Organismus
Organismus, geologischer: s. Gestalt
Pantheismus
Patriotismus: s. Tugend
Person
Persönlichkeit: s. Person
Pflanze
Pflicht
Pflichtenlehre: s. Moralität
Philosophie
Physik
Physiognomie und Schädellehre: s. Beobachtung
Planet
Pöbel: s. bürgerliche Gesellschaft
Poesie
Polis: s. Welt (griechische)
Polizei
Positive, das: s. Negation
Positivität
Potenz
Praktische, das
Praxis: s. das Praktische
Privatrecht (römisches Recht)
Prozess: s. Bewegung

Psychologie
Punkt: s. Raum
Qualität
Quantität
Raum
Realität
Recht, abstraktes
Recht
Recht, römisches: s. Privatrecht
Rechtschaffenheit: s. Tugend
Rechtspflege: s. Recht
Rechtsprechung: s. Recht
Rechtswissenschaft: s. Recht
Rechtszustand: s. Welt, römische
Reelle, das: s. Realität
Reflexion: s. Wesen
Regierung
Reich der Bildung: s. Welt, germanische
Reich, germanisches: s. Welt, germanische
Relation: s. Verhältnis
Religion
Religion, jüdische: s. Judentum
Revolution, französische
Richtigkeit: s. Wahrheit
Satz (spekulativer -): s. Urteil
Satz der Identität: s. Identität
Satz des Grundes: s. Grund
Satz des Widerspruchs: s. Dialektik
Schädellehre: Beobachtung
Scheinen: s. Wesen
Schicksal
Schluss
Schöne, das
Schrecken: s. französische Revolution
Schuld: s. Moralität
Seele
Seele, schöne
Sein
Selbst: s. Subjekt
Selbstbewusstsein
Selbstbewusstsein, vernünftiges: s. Vernunft
Selbstgefühl: s. Gefühl
Sinnlichkeit
Sittlichkeit
Skeptizismus
Skulptur
Sollen, das
Sonne: s. Körper, himmlischer

Spekulation
Sprache
Staat
Staatsorganismus: s. Organismus
Staatsrecht, inneres -; äußeres -: s. Staat
Stand der Allgemeinheit: s. Stände
Stand, öffentliche: s. Stände
Stände
Sterne: s. Körper, himmlischer
Stimme: s. Sprache
Stoizismus
Strafe: s. Recht
Subjekt
Subjektivität: s. Subjekt
Substanz
Synthese: s. These
System
System der Bedürfnisse: s. Gesellschaft, bürgerliche
System der Gerechtigkeit: s. Recht
System der Realität: s. Realität
System der Sittlichkeit: s. Sittlichkeit
System, irdisches: s. Erde
Teleologie
Theodizee
These
Tier
Tierreich, geistiges
Tod
Tod Gottes: s. Gott
Totalität
Träge, die: s. Materie
Tragödie: s. Poesie
Trauerspiel: s. Poesie
Trieb
Tugend
Tugend und der Weltlauf
Übereinstimmung: s. Wahrheit
Übergehen: s. Spekulation
Unendlichkeit: s. Endlichkeit
Unmittelbarkeit: s. Vermittlung
Unrecht: s. Recht, abstraktes
Unsterblichkeit
Unvergänglichkeit: s. Zeit
Ursache: s. Kausalität(sverhältnis)
Urteil
Vereinigung: s. Einheit
Verfassung: s. Staat

Vergangenheit: s. Zeit
Vergehen: s. Zeit
Verhältnis, absolutes: s. Substanz
Verhältnis
Vermittlung (Unmittelbarkeit)
Vernunft
Vernunft, beobachtende: s. Beobachtung
Versöhnung
Verstand
Vertrag: s. Recht, abstraktes
Volk
Vorsatz: s. Moralität
Vorstellung
Wahnsinn des Eigendünkels
Wahrheit
Wahrnehmung: s. Bewusstsein
Wärme
Wechselwirkung: s. Verhältnis
Weib: s. Familie
Welt
Welt, germanische
Welt, griechische
Welt, orientalische
Welt, römische
Welt, sittliche: s. Welt, griechische
Welt, verkehrte: s. Bewusstsein
Weltgeschichte: s. Geschichte
Werk
Werkzeug
Wert: s. Recht, abstraktes
Wesen
Widerspruch: s. Dialektik
Wille
Willkür: s. Wille
Wirklichkeit
Wissen, reines
Wissen(schaft): s. Philosophie
Wissen, absolutes
Wohl: s. Moralität
Zeit
Zufälligkeit
Zukunft: s. Zeit
Zusammenschließen: s. Schluss

Kapitel V

Hegel Werke und Vorlesungen

A : selbständige Publikation

B: Aufsatz

C: (nahezu) völliges Reinschrift

D: Vorlesung

E: Vorlesung (*Hegels Manuskript oder großes Fragment überliefert*)

F: "Vorlesung mittels Studentennota" (bekannt, ggf. mit Name(n), wenn schon veröffentlicht)

G: nicht für Veröffentlichung vorsehene Fragmente

WS=Wintersemester

SS=Sommersemester

OK=Oberklasse des Gymnasiums

UK=Unterklasse

MK=Mittelklasse

STUTTGART/TÜBINGEN

1785-1787: Tagebuch (Text 1) (GW 1, 1-33)

1785-1788: Arbeiten aus der Gymnasialzeit (Texte 2-6) (GW 1, 35-50)

1785-1788: Exzerpte aus der Gymnasialzeit (Exzerpte 1-29) (GW 3, 1-200)

Ab 1785 Definitionen von allerhand Gegenständen (Exzerpte 30-33) (GW 3, 201-206)

1788: Ein Aufsatz aus dem Tübinger Stift (Text 7) (GW 1, 51-54)

TÜBINGEN/BERN

1792-1793: Vier Predigten (Texte 8-11) (GW 1, 55-72)

1792/3-1794: Studien (Nohl: Volksreligion und Christentum) (Texte 12-26) (GW 1, 73-164)

BERN

1794-1796: Exzerpte aus der Berner Zeit (Exzerpte 34-39) (GW 3, 207-219)

1794: Ein Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie (Text 27) (GW 1, 165-192)

1795: Studien (Texte 28-30) (GW 1, 193-203)

1795: Das Leben Jesu (Text 31) (GW 1, 205-278)

1795-96: Studien (Nohl: Die Positivität der christlichen Religion) (Texte 32-34) (GW 1, 279-378)

1795/96: Exzerpte zum Berner Staatswesen (Exzerpte 40-42) (GW 3, 221-233)

1796: Bericht über eine Alpenwanderung (Text 35) (GW 1, 381-398)

1796: Eleusis (An Hölderlin) (Text 36) (GW 1, 399-402)

? Nicht näher Datierbares (Texte 37-39) (GW 1, 403-410)

FRANKFURT

- ? eine Ethik (das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus) (GW 2)
- 1798:** (Anonym) Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältniß des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern
- 1798: Fragmente der ersten Württemberg-Schrift (GW 2)
- 1797-1800: Frankfurter Entwürfe (Nohl: Entwürfe 1-13) (GW 2)
- 1798: Der Geist des Christentums und sein Schicksal (GW 2)
- 1798?: Fragment vom Dreieck der Dreiecke (GW 5, 477)
- 1798-1800: Gedichte (GW 2)
- 1799-1801: Vorarbeiten und Entwürfe zur Kritik der Verfassung Deutschlands (GW 5, 3-25)
- 1800: Zwei Fragmente des Systems (Nohl: Systemfragment von 1800) (GW 2)
- 1800: Überarbeitung der Positivitätsschrift (Nohl: Die Überarbeitung von 1800) (GW 2)
- ? Nicht näher Datierbares (Exzerpte 43-44) (GW 3, 235-240)

JENA

- 1801: Jenaer Entwürfe und Ausarbeitungen zur Kritik der Verfassung Deutschlands (GW 5, 27-158)
- 1801: Entschluß (GW 5, 511)
- 1801: Texte zur Habilitation (GW 5, 223-253)**
- 1801: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (GW 4, 1-92)**
- 1801: Bouterweks Anfangsgründe der spekulativen Philosophie (GW 4, 95-104)
- 1801: Notiz (GW 5, 512)
- WS 1801/02: *Introductio in Philosophiam* (GW 5, 257-265)
- WS 1801/02: *Logica et Metaphysica / Logik und Metaphysik* (GW 5, 267-275)
- WS 1801/02: „Logik und Metaphysik“ (VM (Troxler))
- 1801-02: Exzerpte und Notizen zur Kritik der Verfassung Deutschlands (GW 5, 203-219)
- 1801-03: Zur Kritik der Verfassung Deutschlands (GW 5, 451)
- 1802: Zwei Schriften Werneburgs (GW 4, 105-6)
- 1802: Gerstäckers Deduktion des Rechtsbegriffs (GW 4, 107-111)
- 1802: Krugs Entwurf eines neuen Organons der Philosophie (GW 4, 112)
- 1802: Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt... (GW 4, 117-128)
- 1802: Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krugs (GW 4, 174-187)
- 1802: Notizenblatt (GW 4, 190)
- 1802: Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie (GW 4, 197-238)
- 1802: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität (GW 4, 315-414)
- 1802: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (GW 4, 415-485)
- SS 1802: *Logica et Metaphysica sive systema reflexionis et rationis / Logik und Metaphysik*
- SS 1802: *Jus naturae civitatis et gentium / Natur und Völkerrecht*

- 1802-03: Fragmente einer Reinschrift zur Kritik der Verfassung Deutschlands (GW 5, 159-202)**
- 1802/03: System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (GW 5, 277-361)**
- 1802/03: *Über Naturrecht (GW 5, 459-467)*
- 1802-03: Beitrag zur Spinoza-Edition von H.E.G. Paulus (GW 5, 513-516)
- 1802-03: *Über Logik und Metaphysik (GW 5, 457-458)*
- WS 1802/03: Logica et Metaphysica / Logik und Metaphysik
- WS 1802/03: Jus naturae / Naturrecht
- 1803: *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (GW 5, 363-377)*
- SS 1803: Philosophiae universae delineatio / Enzyklopädie der Philosophie
- SS. 1803: Jus naturae / Naturrecht
- WS 1803/04: Jus naturae / Naturrecht
- 1803-04: *Philosophiae speculativae systema, completens a) Logicam et Metaphysicam sive Idealismum transcendentalem b) philosophiam naturae et c) mentis / Das System der spekulativen Philosophie, Logik und Metaphysik, Naturphilosophie und Seelenlehre enthaltend (GW 6, 1-326: Jenaer Systementwürfe I)*
- 1803-05: *Über das System der Philosophie (GW 5, 468-472)*
- 1803/06: Jenaer Notizenbuch (GW 5, 483-508)
- ?: Zeichnung aus Dreiecken (GW 5, 531-533)
- SS 1804: Philosophiae systema universum / Ein allgemeines System der Philosophie
- 1804/05: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (GW 7, 1-338: Jenaer Systementwürfe II)**
- WS 1804/05: Tota philosophiae scientia, i. e. philosophia speculativa, (logica et metaphysica) naturae et mentis / Die ganze Wissenschaft der Philosophie
- SS 1805: Tota philosophiae scientia, i. e. philosophia speculativa, (logica et metaphysica) naturae et mentis / Die gesammte Wissenschaft der Philosophie
- SS 1805: Jus naturae / Naturrecht
- WS 1805/06: Mathesis pura, et quidam Arithmetica et Geometria / Reine Mathematik, Arithmetik und Geometrie
- 1805/06: *Philosophia realis, i. e. naturae et mentis / Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (GW 8, 1-287: Jenaer Systementwürfe III)*
- WS 1805/06: Historia philosophiae / Geschichte der Philosophie
- 1806: *Über "speculative Philosophie" (GW 5, 473-475)*
- SS 1806: Mathesis pura, et quidam Arithmetica et Geometria / Reine Mathematik, Arithmetik und Geometrie
- SS 1806: Philosophia speculativa s. logica / Spekulative Philosophie oder Logik
- SS 1806: Philosophia naturae et mentis / Philosophie der Natur und des menschlichen Verstandes
- WS 1806/07: Mathesis pura, et quidam Arithmetica et Geometria / Reine Mathematik, Arithmetik und Geometrie
- WS 1806/07: Logica et Metaphysica s. philosophia speculativa praemissa Phaenomenologia mentis / Speculative Philosophie oder Logik und Metaphysik mit vorangehender Phänomenologie des Geistes
- WS 1806/07: Philosophia naturae et mentis / Philosophie der Natur und des Geistes
- 1807 Phänomenologie des Geistes (GW 9, 1-434)**
- 1807: Maximen des Journals der deutschen Literatur (GW 4, 507-514)
- 1807 Wer denkt abstrakt? (GW 5, 379-387)**
- SS 1807: Mathesis pura, et quidam Arithmetica et Geometria / Reine Mathematik, Arithmetik und Geometrie

- SS 1807: Logica et Metaphysica praemissa Phaenomenologia mentis / Logik und Metaphysik mit vorangehender Phänomenologie des Geistes
 SS 1807: Philosophia naturae et mentis / Die Philosophie der Natur und des menschlichen Verstandes
 SS 1807: Historia Philosophiae

BAMBERG

1807/08 Aus der Bamberger Zeitung (GW 5, 389-447)

NÜRNBERG

- 1808/09 OK: „Vorbereitungswissenschaften „ (Enzyklopädie)
 1808/09 OK: Mathematik
1808/09 MK: Logik (Geisteslehre) (GW 10)
 1808/09 UK: Mathematik
1808-1816: Gymnasialreden (GW 10)
1809: Zur Lehre von den Schlüssen (GW 12, 299-309)
 1809/10 OK: „Philosophie: subjektive Logik“
 1809/10 MK: Philosophische Vorbereitungswissenschaften (Bewusstsein und Psychologie)
 1809/10 UK: Vorbereitung: *Logik* und Rechts-, Pflichten- und Religionslehre (GW 10)
 1810/11 OK: „Enzyklopädie (Natur & Geist)“
 1810/11 MK: „Vorbereitungswissenschaften“ (*Logik und Antinomien*) (VL (1810/11))
 1810/11 UK: Rechts-, Moral- und Religionslehre („unbekannt“, sekundäre Überlieferung)
 1811/12 OK: Enzyklopädie
 1811/12 MK: Religionslehre
 1811/12 MK: „Vorbereitungswissenschaften (Psychologie)“
 1811/12 UK: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre
1812: Wissenschaft der Logik:... Das Seyn (GW 11, 1-232)
1812: Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften aufs Gymnasium (GW 10, 823-832)
 1812/13 OK: „Philosophische Enzyklopädie“ (VphE 15 (Meinel & Abegg))
 1812/13 OK: Religionslehre
 1812/13 MK: „Vorbereitungswissenschaften“ (Logik)
 1812/13 UK: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre
1813: Wissenschaft der Logik: ...Die Lehre vom Wesen (GW 11, 241-409)
 1813/14 OK: Philosophische Enzyklopädie
 1813/14 OK: Religionslehre
 1813/14 MK: Vorbereitungswissenschaften (Psychologie)
 1813/14 UK: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre
 1814/15 OK: Philosophische Enzyklopädie
 1814/15 OK: Religionsunterricht
 1814/15 MK: „Vorbereitungswissenschaften“ (Logik)
 1814/15 UK: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre
 1815/16 OK: Philosophische Enzyklopädie
 1815/16 OK: Religionsunterricht
 1815/16 MK: Vorbereitungswissenschaften
 1815/16 UK: Rechtslehre

1816: Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begriff (GW 12, 1-253)

HEIDELBERG

- 1816: Rede zum Antritt, (GW 18, 3-8)**
 WS-1817: Enzyklopädie
 WS-1817: Geschichte der Philosophie
 1817: F.H. Jacobi's Werke (Rezension) (GW 15, 7-29)
 SS 1817: „Logik und Metaphysik“ (VLuM 11 (Good))
 SS 1817: Anthropologie und Psychologie
 1817: Verhandlungen in der Versammlung der Landesstände (GW 15, 30-125)
1817: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (GW 13, 1-245)
 WS-1818: Geschichte der Philosophie
 WS-1818: „Naturrecht und Staatswissenschaft“ (VNS 1 (Wannenmann))
 SS 1818: Philosophie im Ganzen
 SS 1818: Ästhetik

BERLIN

- 1818: Rede zum Antritt (GW 18, 9-31)**
 WS-1819: Enzyklopädie
 WS-1819: „Naturrecht und Staatswissenschaft“ (VPhR (Homeyer))
 SS 1819: Logik und Metaphysik
 SS 1819: „Geschichte der Philosophie“
1820: Entwurf über die Errichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur (GW 15, 147-202; GW 16, 423-439)
 1820: Über von Kugelgens Bilder (GW 15, 204-6)
 WS-1820: „Naturphilosophie“ (VPhN 16 (Ringier); VPhN (Bernhardy))
 WS-1820: „Naturrecht und Staatswissenschaft“ (VPhR 14 (Ringier); VPhR (anonym))
 SS 1820: Logik und Metaphysik
 SS. 1820: Anthropologie und Psychologie
 1821: Anmerkungen zu Creuzers Proclus-Edition (GW 15, 253-4)
 WS-1821: „Ästhetik als Philosophie der Kunst“ (VPhK (Aschenberg))
 WS-1821: *Geschichte der Philosophie: Einleitung (GW 18, 35-94)*
1821: Grundlinien der Philosophie des Rechts (GW 14, 1-276)
 SS 1821: Logik und Metaphysik
SS 1821: Religionsphilosophie (GW 17, 1-334)
 WS-1822: „Rationelle Physik oder Naturphilosophie“ (VPhN (Uexküll))
 WS-1822: „Natur- und Staatsrecht“ (VPhR (anonym))
 1822: Vorrede zu: H.F.W. Hinrichs: die Religion (GW 15, 126-143)
 1822: Zwei Aufsätze zur Farbenlehre (GW 15, 255-276)
1822: Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes (GW 15, 207-249)
 SS 1822: Logik und Metaphysik
 SS 1822: Anthropologie und Psychologie
 WS-1823: „Natur- und Staatsrecht“ (VPhR (Hotho))
 WS-1823: *Philosophie der Weltgeschichte (Einleitung) (GW 18, 119-214)*
 „Philosophie der Weltgeschichte“ (VPhW 12)
 SS 1823: „Logik und Metaphysik“

- SS 1823: „Ästhetik“ (VPhK 2 (Hotho))
 WS-1824: *Geschichte der Philosophie (Fragment einer Einleitung) (GW 18, 95-106)*
 WS-1824: „Philosophie der Natur“ (VPhN (Griesheim))
 SS 1824: Logik und Metaphysik
 SS 1824: „Religionsphilosophie“ (VPhRel 3-5)
 WS-1825: „Philosophie der Weltgeschichte“
 WS-1825: „Natur- und Staatsrecht“ (VPhR (Griesheim))
 SS 1825: Logik und Metaphysik
 SS 1825: Anthropologie und Psychologie
 1826: Über die Bekehrten (GW 16, 3-15)
 WS-1826: „Philosophie der Natur“ (VPhN (Dove))
 WS-1826: „Geschichte der Philosophie“ (VGPh 6-9)
 SS 1826: „Logik und Metaphysik“ („?“)
 SS 1826: „Ästhetik“ (VPhK (Kehler); VPhK (anonym))
 WS-1827: Enzyklopädie
 WS-1827: „Philosophie der Weltgeschichte“
 1827: Humboldt-Rezension (GW 16, 19-75)
1827 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften² (GW 19, 1-416)
 SS 1827: Logik und Metaphysik
 SS. 1827: „Philosophie der Religion“ (VPhRel 3-5)
 WS-1828: „Psychologie und Anthropologie“ (VPhG 13 (Erdmann & Walter))
 WS-1828: „Geschichte der Philosophie“
 1828: Solger-Rezension (GW 16, 77-128)
 1828: Hamann-Rezension (GW 16, 129-187)
 SS 1828: „Logik und Metaphysik“
 SS 1828: „Philosophie der Natur“
 1829: Göschel-Rezension (GW 16, 188-215)
 1829: Repliken (GW 16, 216-274)
 WS-1829: „Ästhetik“
 WS-1829: Philosophie der Weltgeschichte
 SS 1829: „Logik und Metaphysik“
 1829: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes (GW 18, 215-217; 228-336)*
1830: Rede zur 300-Jahr Feier der Confessio Augustiniana (GW 16, 311-322)
1830: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften³ (GW 20, 1-572)
 WS-1830: Psychologie und Anthropologie
 WS-1830: „Geschichte der Philosophie“
 SS 1830: Logik und Metaphysik
 SS 1830: Philosophie der Natur
1831: Über die englische Reformbill (GW 16, 323-404)
 WS-1831: *Philosophie der Weltgeschichte: Erster Teil (GW 18, 138-207)*
 „Philosophie der Weltgeschichte“ (Heimann)
 WS-1831: Natur- und Staatsrecht (VPhR (Strauss))
 SS 1831: „Logik“ (VL 10, (Karl Hegel))
 SS 1831: Religionsphilosophie (VPhRel 3-5)
 1831: Ohlert-Rezension (GW 16, 275-289)
 1831: Görres-Rezension (GW 16, 290-310)
 WS 1831: Natur- und Staatsrecht (unvollendet)
 WS 1831: „Geschichte der Philosophie“ (Strauss) (unvollendet)
1832: Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Seyn² (GW 21, 1-383) (postum)

Peter Jonkers / Lu De Vos

Vorgehensweise beim Zitieren der Hegel-Werke:

Womöglich wird die textkritische Edition zitiert: Erwähnung des Bandes und der Seite. (Ausnahme: *E* und *Grl* : Erwähnung von § (und *A[nmerkung]*))

Was die *Vorlesungen* angeht, wird in erster Linie die Edition von Felix Meiner (Blaue Reihe) verwendet, zitiert als *V[Titel]*, Erwähnung des Bandes, der Seite oder des Paragraphen [*VPhK* 2, 159 oder *VPhR* 14, §3]. Für die Studentennotizen werden die relevanten anderen Editionen gebraucht.

Liste mit Abkürzungen der Hegel-Werke:

<i>BDG:</i>	Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes
<i>Briefe:</i>	Briefe von und an Hegel
<i>Dif:</i>	Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie
<i>E¹:</i>	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1817)
<i>E²:</i>	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1827)
<i>E³:</i>	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)
<i>FS:</i>	Frühe Schriften
<i>Grl:</i>	Grundlinien der Philosophie des Rechts
<i>GS:</i>	Der Geist des Christentums und sein Schicksal
<i>GuW:</i>	Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität
<i>JKS:</i>	Jenaer Kritische Schriften
<i>JS I, II, III:</i>	Jenaer Systementwürfe I, II, III
<i>KJ:</i>	Kritisches Journal der Philosophie
<i>KVD:</i>	Kritik der Verfassung Deutschlands
<i>L¹:</i>	Wissenschaft der Logik (1812/13-1816)
<i>L²:</i>	Wissenschaft der Logik (1832)
<i>LJ:</i>	Das Leben Jesu
<i>Nohl:</i>	Hegels theologische Jugendschriften
<i>NR:</i>	Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts
<i>NS:</i>	Nürnberger Schriften
<i>Phän:</i>	Phänomenologie des Geistes
<i>PR:</i>	Die Positivität der christlichen Religion
<i>SdS:</i>	System der Sittlichkeit
<i>SkA:</i>	Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie
<i>Syst:</i>	Systemfragment von 1800
<i>ThWA:</i>	Theorie-Werkausgabe
<i>V:</i>	Vorlesungen
	<i>GPh</i> 6, 7, 8, 9: Geschichte der Philosophie (Bnde 6,7,8,9). Vorlesung von 1825-26 (Einleitung: alle Vorlesungen)
	<i>L 10:</i> Logik (Bnd 10). Vorlesung 1831
	<i>L (1810/11):</i> P. Giuspoli und H. Schneider (Hg.), G.W.F. Hegel, Logik für die Mittelklasse des Gymnasiums. Vorlesung von 1810/11
	<i>LuM 11:</i> Logik und Metaphysik (Bnd 11). Vorlesung von 1817
	<i>M (Troxler):</i> K. Düsing (Hg.), Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik. Vorlesung von 1801/02

- NS 1*: Naturrecht und Staatswissenschaft (Bnd 1). Vorlesung von 1817/18
phE 15: philosophische Enzyklopädie (Bnd 15). Vorlesung von 1812/13
PhG 13: Philosophie des Geistes (Bnd 13). Vorlesung von 1827/28
PhK 2: Philosophie der Kunst (Bnd 2). Vorlesung von 1823
PhK (Aschenberg): H. Schneider (Hg.), G.W.F. Hegel: Vorlesung über Ästhetik. Vorlesung von 1820/21
PhK (Kehler): A. Gethmann-Siefert, und B. Collenberg-Plotnikov (Hg.), Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Vorlesung von 1826
PhK (anonym): A. Gethmann-Siefert, J-I. Kwon und K. Berr (Hg.), G. W. F. Hegel, Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826
PhK (Libelt): Manuskript 1828/29
PhN 16: Philosophie der Natur (Bnd 16). Vorlesung von 1819/20 (Ringier)
PhN (Dove): Th. Posch und G. Marmasse (Hg.), G.W.F. Hegel: Vorlesung über Philosophie der Natur. Vorlesung von 1825/26
PhN (Bernhardy): M. Gies und K.H. Ilting (Hg.), G.W.F. Hegel, Naturphilosophie. Vorlesung von 1819/20
PhN (Griesheim): G. Marmasse (Hg.), G.W.F. Hegel, Vorlesung über Naturphilosophie. Vorlesung von 1823/24
PhN (Uexküll): G. Marmasse und Th Posch (Hg.), G.W.F. Hegel, Vorlesung über Naturphilosophie. Vorlesung von 1821/22
PhR 14: Philosophie des Rechts (Bnd 14). Vorlesung von 1819/20 (Ringier)
PhR: K-H. Ilting (Hg.), Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Vorlesungen von 1818 bis 1831 (Bd 1: 1818/19 (*Homeyer*), Bd 3: 1822/23 (*Hotho*), Bd 4: 1824/25 (*Griesheim*) und 1831 (*Strauß*)
PhR (anonym, 1819/20): D. Henrich (Hg.), Hegel. Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1819/20
PhR (anonym, 1821/22): H. Hoppe (Hg.), Vorlesung über Hegels Rechtsphilosophie. Vorlesung von 1821/22
PhRel 3, 4a, 4b, 5: Philosophie der Religion (Bnde 3,4a,4b,5). Vorlesungen von 1824, 1827, 1831
PhW 12: Philosophie der Weltgeschichte (Bnd 12). Vorlesung von 1822/23
W: Werke des Verewigten

Für die sonstigen Titel: eine Abkürzung, die aus den kennzeichnenden Buchstaben hergestellt worden ist, z.B. *LuM* für Logik und Metaphysik.

Liste der Autoren

1. Prof.dr. Andreas Arndt, Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, arndt@bbaw.de	33, 79, 167, 174
2. Dr. Thomas Bach, Friedrich-Schiller-Universität Jena, thomas.bach@uni-jena.de	120, 164
3. Dr. Gabriella Baptist, Università di Cagliari, baptist@unica.it	110, 192
4. Dr. Christoph J. Bauer, Ruhr-Universität Bochum, christoph.j.bauer@ruhr-uni-bochum.de	10, 179
5. Dr. Ralf Beuthan, Friedrich-Schiller-Universität Jena, ralf.beuthan@uni-jena.de	45
6. Prof.dr. Koen Boey, Universiteit Antwerpen, flw.vantilburgh.d@alpha.ufsia.ac.be	27, 41, 75
7. Dr. Brady Bowman, Friedrich-Schiller-Universität Jena, brady.bowman@uni-jena.de	40
8. Prof.dr. Olaf Breidbach, Friedrich-Schiller-Universität Jena, olaf.breidbach@uni-jena.de	117
9. Prof.dr. Emilio Brito, Université catholique de Louvain, brito@dogm.ucl.ac.be	30, 70
10. Dr. Kees Jan Brons, Universiteit van Amsterdam, brons@phil.uva.nl	157, 194
11. Prof.dr. Paul Cobben, Universiteit van Tilburg, p.g.cobben@uvt.nl	<i>Werkbiogr., Phän, Grl</i> , 13, 17, 19, 23, 25, 26, 49, 60, 64, 65, 66, 76, 107, 111, 119, 126, 135, 136, 138, 140, 145, 147, 149, 152, 155, 156, 188
12. Dr. Bernadette Collenberg-Plotnikov, FernUniversität in Hagen, Bernadette.Collenberg@fernuni-hagen.de	50, 102
13. Prof.dr. Paul Cruysberghs, Katholieke Universiteit Leuven, paul.cruysberghs@hiw.kuleuven.be	<i>VPhN, VPhG</i> , 11, 28, 84, 93, 94, 108, 113, 114, 125, 134, 144, 178, 196
14. Prof.dr. Olivier Depré, Université Catholique de Louvain-la-Neuve, depre@risp.ucl.ac.be	<i>FS</i> , 62,
15. Dr. Herman van Erp, Universiteit van Tilburg, h.h.h.verp@uvt.nl	<i>VPhW</i> , 184, 185, 186, 187
16. Dr. L.M. Fleischhacker, Universiteit Twente, e.fleischhacker@wmw.utwente.nl	103, 132
17. Dr. Jan Frercks, Friedrich-Schiller-Universität Jena, jan.frercks@uni-jena.de	4, 99
18. PD Dr. Bernhard Fritscher, Universität München, b.fritscher@lrz.uni-muenchen.de	44, 63
19. Drs. Michel Heijdra, Vrije Universiteit Amsterdam, m.g.heijdra@ph.vu.nl	22, 165, 170, 180
20. Prof.dr. Peter Jonkers, Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, peter.jonkers@skynet.be	<i>JKS</i> , 8, 9, 12, 15, 20, 42, 52, 68, 85, 86, 89, 95, 100, 109, 118, 122, 127, 128, 141, 177, 189
21. PD Dr. Ock-Kyoung Kim, Yonsei University Seoul, okim61@yahoo.com	47, 48, 73, 81, 137, 183, 190
22. Prof. dr. em. Heinz Kimmerle, Erasmus Universiteit Rotterdam, kimmerle@concepts-ict.nl	<i>JS</i>
23. Prof. dr. Anton Friedrich Koch, Universität Tübingen, anton-friedrich.koch@uni-tuebingen.de	146
24. PD Dr. Günter Kruck, Universität Frankfurt, g.kruck@t-online.de	<i>VPhR</i> , 2
25. Dr. Hincheung Lin, Lingnan University, Hong Kong, hincheung_lin@yahoo.com.hk	88, 159, 173
26. Dr. Gilles Marmasse, Université Paris IV, marmasse@wanadoo.fr	29
27. Dr. Daniel W. Murphy, Department of Philosophy, Saint Anselm College, Manchester, NH 03102, USA, dmurphy@anselm.edu	71
28. Prof.dr. Wolfgang Neuser, Universität Kaiserslautern, neuser@rhrk.uni-kl.de	72, 104, 123, 124

29. Prof. dr. Angelica Nuzzo, University of New York, anuzzo@brooklyn.cuny.edu	<i>VGPh</i>
30. Dr. Ernst-Otto Onnasch, Vrije Universiteit Amsterdam, e.o.j.onnasch@ph.vu.nl	116, 161
31. M. A. Tommasi Pierini, Friedrich-Schiller-Universität Jena, tommapi@hotmai.com	150
32. Dr. Thomas Posch, Institut für Astronomie der Universität Wien, posch@astro.univie.ac.at	182
33. Prof.dr. Erzsébet Rózsa, University of Debrecen, rozsa@puma.unideb.hu	176
34. Prof. dr. G. Sans S.J., Pontifica Università Gregoriana, sans@unigre.it	18
35. PD Dr. Friedrike Schick, Universität Tübingen, friederike.schick@uni-tuebingen.de	5, 21, 142, 172
36. Dr. Annette Sell, Ruhr-Universität Bochum, Annette.Sell@ruhr-uni-bochum.de	38, 54, 90, 98
37. Dr. Dirk Stederoth, Universität Kassel, d.stederoth@uni-kassel.de	36, 39, 46, 55, 56, 59, 67, 69, 129, 130, 148, 154, 168, 191
38. Dr. Gerrit Steunebrink, Radboud Universiteit Nijmegen, gsteunebrink@phil.kun.nl	14, 112, 151
39. Dr. Konrad Utz, Universität Tübingen, zxmeo03@philosophie.unituebingen.de	43, 115, 131
40. Dr. Ad Verbrugge, Vrije Universiteit Amsterdam, a.m.verbrugge@ph.vu.nl	82, 91, 101, 121, 169
41. Prof. Dr. Jean-Louis Vieillard-Baron, Université de Poitiers, jean.louis.vieillard.baron@univ-poitiers.fr	139
42. HDoz.dr. Klaus Vieweg, Friedrich-Schiller-Universität Jena, klaus.vieweg@uni-jena.de	150
43. Dr. Lu De Vos, Katholieke Universiteit Leuven, lu.devos@skynet.be .	<i>L, VPhK, E</i> , 1, 3, 6, 7, 16, 31, 32, 34, 35, 37, 51, 53, 57, 58, 61, 74, 77, 78, 80, 83, 87, 93, 96, 97, 122, 143, 153, 158, 160, 162, 163, 166, 171, 175, 181, 193
44. Prof.dr. Renate Wahsner, Max Planck Institute for the History of Science, wahsner@mpiwg-berlin.mpg.de	24, 92, 106
45. Prof. Dr. Dieter Wandschneider, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen, wandschneider@rwth-aachen.de	133, 195
46. Dr. Elisabeth Weisser-Lohmann, FernUniversität Hagen Elisabeth.Weisser-Lohmann@FernUni-Hagen.de	<i>Tagespolitische Schriften</i>
47. Dr. Paul Ziche, Bayerische Akademie der Wissenschaften, ziche@lrz.badw-muenchen.de	105