

seiende Selbstbewusstsein wird daher durch diese leblose Notwendigkeit aufgehoben, die es wie ein Schicksal trifft. Es ergreift das Leben, aber nimmt den Tod.

Die Einheit von seinen Zwecken und seinem Schicksal ist für dies Selbstbewusstsein nur als Lust oder als das einfache einzelne Gefühl da, worin es sich dieser verschiedenen Momente nicht bewusst wird. Das ist nur im denkenden Selbst möglich. Das lustsuchende Selbstbewusstsein ist sich selbst ein Rätsel geworden, es erkennt nicht die Folgen seiner Taten, es versteht nicht, was ihm widerfährt. Es erfährt nur den Verlust seines Selbst in der Notwendigkeit. *An sich* hat es aber diesen Verlust überlebt; denn diese Notwendigkeit ist sein eigenes Wesen. Diese Reflexion in sich, die Notwendigkeit als die eigene zu wissen, ist eine neue Gestalt: *Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*.

Ad Verbrugge

102. Malerei

Während Architektur und Skulptur im Rahmen der symbolischen und klassischen Kunstform das Göttliche noch in der Natur selbst erscheinen lassen, bindet die Malerei mit ihrem hauptsächlichsten Mittel, als das Hegel – im Unterschied zur klassisch-akademischen Tradition und zu Kant – nicht die Linie, sondern die Farbe bestimmt, die Kunst als ganze an den ‚subjektiven‘ Vollzug zurück. Die Malerei ist die erste der romantischen Künste, der in Hegels Systematik der Kunstgattungen die Musik und die Poesie folgen. Die Kunst verlässt hier die Dreidimensionalität des Raumes und spricht allein den abstrakt-ideellen Gesichtssinn an. Vermittels der Farbe wird in der Malerei ein bewusst gestalteter Ausschnitt aus der als geschichtlich verstandenen Welt konstituiert: Ihr Inhalt ist nicht die in sich ruhende schöne Göttergestalt, sondern die Erscheinung des Gottes in Situation und Handlung. Auf diese Weise wird sie der spezifischen Vorstellung des Christentums von einem geschichtlichen Gott gerecht.

Die Malerei ist daher für Hegel die ausgezeichnete christliche Kunst. Sie muss als solche in der Gestaltung des Absoluten über die schöne Form hinausgehen, indem sie die Darstellung von Martern und Gräueln, von Hässlichem, zu leisten hat. (Hegel nennt in den Vorlesungen zur Ästhetik lediglich zwei ‚schöne‘ Gestalten, die ein Symbol der christlichen Gottesvorstellung sein können: Maria als Mutter und Maria Magdalena, deren liebende Hinwendung zu Gott Schönheit und Bedeutsamkeit vereint.) Daher kann die Malerei ihre Relevanz nicht mehr in erster Linie über ästhetische Kriterien – insbesondere nicht über die Schönheit – gewinnen, sondern ihre Bedeutung muss reflexiv erschlossen werden.

Dabei bleibt Hegel indes nicht stehen, sondern führt als konsequenten weiteren Schritt dieser Kunst den Ausgriff auf einen neuen Inhalt, die „Prosa der menschlichen Welt“ (*VPhK* 2, 78) an: Die Kunst erhebt den Menschen und seine Welt zum Thema. Das Spektrum der Kunst wird damit gegenüber dem der vorgängigen Kunstformen erweitert. Sie ist nicht mehr ausschließlich an die Religion gebunden, sondern kann nun die unterschiedlichsten Wirklichkeitsbereiche darstellen. Auf diesem Weg kommt Hegel zu seiner epochalen Aufwertung der niederländischen Genre- und Stillebenmalerei des 17. Jh.s.: Hier gelingt eine Darstellung des Alltäglichen, die formal vollendet und schön ist. Wie die Skulptur vermittelt diese Malerei geschichtliches Selbstbewusstsein – den holländischen Bürgerstolz als Identifikationsform gegenüber der spanischen Besatzung – durch Schönheit. Aber diese kulturelle Relevanz ist außerhalb der niederländischen Kultur nicht unmittelbar ersichtlich, sondern muss erst durch philosophische Reflexion und historisches Wissen wieder erschlossen werden.

In der Linie der Abfolge der Künste leistet der Kolorismus der Niederländer den Übergang zur nächsten der romantischen Künste, zur Musik. Die Malerei erreicht hier nämlich durch die „Magie der Farben“ eine Hinordnung auf den zeitlichen Vollzug der Kunst und damit auf eine Darstellung der Innerlichkeit, die in der Musik weitergeführt wird: „Das Objektive verschwebt gleichsam schon und die Wirkung geschieht fast nicht mehr durch ein Materielles. Ganz auf die subjektive Seite tritt die Kunst in der Musik“ (VPhK 2, 262).

Bernadette Collenberg-Plotnikov

103. Maß

Maß ist in der Wissenschaft der Logik das dritte Moment des Seins. Die Qualität ist gekennzeichnet durch die unmittelbare Einheit von Sein und Bestimmtheit, die Quantität durch die Gleichgültigkeit beider, das Maß durch deren Verhältnis. Das bedeutet aber auch, dass der philosophische Gebrauch der Begriffe Maß und Maßstab, z.B. als Maßstab der Erkenntnis oder des Ethischen, noch zur Denksphäre der Unmittelbarkeit gehört.

„Die Entwicklung des Maaßes, die im Folgenden versucht worden, ist eine der schwierigsten Materien,“ (GW 21, 327) weil sie den Zusammenhang der ‚Mathematik der Natur‘ mit den Qualitäten der natürlichen Dinge im Allgemeinen anzuzeigen hat. D.h. sie muss eigentlich den Begriff der Objektivität der modernen Naturwissenschaft entwickeln. Hegel hält das Maß für ein höheres Prinzip als den spinozistischen Modus, der das Unwesentliche ist, da erst mit ihm der Modus selbst als wesentlich zum Substantiellen einer Sache gehörig erklärt wird: „... in welcher sehr unbestimmten Beziehung wenigstens dieß liegt, daß dieß Aeusserliche nicht so abstract das Aeusserliche sey. Hier hat der Modus die bestimmte Bedeutung das Maaß zu seyn“ (GW 21, 325). Eigentlich könnte man sagen, dass vom Standpunkt des Maaßes aus das Äußerliche das *eigentliche* Innerliche der Dinge sei, denn die Quantität ist hier das Bestimmende des qualitativ Seienden. In der mathematischen Naturwissenschaft bestimmt die Struktur, was die Dinge eigentlich sind. Nur ist das Bestimmungsverhältnis hier noch nicht *als solches* mitgedacht, was erst in der Sphäre des Wesens der Fall sein wird. Im Maßkapitel wird die relationelle Natur des Maaßes so entwickelt, dass sie den Übergang zum Wesen vorbereitet. In der $L^{1,2}$ sind die Hauptmomente des Maaßes *Die spezifische Quantität, Das reale Maß (L^1 : Verhältnis selbständiger Maaße)* und *Das Werden des Wesens* (GW 21, 329ff). Beispiele für die erste findet man im Bereich der messbaren Größen der Naturwissenschaften; das zweite bezieht sich auf charakteristische Größen reeller qualitativer Daseiender, z.B. chemische Substanzen; im dritten wird die Form der Unmittelbarkeit, in der alle diese Bestimmungen noch gesetzt waren, aufgehoben.

Die spezifische Quantität ist eingeteilt in spezifisches Quantum, spezifizierendes Maß (L^1 : Die Regel) und Fürsichsein im Maße (L^1 : Verhältnis von Qualitäten). Das spezifische Quantum ist die unmittelbare Einheit von Qualität und Quantität. Wir können dabei z.B. an die dimensionierten Größen der Physik denken. Ihre Dimension ist eine qualitative Bestimmtheit, die durch eine operationelle Definition ihrer Messmethode festgelegt ist, zusammen mit der Maßeinheit, in der sie ausgedrückt wird. Dieser Gedanke führt unmittelbar zur Sphäre des spezifizierenden Maaßes, namentlich zum ersten Moment desselben: der Regel oder dem Maßstab. Das Messen ist ein äußerliches Tun, das an die messbare Größe angelegt wird, aber doch auch die Bedeutung hat, dieselbe qualitativ zu spezifizieren. Ihre Qualität ist aber gebunden an die Existenz desjenigen Etwas, das gemessen wird. Misst man z.B. die Temperatur eines Körpers, dann spezifiziert das gewissermaßen den Wärmeszustand dieses Körpers. Dieser ist aber nicht nur Qualität, sondern auch eine Größe, die Wärmemenge, die durch die Wärmekapazität des Körpers mit der Temperatur verbunden ist. So spezifiziert das

Messen durch funktionale Zusammenhänge andere Größen, die mit dem gemessenen Gegenstand verbunden sind. Dieser funktionale Zusammenhang ist die quantitative Seite des Zusammenhangs der Qualitäten desselben Körpers. Einerseits ist er ein allgemeines Gesetz, z.B. $\Delta W = cm\Delta T$ (ΔW = Wärmeaufnahme/-abgabe; ΔT = Temperaturänderung), andererseits spezifiziert er mittels seiner Koeffizienten, z.B. der Masse m und der spezifischen Wärme c , das spezifische Maß des realen Qualitätsverhältnisses. Hegels Beispiel ist hier das Galileische Fallgesetz $s = gt^2$ (s = Weg; t = Zeit; g = Gravitationsbeschleunigung), wobei g als Koeffizient auftritt. Hegel hatte seit seinen Untersuchungen für seine Dissertation *De orbis planetarum* die Vermutung gehabt, dass solche Gesetze auf spekulative Weise aus den Begriffen der diesbezüglichen Maße abgeleitet werden könnten, was der mathematischen Physik ein philosophisches Fundament verleihen würde. Die Koeffizienten dagegen drücken das Maß des faktischen Daseins aus und stellen daher das Fürsichsein im Maße dar.

Das reale Maß, d.h. das Maß als Beziehung von Maßen eines faktischen Gegenstands zu seiner quantitativen Seite der Gesetzmäßigkeit, drückt tatsächlich auch Beziehungen zu anderen Gegenständen aus. Zugleich charakterisiert es diesen spezifischen Gegenstand als seine eigene Qualität. Erstens werden die Maßkoeffizienten der Gegenstände durch Vergleichung festgestellt, z.B. die spezifische Schwere und die spezifische Wärme durch Vergleichung mit Wasser. Das ist wieder nur ein äußerliches Tun, keine reale Beziehung der Gegenstände. In dem Messen liegt aber auch schon eine reale Wechselwirkung, z.B. ein Wärmeaustausch. Diese Wechselwirkungen haben auch ihre Gesetze, die ihrerseits ein Maßverhältnis der Koeffizienten der betreffenden Gegenstände bestimmen. In diesem Sinne wird das Maß ein Verhältnis von Verhältnissen. Hegel denkt dabei offensichtlich an chemische Reaktionen, wie z.B. die wechselseitige Neutralisation von Säuren und Basen. Es entsteht so eine Reihe von Maßverhältnissen, oder, wie wir heute sagen würden, eine mehrstellige Funktion, die das allgemeine Gesetz der Wechselwirkung ausdrückt. Das bedeutet auch die Bevorzugung bestimmter Wechselwirkungen vor anderen, d.h. die Existenz von Wahlverwandtschaften. Das Maßverhältnis wird hier spezifisch ausschließend: Die eine Wechselwirkung verdrängt die andere. Dieser ausschließende Charakter der Wechselwirkungen führt zu qualitativ verschiedenen Gleichgewichtszuständen oder Ergebnissen, die sich innerhalb eines quantitativen Kontinuums ausbilden. Hegel spricht von einer Knotenlinie der Maßverhältnisse (*GW 21*, 364ff). Heute würden wir von einem Potentialfeld mit verschiedenen Regimes und Attraktoren reden, die durch Katastrophen voneinander geschieden sind. Hier erscheinen qualitative Unterschiede aus quantitativer Kontinuität, wie z.B. die verschiedenen Arten von Lebewesen aus dem kontinuierlichen Evolutionsprozess. Das Potentialfeld oder die Knotenlinie hat aber auch das Moment des Maßlosen an sich: die Katastrophe, in der durch Veränderung der Quantität eine qualitativ bestimmte Form zugrunde geht. Diese selbstständige Form ist damit nur ein Zustand des ganzen Systems geworden, und letzteres ist als maßloses Substrat das eigentliche Seiende.

Die Maßverhältnisse als Zustände des maßlosen Substrats oder Systems sind in Bezug auf das Substrat indifferent. Diese ‚absolute‘ Indifferenz ist in Bezug auf diese Verhältnisse selbst aber ein ‚struggle for life‘, denn sie existieren auf Kosten des jeweils anderen, wie in Anaximanders berühmtem Spruch. Hegel nennt das ein ‚umgekehrtes Verhältnis‘ und ruft das Bild einer konstanten Summe wach: Was das eine an Existenz gewinnt, verliert das andere. Bei seinem Beispiel der zentripetalen und der zentrifugalen Kraft in der Planetenbewegung ist er offensichtlich vom Vulgärnewtonianismus fehlgeleitet worden. Seine Kritik trifft nicht Newton, und wir wissen nicht, welche Vulgärfassung er genau ins Auge gefasst hat. Deutlich ist aber, dass das Bild eines quantitativen Substrats, in welchem sich die qualitativen Formen bilden, wie es auch in der heutigen Katastrophentheorie mathematisch konstruiert wird, dem Verhältnis von Wesen und Erscheinung nahe kommt, dieses aber nicht erreicht. Es ist noch mit der Form der Unmittelbarkeit behaftet, weil die Identität des Substrats und der

Unterschied der Formen nebeneinander bestehen. Qualität und Quantität sind wieder auseinander getrieben und damit ist die Form des Maßes aufgehoben. Aber auch die ganze Form des Seins im Sinne der Unmittelbarkeit wird damit aufgehoben, denn das Substrat und die unterschiedlichen Formen zeigen sich jetzt als wechselseitig vermittelt. „Sie sind statt *Seyender*, wie in der ganzen Sphäre des Seyns nunmehr schlechthin nur *als Gesetze*, schlechthin mit der Bestimmung und Bedeutung, auf ihre Einheit, somit jede auf ihre Andere und Negation *bezogen* zu seyn, – bezeichnet mit dieser ihrer Relativität“ (GW 21, 382). Hier erscheint die wechselseitige Vermittlung von Identität und Unterschied, Kennzeichen der Sphäre des Wesens.

Louk Fleischhacker

104. Materie

Hegel benutzt in seiner Naturphilosophie in der *E* einen an Aristoteles orientierten Materiebegriff, so dass man bei Hegel als ein Konstruktionsprinzip der Naturphilosophie eine dialektische Wechselbeziehung von Materie und Form feststellen kann. In den ersten beiden Abteilungen der Naturphilosophie (*Mechanik*, *Physik*) beschreibt Hegel eine Entwicklung des Materiebegriffs, bei dem zunehmend stärker die Form gegenüber der Materie in den Vordergrund tritt. „Die Entwicklung der realen, d.i. *die Form* in ihr enthaltenden Materie geht so in ihrer Totalität in die reine Idealität ihrer Bestimmungen, in die mit sich abstrakte identische Selbstsicherheit über“ (*E*³ §307). Die dritte Abteilung, die sich mit Gestalten des Organismus beschäftigt, ist dann vorrangig eine Darstellung der Form. Der Organismus wird von Hegel als der „unendliche sich selbst anfachende und unterhaltende Prozeß“ (*E*³ §336) verstanden und ist damit die subjektive, unendliche Form in ihrer Objektivität. (*VPhN* (*Griesheim*), 221; *VPhN* (*Uexküll*), 164; 177; 188). Der erste Abschnitt der Naturphilosophie mag daher durch die Diskussion eines Materiebegriffs geleitet sein, die zweite Abteilung durch ein Gleichgewicht der Begriffe *Materie* und *Form* und schließlich der dritte vorrangig durch eine Diskussion der *Form*.

Nach der Darstellung des Raum- und des Zeitbegriffs beschreibt Hegel, wie durch die gesetzte Identität des Raumes und der Zeit ein Vergehen und sich wieder Erzeugen geschieht und so Bewegung beschreibbar wird. „Dies werden ist aber selbst ebenso sehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die unmittelbar identische daseiende Einheit beider, die Materie“ (*E*³ §261).

Der Bezug von Raum und Zeit aufeinander konstituieren Materie. Gleichzeitig liegt in diesem Übergang ein Übergang von der Idealität zur Realität. Beide Momente an dieser unmittelbar identisch daseienden Einheit, nämlich der Raum und die Zeit, äußern sich als zwei Grundeigenschaften der Materie, nämlich Zusammengesetztheit und Undurchdringlichkeit oder Widerstand leisten. (*E*³ §261). Diese beiden Aspekte sind es auch, die die grundlegenden Eigenschaften von Materie erfassen: Repulsion als die abstrakte Vereinzelung im Raum (*E*³ §262) und Attraktion als die negative Einheit eines auseinanderseienden Fürsichseins in der Zeit (*E*³ §262). Hegel kritisiert in *der L*¹, (GW 11, 119ff), dass Kant die Attraktivkraft und die Repulsivkraft als Konstituentien und nicht als Begriffsmomente der Materie interpretiert. Wenn Attraktivkraft und Repulsivkraft Materie konstituieren, so können sie selbst nur Kraft sein, die von Materie bewirkt wird; also muss Materie Materie vorausgehen. Materie müsse vielmehr so verstanden werden, dass die Einzelheit außer dem Materiellen sein müsse, mithin die Materie als ein kontinuierlich Bestehendes zu interpretieren sein und mithin macht „die Schwere... die Substantialität der Materie aus“ (*E*³ §262A). „Die Schwere ist sozusagen das Bekenntnis der Nichtigkeit des

Außersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbständigkeit, ihres Widerspruchs.

Man kann auch sagen, die Schwere ist das Insichsein der Materie“ (*E³* §262A). Weiter lässt sich Materie bestimmen als ein bloß quantitativer Unterschied (*E³* §263). Sie erscheint als gegen die Form des Körpers gleichgültiger Inhalt (*E³* §263). Als solche ist sie von ihrer Raumbestimmung her aufgefasst worden und die Zeit wird dabei als aufgehoben interpretiert: Die Materie wird als träge bestimmt (*E³* §264).

Schließlich wird in der zweiten Abteilung das Licht als das Selbst der Materie (*E³* §275) interpretiert. Form und Materie sind an der Bestimmung dieses Begriffs gleichbedeutend. So bestimmt Hegel weiterhin die spezifische Schwere, die Kohäsion, den Klang und die Wärme als jeweils unterschiedliche Weisen „die immanente Form des räumlichen Nebeneinanders der materiellen Teile“ (*E³* §295) zu bestimmen. Die Kohäsion ist „zuerst innerliche Form, hindurchgegangen durch ihre Versenktsein in das materielle Außereinander“ (*E³* §300). Der Klang ist die „einfache Form für sich existierend und kommt als diese mechanische Seelenhaftigkeit zur Erscheinung“ (*E³* §300). „Die Wärme ist das Sichwiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit“ (*E³* §303). Das Licht als das Selbst der Materie ist eine spezifische Form eines „immateriellen Fürsichseins der Form“ (*E³* §320) und als solches ist es der Materie komplementär entgegengesetzt, die im Gegensatz gegen das reine Selbst des Lichts das ebenso reine Selbstlose, die Finsternis ist (*E³* §277). Das Licht wird hier im Goetheschen Sinne als die Absenz der Dunkelheit der Materie, gleichsam als „Gegenmaterie“, verstanden und nicht im Newtonschen Sinne als Überlagerung von Lichtwellen.

Wolfgang Neuser

105. Mathematik

Hegel entwirft am Anfang seiner Naturphilosophie (*E³* §259) „den Gedanken einer *philosophischen Mathematik*“, die „dasjenige aus Begriffen erkannte, was die gewöhnliche mathematische Wissenschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen nach der Methode des Verstandes ableitet.“ Allerdings kann nicht die gesamte Mathematik als philosophische Wissenschaft aus dem Begriff verstanden werden; als „Wissenschaft der endlichen Größenbestimmungen“ bleibt sie, wegen der Endlichkeit ihres Gegenstandes, „wesentlich eine Wissenschaft des Verstandes“. Damit ist insbesondere jeder Versuch abgewiesen, in der Philosophie selbst Methoden der Mathematik anzuwenden (vgl. auch *GW* 9, 31-34) oder philosophische Aussagen in „Raumfiguren und Zahlen“ wiederzugeben. In seiner Ableitung des Raumes entwickelt Hegel zwar Grundbestimmungen der Geometrie (Punkt, Linie, Fläche) sowie die Dreidimensionalität des Raumes (*E³* §255f) und charakterisiert die wichtigsten Sätze der „Wissenschaft der Geometrie“ – Hegel nennt insbesondere den Satz des Pythagoras, ergänzt um eine trigonometrische und „analytische Behandlung“ desselben – als „Bild der Idee“, „das sich in sich geteilt hat“, betont dabei aber, dass dies immer noch in Form einer abstrakten „Verstandeswissenschaft“ geschehe.

Anders als die Gegenstände von Arithmetik und Geometrie haben für Hegel „das *Unendliche, Verhältnisse desselben, das Unendlichkleine, Factoren, Potenzen* u.s.f.“ ihre wahrhaften Begriffe in der Philosophie selbst (*E³* §259) und können deshalb nicht aus der Mathematik entlehnt werden. Der systematische Ort dieser Begriffe liegt in der Logik der Quantität, wo sie den Übergang vom Quantum zum Maß als der Verbindung von Qualität und Quantität bilden. Während die „reine Quantität“ „sich identisch zu dem andern“ verhält (*GW* 21, 176) und deshalb in ihrem diskreten Fortschreiten kontinuierlich in ein jeweils anderes

Diskretes übergeht (Beispiel: die natürlichen Zahlen, wo auf jede Zahl eine neue folgt, die aber stets natürliche Zahl ist), beziehen sich im „quantitativen Verhältniss“ (*GW 21*, 310-322) zwei Quanta aufeinander und bestimmen damit nicht wieder nur ein weiteres Quantum, sondern leisten zugleich eine qualitative Bestimmung. Der qualitative Aspekt wird insbesondere in der ausführlich erörterten Problematik des „mathematischen Unendlichen“ sichtbar (*GW 21*, 236-299). Auch hier spielen Verhältnisse, nun von infinitesimalen Größen, eine zentrale Rolle, etwa im Differentialquotienten dy/dx , wo durch zwei als Quanta verschwindende Relata eine Bestimmung eines qualitativ neuartigen Sachverhalts, etwa der Ableitung einer Funktion, möglich wird. Dieser Übergang aus dem Quantum heraus führt auf *Maßbestimmungen* (Beispiel: qualitative Größenbestimmungen in der Naturwissenschaft durch einen Zahlenwert in Verbindung mit einer Einheit). Entsprechend ist für Hegel die „wahrhafte philosophische Wissenschaft der Mathematik“ nur „die Wissenschaft der *Maasse*“ (*E³* §259), Maßbestimmungen erfordern eine „reelle Besonderheit der Dinge“, die erst in der Natur erreicht ist. Deshalb kann Hegel Grundgesetze einer mathematischen Naturwissenschaft (Bewegungsgleichungen für gleichförmige und gleichförmig beschleunigte Bewegung, die Keplerschen Gesetze, *E³* §265-270; vgl. auch *GA 5*, 233ff) durch Übertragung der logischen Maßbestimmungen in die Naturphilosophie verstehen.

Hegel entwickelt mithin keine geschlossene Philosophie der Mathematik; einer kritischen Einschätzung der mathematischen Methode und der traditionellen Gebiete der Mathematik wie Arithmetik und Geometrie steht eine – auf intensivem Studium auch seinerzeit aktueller Quellen beruhende – Wertschätzung avancierter Gebiete der Mathematik wie der Infinitesimalmathematik gegenüber, aus denen er dann seinerseits Veranschaulichungsmöglichkeiten für Begriffsstrukturen gewinnt.

Paul Ziche

106. Mechanik

Die Auseinandersetzung mit der Mechanik und deren Einordnung in sein System spielen in Hegels Werk, insbesondere in seiner Naturphilosophie, spätestens seit dem *JS I* eine grundlegende Rolle. Dies resultiert zum einen daraus, dass nach Hegel die Bestimmung des naturwissenschaftlichen Denkens der Entwicklung der Naturphilosophie vorausgehen und überhaupt die Philosophie mit der Naturwissenschaft in Übereinstimmung sein muss. (*E³* §246A). Da Hegel nun zum anderen aufgrund der Übermacht des mechanistischen Weltbilds in der Naturbetrachtung seiner Zeit die Mechanik für einen wesentlichen Bestandteil des naturwissenschaftlichen Denkens hielt, wobei er unzutreffenderweise das mechanistische Weltbild und die physikalische Theorie „Mechanik“ gleichsetzte, der aber weit davon entfernt war, die Natur als lebendig (*E¹* §196; *E³* §251; *VPhN 16*, 6-10) zu zeigen, sah er seine Aufgabe darin, von diesem Denken auszugehen und dessen stufenweise Aufhebung zu demonstrieren – zunächst innerhalb der Mechanik vom abstrakten Außereinander, Raum und Zeit, über die endliche Mechanik (träge Masse, Stoß, Fall) zur absoluten (System der Himmelskörper) (*E³* §253) und im Ganzen der Naturphilosophie von der Mechanik über die Physik zur organischen Physik (*E³* §§251-2).

Anknüpfend an vorgängige naturphilosophische Debatten (v.a. Descartes, Leibniz, Newton, Kant) geht Hegel von Raum und Zeit, den zwei Formen des Außersichseins, einer positiven und einer negativen, aus, mit der Ambition, sie synthetisierend aufheben zu können. Zeigend, dass beide nur abstrakte Momente sind, durch Einheit und Negation als solcher aber zum ersten Konkreten, der Materie, führen, die, indem sie auf ihre Momente bezogen ist, beide auch *aufeinander* bezieht, in der Bewegung (*E³* §§254-261). Wenn nun diese Beziehung

nicht äußerlich ist, führt dies zur absoluten Einheit von Materie und Bewegung, zur sich selbst bewegenden Materie.

Dass diese Beziehung nicht äußerlich ist, sieht Hegel u.a. durch die so genannten mechanischen Erscheinungen, das Hebelgesetz ($Last \cdot Lastarm = Kraft \cdot Kraftarm$) und die vermeintliche Bewegungsgröße $m \cdot v$ (später "Impuls" genannt) belegt, insofern hier die Idealität (Raum und Zeit) die Stelle der Realität (Masse) und umgekehrt vertreten könne. Diese Sicht verleitet ihn zu dem schönen Satz: "Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d.i. der Mensch wird durch *Raum* und *Zeit* totgeschlagen" (*E*³ §261A). Hegel unterschätzt hierbei allerdings den ihm bekannten Sachverhalt, dass in beiden Produkten keiner der Faktoren zu Null werden darf, die Momente mithin nicht total durcheinander ersetzbar sind, sondern gerade ihre nicht aufgelöste Einheit den Effekt ausmacht.

Die in der Mechanik entwickelte Materie ist die Rücknahme der Auseinanderlegung auf der ersten Stufe; sie ist die Form, in der das Außersichsein der Natur zu ihrem ersten Insichsein kommt. Aber es ist ein abstraktes Fürsichsein, insofern es ausschließend ist und damit eine Vielheit, die ihre Einheit – als das fürsichseiende Viele in ein allgemeines Fürsichsein zusammenfassend – in sich zugleich und noch außer sich hat. Für Hegel ist dies symbolisiert in der *Schwere*. Diese fasst er so, dass hier die Bestimmungen des Begriffs einander noch äußerlich sind. Der schweren Materie kommt daher noch keine Individualität zu. (Dieser Mangel wird erst auf der Stufe *Physik* aufgehoben.)

Die höchste Stufe der *Mechanik* wird in der von Hegel so genannten absoluten Mechanik erreicht – verkörpert im Sonnensystem (*E*³ §§269-271). Hier hat die Materie das Außersichsein nicht mehr außer sich. Die Form ist materialisiert (*E*³ §271). Diese Darstellung ist Hegels Versuch, die Beiträge Galileis, Keplers und Newtons sowie der Geometrie zur neuzeitlichen Mechanik zu bewerten und als fortschreitende Einsicht in die *an sich* in der Mechanik enthaltene Einheit von Einzelnem und Allgemeinem darzustellen. Dabei erkennt Hegel die wahre Leistung Newtons nicht, hält dessen Mechanik für nichts weiter als eine mathematisch-formale Umwandlung der Keplerschen Gesetze bzw. ein leeres Gerüst ihrer Beweise (*GW* 21, 272 f; 338 f; *E*³ §270A; *VPhN* 16, 38-46).

Gemäß der Mechanik ist die Bewegung in die Materie nicht nur eingepflanzt. Allerdings meint Hegel, dies erst durch seine naturphilosophische Entwicklung gezeigt zu haben, während in der Newtonschen Mechanik der Materie ihr Leben, die Bewegung, äußerlich sei, indem dort das Axiom gelte, dass der Körper entweder ruht oder ihm die Bewegung von außen mitgeteilt wird (*E*¹ §209A; *E*³ §266A). Hegel hält dies für eine Bestimmung des Verstandes. (*E*¹ §216A; *E*³ §270A; *VPhN* 16, 29). In Wahrheit aber identifiziert er mit seiner Lesart des Trägheitsgesetzes Bewegung mit Beschleunigung und verfälscht so eine entscheidende Grundbestimmung der Wissenschaft Mechanik, deren adäquate Bestimmung die vorgeführte begriffliche Entwicklung überflüssig gemacht hätte – bis auf eine Ausnahme: den einen Wechsel des epistemologischen Ausgangspunktes erfordernden Übergang von der Naturwissenschaft zur Philosophie.

Der mechanische Standpunkt kommt in den nachfolgenden Naturstufen noch vor, aber untergeordnet, z.B. in der Elastizität oder bei dem auch mechanischen Verhalten der Tiere, wenn sie mit Zähnen und Klauen agieren. Es gibt Standpunkte, die hier stehenbleiben, wie es beispielsweise bei der Atomistik der Fall sei. Hier werde als Grundprinzip der Materie das Eins angenommen. "Geht man hiervon als etwas Wesentlichem aus, so ist alles Folgende etwas Mechanisches" (*VPhN* 16, 49).

Im *JS III* hatte Hegel den Wärmeabschnitt mit "Mechanik der Wärme" überschrieben und war in gewisser Weise bestrebt, ihn in Analogie zur Mechanik zu entwickeln (*GW* 8, 60-70). Dies ist in der *E* nicht mehr der Fall, aber immer wieder werden auf den höheren Naturstufen Vergleiche zur Mechanik hergestellt.

Hegel hielt die Mechanik nicht nur für eine spezifische Wissenschaft (neben Physik, Chemie und Biologie), sondern fasste sie auch logisch als erste Stufe der Objektivität, als Mechanismus. Diese Stufe charakterisiert die Formen des Verhältnisses der Gegenstände zueinander und der Gegenstände zum Subjekt derart, dass die Einheit des Mannigfaltigen noch rein äußerlich ist. Welche Beziehung zwischen Elementen des Mannigfaltigen auch stattfindet, sie geht die Natur der aufeinander Bezogenen nichts an. Es bleibt nur ein Schein des Eins als *Zusammensetzung, Vermischung, Haufen*. (*GW 12*, 133-147).

Renate Wahsner

109. Meinung (öffentliche -)

Das öffentliche Bewusstsein ist nach Hegel in erster Linie die „*empirische Allgemeinheit* der Ansichten und Gedanken der *Vielen*“ (*Grl* §301) Insofern diese Ansichten und Gedanken sich auf die „allgemeinen Angelegenheiten“ beziehen, erscheint es als „*öffentliche Meinung*“ (*Grl* §316). Die öffentliche Meinung verdient es, „*ebenso geachtet als verachtet*“ zu werden (*Grl* §318). Denn einerseits ist sie die Form, in der der gesunde Menschenverstand „die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit“ (*Grl* §317) zum Ausdruck bringt; andererseits können diese Prinzipien jedoch, gerade weil sie in der Form des gesunden Menschenverstandes erscheinen, pervertiert werden, wenn nämlich subjektive Auffassungen unmittelbar als substantielle ausgegeben werden. Hegel kehrt sich deshalb gegen die Auffassung der Demokratie, die den unmittelbar mit der quantitativen Mehrheit der Stimmen identifizierten Volkswillen als die legitime gesetzgebende Gewalt betrachtet. Zwar muss die subjektive Freiheit in der gesetzgebenden Gewalt ihre Stelle haben, aber nicht als unqualifizierte Vielheit. Das subjektive Interesse muss vielmehr in die Gliederung aufgenommen werden, die es schon in Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegeben hat (*Grl* §308).

Die gesetzgebende Gewalt gestaltet sich nach Hegel in zwei Kammern. Die zweite Kammer besteht aus Abgeordneten dieser Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen. Diese Abgeordneten werden weder gewählt noch müssen sie das besondere Interesse ihrer Gruppe vertreten. Sie werden auf Grund ihres Sachverständnisses ernannt, um in einer rationalen Diskussion den besonderen Gesichtspunkt ihrer Gruppe innerhalb des Allgemeinwohls zu erläutern. Auf diese Weise können die Abgeordneten der zweiten Kammer die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft in den Gesetzgebungsprozess integrieren. (Im Gegensatz zur ersten Kammer, die die Kontinuität der Tradition betont. Diese Kammer besteht aus Großgrundbesitzern, die ihre Mitgliedschaft erblich erwerben.)

Die Öffentlichkeit der Stände Verhandlungen der beiden Kammern (*Grl* §314) kommt der an der Regierung nicht teilhabenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft entgegen. Zudem nimmt Hegel an, dass diese Öffentlichkeit die Bildung der öffentlichen Meinung zum Resultat hat. Sie wird dadurch in die Lage versetzt, vernünftiger über Staatsangelegenheiten zu urteilen und lernt „die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten“ (*Grl* §315).

In ihrem unmittelbaren (nicht ‚öffentlichen‘) Sinn steht die Meinung für ein vermeintliches, unmittelbares und konkretes Erkennen. Das Ich der sinnlichen Gewissheit meint die sinnlich gegebene Wirklichkeit unmittelbar kennend zueignen zu können, d.h. zu ‚meinen‘ (*GW 9*, 70). Die Konkretheit des Seins ist nur eine Meinung: „Man meynt, das Seyn sey vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ...“ (*GW 21*, 79).

Paul Cobben

108. Mensch

‘Mensch’ ist bei Hegel kein technisch-philosophischer Ausdruck, sondern gehört „dem Konkretum der *Vorstellung*“ an (*Grl* §190). In diesem Kontext kann Hegel den Menschen als ein Wesen von Bedürfnissen definieren, wohingegen er im Recht als Person, in der Moral als Subjekt, in der Familie als Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft als Bürger im Sinne von *bourgeois*, im Staat ebenso als Bürger, aber diesmal im Sinne von *citoyen*, definiert wird. Die Anthropologie hat, der Etymologie zum Trotz, nicht den Menschen, sondern die Seele zum Gegenstand. Hegel benutzt jedoch manchmal den Terminus, um den Unterschied des Menschen zum Tier oder zu Gott zu bezeichnen.

Was den Menschen vom Tier unterscheidet, so Hegel in der *L*, ist das Denken und damit auch die Sprache. Das Logische ist dem Menschen so das Natürliche, oder vielmehr: „dasselbige ist seine eigenthümliche *Natur* selbst“ (*GW* 21, 10; vgl. *E*³ §2). Mit Jacobi betont Hegel jedoch, dass das Logische vielmehr als das Übernatürliche gedeutet werden muss, „welches sich in alles Naturverhalten des Menschen, in sein Empfinden, Anschauen, Begehren, Bedürfnis, Trieb eindringt und es dadurch überhaupt zu einem Menschlichen, wenn auch nur formell, zu Vorstellungen und Zwecken, macht“ (*GW* 21, 11). Auf Fichtes Frage nach der Bestimmung des Menschen hindeutend, heißt es, dass „*die Bestimmung des Menschen* [...] die denkende Vernunft“ ist: „Denken überhaupt ist seine einfache *Bestimmtheit*, er ist durch dieselbe von dem Thiere unterschieden“ (*GW* 21, 111). Indem das Denken im Dasein des Menschen und dessen Dasein im Denken ist, ist das Denken ferner auch konkret und soll Inhalt und Erfüllung erhalten. Als ein solches Sollendes macht das Denken nicht nur die einfache *Bestimmtheit*, sondern auch die *Bestimmung* des Menschen aus.

Hegels systematische Betonung des vernünftigen Denkens als der eigentlichen Bestimmung des Menschen hat auch einen polemischen Gehalt. Gegen diejenigen argumentierend, die sich bestreben, die „Menschlichkeit des Menschlichen“ (*E*³ §2) (das Religiöse, Sittliche, Wahre, Gerechte usf.) statt in das Denken in die Empfindung oder in das Herz zu legen, fordert er, dass „es auch heutigtags nöthig [ist], überhaupt daran zu mahnen, dass *das Denken* das *Eigenste* ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und dass er das Empfinden mit diesem gemein hat“ (*E*³ §400A).

Nicht nur vom Tier, sondern auch von Gott ist der Mensch unterschieden. Es ist üblich, Mensch und Gott als Endliches und Unendliches einander gegenüberzusetzen. Doch betont Hegel in seiner Philosophie der Religion, dass Gott nicht als Jenseitiges, sondern als allgegenwärtig, und deshalb auch als im menschlichen Geist gegenwärtig gedacht werden muss. Wie Aristoteles argumentiert er, dass die menschliche Vernunft als „das Göttliche im Menschen“ (ο ημῶν θεός) angesehen werden soll; „und als Geist schlechthin ist Gott gegenwärtig im Geist“ (*VPhRel* 3, 46). Zwar können die menschliche Vernunft oder der menschliche Geist und die Vernunft oder der Geist schlechthin, welche als Gott gedacht werden, nicht ohne weiteres identifiziert werden, aber zugleich polemisiert Hegel gegen einen Theismus, der beide radikal zu trennen pflegt. Deshalb betont er, übrigens auch schon in den *FS*, dass nicht nur in der christlichen, sondern in allen Religionen „*die menschliche Gestalt, Menschwerdung Gottes* als ein wesentliches Moment der Religion in der Bestimmung ihres Gegenstandes“ vorkommen muss (*GW* 17, 39; vgl. *VPhRel* 5, 137; *Nohl*, 310).

Die These Feuerbachs, dass die Theologie eigentlich Anthropologie sei, kann zwar von Hegels Anthropologie aus als eine Radikalisierung und zugleich als Umkehrung von Hegels Lehre der Menschwerdung Gottes interpretiert werden; ihrer Betonung der naturabhängigen Sinnlichkeit des Menschen wegen ist sie jedoch nicht im Sinne der Hegelschen Philosophie des vernünftigen Geistes zu verstehen.

Paul Cruysberghs

109. Metaphysik

Hegel verwendet den Begriff Metaphysik in seinen späteren Schriften einerseits in einem von Kant übernommenen abwertenden Sinn, insofern er damit vornehmlich die vorkritische *metaphysica specialis* der Neuzeit andeutet, aber andererseits auch in einem positiven Sinn, insofern er vor allem die ältere, griechische Metaphysik als ein echtes spekulatives Philosophieren bewertet. Grundlage dieser ambivalenten Haltung ist, dass die Metaphysik zwar den wesentlichen Begriff von dem Denken „zugrunde [legte], daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sey,“ aber zugleich diese Zugrundelegung ohne jede kritische Prüfung einfach annahm (*GW 11*, 17). Dieses Letzte ist der Grund, dass „was vor diesem Zeitraum *Metaphysik* hieß, [durch die Kantische Philosophie] mit Stumpf und Styl ausgerottet worden [ist]“ (*GW 11*, 5).

In seinen Jenaer Vorlesungen unterscheidet Hegel die Metaphysik von der Logik und bestimmt jene noch wesentlich *positiv* als ‚eigentliche Philosophie‘ oder ‚Wissenschaft der Idee‘. Sie hat zur Aufgabe, „uns das Prinzip aller Philosophie vollständig zu konstruieren, und nach seinen verschiedenen [Momenten] deutlich zu machen“ (*GW 5*, 274), aber die Ausarbeitung dieses Programms fehlt. Das *JS II* (1804-05) ist das letzte, in dem Hegel eine Differenzierung von Logik und Metaphysik durchführt. Hierin hat die Metaphysik die Aufgabe aufzuzeigen, dass die in der Logik nachgewiesene Identität von Erkennen und Gegenstand nicht nur tatsächlich besteht, sondern von dem zum Gegenstand der Betrachtung gemachten Erkennen selbst erkannt wird, und auch dass dieser Gegenstand in Wahrheit nichts anderes als das Erkennen selbst ist. Ihr zentraler Begriff ist also der des Erkennens, das sich selber zum Gegenstand wird. Die üblichen Objekte der besonderen Metaphysik aber, wie Seele, Welt und das höchste Wesen, sind in diesem Entwurf noch immer Bestandteile der Metaphysik.

Aufgrund seiner Deutung der Philosophie Kants betrachtet Hegel seine Logik als die legitime Nachfolgedisziplin der früheren, durch Kant schon umgearbeiteten, *metaphysica generalis*, insofern das Sein sich in dieser Logik nur als ein sich überprüfender Gedanke herausstellt, wodurch die – deshalb gerügte – Identität von Denken und Sein nicht vorgefunden, sondern ausgearbeitet wird. Demzufolge sieht Hegel ab der *L¹* die Künstlichkeit der Unterscheidung dieser beiden Disziplinen ein und lässt die Logik an die Stelle der Metaphysik treten: „Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefasst, welche dafür galten, die *Wesenheiten* der *Dinge* auszudrücken“ (*E³* §24). Sie wird insofern ‚spekulative Metaphysik‘ genannt.

Um die Beschränktheit der Denkbestimmungen der traditionellen Metaphysik hervorzuheben und die Überlegenheit des Standpunktes seiner Logik zu erläutern, entwickelt Hegel im Vorbegriff der Logik der *E* die ‚Stellungen des Gedankens zur Objektivität‘, deren erste ‚die Metaphysik‘ heißt. Er kennzeichnet die Metaphysik als „das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewusstsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den *Glauben* enthält, dass durch das *Nachdenken* die *Wahrheit* erkannt [...] werde.“ Diese Stellung bezeichnet nicht nur historisch die vormalige, vorkantische Metaphysik, sondern hat auch eine systematische Bedeutung in dem Sinne, dass „alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewusstseins in diesem Glauben [lebt]“ (*E³* §26). Die oben angeführte ambivalente Haltung Hegels dieser Metaphysik gegenüber zeigt sich darin, dass „dieses Denken wegen der Bewusstlosigkeit über seinen Gegensatz ebenso wohl seinem Gehalte nach echtes *spekulatives* Philosophieren sein,

als auch in *endlichen* Denkbestimmungen, d.i. in dem *noch unaufgelösten* Gegensatz verweilen [kann]“ (*E*³ §27). Insofern die Metaphysik der bloßen Verstandesansicht der Vernunftgegenstände verhaftet bleibt, erhebt Hegel dagegen drei Bedenken: Erstens (*E*³ §28) setzt sie voraus, dass ihre Denkbestimmungen dem – jeweiligen Unbedingten oder – Absoluten als Prädikate beigelegt werden könnten, aber ohne zu untersuchen, ob diese Prädikate etwas Wahres seien, noch ob die Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen, überhaupt zu dessen Erkenntnis geeignet sei; zweitens (*E*³ §30) nimmt die Metaphysik ihre Gegenstände – Seele, Welt und Gott – einfach aus der Vorstellung auf und tut als ob sie fertige, gegebene Subjekte wären, während erst das Denken imstande ist, diesen Gegenständen ihre feste Bestimmung zu erteilen; und drittens (*E*³ §32) wurde die Metaphysik zum Dogmatismus, indem sie zufolge der Endlichkeit ihrer Denkbestimmungen, annahm, dass von zwei entgegengesetzten Behauptungen, die eine wahr und die andere falsch sei. Die ganze Prüfung der vormaligen Metaphysik resultiert schließlich darin, „dass weder die *Idee* als ein bloß *subjektiver* Gedanke, noch bloß ein *Sein* für sich das Wahre ist, [...] dass die Idee nur *vermitteltst* des Seins, und umgekehrt das Sein nur *vermitteltst* der Idee, das Wahre ist“ (*E*³ §70). Diese Einsicht bedeutet eine Rückkehr zum Anfang der unbefangenen (Cartesischen) Metaphysik, denn in dieser wird ebenso „die einfache Untrennbarkeit des *Denkens* und *Seins* des Denkenden“ wie „die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von *Gott* und seiner *Existenz*“ behauptet (*E*³ §76).

Peter Jonkers

110. Modalität

Bekanntlich nehmen bei Kant die Kategorien der Modalität, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, innerhalb der Kategorientafel eine besondere Position ein: sie fügen keine neuen Bestimmungen dem Objekt hinzu, sondern drücken nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen aus. In der *KrV* stellen sie die Übergangssphäre zwischen logisch-erkenntnistheoretischem Umfeld und Seinsfrage dar, weil sie mit dem Problem der Grenzen der Vernunft und so mit der Kritik an der Metaphysik verbunden sind. Hegel gebraucht den Terminus Modalität immer mit direktem Verweis auf Kants *KrV* und deren Deduktion der Kategorien (von *Dif*, *GW* 4, 6 bis *E*³ §143A), verwirft jedoch die damit angezeigte Nichtidentität des Subjektes und Objektes, des Gegenstandes und des Denkens – und den damit verbundenen Mangel an Objektivität (vgl. *GW* 11, 189; *GW* 21, 323-4) – und akzeptiert die Bezeichnung als bloße, das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen betreffende Modalität nur für die Möglichkeit, welche die unzureichende, subjektive und leere Abstraktion der Reflexion in sich ausdrückt. Dagegen sind sowohl die Notwendigkeit als auch – und viel eher – die Wirklichkeit nicht zu bloßen Art und Weisen reduzierbar, da sie das vollendete Konkrete darzustellen vermögen und also zur Ontologie gehören.

Wie Hegel in der Seinslogik die Kantische Kategorientafel bei der Behandlung der Qualität vor der Quantität umstellt, so setzt er in der Wesenslogik die Modalitätskategorien vor die Relationsproblematik der Substanz, der Ursache und der Wechselwirkung. Das zweite Kapitel des dritten Abschnitts der Wesenslogik behandelt die Wirklichkeit, artikuliert nach ihrer Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit, gemäß ihren formellen, realen und absoluten Implikationen (*GW* 11, 380-92).

Die formell betrachteten Modalitäten entsprechen zunächst der Unmittelbarkeit eines noch unreflektierten Seins oder der Existenz überhaupt und eines bloßen Ansichseins als abstrakter Wesentlichkeit (*GW* 11, 381). So erweisen sich Wirklichkeit und Möglichkeit, formell betrachtet, als leer: Die formelle Wirklichkeit als *nur* möglich ist defizitär, die

formelle Möglichkeit als wesenhafte Identität mit sich ist der „unbestimmte Behälter für Alles überhaupt“ und für sein Gegenteil, d.h. gleichzeitig möglich und unmöglich (*GW 11*, 382). Eine bloß mögliche Wirklichkeit, und umgekehrt eine Möglichkeit, die als solche unmittelbar in der abstrakten Identität mit ihrem Möglich- und Unmöglichsein sich als irgendein Sein oder Existenz setzt, charakterisieren aber traditionellerweise die Definition der Kontingenz, welche sein kann (aber auch nicht), und so sein kann (aber auch anders). „Das Zufällige ist ein Wirkliches, das zugleich nur als möglich bestimmt, dessen Anderes oder Gegenteil eben so sehr ist“ (*GW 11*, 383-4). Das Zufällige ist in seinem Sein irgendwie begründet, weil es doch so ist, aber auch grundlos, weil es nur so ist, in dem reziproken Umschlagen der Bestimmungen der formellen Wirklichkeit und der formellen Möglichkeit ineinander, wobei die erste die noch formelle Notwendigkeit dieses bloße Sosein ausdrückt: „Das Nothwendige ist, und diß Seyende ist selbst das Nothwendige“ (*GW 11*, 385).

Die Argumentation geht dann zur realen Wirklichkeit über, welche das Ding oder sogar die Sache selbst ist, „die existirende Welt“ (*GW 11*, 385) als Entsprechung einer Äußerlichkeit und eines Verhältnisses zu sich, eines Ansichseins und einer Reflexion in sich. Deswegen kann Hegel hier das Wortspiel machen, nach dem „Was wirklich ist, kann wirken“ (*ebd.*), d.h. die Wirklichkeit als real vermag sich selbst tatsächlich hervorzubringen und ist insofern Manifestation von sich (keine Erscheinung von etwas Anderem), Wirksamkeit, in nuce schon Selbstverwirklichung, bei der der Aristotelische Begriff der *energeia* eine Rolle spielt. Entsprechend ist die reale Möglichkeit inhaltlich bestimmt und drückt die „Bestimmungen, Umstände, Bedingungen einer Sache“, d.h. die „Mannichfaltigkeit“ einer Zerstreung aus (*GW 11*, 386), die jetzt die Wirklichkeit in ihrer realen Modalisierung charakterisiert. Im Zusammengehen der realen Möglichkeit als Ermöglichung und der realen Wirklichkeit als Verwirklichung erweist sich die so erreichte reale Notwendigkeit als bedingt und hypothetisch, relativ sowohl auf die Voraussetzungen und Ausgangspunkte ihrer möglichen Bedingungen, als auch auf die tatsächlich existierenden Bestimmtheiten ihres Wirklichseins: sie ist eine gegenseitige inhaltvolle Beziehung der beiden Seiten. Gerade in diesem Bestimmtheitsein wird die reale Notwendigkeit dem realen Zufall gleichgestellt: „Das real Nothwendige ist deßwegen irgend eine beschränkte Wirklichkeit, die um dieser Beschränktheit willen in anderer Rücksicht auch nur ein Zufälliges ist“ (*GW 11*, 389).

In dieser realen Einheit der Notwendigkeit und Zufälligkeit kündigt sich die absolute Wirklichkeit an, die weder in einem *possibile logicum* als nur leerer Form, noch in einem *dynaton* als bloß gegebenen Inhalt, sondern in einer absoluten Notwendigkeit ihren Grund hat, welche sich als eine Summa der Modalitäten und ihrer Weisen zeigt: „Die absolute Nothwendigkeit ist also die Wahrheit, in welche Wirklichkeit und Möglichkeit überhaupt, so wie die formelle und reale Nothwendigkeit zurückgeht“ (*GW 11*, 391). Die Blindheit der absoluten Notwendigkeit als wesentliches Sein, sowie die entsprechende Lichtscheuheit der absoluten Kontingenz als wirkliches Wesen, bilden allerdings die aporetischen Ergebnisse des Kapitels über die Wirklichkeit aus: das „Maal“ der Endlichkeit und die „Spur“ der Andersheit charakterisieren weiterhin diese Wirklichkeit, die noch nicht die Durchsichtigkeit des Begriffes erreicht hat (vgl. *GW 11*, 391-2).

Das Begriffsurteil als vierte Teilung des Urteils nach demjenigen des Daseins, der Reflexion und der Notwendigkeit, wird traditionsgemäß in der subjektiven Logik Urteil der Modalität genannt und ist dadurch charakterisiert, dass „es den Werth der Copula nur *in Beziehung auf das Denken* angehe“ (*GW 12*, 84). Die assertorischen und problematischen Urteile werden in ihrer Subjektivität hervorgehoben, welche allerdings sich zu einer Wirklichkeit als wahr oder beliebig verhält, beim apodiktischen handelt es sich aber um „das absolute Urtheil über alle Wirklichkeit“ (*GW 12*, 88), dank dieser Erfüllung der Copula wird das apodiktische Urteil zum Schluss.

In der E^1 wird die Argumentation der L^1 vereinfacht: die formale, reale und absolute Behandlung der Modalitäten reduziert sich *auf* eine knappe Überlegung zur Möglichkeit als unwesentlicher Abstraktion, leerer Identität, eigentlicher Modalität im Sinne einer formellen Art und Weise (E^1 §91A), *auf* eine kurze Ausführung zur Äußerlichkeit des Wirklichen als bloß oberflächlich unmittelbar und zufällig (E^1 §92), *bis* zum Zusammenfallen der beiden Seiten (E^1 §§95-96, wobei eine real gewordene Möglichkeit sich als Notwendigkeit einer ermöglichenden Bedingung erweist). Eine weitere argumentative Simplifizierung zeigen die *VLuM 11*, 130-3: die äußere Wirklichkeit wird als Modus, bloße Art und Weise charakterisiert (*VLuM 11*, 130), einige zu bearbeitende Motive sind antizipiert, wie die Charakterisierung der Wirklichkeit als „*in sich gebrochen*“, die Verbindung zwischen Tätigkeit, Bedingungen und Sache, die in den E^2 und E^3 den Übergang zu den Relationskategorien organisieren, der explizite Verweis auf die Geschichte (*VLuM 11*, 131-3; vgl. auch *Hegel-Studien V*, 25). In der E^2 gewinnt die Notwendigkeit an Zentralität, sie hat vom Begriff schon die zirkuläre und vermittelnde Struktur und ist in die Momente der Bedingung, der Sache selbst und der Tätigkeit gegliedert (E^2 §§147-9). Die E^3 präsentiert das Notwendige mit vielen an die L^1 erinnernden Ausdrücken: als von den Umständen vermittelt und in seinem Sosein doch unvermittelt („es ist so, weil es ist“, E^3 §149). Seine Schwierigkeiten versteckt Hegel allerdings in den E nicht, indem er offen die Probleme des Notwendigkeitsbegriffes anerkennt (vgl. E^1 §100A): Die Notwendigkeit gilt als schwer zu fassender Begriff, weil sie der Begriff selbst ist, aber noch in seiner Äußerlichkeit, als eine in sich gebrochene und übergehende Wirklichkeit, welche noch blindlings so ist ($E^{2,3}$ §147A).

Gabriella Baptist

111. Moralität

Die Moralität oder „Der in sich selbst gewisse Geist“ ist das dritte Moment im Geisteskapitel der *Phän.* Ihr Verständnis setzt also die Einsicht in den Begriff des Geistes und seine innere Entwicklung voraus.

Der Geist ist die konkrete Totalität, die die ganze vorhergehende Entwicklung vom Bewusstsein über Selbstbewusstsein bis zur Vernunft enthält. Die Gewissheit der vorhergehenden Momente ist im Geist zur Wahrheit geworden, d.h. der Geist ist die wirkliche Substanz. Die als Geist gedachte wirkliche Substanz ist eine sittliche Welt, die das natürliche Bewusstsein unmittelbar als sein wirkliches Wesen weiß. Der wahre Geist ist sozusagen eine nicht entfremdete Welt, in der das Bewusstsein sich unmittelbar zu Hause fühlt.

Die Entwicklung des Geistes ist in gewisser Hinsicht die Umkehrung der vorhergehenden Entwicklung, weil die Bewegung jetzt keine von Gewissheit zur Wahrheit, sondern eine von Wahrheit zur Gewissheit ist. Das Bewusstsein, in dem der Geist seine unmittelbare Wahrheit hat, muss die Gewissheit entwickeln, diese Wahrheit zu sein. Diese Entwicklung gliedert sich in drei Momente.

Im ersten Moment des Geistes, „Der wahre Geist, die Sittlichkeit“, ist das Bewusstsein unmittelbar mit seinem Inhalt vereint. Das Bewusstsein fällt jedoch in zwei sittliche Potenzen auseinander, sodass die unmittelbare Wahrheit zu Grunde gehen muss. Im Zusammenstoß zwischen diesen beiden Potenzen, dem göttlichen und dem menschlichen Gesetz, stellt sich heraus, dass sich die Wahrheit der sittlichen Welt nur als die formale Person aufrechterhalten lässt. Die Person ist das „erste Selbst“ des Geistes, das sich in dessen zweitem Moment, „Der sich entfremdete Geist, die Bildung“ zum zweiten Selbst entwickelt, nämlich zur „absoluten Freiheit“.

Im sich entfremdeten Geist ist die Person seinem Inhalt entfremdet und verhält sich zur Wirklichkeit wie zu einem kontingenten Inhalt. Der Prozess, in dem die Person sich diesen kontingenten Inhalt aneignet, hat die absolute Freiheit zum Resultat, d.h. das Subjekt, das meint, dass es den Inhalt der objektiven Welt aus seiner inneren Subjektivität hervorbringen kann. Das Subjekt, das sich historisch als der Bürger der Französischen Revolution situieren lässt, muss jedoch erfahren, dass sein Streben dem Streben der anderen Subjekte widerspricht.

Das dritte Moment des Geistes, „der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“, ist nicht in Frankreich, sondern in einem „andere[n] Land“ situiert, nämlich in Deutschland; denn die Moralität ist thematisch im deutschen Idealismus, insofern dieser über das Resultat der Französischen Revolution reflektiert. Auf dieser Ebene hat sich herausgestellt, dass das natürliche Bewusstsein (als moralischer Geist) sich erst zum seiner selbst gewissen Geist entwickeln kann, wenn es seinen Inhalt als einen absoluten, übersinnlichen Inhalt versteht. Im Moralitätskapitel wird der absolute Inhalt schließlich als Gewissen konkretisiert, das „dritte Selbst“ des Geistes.

Das erste Moment der Moralität ist die „moralische Weltanschauung“, in dem das natürliche Bewusstsein sich als ein wirkliches Selbstbewusstsein zur Natur in der Form einer Gesellschaftsordnung verhält. Dieses Selbst hat eine moralische Weltanschauung, weil es seine Welt wesentlich als eine moralische Welt versteht, d.h. nicht die wirkliche Gesellschaftsordnung ist seine wesentliche Welt, sondern die allgemeine Freiheit (*la volonté générale*), die als reiner Gegenstand das absolute Wesen aller Wirklichkeit ist. Die moralische Weltanschauung entspricht deshalb Rousseaus und vor allem Kants Konzeption des moralischen Subjekts. Das moralische Subjekt ist einerseits ein phänomenales, natürliches Subjekt, und andererseits ein noumenales, freies Subjekt. Das Durchdenken der moralischen Weltanschauung kann sich deshalb Kants Durchdenken des moralischen Subjekts fügen: sie führt zu den drei Postulaten der praktischen Vernunft.

Im ersten Postulat wird die ansichseiende Harmonie zwischen Moralität und Natur zum Ausdruck gebracht. Das moralische Subjekt ist *auch* ein sinnliches Subjekt; deshalb lässt das moralische Wesen sich nur aufrechterhalten, wenn diesem nicht durch die Natur widersprochen wird.

Das zweite Postulat drückt die fürsichseiende Harmonie zwischen Moralität und Natur aus. Als wirkliches hat das moralische Subjekt nicht nur einen vernünftigen, freien Willen, sondern auch einen natürlichen Willen. Es muss daher sichergestellt sein, dass die Verwirklichung des absoluten, moralischen Wesens nicht durch den natürlichen Willen verhindert wird.

Im dritten Postulat werden die beiden ersten zusammengenommen und wird die absolute Harmonie zwischen Moralität und Natur postuliert in der Vorstellung eines göttlichen Wesens. Denn das moralische Subjekt kann das absolute Wesen nur in bestimmten Pflichten verwirklichen, die in ihrer Bestimmtheit die Realität des absoluten Wesens untergraben. Das moralische Subjekt muss daher einen absoluten, göttlichen Willen postulieren, der sicherstellt, dass das moralische Handeln als wirkliches Handeln möglich ist.

Die moralische Weltanschauung lässt sich als die wahre Wirklichkeit des Stoizismus verstehen, weil für sie das Wesen des Denkens und der Natur an und für sich identisch ist. Aber, wie der Stoizismus in den Skeptizismus, so geht die moralische Weltanschauung in die *Verstellung* über. Die Form der moralischen Weltanschauung widerspricht ihrem Inhalt; denn obwohl sie ihr Wesen als die harmonische Einheit von Moralität und Natur vorstellt, ist dieses Wesen, gerade als ein vorgestelltes, wesentlich von der Natur unterschieden. Die wirkliche Welt ist deshalb dem Inhalt genommen unwesentlich, aber der Form nach wesentlich: denn das Wesen lässt sich nur im Unterschied zu der wirklichen Welt bestimmen. Dieser Widerspruch kommt als die Verstellung zum Ausdruck, d.h. die Bestimmung des moralischen

Wesens muss immer wieder verstellt werden, weil es sich nicht von der wirklichen Welt trennen lässt.

Der Widerspruch der Verstellung wird im dritten Moment der Moralität, dem Gewissen, dadurch aufgehoben, dass das moralische Wesen als ein inneres verstanden wird. Die Bestimmung des moralischen Wesens ist nicht länger von seinem Verhältnis zur sinnlichen Wirklichkeit abhängig; das moralische Subjekt kann es, d.h. die allgemeine Freiheit, unmittelbar aus sich heraus bestimmen. Vom Standpunkt des Gewissens her ist der Widerspruch zwischen der Form und dem Inhalt des moralischen Wesens nur das Resultat einer äußeren Reflexion.

Als ein wirkliches Selbstbewusstsein, das die Wirklichkeit an und für sich als ein inneres Wesen versteht, lässt das Gewissen sich als die wahre Wirklichkeit des unglücklichen Bewusstseins verstehen. In seinem Streben, sein inneres Wesen in Einklang mit sich als wirkliches Selbstbewusstsein zu bringen, wiederholt und verinnerlicht das Gewissen die Formen des *Bewusstseins* und des *Selbstbewusstseins*. Als das Resultat dieser Entwicklung versteht das Gewissen seine Wirklichkeit als die Erscheinung des absoluten Geistes.

In den *Grl* ist die *Moralität*, nach dem ersten Moment des abstrakten Rechts, das zweite Moment, in das sich die Verwirklichung des Rechts gliedert. Auf dieser Ebene ist klar geworden, dass die Verwirklichung des Rechts sich nicht auf seinen Selbstaussdruck in einer vorgefundenen Welt beschränken lässt. Das Recht umfasst auch die Verwirklichung der subjektiven Freiheit, d.h. es lässt sich zudem als *subjektiven* Selbstaussdruck verstehen.

Die Bestimmung der Moralität unterscheidet sich methodisch, nicht sachlich von der *Phän*. In der *Phän* hat die Person des Römischen Rechts ihre adäquate Freiheit noch nicht entwickelt. Sie steht in einem auswendigen Verhältnis zu einer kontingenten Wirklichkeit. Erst wenn sie sich diesen kontingenten Inhalt angeeignet hat, lässt sich auf der Ebene der Moralität untersuchen, an welcher Voraussetzungen die subjektive Freiheitsverwirklichung gebunden ist. Die Person des abstrakten Rechts hat den adäquaten Begriff der Freiheit immer schon erworben. Auf der Ebene des abstrakten Rechts wird das formelle Dasein dieses Begriffs und auf der Ebene der Moralität dasjenige seines subjektiven Daseins entwickelt.

Das erste Moment der Moralität in den *Grl* bezeichnet Hegel als „Der Vorsatz und die Schuld“. In diesem Moment bekommt die „in sich reflektierte Zufälligkeit“ der Moralität ihre erste Konkretisierung. Das Recht verwirklicht sich nicht länger in einer zufälligen Sache, sondern in einer Wirklichkeit, die durch die moralische Handlung als subjektiver Selbstaussdruck gesetzt worden ist. In „Der Vorsatz und die Schuld“ wird die formelle Voraussetzung formuliert, die eine solche Handlung ermöglicht. Nur eine Handlung an der das moralische Subjekt Schuld hat, kann moralisch sein; Schuld kann das moralische Subjekt nur haben, wenn die Wirklichkeit vernünftig ist, d.h. sie muss einsichtig sein, sodass das Handlungsergebnis sich dem vorhergehenden Handlungsvorsatz fügt. Hierin unterscheidet die moralische Handlung sich von der bloßen Tat, der der Vorsatz fehlt. In diesem Moment lässt sich das erste Moment zurückfinden, das die *Phän* der Moralität zuordnete, die moralische Weltanschauung, in der die Harmonie zwischen Moralität und Natur postuliert wurde.

Im zweiten Moment der Moralität, „die Absicht und das Wohl“ wird die moralische Handlung inhaltlich qualifiziert. Die subjektive Verwirklichung der Freiheit ist nicht nur an die genannten formellen, sondern auch an inhaltliche Voraussetzungen gebunden. Das moralische Subjekt muss Einsicht in seine subjektive Natur haben, d.h. es muss wissen, welche seine subjektiven Bedürfnisse sind. Nur dann ist es imstande, in seinem Handeln absichtlich Resultate anzustreben, die sein besonderes Wohl befriedigen können.

Dieses zweite Moment der Moralität wird der Problematik des zweiten Moments der Moralität in der *Phän* insofern gerecht, dass es die Bedingungen formuliert, unter denen der Widerspruch der Verstellung sich lösen lässt. Die Verwirklichung der allgemeinen Freiheit

steht nur dann nicht im Widerspruch zu dem bestimmten (besonderen) moralischen Handeln, wenn dieses Handeln sich auf eine allgemeine Einsicht in sein besonderes Wohl stützen kann. Diese Bedingung ist jedoch nicht genügend, um den Widerspruch der Verstellung endgültig zu beseitigen. Dazu müssen die näheren Bedingungen expliziert werden, die das dritte Moment der Moralität in den *Grl* formuliert.

Die Verwirklichung des besonderen Wohls durch das moralische Subjekt kann in Widerspruch zu der Verwirklichung des besonderen Wohls der anderen Subjekte geraten. Die Verwirklichung der allgemeinen Freiheit lässt sich deshalb nur in und durch die Verwirklichung des besonderen Wohls vollziehen, wenn das besondere Wohl des einen Subjekts in Harmonie mit dem besonderen Wohl des anderen Subjekts ist. Diese Bedingung wird im dritten Moment der Moralität der *Grl*, „Das Gute und das Gewissen“, formuliert. Als *Gewissen* weiß das moralische Subjekt, dass es die Pflicht, hat sein besonderes Wohl im Einklang mit dem Wohl anderer zu befriedigen, d.h. es hat die Pflicht, das allgemein Gute zu verwirklichen. Das moralische Subjekt ist jedoch nicht imstande, den Inhalt des allgemein Guten zu bestimmen. Die Moralität bleibt daher im Verhältnis des Sollens stehen, d.h. in der Pflicht, das Gute zu verwirklichen, ohne zu wissen, was sein Inhalt ist. Dieser lässt sich erst auf der Ebene der Sittlichkeit bestimmen.

Das Gewissen in den *Grl* ähnelt dem Gewissen in der *Phän*, insofern es ein absolutes Wesen (die allgemeine Freiheit) hat, das in und durch sein Handeln verwirklicht werden soll. Und wiederum lässt sich die Selbstverwirklichung des Gewissens nicht ohne weiteres als autonomes Handeln denken. Der Inhalt des Gewissens gründet in einer Macht, die dem Subjekt transzendent ist. Das Subjekt, das das Gute subjektivistisch aus sich heraus bestimmen will, nennen die *Grl* deshalb böse. Aber im Gegensatz zur *Phän* entwickeln die *Grl* positiv, wie die endliche Freiheit des Subjekts ihre Rolle in der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes spielen kann. Der absolute Geist kommt in der Weltgeschichte, d.h. im Verhältnis zwischen historischen Staaten, zum Vorschein. In der Sittlichkeit wird klar, wie das moralische Subjekt innerhalb des Prozesses der Weltgeschichte seine Freiheit verwirklichen kann: als Bürger des historischen Staats, dem es angehört, muss es die historische Erscheinungsform des guten Lebens realisieren helfen.

Die Subjektivität, die in der Moralität thematisch wird, ist ein typisches Produkt der modernen Zeit. Diese Subjektivität kann sich erst entwickeln, wenn das Subjekt sich (in der Französischen Revolution) von den traditionellen Verhältnissen gelöst hat und zur universellen Freiheit gelangt ist. Die Universalität bedeutet jedoch nicht, dass der moralische Standpunkt im Sinne Hegels mit dem in der angelsächsischen Welt üblichen „moral point of view“ gleichgestellt werden darf. Das moralische Subjekt ist *gebildet*, d.h. es hat seine Natur zum Begriff gebracht und hat also die Verstandsallgemeinheit des formalen „moral point of view“ überwunden.

Paul Cobben

112. Musik

Musik ist die Kunst der Subjektivität. Sie ist nicht mehr, wie die Skulptur, die Kunst der gediegenen Einheit des substantiellen Geistes und der Leiblichkeit, sondern des Geistes als innerer Quelle, die sich im Leibe kundtut und darin sich zu sich selbst verhält. Daher ist sie Kunst der Innerlichkeit. Durch ihren Bewegungscharakter unterscheidet sie sich von der Malerei und sie unterscheidet sich von der Poesie insofern sie die fließende Gemütsbewegungen nicht wieder in eine Welt der bestimmten Vorstellungen objektiviert.

Wegen dem äußerlichen Verhältnis ihrer zahlenmäßigen Ordnungen zur Materie ähnelt die Musik den symmetrischen und eurhythmischen Ordnungen der Architektur. Wegen des Stimmens, einer mathematischen Ordnung in den Schwingungen der Töne, ist das musikalische Material, wie in keiner anderen Kunst, immer schon menschlich vorgeformt. Der Ton ist jetzt kein Sprachlaut mehr, aber bekommt an sich Bedeutung. Das Verklingen der Töne zeigt auch, dass das Material der subjektiven Innerlichkeit gegenüber keinen eigenen Bestand mehr hat. In der Musik wird die Raumdimension überhaupt aufgehoben. Die Tonschwingung ist die Aufhebung des Raumes am räumlichen Material selber. Mit den Schwingungen tritt die Zeitdimension ein. Damit verlässt die Musik die Dimension des Auges, das Dinge für sich betrachtet und wendet sich zum Ohr, das affiziert wird. Das Innere wird von der Bewegung der Musik selber bewogen und mitgerissen. Darin zeigt die Musik ihre elementare Macht: „Diese Macht des elementarischen liegt darin, daß die abstrakte Innerlichkeit nichts anderes ist als Ich selbst, das Formelle des Selbstbewusstseins. Eben dieses formelle ist hier im Tone das Äußerliche, oder vielmehr in diesem Äußerlichen ist unmittelbar das Innerliche“ (*PhK (Aschenberg)*, 279). Auch in der Musik gibt es einen Unterschied zwischen dienender und selbständiger Kunst. Die Instrumentalmusik ist die selbständige Kunst, weil sie rein die freie Bewegung der von keinem festen Gehalt bestimmten, auf sich beruhenden Innerlichkeit verkörpert. Sie ist dadurch auch Musik für Kenner, die der Bewegung der Formenwelt folgen können. Die Vokalmusik ist dienende Kunst, weil sie der Bedeutung eines außermusikalischen, bestimmten Texts dienlich sein will. Darum ist sie eher Musik für Liebhaber. Bach ist der große Meister in der Kirchenmusik. Die geistreiche, emotionale und phantasievolle Opernmusik Rossinis und Mozarts zeigt, dass musikalische Qualität mit Textuntreue und eigenartigen Librettos zusammengeht.

Die Konstituenten der Musik sind Rhythmus, Harmonie und Melodik. Im Rhythmus wird der Zeitcharakter der Musik gestaltet. Die Harmonie ist die Welt der Gesetze der Töne in ihrer physikalischen Beschaffenheit, der Instrumente und menschlichen Stimme als Totalität aller Klangfarben, die Lehren der Tonreihen und Tonarten. Dann ist sie natürlich auch die Lehre der Zusammenklänge, ihrer Fortbewegung und Übergänge ineinander. Gerade hier erreicht die Musik die Möglichkeit die christliche Dimension der Subjektivität zu realisieren. Sie kann, zum Beispiel im Crucifixus des Credos der lateinischen Messe, die Subjektivität in ihrer tiefsten Zerrissenheit, ihrem Schmerz und ihrer Versöhnung vertonen. Die Melodie kombiniert die mathematische Strenge der Musik mit der tiefsten Innerlichkeit in eine abgerundete Gestalt. Nur darin erinnert sie an die Skulptur.

Zur Musik gehört auch ihre Realisierung von dem ausübenden Künstler, entweder als getreuem Interpret oder als Virtuose. Hegel gibt keine geschichtliche Entwicklung der Musik, wahrscheinlich historischen Materialmangels wegen und wegen Abwesenheit eines bewahrten Klangbildes fremder vergangener Musik.

Gerrit Steunebrink

113. Natur

Seit dem Anfang seiner akademischen Tätigkeit hat Hegel sich, vor allem anlässlich aktueller Diskussionen im Feld der Chemie und der Biologie, stetig mit naturphilosophischen Themen beschäftigt. Das Problem eines adäquaten Begriffs der Natur innerhalb eines Systems der Philosophie gehört zu den wichtigsten Fragen, die er als Frage nach dem Verhältnis der Natur zur logischen Idee einerseits und zum Geist andererseits aufzuklären sucht.

Eine explizit begriffliche Betrachtungsweise der Natur bieten schon die Naturwissenschaften, welche die innere Begrifflichkeit der empirisch gegebenen

Naturegegenstände zu bestimmen versuchen. Darüber hinaus hat die Naturphilosophie mit Hilfe der logischen Denkbestimmungen die innere Notwendigkeit und den inneren Zusammenhang der von den Naturwissenschaften bestimmten Begriffe darzulegen. Im Licht der Logik, insbesondere der absoluten Idee, wird die Natur als Einheit des Objektiven und Subjektiven begriffen, wobei das Objektive, als gedanklicher Zusammenhang, zugleich als nicht vom Subjektiven hervorgebracht, ja ihm entgegengesetzt gedacht wird.

Da Hegels spekulative Theorie in Jena noch keine feste Gestalt bekommen hat, hat auch das Verhältnis von Natur und logischer Idee dort noch eine von den späteren Darstellungen unterschiedene Ausarbeitung. Im Jenaer Systemfragment ‚Die Idee des absoluten Wesens ...‘ von 1801/02 wird die Natur als Realisierung der Idee des absoluten Wesens gedacht, um sich dann als Geist zu resümieren und in sich zurückzukehren (*GW* 5, 262ff). Im Geiste Spinozas, und dies wesentlich unter dem Einfluss Schellings, werden dabei sowohl der endliche Geist (als geistige Natur) wie auch die Natur (als physische Natur) als Natur umschrieben. Diesen weiten Begriff der Natur als synonym mit dem Universum als solchem finden wir auch im *NR*, wo das Absolute „in seiner Gestalt und Objectivität“ unmittelbar „eine gedoppelte Natur“ hat und dessen Leben „das absolute Einsseyn dieser Naturen“ ist (*GW* 4, 459).

Im naturphilosophischen Teil des *JS II* von 1804/1805 wird die Natur nicht so sehr von der Idee als vielmehr vom Geist, der im Teil über Metaphysik schon deduziert war, aus definiert: „Die Natur ist der sich auf sich selbst beziehende absolute Geist“ (*GW* 7, 179). Dieser ist gerade absolut insofern er sich „in seinem Anders selbst gefunden hat“ (*GW* 7, 178). Damit ist die Natur als Anderssein des Geistes definiert. Die ganze Entwicklung der Natur besteht dann hierin, dass der „in diesem Anders“ befangene Geist hieraus befreit wird (*GW* 7, 179). Dem Geist als Idee gegenüber (d.h. als sich auf sich selbst beziehend) erscheint die Natur für uns als „schon der absolute Geist als das Andre seiner selbst“ (*ebd.*). Die Natur ist deshalb an sich schon Geist, soll es jedoch auch für sich werden (*GW* 7, 180).

Von der Nürnberger *E* an wird die Metaphysik als Zwischendisziplin zwischen Logik und Naturphilosophie aufgegeben und wird die Natur definitiv als „die absolute Idee in der Gestalt des Andersseins überhaupt“ bestimmt, also unmittelbar anschließend an die Ideenlehre der Logik (*ThWA* 4, §96). Die Bestimmung der Natur „als die Idee in der Form des Andersseyns“ (*E*¹ §193; *E*² §247) enthält sowohl ein Positives (die Natur ist Idee) wie auch ein Negatives (sie ist die Idee in der Form des Andersseins) und garantiert als solche sowohl den Idealitäts- wie auch den Realitätsgehalt der Natur. Als Anderssein der Idee ist die Natur äußerlich der Idee (und auch dem Geist als subjektiver Existenz letzterer) gegenüber; die Äußerlichkeit ist jedoch auch die innere Bestimmung der Natur als solcher. In der Natur erhalten die Begriffsbestimmungen „den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegeneinander“, weshalb der Begriff in der Natur nur als Inneres ist und die Phänomene sich als notwendig und zufällig, also nicht als frei zeigen (*E*¹ §194; *E*² §248). Das Sein der Natur entspricht also nicht ihrem Begriff (*ebd.* A), und erfordert deshalb logisch eine Philosophie der Natur (innerhalb des Geistes), welche ihr eine dem Begriff adäquate Existenz bieten kann.

Der Naturbegriff wird von Hegel weiter in der Form eines Systems von Stufen dargestellt, welches jedoch nicht, vor allem des Mangels an empirischer Konfirmation wegen, evolutionistisch interpretiert wird. Die verschiedenen Stufen müssen ihrer begrifflichen Notwendigkeit nach, nicht ihrer Existenz nach, auseinander hervorgehen. Es ist die Aufgabe der Naturphilosophie, diese Deduktion tatsächlich durchzuführen. Hegel selbst hat bis zur letzten Version der *E* versucht, diese Deduktion zu verfeinern.

Die Jenaer Periode muss dabei wieder als eine Periode der Gärung angesehen werden. In den *JS I* und *II* suggerieren die erhaltenen Fragmente noch eine von der antiken Kosmologie inspirierte Zweiteilung in ein himmlisches und ein irdisches System. Ab dem *JS*

III führt Hegel eine Dreiteilung durch, welche den Ergebnissen der modernen Physik entgegenkommen soll. Im *JS III* wird der erste Teil von der Mechanik eingenommen; diesem folgt ein Teil über Gestaltung und Chemismus; drittens wird das Organische eingeführt. Auf den drei Ebenen versucht Hegel die klassischen, an die Aristotelische Physik und Kosmologie anschließenden Einsichten mit den neuesten Errungenschaften zu versöhnen. Vor allem die Chemie und die mit der Romantik wieder auflebende Biologie werden von Hegel einbezogen.

Mit der Mechanik wird Hegel der Innovation Newtons gerecht, welche die Mechanik nicht nur zum Prinzip der Astronomie, sondern auch der irdischen Fallbewegung macht. Hier hat Hegel zwar noch eine Zeit lang geschwankt zwischen der Option, die Behandlung von Raum, Zeit und Bewegung tatsächlich der Mechanik zuzuschreiben, wie er dies schon im *JS III* und später in seinen Vorlesungen ab 1819/20, vielleicht schon 1818 macht, einerseits, und der Option, sie vielmehr ihres abstrakten Charakters wegen noch der Mathematik zuzuschreiben (wie in den *Nürnberger Vorlesungen über Enzyklopädie* und in der *E¹*) andererseits. Ab 1819/20 hat Hegel jedoch definitiv die Lehre von Raum, Zeit und Bewegung einfach als Mechanik gedeutet. Als solche hat letztere eine mathematische Behandlung der Natur, welche zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche ist, zum Zweck. Ihre Stärke besteht darin, dass sie die Naturprozesse mittels allgemeiner Gesetze zu erklären vermag; ihre Schwäche ist dagegen, dass eine mechanische Perspektive auf die Natur überhaupt nicht imstande ist, den ganzen empirischen Reichtum derselben ans Licht zu bringen.

Dadurch, dass die Natur wesentlich als Äußerlichkeit zu kennzeichnen ist, ist sie auch dem Zufall und der äußeren Notwendigkeit preisgegeben. Modischen Vergöttlichungen der Natur entgegen deutet Hegel „den unendlichen Reichtum und die Mannigfaltigkeit ihrer Formen“ vielmehr als „die Ohnmacht der Natur“ (*E³ §250*). Gerade deshalb braucht die Physik ein empirisches Moment und wird auch die Naturphilosophie (*E³ §250*) ihre Grenzen erfahren müssen. Die Physik rechnet damit, dass die Natur sich in konkreten Gestalten individualisiert, welche mehr sind als nur Beispiele mechanischer Gesetze. Akustik, Wärmelehre, Optik, Elektrizitätslehre, Chemie, Geologie und Biologie können nicht auf Mechanik reduziert werden. Versuche, biologische Prozesse wie das Dauersystem mechanisch zu erklären, etwa als Instanzen des Stoßens, Drückens, Pumpens und Saugens, oder eben chemisch, etwa als Neutralisierungen von Säure durch Kalium, haben zwar ihr gutes Recht; nur muss man damit rechnen, dass ein lebendiger Organismus nicht auf Mechanik oder Chemie zu reduzieren ist (*VPhN (Griesheim)*, 78). Hegel wirft gerade der Physik seiner Zeit vor, vom logischen Gesichtspunkt her ein Zuviel an Identität und ein Zuwenig an Differenz zu enthalten (*VPhN (Griesheim)*, 71).

Dies gilt übrigens nicht nur den Naturwissenschaften sondern auch der so genannten ‚Naturphilosophie‘ gegenüber. Vor allem Schelling wird hier anvisiert. Wie Hegel bestand auch Schelling darauf, die Beschränkungen der Mechanik ins Licht zu stellen. Hegels Ansicht nach verfiel er jedoch in ein zu einfaches, auf Analogien sich stützendes Identitätsdenken. Schellings Eifer, der Reduktion des Höheren in der Natur auf ein Niedrigeres entgegenzuwirken, brachte ihn dazu, im Niedrigen gleich schon das Höhere zu entdecken und z.B. die ganze Natur als mit einer Weltseele behaftet zu denken. Solchen Arten von Extrapolationen gegenüber wendet Hegel sich immer wieder der Empirie zu, damit er beim Versuch, die Natur als eine notwendige Stufenreihe von immer komplexeren Prozessen (*E³ §249*) darzustellen, doch immer auch dem Faktor des Zufalls gerecht werde. Hegel war davon überzeugt, dass sich gerade im Zufälligen der Naturprozesse eine bestimmte Vernünftigkeit zeigt, welche nichts als die logische Idee selbst, d.h. „die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und der Allgemeinheit“, ist (*E³ §438*).

Eine spekulative Betrachtung der Natur erlaubt uns auch, das Verhältnis von Geist und Natur neu zu denken. Einerseits steht die Natur immerhin dem Geist gegenüber; sie stellt sich als das Reich der Äußerlichkeit und des Zufalls, und deshalb auch des Vernunftlosen dar. Das

ungebundene, zügellose Spiel der Formen und Gestalten der Natur entbehrt des Begriffs. Als Sphäre der Äußerlichkeit ist die Natur ohnmächtig und unfrei; und insofern setzt sie auch allen Versuchen der Deduktion oder Konstruktion vom Begriff aus ihre Grenze (*E³ §250 A*). Andererseits ist die Natur dem Geist auch ein Spiegel, in welchem er sich selbst, versteinert, auseinandergelegt und fixiert, wieder erkennt. Versteinert ist die Natur jedoch nur, wenn sie von der Idee und dem Geist isoliert wird. Hegel lässt die Steine deshalb schreien, um sich selbst aufzuheben und zum Geistigen zu werden. Das heißt, es sei möglich, die Natur als einen Prozess der Bewusstwerdung zu interpretieren (*E³ §249A*). So kann gezeigt werden, wie die Natur darauf gerichtet ist, sich im endlichen Geist zu subjektivieren. So erweist der Geist sich als die Wahrheit und als der Endzweck der Natur (*E³ §251*). Das Werden des Geistes ist nichts als die Bewegung der Natur selbst, wodurch der Geist sich tatsächlich setzt als dasjenige, was er nur an sich ist.

Diese Ansicht der Natur darf nicht als naiver Subjektzentrismus interpretiert werden. In Übereinstimmung mit der Logik des Denkens selbst müssen wir uns davon überzeugen, dass die Natur nicht so sehr *ist*, als dass sie als seiend *gedacht* wird. Damit ist der subjektiven Seite des Begreifens der Natur Recht getan. Diese subjektive Seite ist kein der Natur Fremdes oder Äußeres, sie ist vielmehr das Innere der Natur selbst. Die progressive Entwicklung einer philosophischen Mechanik, Physik und Biologie bringt ein solches Hervortreten der Subjektivität in der Natur selbst ans Licht, wodurch der Geist sich doch nicht völlig aus der Natur herauszieht, sondern gerade in ihr sein unmittelbares Leben hat.

Paul Cruysberghs

114. Naturrecht

Der zweite Titel der *Grl* lautet: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Dieser Titel, der auch in Hegels Vorlesungen immer wieder auftaucht (so z.B. in der Heidelberger Vorlesung von 1817/18, V 1), weist schon darauf hin, dass Hegel sich ausdrücklich in der Naturrechtstradition zu situieren gesucht hat.

Der von 1802/03 datierende *NR*, dessen vollständiger Titel ‚Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften‘ lautet, zeigt, wie Hegel sich nicht nur historisch den vorherigen Naturrechtslehren gegenüber positioniert, sondern auch systematisch das Naturrecht sowohl von den andern Disziplinen der praktischen Philosophie abgrenzt, als es auch den letzteren gegenüber ausdrücklich bevorzugt.

Die früheren Naturrechtslehren werden von Hegel in empirische und formale Behandlungsweisen aufgeteilt. Der ersteren gehören, ohne dass Hegel solche auch ausdrücklich erwähnt, nicht nur die historisierenden Kontrakttheorien Hobbes und Lockes, sondern auch die vielmehr psychologisch orientierten Lehren u.a. Althusius und Pufendorfs an. Mit den formalen Behandlungsweisen verweist Hegel auf Kant und vor allem auf Fichte. Auch das *SdS* von 1802/03 ist als eine Kritik an der Naturrechtslehre Fichtes zu interpretieren.

Innerhalb der praktischen Philosophie hebt Hegel das Naturrecht als Basiswissenschaft hervor. Im Gegensatz zu der von Kant und Fichte behaupteten Priorität der Moralität gegenüber dem Naturrecht als System der Legalität, betont Hegel den fundierenden Charakter des Naturrechts, dessen Aufgabe darin besteht, zu konstruieren, „wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt“ (*GW 4*, 468). Das Naturrecht muss zeigen, wie ein Volk sich sittlich organisiert, wobei immer mit dem aristotelischen Diktum, dass das Volk der Natur nach eher ist als der Einzelne, zu rechnen ist (*GW 4*, 467). Die Moral dagegen (siehe auch *GW 5*, 328) fungiert nur als Reflex der allgemeinen Sittlichkeit im Einzelnen.

Tugendlehre im Allgemeinen wird von Hegel als Ethik charakterisiert. Ethik muss deshalb „Naturbeschreibung der Tugenden“ sein (*ebd.*).

Auch die Erziehungswissenschaft muss vom Naturrecht aus verstanden werden, da das Wesen der Erziehung nicht nur negativ in der Zucht und dem Bezwingen des Subjektiven und Negativen im Individuum besteht, sondern auch positiv darin, dass das Kind „an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift und so in den allgemeinen Geist übergeht“ (*GW 4*, 469).

Schließlich werden auch das System der Gesetzgebung und die Religion mit dem Naturrecht verbunden. Vom ersteren erwartet Hegel, dass es „vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt“ (*GW 4*, 470), während in der Religion die Idealität der Sitten als solche, namentlich als besonderer „Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden [muss] und diese Anschauung wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Cultus haben [muss]“ (*ebd.*). Religion muss in diesem Kontext also als Volksreligion oder *religion civile* interpretiert werden.

Auch die positiven Rechtswissenschaften dürfen nicht vom Naturrecht abgeschieden werden. Wie im allgemeinen „die bestimmte Wissenschaft [...] nichts anders als die fortgehende Darstellung und Analyse [ist] [...], wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmung läßt, sich wieder verzweigt und selbst Totalität ist“ (*GW 4*, 471), so wird auch „ein guter Theil dessen, was positive Rechtswissenschaften heißt, vielleicht das Ganze derselben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philosophie fallen“ (*ebd.*).

Wesentlich hat sich an dieser Position Hegels später nichts mehr geändert. Dass das positive Recht nicht wesentlich dem Naturrecht entgegengesetzt ist, wird auch in den *GrI* betont. Und in der *E* kritisiert er, gerade wie im *NR*, diejenige Interpretation des Naturrechts, welche einen Naturzustand erdichtet, „in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe“ (*E*³ §502A; siehe auch *E*¹ §415; *E*² §502A).

Zwar hat Hegel der genannten Zweideutigkeit wegen den Namen „Philosophie des Rechts“ dem des Naturrechts vorgezogen, aber auch vom Naturrecht wie es im *N* skizziert wird gilt das, was Hegel weiter in seiner *E* sagt: „In der That aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegentheil der *Naturbestimmung* ist.“ (*E*³ §502A)

Paul Cruysberghs

115. Negation

Kern der *absoluten Methode* (*GW 12*, 237-252; in *L*¹ 1812 ist die Negation noch gesonderter Begriff der Seinslogik, in *L*² 1832 nur noch Unterbegriff der Qualität); damit bleibt als ihre eigentliche systematisch Verortung die Darstellung der dialektischen Methode als voraussetzungsloser, selbstbewegter und selbstbestimmter Entwicklung *der Sache selbst*, nach dem *omnis determinatio est negatio* (vgl. *GW 21*, 101; *E*³ §91Z u.ö.); die Negation ist im Zusammenhang der *L* daher auf Bestimmungen bzw. Begriffe zu beziehen, nicht bzw. allenfalls sekundär auf Urteile. Dieses ist als spekulativer Satz zu verstehen; nämlich zum einen umkehrbar: Die Negation ist Bestimmung, durch Negieren entsteht neue Bestimmtheit; zum andern identisch wie auch nichtidentisch: Bestimmtheit ist auch *nicht* Negation, sondern *Realität* (seinslogischer Gegensatz zur Negation) bzw. *Positives* (reflexionslogischer Gegensatz) gegen sie (*GW 21*, 101f). Allerdings wird die Realität/Positivität oder die *Unmittelbarkeit* (als formaler Gegensatz zur Negationsvermittlung) im Gang der *L* in die

methodische Selbstbewegung aufgehoben; darin kommt die Negation selbst für das Positive auf, nämlich zum einen unmittelbar (faktisch), als an ihr selbst Positives: als Negationsakt, als Realität der Negation; zum andern vermittelterweise (explikativ/generativ), durch Selbstanwendung: in der Negation der Negation, in der doppelten Negation als Affirmation (*ThWA 20*, 164).

1. Die Negation ist die Grundlage der *Freiheit des Denkens* (wenn auch noch nicht deren vollentwickelter Begriff); nämlich zum einen im negativen Sinn, dem der *Befreiung*: durch negierendes Abstrahieren befreit sich das Denken von allen äußeren Vorgaben und gelangt zur Selbstgegebenheit, Voraussetzungslosigkeit, Unbedingtheit, Nichtfremdbestimmtheit (vgl. *Grl* §5); zum andern im positiven Sinn autonomer, selbstbestimmter und selbstinitiiertes Betätigung: Der Negationsakt ist der einzige, den das Denken ohne weitere Vorgabe und Anleitung an jeglichem ihm Gegebenen vollziehen kann. Beides zusammengenommen garantiert das „reine Denken“: die Möglichkeit der Absolutheit der dialektischen Methode.

Zu deren tatsächlicher oder realisierter Absolutheit ist allerdings noch die *Notwendigkeit* und notwendige Bestimmtheit des Negationsvollzugs, i.e. des Fortgangs des reinen Denkens angesichts einer in diesem gegebenen Sache erforderlich. Die Notwendigkeit lässt sich erklären a) aus der notwendigen Bewegtheit des Denkens als Vollzughaftem (in dem jedwede Sache überhaupt nur *gedacht* werden kann); dann ist das Negieren als spontaner, unabgeleiteter Akt des Denkens zu verstehen, b) als Konsequenz eines Mangels, der in der gegebenen Sache an sich bereits liegt und der deren Negation impliziert bzw. erforderlich macht, c) als unmittelbar logisch notwendige Konsequenz aus einer in der gegebenen Sache selbst liegenden Widersprüchlichkeit (im reinen Denken koinzidieren b) und c) letztlich). Vor allem b) und c) scheinen allerdings voraussetzungsvoll zu sein bzw. einen Anfang zu erfordern, der, anders als für die L^2 erforderlich (*GW 21*, 56), nicht rein-einfach ist; a) nur dann nicht, wenn die Spontaneität als reine Zufälligkeit, i.e. gerade als Nichtnotwendigkeit verstanden wird. Das Voraussetzungsproblem will Hegel dadurch lösen, daß die Bedingungen a) – c) im Begreifen der absoluten Methode in eins fallen und sich als identisch erweisen; bzw. darin, daß der Begriff (das Subjekt der absoluten Methode) als in sich differenzierte, *konkrete (und damit differenz-, i.e. negationshaltige) Totalität* sich (gegen reines Sein und reflektiertes Wesen) als das Ursprüngliche erweist (dieser Erweis liegt allerdings eben im Gang der *L*, erfordert also bereits dessen immanente Notwendigkeit).

2. Im Fortgang des *reinen* Denkens ist die Negation notwendig *bestimmte Negation* (*GW 21*, 38; zum ersten mal erklärt in *Phän*, *GW 9*, 57): die spezifische und eindeutige Negation dessen, was negiert wird. Als solche hat sie ein bestimmtes Resultat: eine bestimmte Gegebenheit (im reinen Denken), die als solche ein Positives darstellt. Anschauliche Beispiele für bestimmte Negationen im Sinn solcher Gegebenheit sind Kälte oder Finsternis (*GW 21*, 89). Der Gegensatz zur bestimmten Negation ist die *abstrakte Negation*: das bloße Festhalten der Nichtigkeit (Unwahrheit, Ungültigkeit, Widersprüchlichkeit, Mangelhaftigkeit) einer Theorie, eines Urteils oder eines Begriffs (anschauliches Bsp. für die Realisierung von abstrakter Negation ist der für sich genommene Tod eines Individuums, *E*³ §432). Das abstrakte Negieren erfordert allerdings eine Differenz des Denkens gegen den Gegenstand bzw. eine gleichgültige Differenziertheit der Gegenstände (i.e. eine voraussetzungsvolle Unterstellung), die verhindert, dass sich das Negationsresultat unmittelbar als neuer Gegenstand geltend macht. Diese Differenz ist im reinen Denken nicht gegeben.

3. Die einfache bestimmte Negation stellt die *Gegensätzlichkeit* her. Wenn diese nun als selbständiger Tatbestand, i.e. als *Gegensatz* aufgefasst (korrekter: gesetzt) wird (bzw. wenn sich diese Auffassungsweise als logische Form notwendig im Gang des reinen Denkens ergibt, nämlich in *GW 11*, 272-278), dann stellen sich auch seine beiden Seiten nach der Weise dieser Verfasstheit dar: als Selbständige, an ihnen selbst Bestimmte, die gegeneinander gleichgültig und sich ausschließend sind (*GW 11*, 279). Als solche ist die Seite des

Negationsresultats das *Negative*, die Seite des Unmittelbaren das *Positive*. Dergestalt, als selbständige Seiten gesetzt, sind sie aber schon nicht mehr bloß *unmittelbar* positiv und negativ – als solche wären sie „Sein“ und „Nichtsein“ –, sondern sie stellen *Reflexionsbestimmungen* dar. Die darin liegende innere Reflexion des Positiven und des Negativen trägt aus, dass *sie selbst als solche* (a) als Momente des Gegensatzes bestimmt (b) doch selbständig gegeneinander sind und zwar (c) so, dass die ausschließende Gegensatzbeziehung selbst die Bestimmung und das Ansichsein jedes der beiden für sich ausmacht. Jede Seite ist so für sich „die Reflexion des *Ganzen*“ (GW 11, 273), i.e. der ganze Gegensatz jedes „enthält [...] die Beziehung auf sein Nichtsein, und ist nur die Reflexion in sich“ (GW 11, 273). Dergestalt aber sind die beiden Seiten nicht nur *an sich* positiv bzw. negativ, sondern *an und für sich*. Damit ist ihre innere Reflexion allerdings auch schon der gesetzte Widerspruch: Beide sind jeweils „das Setzen ihrer, und darin jedes das Aufheben seiner und das Setzen seines Gegenteils“ (GW 11, 279).

4. Dergestalt stellt das Verhältnis der ersten, bestimmten Negation – nämlich als Negation eines Bestimmten, mithin aber eines seinerseits Negationshaltigen – *an sich* bereits doppelte Negation und damit den *Widerspruch* dar. Dieser wird allerdings verdeckt, solange die Negationsbestimmung unter der Verhältnisweise der Referenz (im Bsp.: hier ein Warmes, dort ein Kaltes) oder einer anderen differenzierenden Verhältnisweise (die dann ebenso äußerlich unterstellt werden muss) betrachtet wird. Im reinen Denken dagegen sind solche äußerlich vorausgesetzten Verhältnisweisen ausgeschlossen. So kann die Negationsbestimmung nur als die Sache selbst, i.e. als Gedankenbestimmung *für sich*, genommen werden. Dann aber treffen in dieser Positives und Negatives unmittelbar aufeinander (im Bsp.: „Kälte“ ist eine Gegebenheit, die sich durch die Bestimmung der Wärme samt der Bestimmung von deren Abwesenheit bestimmt, die also die Gegebenheit und die Nichtgegebenheit von Wärme unmittelbar vereinigt).

5. Der Widerspruch stellt unmittelbar die Notwendigkeit der Negation des Widersprüchlichen dar (ganz im Sinn der gewöhnlichen Logik). Dadurch tritt die *zweite Negation* ein (bzw. das Setzen der an sich schon vorhandenen *doppelten Negation*, i.e. deren Entwicklung vom Ansichsein zum An-und-für-sich-Sein). Die zweite Negation bezieht sich nicht mehr auf ein (scheinbar) Unmittelbares, wie die erste, sie bezieht sich auf die erste (vermittelnde) Negation, und negiert diese und ist so *Negation der Negation* (z.B.: „Nichts“ ist die einfache Negation von „Sein“; „Werden“ negiert diese Negation, i.e. das *Ausgeschlossensein* von Sein und Nichts gegeneinander, und stellt als Resultat deren *Eingeschlossensein* dar: diejenige Bestimmung, in der Sein und Nichts *als* Unterschiedene, nämlich als ineinander Übergehende, in *einer* Einheit sind). Nach dem „*omnis determinatio*“ aber *bestimmt* die zweite Negation damit zugleich die erste Negation (im Bsp.: das negierende Übergehen von Sein zu Nichts und umgekehrt *ist* als das Werden *bestimmt*). Sie *enthält* (im Sinn des aufbewahrenden Aufhebens) damit auch die erste Negation, i.e. sie ist in ihrem Ergebnis *an-und-für-sich doppelte Negation*: Negation, die sich von sich unterscheidet, die einfache Negation setzt und deren Differenz zugleich in Einheit aufhebt. Damit stellt sie aber die erste Negation als ihr eigenes Moment heraus. Dergestalt ist sie aber nicht mehr Negation, die sich relativ auf einen gegebenen Ausgangspunkt bezieht und damit durch dieses bedingt ist, sondern *absolute Negation* (GW 11, 261), die die einfache Negation und damit auch deren Positives durch Negationsdifferenzierung setzt (im Bsp.: „Werden“ ist die absolute Negation von „Sein“, „Nichts“ war seine einfache bestimmte Negation; ein einem höheren, eigentlicheren Sinn ist *der Begriff* und mehr noch *das Einzelne* eine spezifische Form von Negation der Negation).

6. Die *absolute Negativität*, ist dergestalt „der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich,“ den der Widerspruch bereits an sich darstellt und der in dessen Aufhebung an und für sich wird. Als solcher ist sie das Prinzip der *Selbstbewegung* als Selbstsetzung und

Selbstbestimmung: „der innerste Quell aller Thätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist;“ auf ihr „allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist.“ (GW 12, 246; in der *Phän* kann Hegel auf ähnliche Weise den Gegensatz des Bewusstseins, i.e. die Differenz von Ich und Gegenstand, das „Negative überhaupt“ zugleich als „ihre Seele oder das Bewegende derselben“ erklären GW 9, 29). Die Absolute Negativität ist in-sich *konkrete* bzw. sich in sich selbst konkretisierende *absolute Identität*; sie ist vermittelte Unmittelbarkeit als Selbstgleichheit in Selbstbewegtheit (GW 11, 249f). Als vollständige wird sie daher dem Begriff, dem Subjekt, dem Selbstbewusstsein, der Seele und dem Geist (*E*³ §381) zugesprochen, bzw., als der Vollendetheit all dieser, der absoluten Idee (im absoluten Geist). In einem formellen Sinn jedoch kann in jedem Methodenschritt das zweite Negative als „konkrete, absolute Negativität“ bezeichnet werden, im Unterschied zur ersten „*abstracte* Negativität“ (GW 21, 103). Ausdrücklich werden so z.B. Wesen, Existenz und Substanz als absolute Negativitäten benannt. (Zum ersten mal taucht der systematische Komplex von Negation/Negativität/Negativem im *SdS* unter *II. Das Negative, oder die Freiheit, oder das Verbrechen* auf, GW 5, 309-323.)

7. Die Beschreibung der dialektische Entwicklung hin zur Aufhebung in der absoluten Negativität gilt *formell* für jeden Methodenschritt der *L*, allerdings zunächst bezogen auf Inhalte die erst nur *an sich* durch das reine Denken (in absoluter Negativität) selbst bestimmt sind, die aber noch nicht (vollständig) als Selbstbestimmung des Denkens begriffen sind, i.e. die dies noch nicht *an und für sich* sind. Im vollen Sinn gilt die absolute Negativität daher erst für den Begriff bzw. für die absolute Idee, in der die beschriebene *formelle* dialektische Methode zum eigenen, transparenten und begriffenen *Inhalt* des Denkens oder zu dessen absolutem Selbstbewusstsein, damit aber zu dessen selbstbewusster, „freier“ Selbstbewegung und -bestimmung geworden ist (und dergestalt nicht mehr bloß formell ist, sondern ebenso wohl und in eins damit begriffener Inhalt).

8. Auf diese Weise vermag die *L* ihr Programm einzulösen und sich – durch spekulativ-dialektische Selbstentwicklung des Denkens, aus Negation samt deren *eigener* Positivität/Realität – als *absolute, apriorische Theorie* zu bestimmen.

Konrad Utz

116. Objekt(ivität)

Die begriffslogische Objektivität ist eins der spätesten Hauptstücke, das Hegel in seine Logik integriert. Sie gilt allerdings auch als ihr umstrittenster Teil. Hegel begründet die Notwendigkeit damit, dass, weil die Idee Einheit von Subjektivität und Objektivität ist, sich der Begriff nicht nur in seiner Subjektivität, sondern auch in seiner Objektivität entfalten müsse, d. h. erst durch den reellen Begriff hindurch, so dass vom formellen Begriff zur Idee übergegangen werden kann (GW 12, 30). So gesehen erledigt der Gedanke der Objektivität zwei entgegengesetzte Aufgaben. Er hat zugleich zu zeigen, wie das Wahre einerseits objektiv ist, wenn es ohne subjektive Willkür ist; und andererseits, dass die subjektivitätslosen Bestimmungen nicht ohne Subjektivität bestehen und verstanden werden können.

Hegel hat das begriffslogische Objektivitätskapitel augenscheinlich im Zuge seiner Überlegungen zur Teleologie entwickelt, die in 1808/09 noch zur Schlusslehre gehört und den Übergang zur Idee bildet. In der bis 1809/10 noch zweiteiligen subjektiven Logik, deren erster Teil sich nach formaler Schluss, teleologischer Schluss und Prozess gliedert, finden sich im zur Ideenlehre überführenden Prozess Vorformen des späteren Chemismus. Aus Hegels

Überarbeitungen im Diktatheft der Begriffslehre von 1809/10 geht aber auch hervor, dass er den Prozess vor der Lehre vom Zweck in einem eigenen von Begriffs- und Ideenlehre unterschiedenen Teil abzuhandeln beabsichtigt (vgl. Udo Rameil, *Hegel-Studien* 28, 184). In dem sogenannten Bamberger Logik-Fragment (*GW 12*, 259–298) ist der dem Organismus vorhergehende Teil nach den Kapiteln Mechanismus und Chemismus gegliedert und wird der Begriff in diesen beiden Teilen ebenfalls in Beziehung auf seine Realisierung gedacht. Die subjektive Logik von 1810/11 ist dann erstmals triadisch gegliedert, mit dem Zweck als Mitte, wo die Beziehung des Begriffs ebenfalls auf seine Objektivität oder Realisierung gedacht wird. Erst 1812/13 gliedert Hegel den Mittelteil der subjektiven Logik triadisch nach Mechanismus, (chemischen) Prozess und Zweck, und gibt diesen Teil dann außerdem die Überschrift „II. Objektivität“ mit (Udo Rameil, *Hegel-Studien* 28, 186; vgl. auch *VphE* 15, §15). Diese Gliederung der begriffslogischen Objektivität sollte Hegel ab jetzt beibehalten.

Die Objektivität oder das Objekt versteht Hegel als „ein concretes in sich *vollständiges* Selbstständiges“, d. h. als „die objektive Welt überhaupt“ (*E³* §193A), wozu „sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraction und Vermittlung bestimmt“ (*GW 12*, 130). Die Objektivität ist somit ganz vom Begriff durchdrungen, d. h. dieser ist real geworden, ohne dass damit schon die Einheit oder Subjektivität des Begriffs gesetzt wäre, weshalb seine Momente in der Objektivität als selbständige und einander äußerliche Objekte erscheinen. Hegel vergleicht das Objekt auch mit der Leibnizischen Monade als den „absoluten Widerspruch der vollkommenen Selbstständigkeit des Mannichfaltigen, und der eben so vollkommenen Unselbständigkeit derselben“ (*E³* §194) oder mit demjenigen, das dem Fichteschen absolut wahren „Ich=Ich“ gegenübersteht, in dem der Begriff „das freye Fürsichseyn seiner Subjectivität herzustellen hat“ (*GW 12*, 131), womit dann die Zweckbestimmung erreicht wird. Zwar hat sich der Begriff schon auf der Ebene des Urteils als realer gesetzt, die Pointe der Objektivität ist allerdings, dass hier auch das Prädikat als in die Subjektivität des Begriffs eingeschlossen zum Dasein kommt. Das heißt, jede Bestimmung eines Gegenstandes bliebe ohne die Objektivierung des Begriffs bloß subjektiv oder ihm äußerlich. Hiermit hängt genau zusammen, weshalb nach Hegel der Übergang zur Objektivität „seiner Bestimmung nach dasselbe ist, was sonst ... als der sogenannte *ontologische Beweis* vom *Daseyn Gottes* vorkam“ (*GW 12*, 127), denn es wird hier vom Begriff zu seinem Dasein übergegangen. Die drei hier zur Entwicklung gebrachten Bestimmungen Mechanismus, Chemismus und Teleologie sind nichts anderes als die allgemeinen logischen Gedanken der Objektivität, bzw. der objektiven Welt. Es geht hier also keineswegs um naturphilosophische Bestimmungen, vielmehr liegen diese Gedanken diesen Bestimmungen so zugrunde, dass in der Naturphilosophie überhaupt gerechtfertigt aus deren Bestimmungen auf das Dasein geschlossen werden kann.

Im logischen Mechanismus verhalten sich die Objekte in ihrer äußerlichen Beziehung als selbständig. Im chemischen Prozess ist diese Beziehung gesetzt und die mechanisch bestimmte Selbständigkeit aufgehoben, das eine Objekt wird eins mit dem anderen. Doch auch hier bleibt der Begriff bloß an sich oder innere Natur des Prozesses, d. h. er hat kein Dasein unabhängig von der empirischen Realität. Im Zweck endlich ist die Beziehung, sofern er noch kein Selbstzweck, bzw. Leben ist, dem Bezogenen zwar äußerlich, die Zweckbeziehung ist jedoch zugleich eine einheitliche Beziehung, weil hier das realisierte Produkt immer ist, was schon im Zweck (Subjekt) enthalten liegt, weshalb sich der Begriff durch den Zweck zum Dasein bringt. In der Idee oder inneren Zweckmäßigkeit des Lebens wird das Mittel selbst zum Zweck, und ist sie selbst das Objektive, dessen Natur der Begriff ist.

Außer der logischen Bestimmtheit von Objektivität verwendet Hegel ‚Gegenstand‘ auch statt Objekt. Dieser Gegenstand ist das Betrachtete in der Betrachtung, wobei kein Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt entsteht. In der normalen Verwendung meint der

Gegenstand des Denkens entweder das Denken selbst oder etwas anderes; Gegenstand des Wollens ist der Wille selbst, der sich will, oder Sachen und Dinge, die er statt dessen will.

Die *Phän* hat zur Aufgabe, die strikte Differenz von Bewusstsein und Gegenständlichkeit heißender Gegenständlichkeit desjenigen Bewusstseins, das noch nicht zum Wissen gekommen ist, und Gegenständlichkeit heißt, zu überwinden.

Ernst-Otto Onnasch

117. Organismus

Hegel verwendet den Begriff Organismus erstmals im *JS I* (1803/04) und *JS II* (1804/5). Er bezeichnet ein Ganzes, das in seinen Teilen abgestimmt ist. Die verschiedenen Organisationstypen des Organismus, vom geologischen über den pflanzlichen zum tierischen Organismus bezeichnen Realisationsstufen des Organischen in der Natur, die die innere Abstimmung ihrer Organisation in immer komplexerer Form zeigen und sich dann schließlich im Geist und in seiner in sich bestimmten Organisation sowie in dessen Repräsentation (im Staat/Staatsorganismus) vollenden. Insoweit steht der Organismus in der Realisation der Prozessualität der Natur über den in sich unbestimmten Reaktionsstufungen von Mechanismus und Chemismus. Diese Grundbedeutung bleibt über die *Phän* (*GW* 9, 150) bis zur *E* erhalten (*E*³ §350).

Der Organismus beschreibt also nicht einfach eine spezielle Realisation des Naturalen, sondern eine Prozessform, durch den dieses Naturale in sich bestimmt ist. Der Organismus ist insoweit nicht einfach ein beschreibender, sondern ein Strukturbegriff, der in der Organisation des Lebendigen die Struktur eines in sich bestimmten Bestimmungsverhältnisses expliziert und insoweit nicht nur eine Seins- sondern eine Reflexionsbestimmung darstellt. Dabei ist in der Naturphilosophie die Systematik des Naturalen als in sich notwendige, aus der Struktur ihres Bestimmungsverhältnisses abzuleitende Struktureigenheit erläutert. Das Muster, in das sich dieses Denken setzt, ist denn auch nicht das einer bloß (beobachtend) aufgenommenen Hierarchie von Bestimmungsverhältnissen, sondern das einer Selbstbestimmung des (Natur-) Systems in seiner Organik. Diese bestimmt sich in der grundsätzlich organischen Struktur des Selbstbestimmungsverhältnisses des Denkens. Der lebende Begriff der Logik ist insofern eben nicht bloß Metapher eines *Zu Sich Findens*. Das Leben des Begriffs meint die Form eines *Zu Sich Selbst Findens*, die nicht vorgefunden, sondern eben in der Begrifflichkeit selbst entstanden und somit selbst in sich Begriff ist (*GW* 12, 177; 182). Das in seiner Reflexion in sich bestimmte, lebendige, Denken ist als derart in einer Form, in der sich der Begriff in seinem *Begriff Sein* selbst fasst. So in sich aus sich bestimmt findet sich ein Bestimmungsverhältnis nicht in einer nur äußeren Form, sondern in seine in sich weisende Bestimmung. Damit ist – zumindest in der Intention Hegels – jede bloß klassifizierende Verortung des Begriffes überwunden. Der Begriff ist in seiner Organik aus sich zu bestimmen und in seine ihm eigenen Bestimmtheit und damit in die sich in ihm findende Systematik gesetzt, die so die Ganzheit seiner Bestimmungen systematisiert. Dieses sich selbst setzende System, das sich in seine Entstehung setzt, ist das Leben (*GW* 12, 189), seine Form ist die Organik, die sich im Organismus expliziert. Im Leben findet die sich in der Natur konkretisierende Bestimmung des Denkens zu ihrer Form. Diese Form ist eine Bestimmtheit, die in ihrer natürlichen Systematik zu beschreiben, die aber nicht aus dieser Systematik erwachsen ist.

Für Hegel ist die sich selbst entfaltende Systematik Organik (*E*³ §337). Was dieses Organische ist, wird dabei in seiner Naturphilosophie nur negativ, im Durchlaufen einer Ausgrenzung von Bestimmtheiten erfasst. In dieser Idee der Selbstbestimmtheit ist Hegel von

einer naturphilosophischen Grundkonzeption von Bestimmungsverhältnissen geleitet. Dabei ist die in der Natur gefundene Struktur dieser Natur nicht von außen aufgesetzt, sie ist vielmehr eine aus der Natur selbst abgeleitete Idee. Hegel sucht in seiner Philosophie nicht bloß eine Analogie von Bestimmungsverhältnissen aufzuweisen, über die eine Bestimmung des Naturalen zu konturieren ist. Er konstruiert vielmehr eine Logik der Organik, in der die Formierung des Organischen selbst thematisch wird.

Die Natur als Eigenbestimmtheit ist die sich in ihrer Struktur explizierende Größe. Diese Struktur ist Organik. Hier trifft sich Hegels Entwurf mit Goethes Versuch, die dynamische Gestalt der Natur als Metamorphose zu beschreiben (*E*² §345). Im Gegensatz zu Goethe, der diese in sich abgestimmte Prozessualität der Natur anschaulich zu machen sucht, legt Hegel dar, dass in dieser Anschauung einer sich in sich explizierenden Gestalt die Grundstruktur jedes Bestimmungsverhältnisses expliziert ist. In der Jenaer Naturphilosophie rekonstruiert er somit in der Darstellung der Stufungen der Organik in den verschiedenen Ausprägungen des Organismus eine Stufung von Bestimmungsverhältnissen, die sich in den Stufungen der Naturalia vom Mineral (geologischer Organismus) über die Pflanze und das Tier bis zum Geist expliziert (siehe auch *E*³ §337; §376), der in seiner *In Sich Bestimmtheit* die Organik des Naturalen realisiert und sich dann im Organismus des Staates auch als Geist darzustellen vermag. In der Darstellung der Stufungen in der Ausprägung dieser Struktur stellt Hegel die Logik der Bestimmungsverhältnisse des Naturalen dar und vermag so schon in der Naturphilosophie die bei Goethe noch rein anschauliche Bestimmung eines Naturprozesses zumindest implizit auf den Begriff zu bringen.

Natur ist in ihrer einfachen offenen, nur kristallinen, das heißt nicht in sich rückgebundenen Phase, Anorganik. Diese Anorganik konstituiert die Grundeigenheit des Prozesses, seine Dynamik, bindet diese Dynamik selbst aber nicht in sich rück und bleibt so offen (*E*³ §329; §343). Eine bloß mineralische Natur wäre denn auch in sich kein Ganzes. Eine Natur, die dieses Gefüge einer sich in sich rückweisenden Bestimmung nicht in ihren Details findet, bleibt dissimiliert. Erst dann, wenn die bloß additive Systematik des Mineralischen in die Eigenbestimmtheit einer sich in ihrer Systematik selbst bestimmenden Form bindet, kondensiert sich in dieser Form das ansonsten nur ungefügte Natürliche. Diese Einbindung des Materials in eine sie bestimmende Form gelingt in der Assimilation (*E*³ §357): Hegel spricht hier von der Zuordnung des Elementaren in ein höheres Prinzip, das sich dann wieder an sich selbst verliert. Die Assimilation wird zum Kennzeichen des Lebens. Die Assimilation ist aber trotz der in ihr erlangten Umformung kein vollständig in sich bestimmter Prozess. Schließlich ist dasjenige, was assimiliert, selbst nur ein instabiles Gebilde. Allein die Form, in der sich die Assimilation findet, nicht die temporäre Existenz, in der wir sie realisiert finden, ist derart bestimmt. Die individuelle Existenz findet sich bloß in diese Form, die sie ausfüllt aber nicht erfüllt. Demnach ist denn auch nicht das individuelle Leben, sondern die Art, d.h. die Form, die in der Folge der Individuen fort dauert (der Prozess der Gattung (*E*³ §367)), das Bestimmte dieser naturalen Struktur. Diese findet im einzelnen Tier zu einer über das Verdauungssystem, das Blutgefäßsystem und das Nervensystem zumindest temporär in sich bestimmten Einheit. Hegel definiert den Organismus, wie er sich im Tier realisiert, als ein geschlossenes, sich in sich setzendes Ganzes, das die Materie einbindet (assimiliert), und sich in dieser Assimilation dann auch selbst formiert und so in eine eigene Prozessbestimmtheit (sein Selbst) überführt. Der Organismus ist ein in sich bestimmtes Ganzes, das sterben, d. h. als Einzelnes enden kann (*E*³ §376). Der animalische Organismus ist nach Hegel die Organisation des Lebens, die sich in sich zurück bindet, da er sich im Prozess seiner Existenz außer sich setzt: Das ‚Kind‘ ist kein Fortdauern des elterlichen Organismus, sondern eine neu entstandene Existenz (im Gegensatz zum Steckling, in dem die „Eltern“-Pflanze selbst fort dauert). Insofern realisiert sich der Organismus des Tieres im Prozess der Gattung, d.h. in dem Gesamtprozess einer sich in Einzelheiten ausprägenden

Natur. Die Natur als Eigenbestimmtheit ist die sich in ihrer Struktur explizierende Größe. Diese Struktur ist ihre Organik. Dabei werden die Realisierungen der Natur als Stufungen einer Strukturbestimmung expliziert. Die Stufung ist selbst als Abstufung der Strukturbestimmung gedeutet. Die Reiche des Naturalen explizieren die Struktur des Organismus. Daraus gewinnt Hegel die Vorstellung einer in sich bestimmten Systematik, die für sein weiteres Denken konstitutiv wird.

Olaf Breidbach

118. Pantheismus

Hegel hat sich mehrmals und in verschiedenen Zusammenhänge mit dem Pantheismus auseinandergesetzt. Unter dem Einfluss von Jacobis Schrift *Über die Lehre des Spinoza* (1789²), in der Jacobi als erster den Ausdruck ‚Hen kai pan‘ verwendete um den pantheistischen Charakter der Philosophie Spinozas anzudeuten, und dem dadurch entfachten Pantheismusstreit, sowie von der Vereinigungsphilosophie Hölderlins aus entwickelt Hegel in seinen Frankfurter Schriften eine religiös geprägte All-Eins-Lehre: hierin deutet der Bindestrich (-) ein Ganzes von Einheit und Trennung an, während ‚Einheit‘ auf das unentwickelte Einsein, und ‚All‘ auf die unendliche Vielheit der Besonderheiten verweist. Der, obwohl inadäquate, reflexive Ausdruck dieses religiös inspirierten Pantheismus ist, dass das als das Absolute aufgefasste Leben „die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung [sei]“ (Nohl, 348).

Hegels Behandlung des Pantheismus in seinen späteren Schriften steht in direktem Zusammenhang mit den seit der Mitte der 1820er Jahre sich häufenden Verdächtigungen seiner Philosophie; dazu zählen sowohl die 1823 von Tholuck anonym gegen ihn erhobene Anklage des Pantheismus, gegen welche Hegel sich in der Vorrede der *E²* zur Wehr setzt, wie auch das 1829 ebenfalls anonym erschienene Pamphlet *Über die Hegelsche Lehre, oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, worauf Hegel in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* ausführlich antwortet (GW 16, 216ff). Diejenigen, die ihn des Pantheismus beschuldigen, machen die Einheit der ‚Identitätsphilosophie‘ „zur abstrakten geistlosen Identität [...], in welcher hiemit der Unterschied nicht vorhanden, sondern *Alles Eins*, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sey“ (GW 19, 8). Dagegen wendet Hegel zweierlei ein: diese Beschuldigung ist kennzeichnend für den Verstand, und faktisch hat es in keiner einzigen Philosophie einen solchen Pantheismus gegeben: „Die gewöhnliche Vorstellung von Pantheismus kommt da her, dass man die abstrakte, nicht die geistige Einheit heraushebt, und dass man in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, ganz vergisst, dass eben gegen dies Eine die einzelnen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird“ (VPhRel 3, 274). Deshalb ist auch der Spinozismus weder Pantheismus, noch Fatalismus, noch weniger Atheismus, sondern vielmehr Akosmismus. Außerdem ist Gott Geist, d.h. „er ist nicht nur Substanz [als Identität mit sich], sondern in sich auch als Subjekt bestimmt“ (VPhRel 3, 272-3). Die Beschuldigung des Pantheismus ist auch kennzeichnend für die auf derselben neueren Bildung wie auf der Verstandesphilosophie beruhende Frömmigkeit und Theologie, „welche die Religion nur zu einem subjektiven Gefühle macht und die Erkenntnis der Natur Gottes leugnet, [und] sich damit weiter nichts als einen Gott *überhaupt* ohne objektive Bestimmungen [behält]“ (*E²* §573A).

Peter Jonkers

119. Person

Die Person ist das formelle Dasein des freien Willens als Rechtsverhältnis. Das Verständnis des Personenbegriffs setzt deshalb die Einsicht in Hegels Begriff des freien Willens voraus. Der freie Wille ist keine Eigenschaft, die zum Beispiel einem konkreten menschlichen Individuum zuerkannt wird. Er ist ein absoluter Begriff, d.h. er lässt sich nur als Selbstvollzug denken. Das bedeutet erstens, dass der Wille im negativen Sinne frei ist, weil er niemals mit einer äußeren Bestimmtheit zusammenfällt (Moment der Allgemeinheit). Um wirklich zu sein, muss der Wille sich zweitens jedoch bestimmen; diese Bestimmung muss daher notwendig als Selbstbestimmung verstanden werden. (Moment der Besonderheit). Drittens bleibt der Wille von seiner Selbstbestimmung unterschieden: er weiß seine Selbstbestimmung als solche und behält die Freiheit, sich anders zu bestimmen. (Moment der Einzelheit) Auf der Ebene der Logik wird die Einheit dieser drei Momente als der *Begriff* verstanden, der, entwickelt zur *absoluten Idee*, die Persönlichkeit hat: „Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freyer subjectiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat“ (GW 12, 236)

Das Dasein des freien Willens zu denken, scheint eine unmögliche Aufgabe zu sein. Denn was kann ein Sein bedeuten, das sich bestimmt hat und zugleich immer schon über diese Bestimmtheit hinaus ist? Diese Aufgabe lässt sich nur lösen, wenn das Dasein des freien Willens nicht objektivistisch gefasst wird als etwas, das sich äußerlich bestimmen ließe, sondern als ein Verhältnis von Anerkennung. Der freie Wille ‚ist‘ nur in einem Verhältnis zu einem anderen freien Willen, in dem beide sich als freien Willen anerkennen. In einem solchen Verhältnis ist der freie Wille bestimmt, weil er sich zum anderen Willen bestimmt hat. Zugleich ist er jedoch über diese Bestimmung hinaus, weil er den anderen Willen als *freien Willen* zum Gegenstand gemacht hat, d.h. der andere Wille ist eine Bestimmtheit, die immer schon über seine Bestimmtheit hinaus ist. Oder, anders formuliert, in einem symmetrischen Verhältnis zwischen freien Willen haben die Willen sich bestimmt, weil sie sich zu einem anderen Willen verhalten, aber zugleich sind sie aus dieser Bestimmung zu sich zurückgekehrt, insofern das Verhältnis vollkommen symmetrisch ist und sie sich deshalb im Verhältnis zum anderen Willen zu sich selbst verhalten.

Obwohl das Sein des freien Willens sich also als ein Anerkennungsverhältnis denken lässt, bleibt es dabei noch ganz unklar, wie sich die Wirklichkeit der Anerkennung entwickeln ließe. Der Widerspruch des freien Willens, bestimmt zu sein und zugleich immer schon über seine Bestimmung hinaus zu sein, konnte nur gelöst werden, in einem *formellen* Verhältnis zwischen freien Willen; nur in einem formellen Verhältnis sind die Symmetriebedingungen erfüllt. Sobald die Bestimmtheit des freien Willens eine inhaltliche Bedeutung bekommt, wird die Symmetrie untergraben. Die Frage ist deshalb, ob das Anerkennungsverhältnis mehr als eine unwirkliche Abstraktion sein kann.

Die Unwirklichkeit der formellen Anerkennung wird überwunden, wenn sie als Rechtsverhältnis gedacht wird. Als Rechtsverhältnis hat die formelle Anerkennung objektives Dasein: die als Welt gedachte formelle Anerkennung ist das (abstrakte) Recht; das abstrakte Recht ist die Welt der Personen. Die Objektivität dieser Welt lässt sich anfangs jedoch erst als das Gebot formulieren, dem der freie Wille notwendig unterworfen ist: „sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ (*Grl* §36). Dieses Gebot bringt die Bedingungen zum Ausdruck, unter denen die Wirklichkeit des freien Willens sich denken lässt. Was die Erfüllung dieses Gebots enthält, lehrt erst die ganze Entwicklung des Rechts.

Der (absolute) Begriff der Person in den *Grl* unterscheidet sich wesentlich von der Person in der *Phän.* In diesem Werk wird die Person als die Person des römischen Rechts erörtert. Obwohl auch das römische Recht, wie das abstrakte Recht in den *Grl*, wesentlich ein

Eigentumsrecht ist, fasst es die Person noch nicht als einen absoluten Begriff. Das römische Recht wird aus dem Untergang der wahren sittlichen Welt des griechischen Altertums heraus entwickelt. Diese sittliche Welt geht zugrunde, weil ihre beiden Gesetze, das göttliche und das menschliche Gesetz, zusammenstoßen: das göttliche Gesetz, das das Primat des Familienmitgliedes über das Gemeinwesen stellt, lässt sich nicht mit dem menschlichen Gesetz versöhnen, das das Primat des Gemeinwesens über das Familienmitglied stellt. Damit stellt sich heraus, dass nicht der sittliche Inhalt der beiden Gesetze wesentlich ist, sondern nur die Gesetzesform: das formelle Handeln der Individuen als Person. Das Person-Sein kommt hier als eine bestimmte Rolle der empirischen Individuen zur Geltung. Diese haben sozusagen die Eigenschaft, dass sie *auch* als Person einem allgemeinen Gesetz gemäß handeln können.

Im römischen Recht ist dieses allgemeine Gesetz als Eigentumsrecht bestimmt, d.h. insofern die empirischen Individuen einander als Personen anerkennen, sind sie füreinander Eigentümer, die das Recht haben, ihr Eigentum frei zu verwenden. Als *empirische* Individuen wollen die Personen jedoch ihre empirischen Bedürfnisse befriedigen und können dazu die Freiheit benutzen, die sie als Person genießen. Anders als für die Personen des abstrakten Rechts ist die Verwirklichung der Freiheit nicht das höchste Ziel, sondern ist die Freiheit nur ein Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse. Es bleibt deshalb zufällig, ob die Befriedigung der Bedürfnisse der Freiheit der Personen genügend Raum bietet. Hegel erläutert dies am Beispiel des römischen Kaisers. Dieser ist Person unter den Personen, aber vor allem eine Person, die in ihrer Dekadenz außer sich geraten kann: die Macht des Kaisers ist maßlos und namentlich nicht dazu angehalten Interesse zu haben an der Bedürfnisbefriedigung der anderen Personen.

Paul Cobben

120. Pflanze

Die Pflanze oder der vegetabilische Organismus ist die zweite Realisationsstufe des Organischen in der Natur. Als „besondere oder formelle Subjectivität“ (*E¹* §261) steht sie systematisch zwischen der Allgemeinheit des geologischen und der Einzelheit des animalischen Organismus. Sie ist die „Erste wirkliche Lebendigkeit, welche die fruchtbare Erde hervorbringt“ (*E¹* §266); mit ihr „beginnt die subjective Lebendigkeit“ (*E³* §337). Erst das Tier realisiert die „einzelne concrete Subjectivität“ (*E¹* §266 / *E³* §337).

Im Vegetabilischen ist die Allgemeinheit und Einzelheit des Lebens „unmittelbar *identisch*“, der „Proceß der Gliederung und Selbsterhaltung“ ist „ein Aussersich kommen, und Zerfallen in mehrere Individuen, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden als ihre subjective Einheit ist“ (*E¹* §267). Weil sie „noch nicht für sich seyende Subjectivität“ (*E³* §344) ist, fehlt der an ihren Ort gebundenen Pflanze Selbstbewegung, die Möglichkeit zur Unterbrechung der Nahrungsaufnahme, Gefühl und animalische Wärme (vgl. *E¹* §268).

Mangelnde Subjektivität und Außersichsein kennzeichnen auch die Lebensprozesse der Pflanze, deren Dreiteilung in Gestaltungs-, Assimilations- und Gattungsprozess erst in der zweiten Auflage der *Enzyklopädie* unter Rückverweis auf die drei Prozessformen des Lebendigen (*E²* §§217-220) formal konsequent durchgeführt ist. Dabei verwendet Hegel jetzt auch die Begriffe Assimilation (*E²* §347) und Assimilationsprozess (*E²* §348).

Der erste, nach innen gerichtete Prozess der Gestaltung ist mit dem Reproduktionsprozess identisch. In ihm werden nicht nur die „Ernährungszuflüsse in die spezifische Natur der Pflanzenart, und des Lebenssaftes in Gebilde“ (*E²* §346) verwandelt (wodurch sich äußerlich Wurzel und Blatt, innerlich Holzfasern und Lebensgefäße bilden, und das Wachstum sowohl zu Neubildungen als auch zu Verholzungen führt), sondern mit der

Bildung der Knospe kommt es bereits zur „Production eines neuen Pflanzenindividuums“ (*ebd.*).

Der Assimilationsprozess ist ein „nach Aussen sich specificirende[r] Prozeß“ (*E¹* §269). Der Same keimt erst „von Außen erregt“ (*E²* §347). Gleiches gilt für die Wurzel- und Blattbildung, die sich nach „Erde und Wasser“ bzw. „Licht und Luft“ (*ebd.*) richtet. Die für die Assimilation erforderliche „Rückkehr-in-sich“ ist in der Pflanze nur unvollständig realisiert, „das *Selbst* [ist] nicht in innerer subjectiver Allgemeinheit gegen die Aeußerlichkeit“ (*ebd.*). Die Pflanze, die sich dem Licht entgegenrankt, wird gleichsam von diesem „als ihrem äußerlichen Selbst hinausgerissen“ (*ebd.*).

Erst in der Blüte bringt die Pflanze „ihr Licht aus sich als *ihr eigenes Selbst*“ (*E²* §348) hervor. Der Gattungsprozess hemmt das „Hinaussprossen von Knospe zu Knospe“ (*ebd.*) und in der Blüte zeigt sich der „Beginn einer Geschlechterdifferenz“ (*E¹* §272). Insofern in den meisten Blüten aber weibliche und männliche Geschlechtsorgane vorhanden sind, es kommt nicht „zum Verhältniß des ganzen Individuums mit einem solchen“ (*E²* §348), sondern bleibt bei einer „Andeutung des Gattungsprocesses“ (*E¹* §272), zumal die Pflanze nicht auf diesen Gattungsprozess angewiesen, und er „im Ganzen ein Ueberfluß“ ist, „da der Gestaltungs- und der Assimilationsproceß schon selbst Reproduction, Production neuer Individuen ist“ (*ebd.*).

Thomas Bach

121. Pflicht

Der wahre Begriff der Pflicht gehört zum dritten Teil der *Grl*: die Sittlichkeit als die *Idee* der Freiheit, das lebendige Gute, der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit. Wie Kant begreift auch Hegel die Pflicht als die vernünftige Selbstbestimmung des freien Willens. Der Wille kann aber nur im Staat wirklich frei sein. Eine philosophische Pflichtenlehre muss somit die notwendige Entwicklung der sittlichen Verhältnisse der Sittlichkeit sein, d.h. als die Verwirklichung der Freiheit.

Die Pflicht erscheint zuerst in dem zweiten Teil der *Grl*, und zwar in dem dritten Moment der Moralität – *Das Gute und das Gewissen*. Hier wird der Inhalt der Pflicht als das Gute bestimmt. In der Form der moralischen Subjektivität bleibt dieses Gute jedoch eine abstrakte Wesentlichkeit. Auch die Pflicht als das Unbedingte bezieht sich in dieser subjektiven Form nur auf sich selbst und hat die *inhaltslose Identität* oder die *abstrakte Allgemeinheit* zu ihrer Bestimmung: der kategorische Imperativ Kants (*Grl* §§133-135). Es ist zwar das Verdienst Kants, die unbedingte Selbstbestimmung der Pflicht hervorgehoben zu haben, die subjektive und formale Bestimmung derselben macht es allerdings unmöglich, einen bestimmten Inhalt zu deduzieren. Auch die begriffliche Entwicklung des Gewissens läuft auf eine sich selbst negierende und leere Subjektivität hinaus, d.h. auf eine bestimmungslose Allgemeinheit des Guten. Damit wird aber die einseitige Form der Subjektivität als solche aufgehoben und der Übergang zur Sittlichkeit gemacht (*Grl* §141).

Das wahrhafte Gute als das konkret Allgemeine ist in der Welt realisiert und hat das subjektive Wissen und Wollen des Menschen als ein Moment in sich. In dieser Identität gehören Pflicht und Recht zusammen. Der Mensch hat im Staat nur Rechte, insofern er Pflichten hat und umgekehrt (*Grl* §155; §261). Er ist immer Mitglied einer bestimmten Sphäre innerhalb des Staates: d.h. der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, der Korporation, eines Standes usw. Diese sittlichen Verhältnisse des Individuums in der Welt bestimmen den objektiven Inhalt seines Gewissens.

Der wahre Inhalt der Sittlichkeit wird durch die verschiedenen Momente der Freiheit bestimmt, die sich in der Welt ein Dasein geben. Diese Momente erscheinen als die

substantiellen sittlichen Mächte, welche das Leben der 'akzidentellen' Individuen regieren (*Grl* §145). Dieser Inhalt ist für sie jedoch kein fremder, sondern die Verwirklichung ihres eigenen Wesens, in dem sie frei sind und ihr Selbstgefühl haben. Sie sind in ihrer Welt zuhause. Die Sitte – als die allgemeine Handlungsweise einer Gemeinschaft – ist daher die wahrhafte zweite Natur des freien Individuums, die an die Stelle des natürlichen Willens tritt (*Grl* §151). In diesem Sinne ist die Pflicht bindend für es. Nur gegen die unbestimmte, abstrakte Freiheit oder subjektive Willkür kann die Pflicht als eine Beschränkung der Freiheit angesehen werden. In Wahrheit ist aber gerade diese Freiheit unfrei und die Pflicht eine Befreiung des Individuums zur substantiellen oder affirmativen Freiheit (*Grl* §149).

Ad Verbrugge

122. Philosophie

Philosophie ist für Hegel die systematisch entfaltete, vollständige Vernunftkenntnis des Absoluten in den dem Absoluten oder dem Denken eigenen Bestimmungen. In diesem Begriff sind der Weltbegriff und der Schul- oder Systembegriff der Philosophie vereinigt. Die absolute Idee (oder die sich wissende Wahrheit), die „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie [ist]“ (*GW* 12, 236), hat denselben Inhalt wie die Kunst oder die offenbare Religion; sie fasst ihn nur in anderer Weise auf, d.h. nicht in sinnlich-äußerer Anschauung (wie die Kunst) oder in bildlicher Vorstellung (wie die Religion), sondern im denkenden Begreifen und Erkennen. Diese spätere Version, dass die Philosophie denkende Erkenntnis der Wahrheit ist, wird ab der *E* ausgearbeitet. Um ihrer Wesensbestimmung, systematische Vernunftkenntnis des Absoluten zu sein, entsprechen zu können, muss die Philosophie die Form der Wissenschaft annehmen; das bedeutet insbesondere, dass sie im Unterschied zu den anderen Wissenschaften, die ihre Gegenstände und Methode als bereits angenommen voraussetzen können, „die Forderung in sich schließt, die *Notwendigkeit* [ihres] Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen [ihrer] Gegenstände zu *beweisen*“ (*E*³ §1).

Im sog. Frankfurter *Syst* (1800) wird die Philosophie der Religion entgegengesetzt, weil nur diese fähig ist den Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben zu erheben. Denn in dieser frühen Phase seiner intellektuellen Entwicklung, in der Hegel sein ‚Ideal des Jünglingsalters‘ noch auf eine praktische Weise zu realisieren versucht, ist die Philosophie ein Wissen, das immer neue Beschränkungen und Entgegensetzungen produziert; sie ist „ein Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt“, und sie ist nicht imstande, das Leben als eine All-Einheit zu denken. Dies heißt, dass sie zwar das Leben aufs würdigste behandelt, aber dieses die Natur betrachtende, denkende Leben fühlt noch „diese einzige noch bestehende Entgegensetzung seiner selbst gegen das unendliche Leben – oder die Vernunft erkennt noch das Einseitige dieses Setzens, dieses Betrachtens“ (*Nohl*, 347). Daher „muss die Philosophie [...] mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten“ (*Nohl*, 348).

Ab der Jenaer Zeit hingegen ist – nach Hegels Auffassung – nur die Philosophie imstande die im Fortgang der Bildung aus dem Leben des Menschen verschwundene Macht der Vereinigung wiederherzustellen und die festgewordenen Gegensätze aufzuheben, um mithilfe dieses ‚Bauzeugs‘ das Absolute fürs Bewusstsein zu konstruieren. Das Philosophieren entsteht also aus einem Bedürfnis, dessen Quelle die Entzweiung ist (*GW* 4, 12f), und dessen Befriedigung besteht darin, die Philosophie als „eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produciren. [...] In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein Ganzes, in sich selbst getragen

und vollendet, ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist.“ (GW 4, 30-31). Diese ‚Idee der Philosophie‘ ist einerseits der Maßstab, womit Hegel in den *JKS* die Philosophien seiner Zeitgenossen kritisiert, andererseits stellen die *JS* die nur fragmentarisch überlieferten Versuche Hegels dar, diese Idee als ein in mehrere Teile gegliedertes System der Wissenschaft darzustellen. Darin wird von der in der ausgedehnten Wissenschaft der Idee erkannten einfachen Idee der Philosophie (I) ausgegangen, welche in die Wissenschaft der Realität der Idee (II) übergeht, sich von hier aus aber aus der Natur (IIa) als Geist (IIb) empor reißt und sich als absolute Sittlichkeit (III oder II-Synthese) organisiert, sodass die Philosophie der Natur in die Philosophie des Geistes übergeht. Am Anfang der Jenaer Zeit fügt Hegel noch einen vierten Systemteil hinzu, in dem dargestellt wird, wie das reale Volk in der Philosophie der Religion und der Kunst zur reinen Idee zurückkehrt und die Anschauung Gottes organisiert (GW 5, 263-4).

In der Vorrede der *Phän* stellt Hegel die definitiven Grundzüge seiner Philosophieauffassung – sensu stricto – und deren Unterschied zu den anderen Philosophieauffassungen der Zeit, den anderen Wissenschaften, und vor allem zu dem, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion usw. genannt wird, auf eine polemische Weise dar. „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn“; „deswegen [kommt] es bei dem *Studium der Wissenschaft* [darauf] an, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen“ (GW 9, 11, 41). Das heißt erstens, dass in der Philosophie nicht das ekstatische Gefühl oder die Anschauung das Wort führen sollen, sondern dass die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache den Inhalt, und das begriffliche Erkennen die Darstellungsweise der Philosophie bilden sollen. Sie muss sich also hüten, „erbaulich seyn zu wollen“ (GW 9, 14). Zweitens heißt es, dass die Philosophie allgemein verständlich und allem zugänglich sein muss; dazu braucht sie die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts und die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und geordnet werden. Insbesondere bedeutet das, dass die Wissenschaft sich nur auf eine systematische Weise organisieren darf, d.h. durch das eigene Leben des Begriffs, und diese Bewegung ist, „sich einestheils ein Anders und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; anderentheils nimmt es diese Entfaltung oder diß sein Daseyn in sich zurück“ (GW 9, 38). Drittens bedeutet die Wissenschaftlichkeit der Philosophie, dass das Wahre nicht nur Gegenstand der Philosophie ist, sondern auch die Bewegung des sich auf das Wahre beziehenden (sicheren) Erkennens zur Wahrheit gehört; daher „[ist] das *reine* Selbsterkennen im absoluten Andersseyn [...] der Grund und Boden der Wissenschaft“ (GW 9, 22). Viertens ist die negative Beziehung der philosophischen Wissenschaft zum anderen Wissen ein Bewahren dieses anderen Wissens in dessen Wahrheit, weil nur die Philosophie aus ihrer begrifflichen Darstellung weiß, was in Wahrheit dem Geiste gehört. Die Philosophie schließt sich – als sich unterscheidende, höchste Stufe – an die Formen des gewöhnlichen Bewusstseins an. Zusammenfassend gesagt, die Wissenschaft existiert durch die Selbstbewegung des Begriffs (GW 9, 48), und diese Bewegung hat das absolute Wissen, in dem die Trennung des Gegenstandes dieses Wissens von der Gewissheit seiner selbst sich vollkommen aufgelöst hat, zum Zweck.

Hegels Philosophie-Konzeption umfasst in dieser Periode eine zweifache systematische Gliederung. Sie gestaltet sich erstens in der *Phän*, der ersten Wissenschaft, die als Vorbereitung und begründende Aufführung des daseienden Bewusstseins zum Begriff des Ganzen als einem Wissen führt, das den gewöhnlichen Gegensatz überwunden hat. Zweitens plant Hegel einen zweiten Band, der das System der spekulativen Logik und die Wissenschaften der Natur und des Geistes enthalten soll. Und diese Konzeption umfasst nicht nur eine genaue Entsprechung von phänomenologischer Realität und spekulativer Philosophie, sondern auch eine wesentliche argumentative Rückgehensweise des ausgearbeiteten Begriffs des Wissens zum Bewusstsein als Dasein des Geistes, wodurch das

Bewusstsein eine argumentative Leistung innerhalb der realen Philosophien aufweist. Diese systematische Konzeption einer doppelt gegliederten Philosophie setzt sich aber nicht durch.

Die endgültige Änderung von Hegels Philosophie-Konzeption vollzieht sich während der Entstehung der *L¹*. Die Resultate erscheinen in der Begriffslogik (1816). Die formelle Wissenschaft der Logik entspricht in keiner Weise dem Gestaltungsprozess der bewusteinsmäßigen Realität; denn die formellen Denkbestimmungen sind es, in denen der Gegenstand ist, was er ist. (*GW 12*, 244). Die Logik enthält aber ebenso wenig diejenige Realität, die die Wissenschaft der Natur und des Geistes abhandeln, in denen Gliederungen aus dem Schulalltag übernommen werden; solche formelle Realität der Wahrheit macht gerade die Differenz zum alltäglichen Bewusstsein. Die Wissenschaft ist nur als System der logischen Totalität, und auf Grund dieser Auffassung wird die Philosophie ein sich vermittelndes Ganzes.

In der Rede zum Amtsantritt wiederholt Hegel seine Bestimmung der Philosophie. Sie ist Erkenntnis des substantiell Wahren. Genauer: Was im Leben Bedeutung und Wahrheit erhält, erhält dies nur von der und durch die Idee (*GW 18*, 18). Damit exponiert er die Idee als die Bestimmtheit dessen, was ist, ob dies die Sittlichkeit oder die Religion sei. Philosophie in ihrem systematischen Umfang stellt ein vernünftiges Bild des Universums dar. Die philosophischen Gedanken erfassen frei und selbstständig, was ist. Was ist, ist an sich vernünftig; aber erst durch die Bewegung des herausstellenden Denkens erreichen die Menschen, dass diese Vernünftigkeit jetzt eingesehen wird. Die Vernunft, die in der Philosophie dargestellt wird, und das Wesen des Geistes sind eine und dasselbe. Was der Geist produziert ist also objektiv. Für den Geist entsteht bloß das Bedürfnis, dass die Vernunft für alle herausgestellt wird. Diese Vernunft als das Bleibende im Wandel ist kein Jenseits; so könnte es scheinen, wenn die Freiheit als Abstraktum dem Objektiven gegenüber gefasst würde; das Objektive aber kann nur ein Opfer des Eitels und der subjektiven Meinung fordern. Das Objektive als Wahrheit wird auf diese Weise gleichfalls von der Religion gefasst, denn in der Religion wird den Menschen ihr Wesen, das Wesen der Natur und des Geistes, gegenständlich. Philosophie hat im Denken also denselben Zweck und die gleiche Gestaltung; sie rechtfertigt den religiösen Inhalt im Denken, sodass die Erkenntnis der Wahrheit ein geistiges Leben in Freiheit bedeutet. Das geistige Wesen ist so Gottes teilhaftig „als eines *von ihm Selbstbestehenden*“ (*GW 18*, 26). Philosophie ist der Sonntag des Lebens. Subjektiv können Philosophen, die sich nur mit dem Denken des Ewigen beschäftigen, sich dann auch als wahre Nachfolger der Mönche betrachten, und sie bilden, sofern sie sich wesentlich nur mit diesem Einen beschäftigen, einen eigenen Stand. Der Entschluss zu philosophieren ist deshalb ein Entschluss zu dieser spezifischen Aufgabe des reinen Denkens und zu solcher Existenz. So wie der Sonntag nur um der Wahrheit willen da ist, hat auch die Philosophie keinen weiteren Nutzen, als das wesentlich Allgemeine fest zu halten. Dies ist ihr spezifisch, sie denkt nicht von festen Grundlagen und Stützpunkten aus, sondern das Denken denkt die eigene freie Notwendigkeit der Entfaltung des Reichtums, den der Geist damit vernünftig wiedererkennen kann.

In der Vorrede der *Grl* und in dem §6 der *E³* bezieht sich Hegel auf die Missverständnisse, die das Verhältnis der Philosophie zur (sittlichen) Wirklichkeit betreffen. Der äußere Prüfstein der Wahrheit der Philosophie ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und der Erfahrung, wie es gemäss der traditionellen Wahrheitsdefinition lautet. Hegel fasst sie aber auf seine eigene Weise auf, indem er es als den für die philosophische Wissenschaft höchsten Endzweck betrachtet, „durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit, hervorzubringen“ (*E³* §6). Weil das Wahre sich also nicht außer der (sittlichen) Welt befindet, heißt das, dass die Philosophie „das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen*

ist, das Gott weiß wo seyn sollte“ (*GW 14*, 15). Die Philosophie formuliert also keine leeren Gedanken oder abstrakten Utopien – denn diese Verfahrensweise ist kennzeichnend für den leeren, rasonierenden Verstand –, sondern sie ist der systematische, begriffliche Ausdruck des vernünftigen Grundcharakters der Wirklichkeit. „Der *Wirklichkeit des Vernünftigen* stellt sich [also] die Vorstellung entgegen, sowohl dass die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sei, als umgekehrt, dass die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen“ (*E³ §6A*). Dies führt zu dem berüchtigten Ausspruch: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*“ (*GW 14*, 16). Die Bedeutung dieses Satzes ist nicht, dass die Philosophie eine verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit nennen würde, sondern nur, dass das Wirkliche sich vernünftig denken lässt und dass die Philosophie, ihrerseits, diese immanente Vernunftstruktur der Wirklichkeit darzustellen hat. In der Philosophie kommt es darauf an, „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen“ (*GW 14*, 16). Dazu kommt noch, dass, weil diese Wirklichkeit eine lebendige und geistige ist, sie in der immer fortschreitenden Bewegung der Bildung begriffen ist, wie Hegel schon ab seiner *FS* immer wieder betont hat. Für die Philosophie bedeutet das, so wie jedes Individuum ein Sohn seiner Zeit ist, „so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfasst*“ (*GW 14*, 17). Für diejenigen, an die einmal die innere Anforderung *zu begreifen* ergangen ist, und die in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten wissen, hat diese Philosophie in ihrer Eigenart konsequenterweise ein praktisches Interesse: „Die Vernunft als die Rose im Kreutze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit“ (*GW 14*, 17-8).

Diese geschichtliche Betrachtungsweise der Wirklichkeit gilt nicht nur der Zeitgeschichte, sondern auch der Geschichte der Philosophie, denn sie „zeigt an den verschiedenen erscheinenden Philosophien teils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf, teils dass die besondern *Prinzipien*, deren eines einem System zum Grunde lag, nur *Zweige* eines und desselben Ganzes sind“ (*E³ §13*). In den *VGPh* wird diese Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte weiter ausgearbeitet. Die Geschichte der Philosophie ist keine ‚Galerie von Meinungen‘, sondern zeigt, wenn sie überhaupt den Namen einer Wissenschaft verdienen will, eine geschichtliche „Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie, [die] dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee.“ (*ThWA 18*, 49). Weil diese Idee aber als Unterscheidung in sich und damit als Entwicklung gedacht werden muss, „tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Elemente des Denkens; so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz“ (*ThWA 18*, 52). Weil das Ganze der Geschichte der Philosophie durch seine Idee bestimmt ist, ist also das Studium dieser Geschichte das Studium der Philosophie selbst.

Gemäß dem Namen der *E* als einer ‚in einem Kreisgang Erziehung zur philosophischen Wissenschaft‘ bestimmt Hegel jeden Teil der Philosophie als „ein[en] sich in sich selbst schließende[n] Kreis,“ also als einen in der Sache der Philosophie begründeten Zyklus von Bestimmungen, der vollständig durchlaufen werden soll; das heißt, dass er zu einem Ende kommt, das in den Anfang zurückgeht. Das Ganze des Systems der Philosophie „stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so dass das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint“ (*E³ §15*). Die Philosophie umfasst insgesamt die Wissenschaft der Logik und die Philosophien der Natur und des Geistes. In ihrer Resumption vollzieht sie an erster Stelle was im absoluten Geist herausgestellt wird, wie dieser die Wahrheit der Natur und des endlichen Geistes insgesamt vollzieht. Der Philosophie gelingt es, nicht nur die Inhalte der

Kunst in einer gedanklichen Totalität des einen Gottes zusammenzuhalten, sondern die gegliederte Ganzheit durch den Vollzug dieser Totalität zum selbstbewussten Denken zu erheben. Nur in dem Vollzug der Differenzierung von den beiden Formen der Kunst und der Religion, in der zugleich der (absolute) Inhalt von beiden anerkannt wird, vollzieht die Philosophie einen doppelten Gedanken: Sie und nur sie weiß im Akt selbst ihres denkenden Selbsterfassens um sich als Philosophie, und in diesem Akt der Philosophie verfehlt sie doch nicht den Inhalt als verflüchtigt, sondern erhält ihn gerade, weil sie ihn darlegen kann. Mit diesen Gedanken fasst sich die Philosophie als an inhaltlichen, unreinen Gedanken vollziehbare Erkenntnis des Logischen. Die Wahrheit zeigt sich im Selbstvollzug solchen endlichen und zeitlichen Denkens, das die Idee dann in den Formen des sich wissenden Geistes fasst.

Diese Behauptung versucht Hegel in der Lehre der drei Schlüsse am Ende der *E¹* und der *E³* zu verifizieren (*E³* §§575-7). In ihnen sollte es gelingen, die Vernunft oder die Idee, die Natur und den Geist so zusammen zu denken, dass jeder dieser Begriffe sich aus sich auch als Totalität der andern darstellte. Dass weder die einfache Form des natürlichen Übergehens, noch die reflexive des geistigen Erkennens dazu endgültig geeignet sind, wird vielleicht noch einleuchten. Was mit dem Sich-Urteilen der Idee genau aufgezeigt wird, ist noch immer eine vieldiskutierte Sache der Forschung. Ob aber damit eine wahrhafte Darstellung der logischen Idee oder die bewährende der Idee der Philosophie angedeutet wird, ist zudem der Einsicht der Philosophie überlassen, denn damit wird entschieden, ob der geschichtlichen Kenntnis der Wahrheit oder der reinen Wahrheit selbst die Priorität zuerkannt wird.

Peter Jonkers / Lu De Vos

123. Physik

In seiner Naturphilosophie unterscheidet Hegel drei Abteilungen: Die Mechanik, die Physik und die Organische Physik.

Er schließt sich damit an die Entwicklung der Wissenschaftsdisziplinen in der Mitte des 19. Jahrhunderts an: Zunächst gilt im Sinne der aristotelischen Vorstellung von Physik, dass *Physik* der gesamte Bereich dessen ist, was sich verändert. Im Zuge der galiläischen Reduktion der *Physik* auf Ortsveränderungen und im Laufe der frühen Entwicklung der Newtonschen Physik im Sinne einer Mathematisierung der Ortsveränderung bildete sich im 18. Jahrhundert – etwa im Kontext der diderotischen Enzyklopädie – eine mathematische Disziplin, die sich von der (aristotelischen) Physik abtrennt und sich zunehmend verselbständigte: die Mechanik. In der *Physik* wurde in der Folgezeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts alle anderen Phänomene betrachtet, die der Veränderung unterworfen sind: Veränderungen, die Umwandlungsprozesse der Materie beschreiben, oder Umwandlungsprozesse des Organischen. Die zweite Abteilung der Naturphilosophie thematisiert deshalb als *Physik* Licht, Aggregatzustände und Atmosphärenerscheinungen, spezifische Wärme, Kohäsion, Klang und Wärme und die Phänomene des Magnetismus der Elektrizität sowie den chemischen Prozess.

Die dritte Abteilung (Organische Physik) thematisiert die gesamte Erde als einen Organismus (geologische Natur), die Pflanzen und die Tiere. In dieser dritten Abteilung nimmt Hegel die mit Linée klassisch gewordene Aufteilung in "drei Reiche der Natur" auf.

Bekanntlich ist die Hegelsche Naturphilosophie eine Entwicklung der Idee des Außersichseins (*VPhN* (*Dove*), 176). Hegel nimmt hier die neuzeitliche subjekttheoretische Begründung des Denkens, wie sie etwa von Descartes initiiert wurde, auf und interpretiert Natur als dasjenige, dessen Grundcharakteristik ist, das Andere des Subjektes zu sein (*VPhN*

(*Uexküll*), 68). Als dieses Andere ist es Äußerlichkeit oder Außereinandersein in seiner Grundbestimmung. In der zweiten Abteilung stellt sich nun ganz im Sinne einer dialektischen Fortbestimmung dieses Begriffs das Außereinandersein, das die Grundbestimmung der Natur ist, als Individualität dar. In der Mechanik wird das "Außereinandersein" noch in seiner Vereinzelung in der Materie erfasst. Erst mit der Vorstellung von individuellen Körpern (in der *Physik*) gibt es eine Zentriertheit im Außereinandersein, wenn auch in der Vereinzelung einzelner individueller Körper. "Der individuelle Körper ist konkret, kann als eins betrachtet werden während in der Masse das Atom betrachtet wird, der Teil, dies mechanische Zerlegen der Masse geht uns nichts mehr an. An den Individuen treten andere Bestimmungen hervor, Farbe, spezifisches Gewicht, Bruch, Kristallisation pp." (*VPhN (Griesheim)*, 99). Diese Grundbestimmung der zweiten Abteilung der Naturphilosophie, der Physik, als Individualität, wird in drei unterschiedlichen begrifflichen Entwicklungen dargelegt: als allgemeine Individualität, als besondere Individualität und als totale freie Individualität.

Als *allgemeine Individualität* betrachtet Hegel die physikalischen Bestimmungen, die jedem individuellen Körper zu kommen. Dies sind die qualitativen Bestimmungen der Körper, wie etwa *Licht*, das Hegel mit dem Licht der Himmelskörper gleich setzt (*VPhN (Uexküll)*, 73).

Als *besondere Individualität* betrachtet Hegel die physikalischen Eigenschaften, sofern sie nicht äußerlich an den Körpern sind (wie in der allgemeinen Individualität), sondern den Körper in seiner Individualität selbst ausmacht, wie etwa die *spezifische Schwere* oder *Dichtigkeit der Materie* etc. (*VPhN (Bernhardy)*, 36).

Die *totale freie Individualität* bezeichnet die physikalischen Eigenschaften soweit sie die Gestaltung des Körpers selbst betrifft, wie etwa der *chemische Prozeß* etc.

Diesen logisch begrifflichen Strukturen entsprechen in der Sprache der Naturwissenschaften jene Phänomene wie Materie, Licht, Wärme, Klang, physikalische Elemente, Kohäsion etc., die deshalb in der *Physik* thematisch werden.

Wolfgang Neuser

124. Planet

Die Planeten und deren Bewegungsgesetze sind 1801 Gegenstand der Habilitationsschrift Hegels. Hegel setzt sich in dieser Schrift sehr intensiv mit einer Kritik an Newton auseinander, die sehr differenziert die Vorstellung der Zentripetalkraft, der Zentrifugalkraft und der Tangentialkraft in der Newtonschen Physik diskutiert. Hegels Vorwurf gegen Newtons Physik geht davon aus, wie Newton die physikalischen Begriffe bildet: Hegel kritisiert, dass die Induktion als Instrument zur Schaffung von Begriffen untauglich sei. Auch kritisiert er die Identifizierung geometrischer Hilfslinien mit real existierenden Kräften. Kraft, Stoß und Mittelpunkt seien hingegen real nicht existent sondern nur mathematische Größen. Daraus ergäben sich eine Reihe von Widersprüchen: Aus der Kontradiktion „anziehen“ versus „abstoßen“ könne man nicht darauf schließen, dass die Kräfte in einem Winkel aneinander anstießen. Man könne daraus auch nicht auf die Gleichheit von Zentrifugalkraft und Zentripetalkraft schließen und schließlich sei unklar, was denn die Zentrifugalkraft sei. Hegel interpretiert die Zentrifugalkraft als Trägheitskraft. Er knüpft damit an die Auseinandersetzung zwischen einem Newtonschen und einem D'Alembertschen Konzept eines Kräftegleichgewichts an und bezieht sich auf zeitgenössische Autoren (Benjamin Martin, La Blase, MacLaurin u. a.). Mit der zeitgenössischen Literatur verwechselt Hegel das Trägheitsprinzip D'Alemberts mit Newtons Trägheitskraft. Die newtonische Trägheitskraft ist die Tangente an der Bewegungsbahn und die D'Alembertsche Trägheitsprinzip ist identisch

mit unserer gegenwärtigen Vorstellung von Zentrifugalkraft als einer Scheinkraft in einem bewegten System. Sie steht senkrecht auf der Tangente zur Bewegungsbahn. Hegel referiert und präferiert statt dessen Keplers Planetengesetze. Von ihnen meinte er, dass er deren philosophische Ableitung vornehmen könne.

Einen zweiten Gegenstandsbereich der Planetenschrift betrifft Hegels Auseinandersetzung mit einem Abstandsgesetz für die Planeten des Sonnensystems. Er kritisiert die Bode-Titiussche Reihe. (Der Abstand eines Planeten zur Sonne beträgt in astronomischen Einheiten: $0.4 + 0.3 \cdot 2^n$, mit n = der „Nr.“ des Planeten.) Hegel schreibt zu recht von ihr, dass sie bloß eine empirische Reihe sei, die allenfalls als Memotechnik dienen könne. Mit gleichem Recht, behauptet Hegel, könne man auch eine Reihe in Anlehnung an Platons Timaios bilden (1,2,3,4,9,8,27), die ebenfalls den Abstand der Planeten angebe. Rund 8 Monate vor der Publikation dieser Hegelschen Habilitationsschrift hat allerdings G. Piazzi ein Objekt beobachtet, das später als Asteroid und damit als Kleinplanet interpretiert wurde. In der platonisch-hegelschen Reihe gibt es keinen Abstandswert für die Asteroiden. Erst 3 Monate nach Hegels Habilitationsschrift gab es freilich nach der Erstbeobachtung durch Piazzi einen Hinweis darauf, dass das von Piazzi beobachtete Objekt tatsächlich Planetencharakter haben könne. Hegel kritisiert, dass die Bode-Titiussche Reihe nicht aus Vernunftgründen aufgestellt worden sei, sondern vielmehr rein empirisch und memotechnisch sei. Die platonische Reihe habe da schon eher Vernunftgründe vorzugeben. Bis heute gibt es in der Tat kein physikalisches Argument für die Bode-Titiussche Reihe, ebenso wenig wie für die platonisch-hegelsche. Die Überschneidung zwischen Hegels Habilitationsschrift und der Verifizierung der Beobachtung von Piazzi, sowie die Deutung der Beobachtung von Piazzi als ein Planet, ist für die (naturwissenschaftlichen) Kritiker Hegels ein Argument gegen Hegels naturphilosophischen Ansatz und wird auch in dieser generalisierten Form gelegentlich vorgetragen. Diese Kritik berücksichtigt weder die historische Situation, in der Hegel die Habilitationsschrift schrieb, noch die Umstände der Verifizierung der piazziischen Beobachtungen, die mehr als ein Jahr in Anspruch genommen hat und erst nach Hegels Habilitation abgeschlossen war (Gauss).

Hegel hält auch in späterer Zeit an dem Programm der Habilitationsschrift fest, dass darin besteht, naturphilosophische Begriffe mit Hilfe philosophischer Argumentation zu konstituieren und nicht etwa durch empirische Verallgemeinerung. Dennoch distanziert er sich bereits 1817 (*E^I*) von seiner Habilitationsschrift: „Was die Reihe der Planeten betrifft, so hat die Astronomie über die nächste Bestimmtheit derselben, die Entfernung, noch kein wirkliches Gesetz viel weniger etwas vernünftiges entdeckt. – Was ich in einer früheren Dissertation hierüber versucht habe, kann ich nicht mehr für befriedigend ansehen“ (*E^I*, §225A). Auch in seinen Vorlesungen hat Hegel sich davon distanziert, wie die Mitschrift von G. Bernhardt (1819/20) zeigt: „Über die Reihe der Planeten: Man erkennt eine Progression, darf aber nicht erwarten, dass das Verhältnis in einfachen Zahlen fortgehe, sondern in inkommensurablen Zahlen; die Zahl ist eine unmittelbare, bloß qualitative Bestimmung, die Progression ist ganz formal, ein bloß formeller Fortgang aber ist nicht das Natürliche. Schelling hat das physikalische derselben mit Metallen verglichen. Allgemeine Analogien sind genug hervorgebracht worden, aber für sich haben sie keinen philosophischen Wert, sie zeigen nicht das Bestimmende an. Hegel verglich dieses Planetensystem mit den platonischen Zahlen in einer zu Jena herausgegebenen Dissertation. Kepler in seiner *Harmonia Mundi* hat die Verhältnisse der Entfernung der Planeten zueinander zu bestimmen gesucht; er hat sie mit musikalischen Verhältnissen verglichen und regelmäßiger geometrischer Körperverhältnisse in eine Reihe damit gestellt. Aber der Versuch ist nicht gelungen. Seine Idee aber ist zu ehren und weiter auszubilden“ (*VPhN (Bernhardt)*, 32).

125. Poesie

Innerhalb des besonderen Teils der Vorlesungen über Philosophie der Kunst wird die Poesie als fünfte und letzte Kunstgattung aufgeführt. Zugleich wird sie auf die drei besonderen Kunstformen (VPhK 2, 46), insbesondere jedoch auf die romantische (VPhK 2, 39), bezogen. Die Poesie gilt als die „geistigste Darstellung der romantischen Kunstform“ (VPhK 2, 43), weil hier der Ton „zum bloßen, für sich gehaltenen Zeichen“, d.h. zum „für sich selbst wertlosen und bedeutungslosen Wort“ herabgesetzt wird (VPhK 2, 43; 271). Unter Herabsetzung der Materialität des poetischen Wortes betont Hegel dessen Vorstellungsgehalt. In ihrem Extrem macht sich die Poesie vollkommen unabhängig von ihrem sinnlichen Element und „wird zur Prosa, zum Gedanken“ (VPhK 2, 44), wodurch sie gänzlich ihren ästhetischen Charakter verliert.

Insofern die Poesie „durch alle drei Kunstformen durch“ (VPhK 2, 46) geht, behandelt Hegel nicht nur die romantische, sondern auch die symbolische und die klassische Poesie. Vor allem der symbolischen Poesie wird ausführlich Aufmerksamkeit gewidmet; für die klassische und die romantische Poesie sind wir vielmehr auf den besonderen Teil angewiesen.

Die Poesie wird von Hegel auch als redende Kunst bezeichnet (VPhK 2, 206). Wie die Musik ist sie Ton und enthält als solche das subjektive Prinzip des Sich-selbst-Vernehmens, was in der Architektur und den bildenden Künsten nicht der Fall ist. Zugleich vereinigt sie mit dem Tönen die Gestalt der bildenden Künste (VPhK 2, 270). Ihr Inhalt ist der ganze Reichtum der Vorstellung (VPhK 2, 272). Übersetzbarkeit und Gleichgültigkeit des Hörens oder Sehens eines Dichtwerks sollen die Prävalenz der Vorstellung unterstützen. Zugleich konfrontiert sie Hegel jedoch mit der Frage, wie Dichtung noch von Prosa (z.B. Geschichtsschreibung) zu unterscheiden sei. Eine scharfe Grenze wünscht Hegel dabei nicht zu ziehen (VPhK 2, 272; 281). Es ist durchaus nicht so sehr der poetische Ausdruck (z.B. der Reim oder das Metrum), als vielmehr der substantielle Inhalt, also die Art der Vorstellung, welche die Poesie von Prosa unterscheidet (VPhK 2, 275; 282).

Hegel unterscheidet die epische, die lyrische und die dramatische Poesie, welche vor allem dem Inhalt nach zu unterscheiden sind (VPhK 2, 283). Die dramatische Poesie verdient besondere Aufmerksamkeit, weil Hegel im NR das Verhältnis der ökonomischen zur politischen Sphäre, mit Bezug auf die Eumeniden des Äschylus, als Tragödie im Sittlichen (GW 4, 459), die Verhältnisse innerhalb beider Sphären als alte und moderne Komödie bezeichnet (*ebd.*). Die Antigone des Sophokles gilt als Muster für das Verhältnis des göttlichen und des menschlichen Gesetzes in der *Phän* (GW 9, 241ff).

1. Das *Epos* entfaltet einen objektiven Inhalt, „das Ganze eines Geschehens, das die Welt eines Volks in ihrer objektiven Entwicklung, in der ganzen Weise ihrer Verhältnisse sein muß“ (VPhK 2, 288). Weil das Epische das Objektive der Verhältnisse darstellt und das Individuum keinen selbstständigen Beitrag zu liefern hat, waltet im Epos das Schicksal. Hegel macht einen Unterschied zwischen dem antiken und dem modernen Epos. Hauptsache ist dabei, ob es original oder nachgemacht sei. Den Roman sieht er als entwickelte Form des modernen Epos an (VPhK (*anonym*), 217).

2. Die *Lyrik* betrifft nicht objektive Verhältnisse wie das Epos, sondern ist Ausdruck der subjektiven Stimmungen des Subjekts (VPhK 2, 283). Der mannigfaltige Inhalt des Lyrischen kann dabei das Geringfügigste, wie auch das Höchste und Tiefste sein (VPhK 2, 297). Hegel würdigt vor allem das bei Goethe und Schiller gefundene Lied (VPhK 2, 298).

3. Die *dramatische Poesie* (VPhK 2, 298-312) wird als die Vereinigung der beiden anderen Formen gedacht: Es ist die Entfaltung des Objektiven, welche jedoch zugleich als Handlung des wollenden und sich einen Zweck setzenden Subjekts dargestellt wird (VPhK 2, 283; 298).

Gegenstand des Dramas ist die Handlung. Diese ist das ausgeführte Wollen und deshalb ein Gewusstes (VPhK 2, 298-299). Das Drama ist zugleich Sprechen und Handeln, und wenn man die Umgebung (Dekoration, Szene, Musik, Tanz, Pantomime) mit in Betracht zieht, sind in ihm irgendwie alle Künste vereinigt. Diese Erwägung bringt Hegel zur Charakterisierung der Oper, welche er als Gesamtkunstwerk denkt (VPhK (anonym), 223). Für wirklich neu hält Hegel die Schauspielkunst und die damit verbundene Mimik, welche bei den Alten, der Masken wegen, unentwickelt blieb. Der Unterschied zwischen dem antiken und dem modernen Drama betrifft den Inhalt, der beim antiken auf einer substantiellen Macht beruht und beim romantisch-modernen eine Sache der subjektiven Neigung ist.

a. *Die Tragödie.* Hegels Behandlung der Tragödie findet ihren Ansatz in der antiken Tragödie. Der modernen Komödie zeigt er nur beiläufig sein Interesse. „In der Tragödie sind wesentlich berechnete Interessen entgegengesetzt“ (VPhK 2, 308). Das Tragische derselben besteht darin, dass die Individualität durch die Einseitigkeit ihres Zwecks zerstört wird. Dieser Zweck, der ein substantieller sein muss, wird der Substantialität nach erhalten; nur seine Einseitigkeit wird abgestreift (VPhK 2, 301).

Die moderne Tragödie wird von Hegel auch als Drama benannt (VPhK 2, 308). Sie gilt als Zwischenform zwischen (antiker) Tragödie und Komödie, weil sie manchmal, wie bei Shakespeare, als eine Vermischung des Tragischen und des Komischen erscheint.

In der antiken Tragödie wird die Handlung als Verletzung einer sittlichen Macht letztendlich selbst von einer sittlichen Macht beherrscht. In der modernen Tragödie (von Shakespeare bis Schiller und Goethe) beruhen die Kollisionen meistens auf subjektiven Zufälligkeiten. Moralische Gesinnung tritt an die feste Stelle des substantiellen Sittlichen. Das moderne Drama hat dabei zuerst den Zweck, den Zuschauer zu rühren. Die Versöhnung tritt in den Hintergrund (VPhK 2, 308) und findet manchmal bloß im Zuschauer statt.

b. *Die Komödie.* Die Komödie ist „das, womit die Tragödie schließt: mit dem absolut in sich versöhnten, heiteren Gemüt, das sich verwickelt, einen Gegensatz produziert, der Verwicklung abzuwenden sucht, aber im Mittel ungeschickt ist, daß es seinen Zweck durch das Mittel selbst zerstört, dabei aber ebenso ruhig und seiner selbst gewiß bleibt“ (VPhK 2, 309-310). Dies ist namentlich der Begriff der klassischen Komödie des Aristophanes, den Hegel wegen der absoluten Freiheit des Gemüts als „echt“ komisch deutet (VPhK 2, 310). Die klassische Komödie ist „für sich“, d.h. für die Figuren selbst, komisch; in der modernen Komödie (Molière und die Spanier) dagegen ist sie dies nur „für uns“, d.h. für den Zuschauer, oder für die Diener oder Kammermädchen (VPhK 2, 310). Den Figuren selbst ist sie vielmehr bitterer Ernst.

„Im Komischen hat die Kunst ihr Ende“ (VPhK 2, 311). Die zentrale Stelle, welche die Subjektivität in der Komödie einnimmt, bedeutet die Vernichtung des Objektiven, welches, vor allem in der *modernen* Komödie, nur noch hohle Gestaltungen darstellt. Hegel schließt deshalb mit der bekannten, oft missverstandenen These über das Ende der Kunst: „Die Kunst in ihrem Ernst ist uns Gewesenes. Für uns sind andere Formen notwendig, uns das Göttliche zum Gegenstand zu machen. Wir bedürfen des Gedankens. Aber die Kunst ist eine wesentliche Weise der Darstellung des Göttlichen, und diese Formen müssen wir verstehen; sie hat nicht das Angenehme, nicht die subjektive Geschicklichkeit zum Gegenstand. Die Philosophie hat das Wahre in der Kunst zu betrachten“ (VPhK 2, 311-312).

Paul Cruysberghs

Die Polizei gehört zu den Institutionen, in denen die Vermittlung zwischen dem System der Bedürfnisse und dem Staat gedacht wird. Im System der Bedürfnisse versuchen die Personen ihr subjektives Wohl zu verwirklichen. Der Marktmechanismus bewirkt, dass sie dies praktisch nur in der Form der Allgemeinheit realisieren können. Auf der Ebene des Staats ist die Verwirklichung des Allgemeinwohls explizit thematisch. Es fragt sich deshalb, wie dieser Übergang sich institutionell gestaltet. In der Rechtspflege wird die genannte Form der Allgemeinheit als solche sichergestellt. In Polizei und Korporation wird die Zufälligkeit, die der subjektiven Interessenbefriedigung eigen ist, institutionell aufgehoben: die Polizei garantiert ihre allgemeine Möglichkeit und die Korporation ihre allgemeine Wirklichkeit; zusammen gestalten sie das besondere Wohl als Recht.

Die oben erwähnten Aufgaben der Polizei übersteigen diejenigen der heutigen Polizei erheblich. Sie umfassen Einrichtungen, die den unerwarteten Folgen des Handelns vorbeugen (Sicherung der öffentlichen Ordnung), infrastrukturelle Einrichtungen zur Betreuung der allgemeinen Möglichkeitsbedingungen des subjektiven Handelns (z.B. Straßen und Schienenwege), Einrichtungen die die Allgemeinheit des subjektiven Handelns der Form (Antikartellpolizei, öffentliches Angebot der Waren) und dem Inhalt (Prüfung der Warenqualität) nach versichern, Erleichterungen des Außenhandels. Aber zur Aufgabe der Polizei gehört ebenso die Fürsorge für die Subjekte des potentiellen subjektiven Handelns. Zwar ist es zu allererst die Aufgabe der Familie, den Individuen Kapital und Bildung zur Verfügung zu stellen, aber weil „das Individuum *Sohn der bürgerlichen Gesellschaft* geworden“ (*Grl* §238) ist, muss die Polizei das Scheitern der Familie ausgleichen (Jugendhilfe, Errichtung von Waisenheimen und Schulen). Wenn die Familie in Armut verfällt, muss die Polizei vorbeugen, dass sie von einer zufälligen Nothilfe abhängig wird.

Die Einrichtungen der Polizei sind jedoch wesentlich an Einschränkungen gebunden, weil die bürgerliche Gesellschaft „bei dem *Übermaße des Reichtums ... nicht reich genug* ist“ (*Grl* §245). Gerade die Freiheit des Marktes macht, dass Individuen auch vom Arbeitsprozess ausgeschlossen werden können. Nach Hegel ist arbeitsloses Einkommen gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und gegen die Ehre der Individuen, weil es gegen die Freiheit verstößt. Auch spezielle Arbeitsbeschaffung wäre keine Lösung, weil sie die Marktverhältnisse stören würde. Die einzige Lösung dieses Problems bleibt partiell und liegt in der fortdauernden Expansion des Handels zum Welthandel oder in der Gründung von neuen Kolonien in den neu entdeckten Ländern.

Paul Cobben

127. Positivität

Hegel verwendet den Ausdruck ‚Positivität‘ in der Bedeutung von ‚Gesetzt-‘ oder ‚Gegebensein‘. In den *FS* kritisiert er damit die autoritäre Beschaffenheit der Religion und des Rechts; religiöse Dogmen und bürgerliche Gesetze werden zwangsmäßig von einer Autorität den Menschen auferlegt. Nach der *PR* ist „ein positiver Glaube ein solches System von religiösen Sätzen, das für uns deswegen Wahrheit haben soll, weil es uns geboten ist von einer Autorität, der unsern Glauben zu unterwerfen wir uns nicht weigern können“ (*GW I*, 352). Die Positivität der Religion ist daher diese ihre Bestimmtheit, insofern sie sich nicht in die Moralität auflösen lässt. Zudem zeigt die Geschichte der christlichen Religion, dass sie von einer Tugendreligion zu einer positiven oder heteronomen pervertiert ist. Die Ursachen dieses Positivwerdens sind verschieden: Erstens beschränkte Jesus sich nicht darauf, seine rein moralische Tugendlehre zu predigen, sondern sie wurde von ihm aufgrund seiner Autorität als Messias auch geboten, zweitens war die Positivität schon im Geist des Judentums, aus dem

das Christentum entstanden ist, vorhanden, drittens hat sich diese rein moralische Religion schon rasch institutionalisiert, und schließlich hat „nichts wohl sosehr als [der] Glauben an Wundern dazu beigetragen, die Religion Jesu positiv zu machen, sie gänzlich selbst ihrer Tugendlehre nach auf Autorität zu gründen“ (*GW I*, 291).

Auch in Frankfurt äußert sich Hegel öfters über die Positivität, aber sie wird hier im Denkhorizont seiner Vereinigungsphilosophie interpretiert. Positivität entsteht nach dem Verlust des einen Seins, sie setzt die Entgegensetzungen der Reflexion wie der Gesellschaft voraus. „Wenn da, wo in der Natur ewige Trennung ist, wenn Unvereinbares vereinigt wird, da ist Positivität“ (*Nohl*, 377). Wesentliche Elemente dieser Trennung sind, dass der Begriff vom Praktischen, Tätigen, woraus er entstanden ist, gelöst wird, dass das ursprünglich Subjektive nur als ein Objektives erscheint und dass der Einzelne unter das Allgemeine unterjocht wird, womit Hegel Kants kategorischen Imperativ kritisiert (*Nohl*, 387). Jesus ist nur zum Teil imstande, diese Positivität wegzunehmen, denn „für das Besondere [...], ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives; es bleibt eine unzerstörbare Positivität übrig“ (*Nohl*, 266).

Diese Erkenntnis der Unvermeidbarkeit der Positivität bringt Hegel in dem *NR* dazu, die positiven Rechtswissenschaften nicht ohne weiteres negativ zu werten und sie aus der Philosophie auszuschließen, zudem sie die Anwendbarkeit der Philosophie in der wirklichen Welt zeigen (*GW 4*, 470f). Jedoch behält Positivität auch hier ihre kritische Bedeutung eines Isolierens und Absolutsetzens einer Potenz – im Besondern der Form oder der Materie – der Sittlichkeit (*GW 4*, 475ff). In den *Grl* und der *E* äußert sich Hegel auf eine ähnliche Weise über das doppelseitige Verhältnis zwischen philosophischem Naturrecht und positiver Rechtswissenschaft (*Grl* §3) bzw. zwischen der philosophischen Enzyklopädie und den positiven Wissenschaften (*E*³ §16).

In den *VPhRel* behandelt Hegel die Frage nach der Positivität auf eine grundsätzliche Weise. Alles, was auf eine äußerliche Weise an uns kommt, ist etwas Positives. Dies gilt nicht nur von der Religion, sondern auch der Erziehung, dem Unterricht, den bürgerlichen Gesetzen usw. Obwohl „die Gesetze der Freiheit immer eine positive Seite, eine Seite der Realität, Äußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erscheinung“ (*VPhRel* 5, 180) haben, bedeutet dies nicht, dass sie nicht vernünftig und also nicht unser Eigenes sein können.

Peter Jonkers

128. Potenz

Der ursprünglich von Schelling in seinem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) entwickelte Begriff ‘Potenz’ spielt nur vorübergehend eine wichtige Rolle in der Philosophie Hegels, insbesondere am Anfang seiner Jenaer Jahre (1803), als er noch eng mit Schelling zusammenarbeitete. Anders als Schelling verwendet Hegel diesen Begriff nicht nur in seiner frühen Jenaer Naturphilosophie, sondern wendet ihn auch auf gesellschaftliche Sachverhalte im *SdS* und in der Geistesphilosophie des *JS I* an. Potenzen sind aufeinanderfolgende Stufen oder Formen des natürlichen oder sittlichen Lebensprozesses, in die sich die einheitliche Natur oder Sittlichkeit besondert. Im *SdS* breitet sich die Sittlichkeit als ein System von Potenzen aus; diese werden als Subsumtionen des Begriffs unter die Anschauung oder umgekehrt der Anschauung unter den Begriff oder als relative Einheit von Anschauung und Begriff aufgefasst. So ist im Abschnitt über die absolute Sittlichkeit nach dem Verhältnis „die erste Potenz die natürliche Sittlichkeit als *Anschauung*; die völlige Differenzlosigkeit derselben, oder das subsumirtseyn des Begriffs unter die *Anschauung*“ (*GW 5*, 281); die zweite Potenz ist die „*der Unendlichkeit, Idealität, im Formellen, oder in*

dem Verhältniss. Sie ist die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff“ (GW 5, 296); „[d]ie dritte Potenz ist die Indifferenz der vorhergehenden; das Verhältniß des Tausches, und des Anerkennens eines Besitzes, und damit das Eigenthum [...] wird hier Totalität, aber immer innerhalb der Einzelheit selbst; oder das zweyte Verhältniß wird in die Allgemeinheit, den Begriff des ersten aufgenommen“ (GW 5, 303).

Obwohl im *JS I* das Subsumtionsverhältnis die Potenzen und ihre gegenseitigen Verhältnisse nicht mehr bestimmt, verwendet Hegel noch immer den Potenzbegriff zum Aufbau der Existenz des theoretischen und praktischen Geistes. Die erste – theoretische – Potenz ist die der Sprache: „Das Bewußtseyn in seiner idealen Potenz, als *Begriff* hat sich unmittelbar aus der *Empfindung* erhoben“ (GW 6, 283). Die zweite – praktische – Potenz ist die des Werkzeugs, in der der Geist „sich eben zur existirenden Mitte herausgebiert“ (GW 6, 297). Die dritte Potenz – die die Einheit der beiden vorigen bildet – ist die des Besitzes und der Familie. Hier „[befreyt] die Begierde sich so von der Beziehung auf den Genuß [, die die praktische Potenz kennzeichnete], sie wird zu einem unmittelbaren Einsseyn beyder in dem absoluten für sich seyn beyder oder sie wird *Liebe*“ (GW 6, 302).

Peter Jonkers

129. Praktische, das

Die logische Grundform des Praktischen wird von Hegel in der *L* als praktische „Idee des Guten“ in Anschluss an die theoretische „Idee des Wahren“ entfaltet. Während es die Grundbestimmung der theoretischen „Idee des Wahren“ ist, dass der Begriff sich mit dem Inhalt der ihm entgegengesetzten Äußerlichkeit analytisch, synthetisch und durch die Form des Beweises erfüllt, so geht die praktische „Idee des Guten“ vom Erfülltsein des Subjekts aus, das den „Trieb“ hat, seine Wirklichkeit als Zweck in der äußerlichen Welt geltend zu machen. „In der theoretischen Idee steht der subjective Begriff, als das *Allgemeine*, an- und für sich *Bestimmungs-lose*, der objectiven Welt entgegen, aus der er sich den bestimmten Inhalt und die Erfüllung nimmt. In der praktischen Idee aber steht er als Wirkliches, dem Wirklichen gegenüber; die Gewißheit seiner selbst, die das Subject in seinem An- und für-sich-Bestimmtseyn hat, ist aber eine Gewißheit seiner Wirklichkeit, und der *Unwirklichkeit* der Welt; [...] Die Thätigkeit des Zwecks ist daher nicht gegen sich gerichtet, um eine gegebene Bestimmung in sich aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, sondern vielmehr die eigene Bestimmung zu setzen, und sich vermittelst des Aufhebens der Bestimmungen der äusserlichen Welt die Realität in Form äusserlicher Wirklichkeit zu geben“ (GW 12, 231). In dieser Bestimmung ist das Praktische die gänzliche Umkehrung des theoretischen Verhältnisses zur äußerlichen Welt, denn das Theoretische hat eine Richtung von außen nach innen, insofern es sich mit dem äußerlichen Inhalt erfüllen will, und das Praktische nimmt seine Richtung von innen nach außen, da es seine Wirklichkeit in die äußere Welt setzen will. In dieser Einseitigkeit liegt für Hegel auch der Mangel des Praktischen, insofern „der *praktischen* Idee noch das Moment der *theoretischen* fehlt“ (GW 12, 233). Erst in der „absoluten Idee“ als Einheit des Theoretischen und Praktischen wird diese Einseitigkeit aufgehoben, da für die „absolute Idee“ „die vorgefundene Wirklichkeit ... zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt“ (GW 12, 235) ist und somit die äußere Wirklichkeit nicht mehr mit dem Sollen behaftet ist, erst durch die Zwecke des Praktischen zur wahren Wirklichkeit zu werden.

Diese einseitige, umgekehrte Gerichtetheit, die das Praktische gegenüber dem Theoretischen auszeichnet, findet sich bereits in dem *JS II* von 1804/05 unter den Überschriften „Theoretisches Ich“ und „Praktisches Ich“ (vgl. GW 7, 157-165) präformiert.

Aber auch in den realphilosophischen Teilen der *E* findet sich diese Gegenübersetzung von theoretischer und praktischer Seite an vielen Stellen. In der *Naturphilosophie* bestimmt dieses Verhältnis die zwei Seiten der „Assimilation“ des „tierischen Organismus“. Die eine Seite ist hier „der *theoretische* Proceß, die Sensibilität als „äußerer Proceß“ (*E*³ §357), durch den der tierische Organismus die ihm entgegenstehende unorganische Natur durch die einzelnen Sinne (Gefühl, Geruch und Geschmack, Gesicht und Gehör – vgl. *E*³ §358) sich bemächtigt, allerdings als „bloße ideelle Assimilation, wo das Objekt für sich stehen bleibt, nur abstrakt; in [der] zweiten wird es vernichtet“ (*VPhN* 16, 169). Diese zweite Form der Assimilation ist der „*reelle Proceß* oder das *praktische* Verhältniß zu der unorganischen Natur“ (*E*³ §259). Hier fühlt der tierische Organismus seine Entgegensetzung gegen eine äußere Welt als einen Mangel sowie als Trieb, diesen Mangel aufzuheben. Dieser Prozess ist zunächst die „*mechanische Bemächtigung* des äußern Objects“ (*E*³ §363), worauf die eigentliche Assimilation als Vermittlung des Aufgenommenen in den Organismus, die „Verdauung“ folgt. Für die Assimilation des tierischen Organismus ist dabei wesentlich, dass der einzelne Organismus eine spezifische Richtung aufweist, die nicht von außen, sondern von innen geleitet ist. „Der Trieb, die Begierde wird *im* Tier geweckt, nicht von außen. Es ist eine einzelne bestimmte Natur. Das Eine hat Trieb zu Gras, Fleisch etc. Daß dieser Trieb ein ganz spezifischer ist, das ist dann sein Instinkt. Das grasfressende Tier hat dies, am Gras seine unorganische Natur zu haben“ (*VPhN* 16, 171). Die Reproduktion des Organismus, die durch diesen Prozess hervorgerufen wird, bildet dann den Übergang zum „Gattungs-Prozess“ als nächster Stufe.

In der *Philosophie des subjektiven Geistes* findet sich die Struktur von theoretischer und praktischer Seite explizit zunächst in der „Anthropologie“ bei der Entfaltung des „Selbstgefühls“ (vgl. *VPhG* 13, 108 ff). Ebenfalls ließe sich das „Bewusstsein als solches“ als theoretische und das „Selbstbewusstsein“ als praktische Seite des in der „Phänomenologie des Geistes“ entwickelten „Bewusstseins“ interpretieren. Der Hauptort dieser Struktur ist jedoch die Psychologie als dritter Teil der Philosophie des subjektiven Geistes, die sich in einen „theoretischen -“ und „praktischen Geist“ dirimiert und – allerdings erst seit der *E*³ – mit dem „freien Geist“ abschließt. Der *logischen* Struktur der „Idee des Wahren“ entsprechend, entfaltet der „theoretische Geist“ zunächst die Aneignung des gefühlsmäßig vorliegenden Stoffs durch die Intelligenz, die sich von der unmittelbaren Anschauung über die Vorstellung, Einbildungskraft und Phantasie bis hin zu Gedächtnis und Denken vollzieht. „Das Ziel der Intelligenz ist, das Unmittelbare, Gegebene als ein durch die Intelligenz Vermitteltes zu setzen, als das Ihrige, darin bei sich selbst, unendlich in sich reflektiert zu sein“ (*VPhG* 13, 237). Der „praktische Geist“ nun geht von dieser in sich reflektierten Intelligenz aus, um sie als Zweck zu realisieren, „seine Bestimmungen auch für ihn als objektiv zu machen, so daß seine Bestimmungen nicht nur seien an sich objektiv, sondern daß sie seien objektiv als von ihm gesetzt, durch seine Tätigkeit“ (*VPhG* 13, 240). Der Logik der „Idee des Guten“ ganz gemäß, ist hier also der Ausgangspunkt das erfüllte Subjekt, das sich durch seine eigenen (Zweck-)Setzungen objektivieren will. Die unmittelbarste Form dieser Objektivierung ist das „praktische Gefühl“, das zwar einen völlig zufälligen Inhalt haben kann, jedoch zugleich ein Gefühl der Angemessenheit oder Unangemessenheit jenes Inhalts zum Subjekt hat, was das „Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen“ bestimmt. In dem Gefühl der Unangemessenheit liegt dann jedoch schon der „Trieb“, das Dasein dem Subjekt anzumessen, es so zu setzen, dass es den Zwecken des Subjekts gemäß wird und das Subjekt sich mit seinem Dasein befriedigt. Der Inhalt der Triebe ist aber ein je besonderer, weshalb die Triebe auch einander widersprechen können. „Derselbe Trieb kann auf mehrfache Weise, und ebenso unter den Trieben, die besondere sind, einer oder der andere befriedigt werden. Die Intelligenz ist so reflektierender Wille überhaupt, und so ist der Wille als *Willkür*, als während“ (*VPhG* 13, 256). Insofern der Wille als Willkür gezwungen ist, zwischen

verschiedenen Trieben zu wählen, verfehlt er den Zweck einer allseitigen Befriedigung, die nun als Idee der „Glückseligkeit“ die letzte Stufe des praktischen Geistes“ bestimmt. Diese Idee bleibt allerdings noch auf der Einseitigkeit des Subjektstandpunktes stehen, insofern die Allheit der Triebe, die die Glückseligkeit zu befriedigen fordert, noch an das einzelne Subjekt geknüpft ist, deshalb noch nicht für alle Subjekte gleichermaßen gelten kann und somit noch nicht einen wahrhaft allgemeinen Zweck darstellt, der erst durch den „freien Geist“ als Einheit von Intelligenz und Wille gesetzt wird. „Theoretischer und praktischer Geist, Intelligenz und Wille, beide sind Einseitigkeiten.“ (VPhG 13, 237)

Dirk Stederoth

130. Psychologie

Unter Psychologie versteht Hegel im engeren Sinne „Geisteslehre“, was impliziert, dass für Hegel die Psychologie keine Seelenlehre, die bei ihm „Anthropologie“ heißt, und ebenfalls keine Bewusstseinslehre einschließt, die er unter dem Titel „Phänomenologie des Geistes“ entfaltet. Hegels Verwendung des Begriffs „Psychologie“ unterscheidet sich deshalb nicht nur hinsichtlich seines inhaltlichen Umfangs von dem heutigen Begriff der Psychologie, sondern gleichfalls von der Verwendung des Begriffs in seiner Zeit, in der die Psychologie im Anschluss an die Wolffsche Schule in die zwei Abteilungen einer „rationalen –“ und „empirischen Psychologie“ unterteilt wurde. Gegenüber letzterer Unterscheidung und insbesondere der „empirischen Psychologie“ seiner Zeit übt Hegel in der Einleitung in seine Philosophie des Geistes Kritik, insofern „theils jenes Metaphysische [der rationalen Psychologie] außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner concreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, theils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Thätigkeiten u.s.f. hielt und die speculative Betrachtung daraus verbannte“ (*E*³ §378). Hieran anknüpfend, lässt sich die gesamte „Philosophie des subjektiven Geistes“ als eine Antwort auf die Psychologie seiner Zeit verstehen, wobei von Hegel der Begriff „Psychologie“ auf den dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“ eingegrenzt wird. Die systematische Grundbestimmung der Psychologie ergibt sich aus der Abgrenzung gegenüber den genannten ihr vorausgehenden Abschnitten der „Philosophie des subjektiven Geistes“. Während die Seele in der „Anthropologie“ als der Prozess ihres fortschreitenden Einbildens in die Leiblichkeit gefasst wird, der bis zur leib-seelischen Totalität in der „wirklichen Seele“ führt, setzt sich diese Totalität als Ich in der Sphäre des Bewusstseins einem Objekt gegenüber. Die „Phänomenologie des Geistes“ entfaltet dann die verschiedenen Formen dieser äußerlichen Beziehung zwischen Ich und Objekt, wobei dieser Prozess in der „Vernunft“ als konkreter Einheit von Ich und Objekt kulminiert. „Der *Geist* hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns bestimmt, jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieses Wissen, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalt nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstand steht, sondern Wissen der substantiellen weder subjectiven noch objectiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Seyn an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen“ (*E*³ §440). Von dieser Einheit geht nun die Psychologie aus und vollzieht erstens einen theoretischen Prozess der Aneignung des äußerlichen, gegebenen Inhalts durch die „Intelligenz“ („theoretischer Geist“), zweitens den Prozess des sich praktisch Geltendmachens des Willens in der äußeren Welt („praktischer Geist“) sowie drittens einer Vereinigung von theoretischer und praktischer Dimension in der dritten Stufe des „freien Geistes“. Die Skizzierung dieser drei Stufen der Psychologie beginnt mit dem gegebenen Inhalt der „Anschauung“, den die Intelligenz in sich als Gefühl vorfindet. Insofern

sich die Intelligenz durch diesen Gefühls-Inhalt bestimmt findet, liegt in diesem „Sich-Finden“ eine Gerichtetheit auf jenen Inhalt, welche dann als „Aufmerksamkeit“ bestimmt wird. Durch diese Richtung der Aufmerksamkeit auf den Inhalt wird dieser Gefühls-Inhalt jedoch zugleich zu einem Anderen der Intelligenz, das die Intelligenz in die Formen der Äußerlichkeit, Raum und Zeit, setzt. Die Einheit dieser doppelten Gerichtetheit, einerseits in der Aufmerksamkeit den Gefühls-Inhalt *in sich* zu finden und eben dadurch andererseits diesen Inhalt als äußerlich zu setzen, bestimmt dann die Anschauung im engeren Sinne, womit die Stufe der „Anschauung“ in die Stufe der „Vorstellung“ übergeht. Diese beginnt mit der „Erinnerung“ des Gefühls-Inhalts als „Bild“, wodurch dieser Inhalt in die eigene raumzeitliche Struktur der Intelligenz gesetzt wird, darin wie in einem „nächtlichen Schacht“ (*E*³ §453A) aufbewahrt und in der „eigentlichen Erinnerung“ durch eine gegebene Anschauung für die Intelligenz reaktualisiert werden kann. Diese Reaktualisierung des Bildes für die Intelligenz stellt dann den Übergang zur „Einbildungskraft“ dar, in der zunächst der bildhafte Stoff durch die Intelligenz reproduziert und durch assoziative Verallgemeinerung aufeinander bezogen wird. Die umgekehrte Richtung vollzieht dann die produktive Einbildungskraft, in der ein allgemeiner Inhalt im Symbolisieren, Allegorisieren und Dichten eine bildhafte Form erhält. In der sich hier anknüpfenden „Zeichen-machenden Phantasie“ wird dieses Symbolisieren seiner Bildhaftigkeit entkleidet und zum reinen „Zeichen“, das insbesondere als Wort und Name nunmehr bildunabhängig einen Vorstellungsgehalt in sich trägt. Diese Namen werden aber erst dann fest mit ihrem Vorstellungsgehalt verknüpft, wenn sie im „Gedächtnis“ aufbewahrt werden, was die nächste Stufe der „Vorstellung“ bestimmt. An das „Namen behaltende Gedächtnis“ knüpft sich dann das „reproduzierende Gedächtnis“ an, das vermittels des Namens den Vorstellungsgehalt in sich aktualisieren kann und dabei auf den inhaltlichen Zusammenhang dieser Namen zurückgreift. Dies ändert sich auf der letzten Stufe der Vorstellung, im „mechanischen Gedächtnis“, insofern hier der Zusammenhang der Namen rein aus der Intelligenz entlehnt und damit eine Einheit der Intelligenz in sich erreicht wird, die für die letzte Stufe des theoretischen Geistes, das „Denken“, einschlägig ist. „So ist die Intelligenz *für sich an ihr selbst* erkennend; – *an ihr selbst* das *Allgemeine*, *ihr Product*, der *Gedanke* ist die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven. Sie weiß, daß was *gedacht* ist, *ist*; und das was *ist*, nur *ist*, in sofern es *Gedanke* ist [...] *für sich*; das *Denken* der Intelligenz ist *Gedanken haben*; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand“ (*E*³ §465). In Anknüpfung an die Gleichgültigkeit des Inhalts im mechanischen Gedächtnis geht das Denken von der gänzlichen Allgemeinheit des Inhalts aus, wie er in den Gattungen, Gesetzen etc. des „Verstandes“ vorliegt. Diese werden auf der zweiten Stufe des Denkens im „Urteil“ auf den einzelnen Inhalt bezogen und schließlich im „Schluß“ als dritter Stufe mit diesem zusammengeslossen, wodurch die Einheit von Gedanke und Inhalt für die Intelligenz geworden ist. Von dieser Einheit ausgehend, kann die Intelligenz nun den ihr angehörigen Inhalt aus sich heraussetzen, wodurch sich der Begriff des „Willens“ bestimmt, damit aber der „theoretische Geist“ sich abschließt und in den „praktischen Geist“ übergeht. Die erste Form, in der der praktische Geist einen von der Intelligenz gebildeten Inhalt in sich vorfindet, ist das „praktische Gefühl“ (des Rechten, Sittlichen etc.). Diesem praktischen Gefühlsinhalt kann nun eine gegebene Situation entsprechen oder widersprechen, was sich dann im „Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen“ ausdrückt. In der Möglichkeit der Unangemessenheit zwischen vorliegendem Gefühl und gegebenem Zustand liegt dann ein Sollen, diesen Zustand dem Gefühl entsprechend zu ändern, was den „Trieb“ und seine Befriedigung kennzeichnet. Nun liegen aber im praktischen Geist unterschiedliche besondere Triebe vor, weshalb sich der Geist zwischen diesen Trieben entscheiden muss und hierin „reflektierender Wille“ oder „Willkür“ ist. Die Freiheit des Willens gegenüber seinen Trieben, die sich in dieser Entscheidung ausdrückt, ist nun allerdings eine solche, die sich lediglich in einer besonderen, unfreien Form, nämlich in der Befriedigung eines besonderen Triebes verwirklichen kann und

daher die Nicht-Befriedigung der anderen Triebe einschließt. Eine allseitige Befriedigung hingegen wird erst dann vom Willen angestrebt, wenn diese Befriedigung als allgemeiner Zweck dem Wollen zugrundegelegt wird, was in der Idee der „Glückseligkeit“ als letzter Stufe des „praktischen Geistes“ vorliegt. Da sich jedoch die jeweiligen Allheiten der Triebe von Subjekt zu Subjekt unterscheiden, ist die Glückseligkeit „eine Allgemeinheit, die noch im Besonderen steht, keinen Inhalt hat als das Besondere. Da herrscht die Willkür – ‚mir macht das keinen Genuß, anderen mag es welchen machen‘“ (VPhG 13, 261). Über diese Besonderheit des Willens, seine Bezogenheit auf die Triebe und Neigungen geht der Wille erst im „freien Geist“ als letzter Stufe der Psychologie sowie der „Philosophie des subjektiven Geistes“ hinaus, insofern hier der Wille sich eine vernünftige Allgemeinheit zum Zweck und damit die Einheit von theoretischem und praktischem Geist setzt. Diese Einheit ist dann die Basisbestimmung für die „Philosophie des objektiven Geistes“, in dem nicht mehr psychologisch die einzelnen Subjekte im Vordergrund stehen, sondern die rechtlichen und sittlichen Beziehungsformen zwischen den einzelnen Subjekten in den Blickpunkt rücken.

Dirk Stederoth

131. Qualität

0. Die Qualität hat ihren systematischen Ort in der „Lehre vom Seyn“ (GW 21, 98-102). Deren überarbeitete Fassung (L^2 , 1832) unterscheidet sich deutlich von der L^1 (1812), in geringerem Maß auch von den entsprechenden Ausführungen in der E^3 (1830). Dies betrifft insbesondere die Darstellung der Qualität. Im folgenden wird nur auf die L^2 eingegangen.

1. Sofern *Bestimmtheit* als allgemeiner Überbegriff für jegliche Form des Was-Seins genommen wird, ist die *Qualität* die rein einfache, unmittelbare und undifferenzierte, die schier „seyende“ Bestimmtheit (GW 21, 98; im Unterschied zu dieser terminologischen Festlegung wird die Bestimmtheit in der Abschnittsüberschrift allerdings mit der Qualität gleichgesetzt). Als nicht weiter bestimmte Bestimmtheit ist „von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen“ (*ebd.*). Es kann allenfalls darauf hingewiesen werden, dass alle weiteren Formen von Bestimmtheit (insbesondere mag man an „Bestimmung“ (GW 21, 110f), „Beschaffenheit“ (GW 21, 111f), oder „Eigenschaft“ (GW 11, 330f) denken, vgl. (GW 21, 102)) bereits gewisse Differenzierungen und damit spezifische Bestimmtheiten implizieren bzw. unterstellen (so impliziert etwa die *Bestimmung* das Ansichsein von Etwas und dessen Beziehung des Sollens auf eine Bestimmtheit; die *Beschaffenheit* impliziert die akzidentielle Beziehung auf ein Etwas; die *Eigenschaft* unterstellt die Differenz von Ding und Eigenschaft). In ihrer Einfachheit ist die Qualität unmittelbar identisch mit dem Sein, das sie qualifiziert (ändert sich die Bestimmtheit, so verschwindet mit ihr auch dieses Sein, es *ist* dann ein *Anderes*, vgl. GW 21, 165). Deren Einheit, das *bestimmte Sein*, ist das „Daseyn“ (GW 21, 96). Diese unmittelbare Identifikation findet sich im gewöhnlichen Denken z.B. unter der Vorstellung „es ist, was es ist“. Dass dieser Satz als nichtssagend verstanden wird, offenbart die Selbstverständlichkeit und Unwillkürlichkeit, in der das unreflektierte Denken Sein und Was-Sein identifiziert. In ebendieser *undifferenzierten und unreflektierten* Gegebenheit des Gedankens als Bestimmtem, i.e. als *unmittelbarer* Gedankenbestimmung, befindet sich das reine Denken zu Anfang seiner Entwicklung (eben weil sich ihm noch keine Differenzierungsbestimmungen ergeben haben, in die es sie auseinanderlegen könnte).

Als die mit dem Sein identische Bestimmtheit ist die Qualität *Realität* (GW 21, 98f). Aber das Sein ist erst durch die Negation das *bestimmte* Sein. Dies hat sich innerlogisch dadurch ergeben, dass das Dasein erst aus der Negation des reinen Seins durch das reine