

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 nothwendige 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 Entzweyung 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 Entzweyung‘ 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 Entzweyung‘ 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; Entgegenseetzen 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 1* 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 Gegentheil 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, forderte 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 präzisiert 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 Gesetzen 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 Gegebensein, sondern das sinnlich Gegebensein 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 Außenperspektiv 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 Entzweiung 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 zerreisende *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