

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

Emilio Brito (übersetzt v. Olivier Depré)

### 31. Definition

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

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

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

Dies zeigt sich in entgegengesetzter Richtung bei der Problematik von zwei spezifischen Definitionsformen. Jede logische Bestimmtheit kann erstens zwar als Vorschlag einer Bestimmtheit des Absoluten in Form einer metaphysischen Definition ausgesagt werden, aber diese erreicht den Gegenstand nicht, sofern sie als Abstraktionsleistung ihn als Substrat der Vorstellung nur vermeint (*E<sup>3</sup> §85A*). Ihr Gehalt, ob es Sein, Unendlichkeit, Indifferenz, Wesen oder Objekt ist, kann also nicht spezifisch und prädikativ, sondern nur in einer eigenen Abhandlung unter spezifischen hinzugenommenen Schritten gesichert werden. Die Ausarbeitung des Gehalts ist die in sich gegliederte und alle reinen Denkbestimmungen

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

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

Lu De Vos

## 32. Denken

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

1. Denken ist das *Wesen des Menschen*: Es zeigt die Eigenheit des Geistes auf. Der Mensch ist, wie es traditionell heißt, durch das Denken vom Tier unterschieden (*E<sup>3</sup> §2*). Menschliches oder genauer Geistiges entsteht nur dadurch, dass es gerade durchs Denken in Freiheit bewirkt wird, denn Denken ist selbst in der Verzweiflung um sich doch immer bei sich. Diese Wirksamkeit heißt nicht, dass Menschen bloß denken oder insgesamt vernünftig handeln, sondern dass jede geistige Aktivität mit Denken verbunden ist.

2. Spezifischer heißt Denken die *Gestalt der Intelligenz*, die in der Psychologie erscheint (*E<sup>3</sup> §§465-468*). Dieses Denken ist ein erkennendes Denken, das das Allgemeine oder Apriorische in Form des Gedankens erreicht: Denken ist Gedanken haben; die Sache wird als Gedanke gewusst. Denken bedeutet eine solche Tätigkeit des Übersetzens der Vorstellungen aus dem Gedächtnis in die Form des Gedankens (vgl. *GW 16*, 106), dass die eigene Selbstständigkeit oder eine theoretische Freiheit erreicht wird. Diesem geistigen Denken gehen Vorformen der Intelligenz vorher, die keine gegliederte Allgemeinheit erreichen, wie der Verstand, vielleicht das leere Denken des Selbstbewusstseins (im Stoizismus, *GW 9*, 116) und die subjektive Vernunft als Einheit des Selbstbewusstseins und dessen Gedanke oder als das Selbstbewusstsein, dessen Gewissheit ebenso gegenständlich als sein Gedachtes ist.

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

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

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

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

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

a. Eine solche unsystematische Form ist vorerst die *subjektive* oder romantische *Ironie*. Diese übt zwar die unbedingte skeptische Kraft des Denkens aus, versteht sich aber stolz in ihrer eigenen, abgesonderten und fixierten Gestalt als beharrendes Denken, wodurch sie sich auf ihre einseitige Subjektivität beschränkt. Wenn sie die eitle Einseitigkeit der subjektiven Bestimmung ablegt, stellt sie das freie Denken heraus, in dem als dem Formellen der absolute Inhalt sowie der Gegenstand ihre freie, aus dem Denken geschöpfte wahrhafte Bestimmung erhalten (*E<sup>3</sup> §571A*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lu De Vos

### 33. Dialektik

Hegels Philosophie wurde in ihrer Rezeptionsgeschichte lange Zeit geradezu als dialektisch charakterisiert; diese Zuschreibung konnte sich darauf stützen, dass Hegel selbst sowohl in der *Phän* als auch in der *L* seine Methode, wie in den *Grl* mit dem Begriff der Dialektik verbindet. Diesen Begriff gebraucht Hegel zuerst in seinen *JKS* und *JS*. In dem *NR* heißt es, die Dialektik habe zu erweisen, „daß das Verhältnis überhaupt nichts an sich ist“ (*GW 4*, 442); entsprechend heißt es im *SdS* über das Aufheben der Bestimmtheiten des Endlichen, deren „Vernichtetseyn ist entweder rein negativ, so ist es dialektisch“. (*GW 5*, 310) Dialektik/dialektisch bezeichnet hier die Selbstaufhebung der Einseitigkeiten der Reflexion bzw. des Verstandesdenkens, eine Bedeutung, die Hegel auch in seinem späteren System beibehält: „Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte“ (*E<sup>3</sup>* §81). Entsprechend spricht Hegel dort auch von einer dialektischen oder negativ-vernünftigen Seite des Logischen (*ebd.* §79).

Hegels Gebrauch des Terminus ‚Dialektik‘ bezieht sich demnach auf das Verhältnis der Vernunft zum Verstand bzw. des Endlichen zum Absoluten; die Dialektik ist das treibende Moment des Vernünftigen innerhalb des Verstandesdenkens, durch das sich der Verstand schließlich selbst aufhebt. Sie ist „die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt“; das Dialektische ist „die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens“, das „Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt“ und „die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche“ (*E<sup>3</sup>* §81A2). Die Dialektik bezieht das Endliche auf das Absolute als das Unbedingte oder die Totalität, in der die endlichen Verstandesbestimmungen aufgehoben sind und wahrhaft ihr Bestehen haben, und indem sie die Beziehung auf das herstellt, was das Endliche in Wahrheit ist, gestaltet sie es in sich zu einem vernunftgemäßen Zusammenhang.

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

In dieser Konsequenz hat die Dialektik als die negativ-vernünftige Seite des Logischen zugleich ein „*positives* Resultat“, nämlich das „*Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige*“; dieses „faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist“ (*E<sup>3</sup>* §82). Die dialektischen Oppositionen bzw. Antinomien werden von Hegel als in ihrem einander ausschließenden Verhältnis nichtige und im Absoluten affirmativ zu vereinigende Gegensätze angesehen. Sie sind jedoch nicht widerspruchlos zu vereinigen, sondern der Widerspruch ist vielmehr gegenüber der (bloß formalen) Identität als die Wahrheit anzusehen: „*Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend*, und zwar in dem Sinne, daß dieser Satz [...] die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke“ (*GW 11*, 286). Kant habe gezeigt, dass es „in der Natur des Denkens selbst“

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

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

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

Andreas Arndt

### 34. Differenz

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

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

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

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

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

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

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

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

Lu De Vos

### 35. Ding

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

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

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

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

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

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

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

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

Lu De Vos

### 36. Einbildungskraft

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

der Aufmerksamkeit aktualisiert werden und zugleich sich an der Realität bewähren, bedarf die *reproduktive* Einbildungskraft, als erste Stufe der Einbildungskraft, keinen solchen Anstoß der Anschauung, sondern kann die bewährten Bilder aus sich aktualisieren und sich vorstellen. In der reproduktiven Einbildungskraft ist die Intelligenz somit ein „Hervorrufen dieser Bilder aus ihrem Innern, daß sie die Macht dieser Bilder ist, selbständiges Hervorrufen durch sich selbst, ohne Veranlassung äußerlicher Anschauung“ (VPhG 13, 202). In diesem eigenständigen Hervorrufen der Bilder zeigt sich die Intelligenz als Zusammenhang dieser einzelnen Bilder, der nicht mehr aus der Anschauung genommen werden muss. Für die Bildung eines solchen Zusammenhangs bedarf die Intelligenz jedoch „eine *allgemeine* Vorstellung zur *associirenden Beziehung* der Bilder“ (E<sup>3</sup> §455), insofern sie einen Zusammenhang der Bilder nur durch eine aktive Verknüpfung derselben herstellen kann. Eine solche Verknüpfung vollzieht die Intelligenz dadurch, dass sie ein spezifisches Merkmal aus den Bildern abstrahiert und dieselben vermittels dieses allgemeinen Merkmals assoziativ miteinander verknüpft. In diesem aktiven Verknüpfen von Vorstellungsbildern liegt dann auch der Übergang von der reproduktiven Einbildungskraft zur *produktiven* Einbildungskraft oder *Phantasie*, die Hegel in den drei Formen der *symbolisierenden* Einbildungskraft, *allegorisierenden* Einbildungskraft und *dichtenden* Einbildungskraft thematisiert. Bei dem Übergang von der reproduktiven zur produktiven Einbildungskraft vollzieht sich gleichsam eine Umkehrung, denn geht die reproduktive Einbildungskraft im assoziativen Verknüpfen von den Bildern aus, die sie durch abstrahierte Merkmale miteinander verknüpft, so ist der Ausgangspunkt der produktiven Einbildungskraft eine allgemeine Vorstellung, der ein entsprechendes Bild zugeordnet wird: „Das vorhergehende war reproduktive Einbildungskraft, Hervorrufen von Bildern aus mir. Die produktive verbildlicht das Allgemeine, das Bildhafte erhält von der Intelligenz eine Seele, die Bedeutung, den Sinn, das Bild gilt nichts mehr für sich“ (VPhG 13, 206 f). Die erste Form, in der diese Umkehrung sich vollzieht, ist das *Symbol*, das zwar selbst etwas Anschauliches bzw. Bildhaftes ist, dieses jedoch nur dazu gebraucht, um eine Bedeutung zu vermitteln: „Adler z. B. Symbol der Stärke. Die Seele dieser Anschauung ist die Stärke, der Adler nur ein Beispiel [...] Die unmittelbare Anschauung wird nur gebraucht als Material“ (VPhG 13, 207). Die zweite Form ist die *Allegorie*, durch die ein allgemeiner Gehalt durch eine Zusammenstellung bzw. Verknüpfung von Symbolen vermittelt wird. „Allegorie ist gleichsam ein ausführliches Symbol, sie ist etwas Prosaisches. Eine allgemeine Vorstellung, Gerechtigkeit z. B., und die Explikation derselben wird bewerkstelligt durch allerhand Attribute und Symbole“ (ebd.). In der *dichtenden* Einbildungskraft als dritter Form der produktiven Einbildungskraft wird schließlich durch verschiedene Bilder hindurch ein „innerer Inhalt, Gehalt“ (ebd.) zur Vorstellung gebracht. Auch wenn in der dichtenden Einbildungskraft die Intelligenz bereits weitgehend frei mit dem anschaulichen Material umgehen kann, bleibt das Symbolische dieser Stufe noch gebunden an den gegebenen Inhalt (der Löwe kann nicht sinnvoll ein Symbol für Schwachheit sein). Dies ändert sich beim *Zeichen*, bei dem die Bedeutung von dem anschaulichen Gehalt unabhängig ist: „Die blaue Korkade hat nichts zu tun mit Bayern seiner Natur pp. nach“ (VPhG 13, 209). Die Bildung von Zeichen in der *Zeichen machenden Phantasie* ist die dritte Stufe der Einbildungskraft, wobei hier insbesondere das tönende Zeichen, die Sprache im Vordergrund steht. Hegel unterscheidet hierbei das *Wort* von dem *Namen*, insofern das Wort eine eher flüchtige Zuordnung zu einer Vorstellung darstellt, während ein Name eine feste Verbindung mit einer spezifischen Vorstellung aufweist. „Die Produktion, die ein Wort heißt, ist ein unmittelbares Produkt, ein einzelnes und vorübergehendes, eine ideelle Äußerung, aber sie ist nur eine Äußerung, noch nicht, was wir Namen nennen. Alle Wörter sind auch Namen von etwas, aber Namen sind ausdrücklich die Wörter, sofern sie bleibend verknüpft sind mit einer <bestimmten> Vorstellung, die bestimmte Vorstellung nur ihr Dasein hat in dieser spezifizierten Weise der Äußerung“

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

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

Dirk Stederoth

### 37. Einheit

Selbst wenn Hegel noch annimmt, dass die Philosophie die Wissenschaft der Formen der je anders bestimmten Einheit sei (*E<sup>3</sup> §573A*), so ist mit seiner spekulativen Auffassung der Idee und des Geistes die (neu)platonische, absolute oder losgelöste *Einheitskonzeption* doch endgültig *verabschiedet*. Die Einheit, wie sie von Fichte und Schelling als Thema der Philosophie in Form der Einheit des Wissens oder der Ganzheit gedacht wird, mag sie einfache Einheit, Identität oder Indifferenz heißen, wird restlos von Hegels Begriff und Problematik der *Affirmation* des Begriffs *ersetzt*.

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

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

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

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

Der erste Gedanke einer Einheit ist der Gedanke, der aussagt, wie Sein und Nichts im Werden *dasselbe* sind; so gibt es die Einheit des Werdens, in der die Einheit als diesseitiges Gleichgewicht oder wechselseitige Aufhebung der Momente bestimmt ist. Die positive Version dieser *Einfachheit* ist das Dasein, dessen Einfachheit bis zur Aufhebung des Endlichen und Unendlichen fortgehend entwickelt wird. Das Fürsichseiende ist das daraus resultierende, qualitative Eins. – Die Einheit der reinen Quantität ist die numerische Einheit, wie sie als *Zahl* entfaltet wird. – Das Maß zeigt eine in sich gegliederte Einheit des *Zusammenhangs* der Qualität und der Quantität, sodass die Qualität sich durch die Modifikation der Quantität ändert. – Wie ernst Hegel die differenzierende Präzisierung der Einheit nimmt, zeigt eine stilistische Überarbeitung in der *L<sup>2</sup>*, bei der er ‚Einheit‘ in ‚Untrennbarkeit‘ umwandelt (*GW* 21, 128).

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

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

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

in der Ideenlehre statt, wo die Idee Einheit von Subjektivität und Objektivität genannt wird. Diese Definition wird aber gleich als unzureichend dargelegt, weil die in der Definition ausgesagte Einheit mit der Definition nicht geleistet wird.

4. Obwohl die Einheit des Lebens Zeichen der Selbstsetzung desselben ist, rechtfertigt sie keine Einheit der Natur (*E*<sup>3</sup> §345A). Die Identität des Geistes erhält diese nur als eigenes Zurückkommen aus der Natur (*E*<sup>3</sup> §381), dessen spezifisches Moment der freie Geist, die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, ist. Im objektiven Geist zeigt die Sitte, wie die Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen die einfache Wirklichkeit der Freiheit bildet. Spezifische Momente der Einheit sind die eine, unmittelbar hergestellte Person der Familie und die organisierte, wirkliche Einheit der Regierung oder der Obrigkeit, deren Spitze und durchdringende Einheit der Fürst ist; dieser zeigt als ideelle Einheit der Subjektivität die freie Totalität des Staates auf.

Erneuert die Konzeption des absoluten Geistes dennoch die monistische Fassung der identischen, einen Substanz? Jede Stufe des Fortgangs des Geistes wird von Hegel tatsächlich als eine eigentümliche Bestimmung der konkreten Einheit bestimmt, deren tiefste Ausprägung keine Substanz, sondern die um sich wissende Einheit des absoluten Geistes vorzeigt. Dieser stellt ja die eine Totalität und den einen Geist in den Gestaltungen der Kunst, Religion und Philosophie dar, in denen die Idee bewusst bewährt wird.

Die aus Hegels Zeit stammende Kritik des pantheistischen Einheitsdenkens verfehlt aber Hegels Philosophie, sofern sie Schellings neuplatonisches, vom strikt idealistischen Denken abstrahierendes Identitätsmodell wirklich trifft; Hegel aber hat dieses endgültig hinter sich gelassen, weil ihm keine identische Einheit ohne die im Begreifen selbst hergestellte Affirmation begrifflich möglich ist, die logisch die Idee ist.

Lu De Vos

### 38. Element

Der Begriff des Elements wird von Hegel sowohl für die Bestimmung der physikalischen als auch der chemischen Elemente verwendet, wobei beide Typen unterschiedlich bestimmt werden und in verschiedenen systematischen Kontexten zu finden sind. Das Element wird in den drei Auflagen der *E* innerhalb der Physik abgehandelt, welche die zweite Stufe der Naturphilosophie bildet und in der die Natur als Besonderheit ist, „so daß die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existirender Differenz gesetzt ist – ein Reflexionsverhältniß, dessen Insichseyn die natürliche *Individualität* ist, – [...]“ (*E*<sup>3</sup> §252; *GW* 20, 242).

Systematisch erhalten die Elemente in der ersten Auflage der *E*<sup>1</sup> ihren Platz in der elementarischen Physik, dem Abschnitt B innerhalb der Physik, die das besondere oder materielle Dasein der Natur umfasst. Hegel nennt hier „die alles aufnehmende und durchsichtige, aber eben so die elastische, in alles eindringende Flüssigkeit, die *Luft*“ (*E*<sup>1</sup> §227). Die Elemente des Gegensatzes sind Feuer und Wasser. Als viertes Element führt er die Erdigkeit an. Alle Elemente haben ihr Bestehen im meteorologischen Prozess bzw. werden in ihm erzeugt. In den Auflagen der *E*<sup>2,3</sup> folgt die Physik der Mechanik und geht der organischen Physik voran. Auf dieser Ebene ist die Natur in der Bestimmung der Besonderheit, und die Materie hat Individualität. Das Element ist in diesem systematischen Rahmen die allgemeine Individualität. Auch hier werden die vier Elemente in der obengenannten Reihenfolge angeführt und im einzelnen charakterisiert. Als Merkmal aller physikalischen Elemente ist festzuhalten, dass sie keine sinnlichen Körper, sondern Eigenschaften bzw.

Aggregatzustände darstellen. Hegel nennt die Elemente gestaltlos. „Wahrheit ist hier, nicht selbständig zu sein, sondern in Beziehung aufeinander. Sie sind Momente eines identischen Ganzen, also selbst ideell, [...]“ (VPhN 16, 68). Hegel orientiert sich kritisch an der antiken (besonders von Empedokles vertretenen) Vierteilung der Elemente. Wie Aristoteles, so geht also auch Hegel davon aus, dass die Elemente sich aufeinander beziehen und mischen können. Die physikalischen Elemente setzt Hegel gegen die chemischen Elemente ab, die er an späterer Stelle der Physik als totale Individualität abhandelt. Hier sind die chemischen Elemente „1) Abstraction der Indifferenz, der *Stickstoff*, und 2) die beiden des Gegensatzes, der für sich seyenden Differenz, der *Sauerstoff*, das Brennende, und der dem Gegensatze angehörigen Indifferenz, der *Wasserstoff*, das Brennbare, 3) die Abstraction ihres *individuellen* Elements, der *Kohlenstoff*.“ (E<sup>3</sup> §328; vgl. auch E<sup>1</sup> §256) Im Gegensatz zu den physikalischen Elementen werden die chemischen Elemente als materiale Körper aufgefasst. In seinen Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Natur äußert sich Hegel ausführlicher über die Elemente, und so werden die Vorlesungsnachschriften zur Naturphilosophie, die innerhalb der GW Hegels (GW 24) erscheinen, zur Bestimmung des Begriffs Element hinzugezogen werden müssen.

Annette Sell

### 39. Empfindung

Die Empfindung wird von Hegel im Unterschied zum gemeinsprachlichen Gebrauch vom Gefühl differenziert (vgl. E<sup>3</sup> §402A), insofern die Seele in der Empfindung auf einen einzelnen (Sinnes-)Inhalt ausgerichtet ist und sich in diesem auch selbst findet, jedoch eben nur in jeder einzelnen Empfindung und noch nicht als gefühlte seelische Totalität. Die Empfindung ist für Hegel „die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität“ (E<sup>3</sup> §400) und ist damit die unmittelbarste Form in der der Geist etwas in sich findet und zugleich auch sich findet. Diese doppelte Bestimmung von „Sein und Insichsein“ (VPhG 13, 74) bildet den Grund für die systematische Verortung der Empfindung in der „Anthropologie“ als erstem Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“, insofern sie die Brücke zwischen den seienden Bestimmtheiten der „natürlichen Qualitäten“ und „natürlichen Veränderungen“ der Seele einerseits und der gefühlten Innerlichkeit der „führenden Seele“ andererseits bildet. Gegenüber den „natürlichen Qualitäten“, die die Seele unmittelbar an ihr hat (nationale und regionale Eigenheiten, Idiosynkrasien etc.), und den „natürlichen Veränderungen“ die sich an der Seele natürlich vollziehen zeigt sich in der natürlichen Bestimmtheit etwa der Sinnesempfindung bereits eine Form der Innerlichkeit und Selbstbezogenheit, die in jenen Bestimmungen nicht anzutreffen sind. Gegenüber dem Gefühl jedoch fehlt der Empfindung noch, dass die Seele sich als Totalität findet, da der Selbstbezug in der Empfindung sich lediglich an einzelnen Empfindungsbestimmungen vollzieht. Diese Brückenstellung der Empfindung, die sich in der doppelten Bestimmung von „Sein und Insichsein“ ausdrückt, legt dann nicht nur den inhaltlichen Umfang der begrifflichen Entfaltung der Empfindung fest, sondern ebenso sehr deren logisch-systematische Entwicklung. Was den inhaltlichen Umfang betrifft, so unterscheidet Hegel hier zwei Hauptbereiche, denn es „unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges u.s.f. überhaupt jedes körperlichen Theils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichseyn der Seele *innerlich* gemacht, *erinnert* wird, – und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen ihm angehörigen Bestimmtheiten, die um als gefundene zu seyn, um empfunden zu werden, *verleiblicht* werden“ (E<sup>3</sup> §401). Die systematische Entfaltung der ersten Sphäre („äußere Empfindungen“) deckt sich mit der

Bestimmung der fünf Sinne, die jedoch gemäß der Grundbestimmung der Empfindung in genau umgekehrter Abfolge verläuft wie die Entfaltung der „theoretischen Assimilation“ des „tierischen Organismus“ in der Naturphilosophie (vgl. *E<sup>3</sup>* §358). Werden die Sinne dort nach dem Grad ihrer Idealität strukturiert, wobei das „Sehen“ und „Hören“ als idealste Sinne den Abschluss bilden, so verläuft die Strukturierung der Sinne in der Empfindung gemäß des Grades des sich Findens der Seele in den Sinnen. Da beim „Sehen“ und „Hören“ die jeweiligen Sinnesorgane am wenigsten empfunden werden, bilden sie in dieser Entfaltung der Sinne den Anfang. Eine Zwischenstellung nehmen hier „Geruch“ und „Geschmack“ ein, während erst der „Tastsinn“ eine Einheit von etwas anderes Empfinden und sich selbst Empfinden darstellt. Die zweite Sphäre der „inneren Empfindung“, für die Hegel eigens eine „psychische Physiologie“ (*E<sup>3</sup>* §401A) als Wissenschaft fordert, entfaltet neben dem Unterschied von angenehmen und unangenehmen Empfindungen das Phänomen von symbolischen Gehalten von Farben, Tönen etc. Außerdem wird hier die spezifische Verleiblichung von Affekten (Zorn, Mut, Lachen, Weinen etc.) thematisiert, die in Ansätzen an die Erkenntnisse der Psychosomatik erinnert. Den Abschluss der Entwicklung bildet die Empfindung als Einheit der wechselnden äußerlichen und innerlichen Empfindungsbestimmungen, insofern sich die Seele als Totalität in diesem permanenten Wechsel erhält und mit sich identisch bleibt, was dann die Grundbestimmung der „führenden Seele“ ist.

Dirk Stederoth

#### 40. Endlichkeit (Un-)

Hegels Konzeption der Unendlichkeit finden wir in den wesentlichen Zügen bereits in den *JKS* voll ausgebildet. Obgleich eine systematische Klärung des kategorialen Orts der Unendlichkeit als seinslogischem Begriff (*GW 11*, 78 ff) und die endgültige terminologische Fixierung erst im Rahmen der *L* erfolgen, hält sich die ursprüngliche Konzeption bis in die späten religionsphilosophischen Vorlesungen (vgl. *VPhRel 3*, 193ff) nahezu unverändert durch. Die Nähe des Unendlichkeitsbegriffs zu dem des Absoluten (*GW 21*, 124) ist ersichtlich und Hegel betont die überragende Bedeutung, die der richtigen Erfassung des Unendlichen in der Philosophie zukommt (*GW 4*, 413 f sowie *GW 21*, 140 f). Seine Kritik an der Reflexionsphilosophie zielt darum wesentlich auf deren Bestimmung des Unendlichen im Verhältnis zur Endlichkeit (*GW 4*, 319f; 346; 413).

Kern der Hegelschen Auffassung ist die dynamische Identität zwischen dem Unendlichen (als reiner Beziehung auf sich) und dem Endlichen selbst (verstanden als Sphäre entgegengesetzter Bestimmtheiten, Beziehung auf Anderes). Die Dynamik kommt in der Beschreibung des Unendlichen als „absolutem Uebergang ins entgegengesetzte“ (*GW 4*, 431; vgl. *ebd.*, 413) wie im „herüber und hinübergewandten Wechselbestimmen des Endlichen und Unendlichen“ (*GW 21*, 130) zum Ausdruck. Dabei besagt die *Absolutheit* des Übergehens, dass es sich hier nicht um einen Übergang in substantiell Anderes, sondern um ein Übergehen in *sich selbst als Anderes* handelt. Diese Natur des Unendlichen verbildlicht Hegel in der *L<sup>2</sup>* als Kreisbewegung (*GW 21*, 136).

Grundlegend für das Verständnis des Unendlichen ist die affirmative Natur der Negation der Negation (*GW 4*, 354; 450; *GW 21*, 125). „Bestimmtheit überhaupt ist Negation“ (*GW 11*, 76), setzt Hegel in Anlehnung an Spinoza. Weil das Endliche das Bestimmte ist, ist der Inbegriff der endlichen Bestimmtheiten der „Inbegriff aller Negationen“, ein „leeres Nichts“ (*ebd.*), und das Endliche hat die Bestimmung, „sich selbst aufzuheben“ (*ebd.*). Mit der Aufhebung des Endlichen ist das Unendliche gesetzt. (a) Das als Negation des Endlichen

zustandekommende Unendliche bezeichnet Hegel in der Jenaer Zeit verschiedentlich als „reines Setzen der Vernunft ohne Entgegensetzen“, „subjektive Unendlichkeit“ (GW 4, 17), „absoluten Begriff der Unendlichkeit“ (ebd., 419) oder als „das negative Absolute“ (ebd., 431), bis er es in der  $L^2$  als das *Schlecht-Unendliche* terminologisch fixiert (GW 21, 127; vgl. bereits GW 7, 29). Schlecht ist das so bestimmte Unendliche darum, weil es als Negation des Endlichen selbst noch die Struktur endlicher Bestimmtheit an sich aufweist und ein „endliches Unendliches“ (GW 11, 80) darstellt. Da es jedoch zugleich wesentlich als Aufheben des Endlichen ist, hebt sich das negative Unendliche auf und geht in die (sich ebenfalls selbst aufhebende) Endlichkeit über. (b) Es tritt hiermit eine Oszillation zwischen Unendlichem und Endlichem ein, welche Quell eines *unendlichen Progresses* (GW 4, 441; GW 11, 81) oder einer „unendlichen Reihe endlicher Dinge“, einer „unendlichen Endlichkeit“ ist (GW 4, 354). Das Entstehen eines solchen Progresses ins Unendliche hat einerseits ontologische Bedeutung: Das Unendliche als eine sich endlos produzierende Endlichkeit hat seinen systematischen Ort in der Bestimmung der Natur (vgl. GW 4, 92). In bezug auf die Subjektivitätstheorie des transzendentalen Idealismus hat das Theorem andererseits kritische Bedeutung: Der Schein einer unerfüllbaren unendlichen Aufgabe entsteht durch eine einseitige Fixierung der Selbstbeziehung als Negation der Beziehung auf Anderes (GW 4, 13; 46; 396; 413). (c) Das *wahrhafte Unendliche* ist der daseienden Bestimmtheit dagegen nicht entgegengesetzt, sondern es ist selbst „da, present, gegenwärtig“ (GW 21, 136) als Wiederherstellung des bestimmten Daseins aus der Negation: „Die wahrhafte Unendlichkeit so überhaupt als *Daseyn*, das als *affirmativ* gegen die abstracte Negation gesetzt ist, ist die *Realität* in höherem Sinn“ (ebd.). – Diese Konzeption der wahrhaften Unendlichkeit als Wiederherstellung eines affirmativen Daseins hat neben der logischen und ontologischen Bedeutung auch unmittelbare Relevanz für Hegels Religionsphilosophie. Sie liegt der Vorstellung eines „speculativen Charfreytags“ (GW 4, 414) zum Grunde und sie fundiert das adäquate Verhältnis des endlichen Subjekts zum absoluten Geist oder Gott in der Andacht (VPhRel 3, 210 ff).

Brady Bowman

#### 41. Entfremdung

Obwohl der Begriff „Entfremdung“ nicht auf den Hegelschen Text zurückgeht, weder in der pathologischen (auf Französisch: *une maison d'aliénés*), noch in der juristischen Bedeutung (die Entwendung von wertvollen Gütern), hat Hegel trotzdem den Begriff ins philosophische Vokabular eingeführt. Obgleich der Begriff in der späteren Philosophie Furore gemacht hat, wurde er von Marx und anderen nicht richtig verstanden.

Die richtige Einsicht in die Hegelsche Entfremdung erfordert die Lektüre der begrifflichen Gestalt: „Der sich entfremdete Geist“ (GW 9, 264-323) in ihrer funktionalen Tragweite innerhalb der Bewegung des Ganzen und vor dem Hintergrund der Idee, welche durch die ganze Bewegung der *Phän* zum Ausdruck gebracht wird (GW 9, 61, 33-62, 12). Und weiter setzt die Lektüre dieser Gestalt das Exposé der großen Artikulationen der diskursiven Bewegung voraus, in welcher Bewegung die Idee des Buches zum Ausdruck kommt (GW 9, 365, 33-477, 12).

Wenn wir an das Problem dieser Ansicht gemäß herangehen, erreichen wir folgendes Resultat. Wir dürfen die Entfremdung nicht mit der Entäußerung verwechseln, obschon die Entfremdung dennoch im Zusammenhang mit der Entäußerung steht. Die ganze Gestalt: „der sich entfremdete Geist“ ist durch den Widerspruch zwischen dem reinen und dem wirklichen Bewusstsein gekennzeichnet. Ab dem frühen Mittelalter bis zu der Hegelschen Epoche ist die

Entäußerung des Geistes sozusagen als entfremdete Entäußerung dargestellt; damit ist die Entfremdung nun rein historische und vorhergehende Form der Entäußerung. Und die ganze Bewegung der bestimmten Gestalt läuft darauf hinaus, dass der Geist sich in dieser eigentümlichen Form der Entäußerung nicht in seinem Wesen anerkennt. Deswegen hebt er die herrschenden ökonomischen und politischen Strukturen auf und will er von Anfang an neu beginnen. Auch mit der religiösen Grundlage dieser historischen Phase („Ancien Regime“) soll er brechen. Außer der Analyse dieser historischen und vorhergehenden Gestalt kommt der Begriff „Entfremdung“ nur in den dialektischen Entwicklungen hinsichtlich des Gegensatzes zwischen dem Glauben und der reinen Einsicht vor.

In diesem Passus der *Phän* erscheint die Dialektik aufs Neue auf der Ebene des höheren Bewusstseins, welches erreicht worden ist durch das Selbst, das am Kern seiner absoluten Zerrissenheit zu sich selbst gekommen ist. Deshalb ist diese neue Dialektik nun rein neue Lektüre auf der Ebene eines tieferen Begriffs derselben historischen Phase. Die Entfremdung ist auch dann nun ein rein vorhergehendes Ereignis.

Die dialektischen Beziehungen zwischen der Aufklärung und dem Glauben bringen die beiden zu einer bedenklichen Einheit zurück: die Einheit des Nützlichen. Dem Anschein nach gibt das Nützliche die Entfremdung auf, aber es bleibt durch sein Entstehen gekennzeichnet. Das Nützliche, in der Französischen Revolution als die Grundlage der Freiheit vorausgesetzt, muss sich auf intrinsisch unabwendbare Weise in Terror verwandeln. Der Mensch ist damit vollkommen entfremdet und die einzig wahrhaftige Aufhebung der Entfremdung entsteht in der Kantischen Moralität (und im Rechtsstaat). In den *GrI* ist der Begriff Entfremdung so gut wie nicht vorhanden.

Koen Boey

#### 42. Entgegensetzung

Die Entgegensetzung (Gegensatz, Entzweiung) ist für Hegel kein isolierter Begriff, sondern wird immer als ein Moment in einer Identität Verschiedener gedacht, und ist weiterhin nicht das Produkt einer subjektiven Verstandestätigkeit, sondern abhängig von der Bestimmtheit des Gegenstandes, mit dem sie in Wechselwirkung steht. Anfänglich (d.h. schon im Frankfurter *Syst*) denkt er die Entgegensetzung als die lebendige, unendliche Vielheit. Die Vielheit lebendiger Individuen steht sowohl in Beziehung mit der Einheit des Lebens, als dass sie sich auch davon trennt. Analog dazu betrachtet er in der *Dif* die Entzweiung als die Erscheinung des Absoluten, die sich im Laufe der Bildungsgeschichte immer weiter vom Absoluten isoliert und sich als ein Selbstständiges fixiert hat. Auch in der *L<sup>I</sup>*, in der der Gegensatz nicht mehr in seiner Beziehung auf das Absolute gedacht wird, sondern als (immanente) Reflexionsbestimmung entwickelt wird, ist er nicht etwas Isoliertes oder Subjektives, sondern wird als die Einheit der Identität und der Verschiedenheit bezeichnet.

Nach den frühen *JKS* ist die Entgegensetzung (und dabei denkt Hegel konkret an allerlei Gegensätze, die in der modernen Philosophie und allgemeinen Bildung in den Vordergrund gerückt sind, wie vor allem die zwischen Subjektivität und Objektivität) das Produkt des Verstandes. Weil der Verstand die ‚Kraft des Beschränkens‘ ist, ist er ein immer weiter fortschreitendes Setzen Entgegengesetzter und ein Fixieren derselben. Der Verstand setzt z.B. das Unendliche als ein dem Endlichen Entgegengesetztes, und fixiert beides als etwas Selbstständiges und Beschränktes. Dadurch verlieren aber beide Entgegengesetzte ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung aufeinander, sodass das Eine schlechthin die Negation des Anderen ist. Der Verstand führt diesen Prozess immer weiter und vervollständigt damit die Beschränkungen. Das heißt, dass er imstande ist, die Totalität der

Gegensätze und der Beschränkungen zu denken, aber nicht deren Aufhebung in das Absolute. In diesem Sinne verfehlt der Verstand die eigentliche Aufgabe der Philosophie; denn das Setzen der Entgegengesetzten ist gerade ein Aufheben des Absoluten. Es erhebt sich daher die Frage, wie sich das Verhältnis des Absoluten zur Entgegensetzung denken lässt. Erstens darf dieses Verhältnis nicht so verstanden werden, als ob die Philosophie „sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte, denn die notwendige Entzweyung ist Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzend sich bildet“ (GW 4, 13). Zweitens zeigt sich in dieser Vervollständigung der Gegensätze die geheime Wirksamkeit der Vernunft. Denn die Vernunft erkennt, dass, indem der Verstand das eine der Entgegengesetzten setzt, er das andere aufhebt, sodass das Setzen des Verstandes ihr als ein Nichtsetzen erscheint und seine Produkte als Negationen. Um die Entgegensetzung aufheben zu können vernichtet die Vernunft nicht die Entgegensetzung als solche, sondern ihre Selbstständigkeit, indem sie sie auf das Absolute bezieht.

Nach der  $L^1$  ist diese Beziehung der Entgegengesetzten nicht mehr eine Beziehung auf das Absolute, sondern eine doppelte Selbstbeziehung der Reflexion in sich. Das Gegensatzverhältnis ist ein Verhältnis der Verschiedenheit, insofern entgegengesetzte Relate als entgegengesetzte nicht identisch sind. Jedes Gegensatzverhältnis ist jedoch ein Verhältnis spezieller Verschiedenheit, da entgegengesetzte Relate (z.B. positiv und negativ) nicht in beliebigen Hinsichten Verschiedenes sind, sondern „in einer Identität verschiedene“: Jedes dieser entgegengesetzten Relate ist ‚identisch‘ mit dem eigentümlichen Gegenstück seines eigentümlichen Gegenstücks (GW 11, 272 f).

Peter Jonkers

#### 43. Entwicklung

1. Die Entwicklung ist im Allgemeinen das Hinübergehen aus dem *Ansichsein*, i.e. der Anlage, dem Vermögen (*potentia, dynamis*) zum Fürsichsein bzw. Gesetzsein, i.e. der Wirklichkeit (*actus, energeia*) (vgl.  $E^3$  §161A); letzteres ist im Hegelschen Idealismus allerdings eigentlich zu verstehen als Für-sein im Sinn des Bewusst-seins bzw. Gewusst-seins (vgl. *ebd.*). Veranschaulichungen derselben sind die organische Entwicklung aus dem Keim und die geistige Entwicklung des Kindes zum selbstbewusst freien Erwachsenen. Die Entwicklung vollzieht sich *notwendig*, allerdings nicht als schiere Vergrößerung einer schon gegebenen Gestalt (Ablehnung der Einschachtelungshypothese), sondern durch Überführung eines nur erst ideell Gegebenen in die Realität ( $E^3$  §161). Dergestalt vollzieht sich Entwicklung auf der Grundlage eines bloßen Formunterschieds, der aber gerade das Wesentliche ist. Der Sache nach vollzieht sich Entwicklung durch immanente Differenzierung und Synthese des Differenzierten zu Einheiten (biologisch: Organen) – immer in der Identität des sich Entwickelnden. Die Entwicklung ist dergestalt diejenige der Identität zur konkreten Totalität. Die Entwicklung gliedert sich in Stufen; sie kehrt – in einem jeweils zu spezifizierenden Sinn – zu ihrem Anfang zurück (die ausgewachsene Pflanze bringt wieder einen Keim hervor). Die nähere Ausführung dessen und die Darstellung der immanenten Notwendigkeit der Entwicklung liegt in der dialektischen Methode, nicht nach Art der Anwendung oder Wiederholung einer immergleichen Formel oder des Abspulens eines im Vorhinein aufgestellten Computerprogramms.

2. Im engeren Sinn bedeutet Entwicklung die Fortgehensweise des dialektischen Prozesses in der logischen Sphäre des Begriffs, im Unterschied zum *Übergehen* in der Seins- und dem *Scheinen in Anderes* (Reflexion) in der Wesenslogik – die Differenzierung nicht mehr in

einander Äußerliche bzw. Gleichgültige gesetzt, sondern als in einer Totalität verbleibend, d.h. die Unterschiedenen sowohl untereinander wie mit der Totalität identisch betrachtet (*E*<sup>3</sup> §161). Der Begriff bleibt dergestalt in seiner Entwicklung bei sich selbst, seine Veränderung ist nunmehr Formveränderung. Im Unterschied zur natürlichen Entwicklung ist die des Begriffs *Selbstentwicklung* und *immanent*: Der Begriff ist das eigene Prinzip seines Fortgehens, und zwar (am Ende) im vollen Sinn für sich – er hat es nicht erst nur als blinden Trieb; und die Rückkehr der Entwicklung zum Anfang vollzieht sich nicht in einem neuen Individuum (dem neuen Pflanzensamen), sondern verbleibt in dem Einzelnen ihres Ausgangspunktes: dem Begriff – als Rückkehr zu sich selbst im Vollsinn. Damit wird die Begriffsentwicklung in ihrem Ende in der absoluten Idee zu deren unendlicher Selbstbewegung in sich selbst oder zu deren freier Lebendigkeit (*GW 12*, 236; *E*<sup>3</sup> §237A). Die logische Entwicklung als apriorische ist unzeitlich zu verstehen.

3. Der Gang des reinen Denkens in der *L* ist insgesamt Entwicklung, insofern auch die objektive Logik im Begriff aufgehoben ist und als dessen Werden zu sich selbst zu begreifen ist. Die Entwicklung ist Fortgehensweise in der Natur, insofern der Begriff deren Inneres ist, in der Sphäre des Geistes wieder im eigentlichen Sinn, weil im Geist der Begriff geschichtlich zu sich selbst kommt. Darüber hinaus verwendet Hegel „Entwicklung“ in Zusätzen und Anmerkungen z.T. ganz konventionell, sogar im Sinn der bloßen Explikation.

4. Die Entwicklung der Sache und ihre immanente Notwendigkeit muss das eigentliche Augenmerk der Wissenschaft sein. Jene ist subjektiv so zu vollziehen, dass der Wissenschaftler der Entwicklung der Sache selbst nur zusieht und sich jeglicher Einmischung enthält (vgl. *GW 9*, 59; *GW 21*, 42).

Konrad Utz

#### 44. Erde

Die Erde erfährt in der Naturphilosophie eine doppelte Bestimmung: als Planet ist sie Teil des Sonnensystems, hat also ihren Begriff in der Bewegung (*E*<sup>3</sup> §269A) und fällt in das Gebiet der (absoluten) Mechanik. In ihrer ‘geologischen Natur’ bestimmt sie sich dagegen als die “Gestalt, das allgemeine Bild des Lebens” (*E*<sup>3</sup> §337), gehört also der “organischen Physik” an. Vermittelt werden beide Bestimmungen im “physikalischen Leben der Erde” (*E*<sup>3</sup> §286), das heißt im “elementarischen” oder “meteorologischen Prozeß”.

Die Erde ist kein eigentlicher Organismus: als “geologischer Organismus” ist sie vielmehr nur “Kristall des Lebens” (*E*<sup>3</sup> §341). Ihr fehlt die vollkommene Selbständigkeit, der eigentümliche innere Prozess des Organischen. Gleichwohl verfügt die Erde über eine Reihe von Eigenschaften, die in Hegels Verständnis spezifisch organisch sind: sie ist “System”, sie ist “Produkt” eines eigentümlichen Bildungsprozesses, und sie ist das “unmittelbare Subjekt des meteorologischen Prozesses”, durch welchen der “totliegende Organismus der Erde ... nicht mehr nur zur individuellen Gestaltung, sondern zur Lebendigkeit befruchtet wird” (*E*<sup>3</sup> §341).

System ist die Erde, weil sie ein “Ganzes” ist (*E*<sup>3</sup> §337A). Die Glieder des geologischen Organismus, des “allgemeine(n) System(s) der individuellen Körper” (*E*<sup>3</sup> §338) - das sind die Erdteile, die Gebirgszüge, die Neigung der Erdachse und ihre magnetische Achse - sind tatsächlich auseinander und daher “seelenlos” (*E*<sup>3</sup> §339A). Aber die Erde verdankt ihre Existenz nur dem “fortdauernden Zusammenhange” dieser Glieder; “fehlte eines der Momente, so hörte die Erde auf, zu sein, was sie ist” (*E*<sup>3</sup> §339A).

Produkt ist die Erde im Bildungsprozess ihrer Gestalt, an dem drei Seiten zu unterscheiden sind. Zunächst stellen schon die Gebilde des - an sich prozesslosen - irdischen Systems "die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee" dar (*E<sup>3</sup>* §339). Dieser "absolute Prozeß" existiert allerdings an der Erde nur in einer allgemeinen Weise, nämlich im meteorologischen Prozess, der ihr allerdings äußerlich bleibt. Gleichwohl muss die Erde als "Entstandenes und Vergehendes" betrachtet werden: "Die Erde und die ganze Natur ist als Produkt zu betrachten; das ist nach dem Begriffe notwendig." (*E<sup>3</sup>* §339A) Dies zeigten auch die zahlreichen Revolutionen, die die Erde in ihrer Geschichte erfahren hat.

Betrachtet werden kann der Bildungsprozess der Erde allerdings nur als ein "vergangener" (*E<sup>3</sup>* §339). Ihn empirisch zu fassen, ist die Aufgabe der Geologie. In Hegels Verständnis versucht diese in den Systemen der Vulkanisten und der Neptunisten den Bildungsprozess der Erde darzustellen als "einen Kampf der Elemente der Differenz: des Feuers und des Wassers" (*E<sup>3</sup>* §339A). Und die Bildung der Gesteine in der Erdgeschichte - die "physikalische Organisation" der Erde (*E<sup>3</sup>* §340) - erscheint in der Naturphilosophie als "Kristallisation" im Sinne des Hegelschen Gestalt-Begriffs. Historisch betrachtet ist Hegel damit einer der wenigen Philosophen, die der 'geologischen Natur der Erde' (und auch den meteorologischen Prozessen) eine eigenständige Stelle im System der Naturphilosophie zugewiesen haben.

Bernhard Fritscher

#### 45. Erfahrung

In kritischer Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften einerseits, und in der Abgrenzung sowohl von den erkenntnistheoretischen Prämissen des Empirismus als auch der Kantischen Transzendentalphilosophie andererseits, entwickelt Hegel schon in seiner Jenaer Zeit Ansätze zu einem eigenen Erfahrungsbegriff. Entscheidend für seinen Begriff der Erfahrung ist die Kompatibilität von Erfahrungswissen und spekulativem Wissen. Aus der Programmatik einer Erkenntnis des Absoluten ergeben sich vor allem zwei Kriterien für den Erfahrungsbegriff: 1. Erfahrung darf nicht so konzipiert sein, dass die Integration der Erfahrungsinhalte in die Theorie zu einer Vermischung von empirischer und spekulativer Methodik führt (vgl. auch *GW 4*, 29). 2. Erfahrungsinhalte müssen eine positive Funktion innerhalb der Theorie einnehmen können, da für Hegel Philosophie epistemologisch das Erkennen wirklicher Sachverhalte einschließt. Die Vorstellung, Erfahrung sei durch die Unabhängigkeit eines Erfahrungsgegenstandes vom denkenden Subjekt gekennzeichnet, weist Hegel als methodisch und systematisch unzureichend ab. Spezifisch ist demgegenüber das Konzept einer „begriffene[n] Erfahrung“ (*GW 7*, 347), in der die Inhalte unmittelbarer Erfahrung im Sinne seiner spekulativen Philosophie systematisch ohne Restriktion auf die Endlichkeit eines Gegenüberverhältnisses in ihrer Wahrheit begriffen werden. Im Zusammenhang mit dem dezidierten Wahrheitsbezug der „begriffenen Erfahrung“ geht Hegel prinzipiell davon aus, dass „in der wahrhaftigen Erfahrung selbst auch nichts vorkommen kann, was in Wahrheit der Philosophie“ (*GW 7*, 347) widerspräche.

1. *Der phänomenologisch-methodische Begriff der Erfahrung.* – Aufbauend auf dem Begriff des Bewusstseins, welches als das „unmittelbare Daseyn des Geistes“ (*GW 9*, 29) nicht nur durch das bewusstseinspezifische Gegenüberverhältnis von denkendem Subjekt und Gegenstand gekennzeichnet ist, sondern auch einen strukturellen Zusammenhang des Bewusstseins mit seinem Gegenstand impliziert, entwickelt Hegel einen methodisch leitenden Erfahrungsbegriff. In der *Phän* ist Erfahrung vor allem „*dialektische Bewegung*“ (*GW 9*, 60)

des Bewusstseins. Indem das Bewusstsein sich zugleich als unterschieden von seinem Gegenstand und diesen als auf sich bezogen begreift, entfaltet es sich durch seinen eigenen Widerspruch zu einer „Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns“ (GW 9, 61). Erfahrung ist damit nicht ein äußerlich-zufälliger Übergang von einem Gegenstand zu einem anderen. Als methodisch verlaufende Bewegung des Bewusstseins bedeutet Erfahrung auch nicht, dass verschiedene Gegenstandskennnisse und Verhaltensweisen des Bewusstseins zur Welt zu einer Gesamtheit von Erfahrungen akkumuliert werden. Entscheidend für diesen Erfahrungsbegriff ist, dass die „dialektische Bewegung“ des Bewusstseins nur vordergründig durch einen jeweils äußerlich gegebenen Gegenstand auf den Weg gebracht wird, tatsächlich aber die Gegenstände jeweils durch die vorangegangenen Versuche des Bewusstseins, die Wahrheit seiner Gegenstandsgewissheit zu prüfen, systematisch generiert werden. Durch eine „Umkehrung des Bewußtseyns“ (GW 9, 61) konstituiert die Erfahrung, bei der sich das vorausgesetzte Ansichsein des Gegenstandes als ein Sein-für-das-Bewusstsein erwiesen hat, den neuen Gegenstand. Aufgrund des strukturellen Zusammenhangs von Bewusstsein und Gegenstand folgt aus der Veränderung des Bewusstseins zugleich ein veränderter Gegenstand: „Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.“ (GW 9, 60). Insofern sich Weg „der Erfahrungen des Bewußtseyns“ durch die methodische Bedeutung der Erfahrung zu einem systematischen Ganzen organisiert, begreift Hegel diese Erfahrungsgeschichte nicht nur als Einleitung zur spekulativen Philosophie, sondern zugleich als ihren integralen Bestandteil.

2. *Der epistemologische Begriff der Erfahrung.* – Innerhalb der  $E^3$  akzentuiert Hegel die epistemologische Bedeutung der Erfahrung im Kontext einer historisch-systematischen Einordnung des Empirismus als einer spezifischen „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ ( $E^3$  §§37ff). In der Abkehr von der vormaligen Metaphysik als derjenigen Stellung des Gedankens zur Objektivität, welche durch die Überzeugung, allein durch das Denken die Wahrheit als einen unabhängigen Gegenstand zu erkennen, gekennzeichnet ist, resultiert der Empirismus für Hegel aus dem „Bedürfniß“ (*ebd.*) nach ‚konkretem Inhalt‘ und nach Überwindung mangelnder methodischer Bestimmtheit. Erfahrung wird hier zur maßgebenden Begründungsinstanz des Wissens. Hegel erkennt die Aufwertung der Erfahrung insofern ausdrücklich an, als sie in zweifacher Hinsicht mit dem Programm spekulativer Philosophie kongruiert: (1) Zum einen bringt der Erfahrungsprimat zum Ausdruck, dass das philosophische Erkennen auf das gerichtet ist, „was *ist*“ ( $E^3$  §38) und nicht auf „solches, was nur *seyn soll* und somit *nicht da ist*“ (*ebd.*). (2) Zum anderen bringt die Vorstellung von einem Wissen, in welchem das Erkenntnissubjekt sowohl den Gegenstand als auch „sich *selbst* darin *präsent* wissen soll“, das „Princip der Freiheit“ (*ebd.*) zum Ausdruck. Im Kontext seiner Kritik des Empirismus stellt Hegel die strukturelle Ambivalenz der Erfahrung heraus: Im Unterschied zur Wahrnehmung impliziert Erfahrung nicht nur die Bezugnahme auf einen sinnlich gegebenen „für sich vereinzelt[e]n, unendlich *mannichfaltigen Stoff*“ ( $E^3$  §39), sondern darüber hinaus auch die „Bestimmungen der *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit*.“ ( $E^3$  §39; vgl. auch §§420 f)

3. *Der logisch-methodische Begriff der Erfahrung* - Die Bestimmung der Allgemeinheit als gegenüber der Wahrnehmung spezifizierendes Merkmal der Erfahrung ist auch innerhalb der Hegelschen Logik leitend. Erfahrung ist in diesem Kontext als logische Figur thematisch: Der „Schluß der *Erfahrung*“ (GW 12, 114) bzw. „der *Induction*“ (GW 12, 113) wird dabei vom „Schluß der blossen *Wahrnehmung*“ (GW 12, 114) unterschieden, insofern die Induktion nicht mehr auf der Basis eines einzelnen „zufälligen *Daseyns*“ (*ebd.*) eine besondere Bestimmung mit einem umfassenden Allgemeinen zusammenschließt. Im „Schluß der *Erfahrung*“ wird vielmehr auf der Grundlage einer Vielzahl von Einzelnen, an denen ein gemeinschaftliches

Prädikat „angetroffen“ (*ebd.*) wird, eine „allgemeine Bestimmtheit“ (*ebd.*) mit einem Gattungsallemgemeinen zusammengeslossen. Die Einzelnen haben als Allheit hier selbst den Charakter einer „empirische[n] Allgemeinheit“ (*GW 12, 75*). Doch das begründungstheoretische Kernproblem im Begriff der Erfahrung, wie sinnlich gegebene Einzelfälle mit allgemeinen Prädikaten zusammen zu denken sind, wird damit von Hegel zugleich schlusslogisch reformuliert: Die gefolgerte Identität von Einzelem und Allgemeinen wäre nur gültig, wenn es eine „vollendete Erfahrung“ (*GW 12, 114*) aller das Gattungsallemgemeine repräsentierenden Einzelfälle geben könnte. Unter der Voraussetzung jedoch, dass die Einzelnen unmittelbar gegeben sind und nur durch eine „äusserliche Reflexion“ (*ebd.*) zusammengefasst werden dürfen, bleibt die geforderte Vollständigkeit eine nicht abschließbare „Aufgabe“ (*ebd.*) und die „Einheit [sc. von Einzelheit und Allgemeinheit] nur ein perennierendes Sollen.“ (*ebd.*)

4. *Die philosophiegeschichtliche Funktion der Erfahrung.* – Insofern die empirischen Wissenschaften nicht nur auf sinnlich Gegebenes als Begründungsinstanz abzielen, sondern auch „darauf, das Allgemeine, die Gesetze, Gattungen zu finden“ (*VGPh 9, 76*), ermöglichen sie zugleich die fortschreitende begriffliche Durchdringung der Wirklichkeit. Da Hegel das spekulative Erkennen wesentlich als Erkennen der Wirklichkeit versteht, bedingt zugleich der Fortschritt der Erfahrungswissenschaften den Fortschritt der Philosophie: „ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als sie bei den Alten gewesen ist.“ (*VGPh 9, 75 f*)

Ralf Beuthan

#### 46. Erinnerung

Unter Erinnerung versteht Hegel den Prozess der Verinnerlichung des Stoffs der Anschauung, wodurch dieser Stoff seiner äußerlichen räumlich-zeitlichen Strukturiertheit entzogen und in die innerliche räumlich-zeitliche Struktur der Intelligenz versetzt wird. Weiterhin bezeichnet die Erinnerung bei Hegel die Aufbewahrung dieses so verinnerlichten Stoffs und den Abgleich des äußeren Stoffs der Anschauung mit dem bereits erinnerten Stoff sowie die Subsumtion von jenem unter diesen, was Hegel auch die „eigentliche Erinnerung“ (*E<sup>2</sup> §454*) nennt. Systematisch entfaltet Hegel die Erinnerung in der Psychologie, dem dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“, und zwar als erste Stufe der Vorstellung, die den zweiten Teil des theoretischen Geistes darstellt. In dieser systematischen Stellung knüpft die Erinnerung einerseits direkt an die Entfaltung der Anschauung an, die durch das Vorfinden des angeschauten Stoffs in seiner räumlichen und zeitlichen Struktur gekennzeichnet ist. Andererseits folgen auf die Erinnerung die Einbildungskraft und das Gedächtnis als weitere Stufen der Vorstellung, weshalb sie von diesen klar unterschieden werden muss. Die erste Stufe der Erinnerung ist das „Bild“ als die Form, in der der angeschaute Stoff in der Innerlichkeit der Intelligenz vorliegt und seiner äußeren Form entzogen ist. „Als die Anschauung zunächst erinnernd setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*. So ist er 1) *Bild*, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstracten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt, aufgenommen“ (*E<sup>3</sup> §452*). Diese eigene Zeit und dieser eigene Raum der Intelligenz, in die der äußere Stoff als Bild aufgenommen wird, ist als die der Intelligenz eigene räumliche und zeitliche Allgemeinheit dem äußerlichen Inhalt völlig fremd, weshalb sein Fortbestehen oder Vorübergehen als Bild gänzlich unabhängig von dem Inhalt ist, wie er in seiner äußeren Form vorgefunden wurde. Die Existenz dieses Inhalts als Bild hängt nun

nicht mehr von einem äußeren vorfindbaren Kontext, sondern vielmehr von der Aufmerksamkeit der Intelligenz auf denselben ab. Demgemäß ist die zweite Stufe der Erinnerung, dass durch diese Aufnahme des äußeren Stoffs die Allgemeinheit der Intelligenz sich besonders bzw. sich *bildet* und den erinnerten Stoff in sich aufbewahrt. Die Bilder bleiben somit in diesem „nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtseyn wären“ (*E*<sup>3</sup> §453A). Die dritte Stufe, die „eigentliche Erinnerung“, ist, dass die Inhalte der äußeren Anschauung unter die verallgemeinerten Inhalte der Intelligenz subsumiert und diese wiederum hierdurch aktualisiert und der Aufmerksamkeit der Intelligenz zugeführt werden. Diese Aktualisierung stellt damit aber eine „Bewährung“ des inneren Bildes dar, insofern es sich im Abgleich mit dem realen Inhalt bewahrheitet hat. „Der gebildete Mensch findet nichts neues, es ist nur eine Erinnerung, die Gesichtspunkte kennt, hat, besitzt er schon, es ist nur so oder so verbunden, in einem neuen Verhältnis. Die Anschauung ist mir schon ein Innerliches, umgekehrt erhält meine innerliche Vorstellung durch diese Anschauung die Bestimmung, dass meine innerliche Vorstellung gemäß ist dieser Anschauung, oder meine innerliche Vorstellung wird an dieser <unmittelbaren> Anschauung bewährt.“ (*VPhG 13*, 201) Hierin liegt dann der Ausgangspunkt für die Fähigkeit der Intelligenz, die Bilder von sich aus in den Horizont der Aufmerksamkeit zu versetzen, sie sich vor-zu-stellen, was dann allerdings die *Einbildungskraft* auszeichnet.

Dieser Begriff der Erinnerung findet sich in übertragener Form bereits im Schlusskapitel der *Phän*, in dem das „absolute Wissen“ als Aufhebung des gesamten Entwicklungsgangs des Geistes die einzelnen Gestalten desselben als er-innerte in sich aufbewahrt und deshalb aus sich neugegründet im System der philosophischen Wissenschaften wieder entfalten kann. „Indem seine [des Geistes] Vollendung darin besteht, das was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist diß Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Daseyn verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseyns versunken, sein verschwundnes Daseyn aber ist in ihr aufbewahrt, und diß aufgehobne Daseyn [...] ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vornen bey ihrer Unmittelbarkeit anzufangen, und sich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles vorhergehende für ihn verloren wäre, und er aus der Erfahrung der frühern Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innre und die in der That höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung von sich nur auszugehen scheinend wieder von vornen anfängt, so ist es zugleich auf einer höhern Stufe daß er anfängt.“ (*GW 9*, 433).

Dirk Stederoth

#### 47. Erscheinung

Die Erscheinung bildet den zweiten Teil der Wesenslogik in der *L*<sup>1</sup>. Dieser Teil der Erscheinung steht zwischen dem Teil des Wesens als Reflexion in ihm selbst und dem der Wirklichkeit, welche die Einheit von Wesen und Existenz bzw. Erscheinung ist. In der *L*<sup>1</sup> ist der Abschnitt *Erscheinung* weiter in drei Kapitel eingeteilt, nämlich das der Existenz, das der Erscheinung und letztlich das des wesentlichen Verhältnisses. Es gibt aber in der *E*<sup>3</sup> eine Umgestaltung in der Einteilung. Der Begriff der Existenz gehört da zu dem Begriff des Wesens selbst und wird daher nicht innerhalb der Erscheinung behandelt.

Das Scheinen des Wesens in sich ist diejenige Bewegung, in welcher sich das Wesen innerhalb der einfachen Selbstbeziehung setzt. Im Grunde wird das Wesen als reines Scheinen in sich zwar real vermittelt, aber erst im Erscheinen des Wesens wird das Wesen als ein *realer*

*Schein*, der eine wesentliche Selbstständigkeit enthält, gesetzt. Es ist bei Hegel hervorzuheben: „das Wesen muß erscheinen“ (GW 11, 323). Dieser Satz besagt, dass das Wesen als absolute Negativität begriffen wird, die die Unmittelbarkeit aufhebt und sie dadurch wesentlich macht. Das Scheinen des Wesens in ihm ist „das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit“ und dabei ist das Wesen „nicht hinter oder jenseits der Erscheinung“ (E<sup>3</sup> §131). In diesem Aufheben wird das Wesen das wesentliche Sein bzw. die Existenz, die auf „ein Herausgegangenseyn aus der Negativität“ hinweist (GW 11, 323). In dieser Hinsicht *erscheint* das Wesen anstatt dass es bloß in sich scheint.

Es erscheint zunächst als Existenz in der Form der Unmittelbarkeit des Seins, die durch die Bewegung des Grundes das Wesen wiederhergestellt hat. Die Erscheinung ist aber als die *reflektierte Existenz* zu charakterisieren. Anders gesagt: „die Erscheinung ist das Wesen in seiner Existenz“ (GW 11, 341). Die Erscheinung unterscheidet sich von der Existenz derart, dass jene die Negativität der Reflexion an ihr selbst hat. Die Existenz ist hier als die wesenlose Erscheinung und die Erscheinung als die wesentliche Existenz zu bezeichnen. In dieser Hinsicht wird die Erscheinung als Einheit von Schein und Existenz gekennzeichnet. Dies besagt, dass das Wesen als Erscheinung mit sich vermittelt ist und dadurch die Momente hervorbringt, die die unmittelbare Selbstständigkeit haben. Infolgedessen ist die Erscheinung als „das Existierende vermittelt durch seine Negation“ (GW 11, 342) begriffen. Vermöge der Negation negiert das Existierende sich selbst und kehrt in sich selbst zurück. Dabei ergibt sich die wesentliche Selbstständigkeit des Existierenden.

In der Selbstvermittlung oder in dem Wechsel gibt es noch den mit sich identischen Aspekt der Erscheinung. Dieses Identische oder das Positive der Vermittlung des Erscheinenden ist bei Hegel als *Gesetz* betrachtet. Es ist die positive Seite der Wesentlichkeit. Aufgrund dieser Wesentlichkeit wird die Existenz die Erscheinung. Das Gesetz ist daher nicht jenseits von der Erscheinung, sondern in ihr unmittelbar gegenwärtig. Es ist dabei hervorzuheben, dass „das Reich der Gesetze das *ruhige* Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt [ist]“ (GW 11, 345). An anderer Stelle wird das Reich der Gesetze als der ruhige Inhalt der Erscheinung gekennzeichnet. Vermöge der Gesetze bleibt die Erscheinung mit sich selbst identisch.

Die Erscheinung steht aber andererseits im ständigen Wechsel und ist daher die Reflexion in Anderes. Diese unruhige Form oder die Negativität kann nicht dem Gesetz zugeschrieben werden. Daraus ergibt sich, dass die Erscheinung eigentlich mehr als das Gesetz ist, insofern es dem Gesetz noch an der Negativität der Form, wodurch „die Inhaltsbestimmungen in ihr Anderes übergehen“, fehlt. In anderer Hinsicht ist das Gesetz aber das Andere der Erscheinung und ihre negative Reflexion bzw. die Reflexion in ihr Anderes. Infolgedessen wird das Gesetz ebenso sehr als die negative Einheit der Erscheinung angesehen.

Die in sich reflektierte Erscheinung bezeichnet Hegel als die *Welt*. Die Welt, von der hier die Rede ist, ist die an und für sich seiende Welt, die über die erscheinende Welt hinausgeht. Die an und für sich seiende Welt kann auch als die übersinnliche Welt verstanden werden. Auf den ersten Blick scheinen sich beide Welten, nämlich die an und für sich seiende Welt und die existierende Welt oder die übersinnliche Welt und die sinnliche Welt, gegenüberzustehen. Aber die an und für sich seiende Welt bzw. die übersinnliche Welt ist eigentlich bei Hegel als die Totalität der Existenz aufzufassen. Sie enthält bereits an ihr die absolute Negativität bzw. die Form, die die Reflexion in Anderes oder die negative Beziehung des Wesens auf sich selbst ermöglicht. Vermöge der absoluten Negativität oder der absoluten Form wird die Entgegensetzung von zwei Welten aufgehoben und kommt die negative Beziehung *einer* Welt auf sich selbst zustande. In dieser Hinsicht hebt Hegel hervor, dass „die an und für sich seiende Welt die verkehrte der erscheinenden ist.“

Wie sich gezeigt hat, wird die Beziehung von Wesen und Erscheinung nun als die von der wesentlichen Welt und der erscheinenden Welt begriffen und in eine negative Beziehung des Wesens auf sich selbst zurückgeführt. In dieser negativen Beziehung des Wesens auf sich

selbst oder der negativen Einheit desselben mit sich behält das Wesen seine Identität mit sich selbst und zugleich setzt es seine immanente Existenz in sich selbst. Dabei ist das Gesetz, das zunächst bloß als die Identität der Erscheinung mit sich aufzutreten schien, realisiert. Anders gesagt: Die innere Identität des Gesetzes mit sich ist nun daseiend. Diese negative Beziehung des Wesens auf sich selbst bildet das wesentliche Verhältnis von Wesen und Erscheinung bzw. das von der an und für sich seienden Welt und der erscheinenden Welt.

In diesem wesentlichen Verhältnis beziehen sich das Wesen und seine Existenz aufeinander erstens als das Verhältnis des Ganzen und der Teile, zweitens als das der Kraft und ihrer Äußerung und zuletzt als das des Äußeren und des Innen. Erst in der Einheit von Äußeren und Innen wird eine Einheit von Wesen und Existenz bzw. die absolute Totalität beider manifestiert. Durch diese absolute Totalität wird das Wesen als die *Wirklichkeit*, die den Übergang von der Wesenslogik in die Begriffslogik vorbereitet, begriffen.

Ock-Kyoung Kim

#### 48. Existenz

Die Existenz ist bei Hegel die *Wiederherstellung der Unmittelbarkeit des Seins* (*E<sup>3</sup> §122*). Solche wiederhergestellte Unmittelbarkeit des Seins ist im Grund völlig anders als die einfache Unmittelbarkeit des Seins aus der Seinslogik. Die erstere ist insofern verschieden von der letzteren, als sie durch das Aufheben des vermittelnden Aktes des Wesens vermittelt ist. Der Begriff der Existenz macht die Unmittelbarkeit des Wesens selbst oder seine Reflexion in sich aus. Hegel betont dabei, dass das Wesen die Existenz nicht hat, sondern selbst in die Existenz übergegangen ist. Das heißt, dass der Begriff der Existenz nicht als Prädikat oder Bestimmung des Wesens verstanden werden darf.

In dieser Hinsicht kann man herauslesen, dass der Hegelsche Begriff der Existenz von dem der herkömmlichen Metaphysik oder dem Kantischen unterschieden ist (*GW 11*, 324ff). Das Wesen ist die Existenz selbst, die auf die Reflexion des Grundes in sich hinweist. Das Wesen als Grund *existiert* nun. Das heißt: Der Grund und das Begründete oder die Gründe bleiben nun als das existierende Etwas. Um dies klarzumachen, bedarf es einer kurzen Erläuterung der Bewegung des Wesens als Grund. Das Wesen bestimmt sich nämlich als Grund, der zugleich auf die Beziehung von Grund und Begründetem hinweist. In dieser Beziehung ergibt sich eine Reihe von Gründen. Das heißt, dass der Grund das Begründete seines Grundes ist und das Begründete der Grund seines Begründeten. Infolgedessen verschwindet der wesentliche Unterschied zwischen dem Grund und dem Begründeten in der Reihe der Gründe. Vermöge der Vertilgung des wesentlichen Unterschiedes von Grund und Begründetem stellt das Wesen als Grund seine Unmittelbarkeit wieder her. Der Begriff der Unmittelbarkeit spielt hier eine ausschlaggebende Rolle. Aufgrund der Unmittelbarkeit wird die Bewegung des Wesens nicht einfach als die Bewegung des Nichts zu Nichts bzw. als reine Vermittlung mit sich begriffen. Durch die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit erringen die Momente des Wesens, die im Selbstvermittlungsprozess hervortreten, die Selbstständigkeit. Daher werden der Grund und das Begründete oder die Gründe als die existierenden Etwas betrachtet.

Das existierende Etwas ist auch von dem seienden Etwas, das in der Seinslogik behandelt wird, verschieden. Das existierende Etwas ist nicht seiend, sondern enthält die Relativität und den mannigfachen Zusammenhang mit anderem existierenden Etwas. Dabei ist es als *Ding* zu bezeichnen (*GW 11*, 327). Das Ding wird in Bezug auf den Begriff der *Eigenschaft* und den der *Materie* in Betracht gezogen. Vermöge der Eigenschaft bezieht sich das Ding auf andere Dinge, und es bleibt an sich in der Beziehung zu den anderen. Auf diese Weise stehen die verschiedenen Dinge in wesentlicher Wechselwirkung. Das Ding unterscheidet sich durch die

Eigenschaft von den anderen Dingen. Es zeigt sich hier, dass das Ding seinen Unterschied zu anderen Dingen an sich selbst enthält. Das Ding besteht auch aus den selbstständigen Materien, die zugleich mit dem Nichtbestehen der anderen zu tun haben. Die Materien sind „in der Reflexion – des Dinges in-sich zugleich ebenso selbständige als negierte“ (*E<sup>3</sup>* §130). In dieser Hinsicht wird das Ding als die wesentliche Existenz die Erscheinung.

In der Umgestaltung der *E<sup>3</sup>* wird der Begriff der Existenz nicht mehr im Abschnitt der *Erscheinung*, sondern bereits innerhalb der Erläuterung des Wesens in ihm selbst behandelt. Dabei wird das Wesen als *Grund der Existenz* gekennzeichnet. Es zeigt sich, dass der Begriff der Erscheinung auf „die Wesentlichkeiten der Existenz“ bzw. „die eigne Wahrheit“ derselben hinweist. (*GW 11*, 341).

Ock-Kyoung Kim

#### 49. Familie

In den *Grl* ist die *Familie* das erste Moment der Sittlichkeit, in dem die unmittelbare Wirklichkeit der Person entwickelt wird. Diese unmittelbare Wirklichkeit lässt sich nicht als ein natürliches Individuum denken, weil dessen Dasein zufällig und unfrei ist. Sie muss deshalb als ein institutionelles Dasein verstanden werden, das nicht nur die Freiheit der Person zum Ausdruck bringt, sondern auch sein eigenes Fortbestehen sicherstellt. In der Familie wird die natürliche Reproduktion der Individuen in der Form der Freiheit gedacht.

In der *Ehe*, dem ersten Moment der Familie, bekommt das Gattungsverhältnis zwischen Mann und Frau seine freie Form. Der Form nach ist die Ehe ein freies Verhältnis, weil Mann und Frau als freie Personen betrachtet werden, deren freie Einwilligung es ist, „eine Person auszumachen“ (*Grl* §162). Dem Inhalt nach ist die Ehe frei, weil die natürliche Bestimmtheit des Mannes und der Frau sich in die selbstbewusste Einheit der Liebe verwandelt hat. Im geistigen Band der Liebe haben sie ihre ungeteilte Identität, die sie in ihren komplementären sittlichen Rollen als Mann und Frau verwirklichen. Die Rolle des Mannes ist „im Verhältnis nach außen das Mächtige und Betätigende“; die Rolle der Frau richtet sich nach innen und ist „das Passive und Subjektive“ (*Grl* §166).

Das zweite Moment der Familie ist das *Vermögen der Familie*, ein gemeinsames Eigentum im „bleibenden und sicheren“ Besitz (*Grl* §170).

In systematischer Hinsicht sind die Ehe und ihre Erscheinung im Vermögen der Familie eine Synthese zwischen dem ersten Moment des abstrakten Rechts (das Eigentum) und dem ersten Moment der Moralität (Der Vorsatz und die Schuld). Denn die Ehe ist nicht nur die wirkliche Person, die im Vermögen erscheint, sondern auch das Resultat einer moralischen Handlung, die in den sittlichen Rollen des Mannes und der Frau Wirklichkeit geworden ist. Mann und Frau haben Schuld an ihrem Handeln, weil sie den freien Beschluss gefasst haben, ihre Rolle zu spielen. Aber dieses Handeln hat noch keinen subjektiven Inhalt, weil sie sich auf das allgemeine Rollenverhalten beschränkt.

Das dritte Moment der Familie ist „Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie“. In diesem Moment wird entwickelt, wie die natürliche Reproduktion sich in der Form der Freiheit denken lässt. Das Kind ist für die Eltern nicht so sehr das Produkt eines natürlichen Gattungsverhältnisses, sondern vielmehr die Objektivierung ihrer selbstbewussten Liebe, „eine *für sich seiende Existenz* und *Gegenstand*, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Dasein, lieben“ (*Grl* §173). Mit der Geburt der Kinder wird zugleich der Keim zur sittlichen Auflösung der Familie gelegt; die Kinder, die von den Eltern zur Freiheit erzogen sind, verlassen die Familie, um ihre eigene Familie zu stiften.

Mit dieser sittlichen Auflösung der Familie wird nicht nur der Übergang zum zweiten Moment der Sittlichkeit vollzogen, der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Vielheit der Familien thematisiert wird, sondern hat die Familie auch ihre eigenen Voraussetzungen reproduziert: die freien Personen, die durch ihren freien Beschluss eine Ehe schließen können. Dadurch ist das Dasein der Familie institutionell gesichert.

Die Bestimmung der Familie in den *Grl* greift auf die Bestimmung in der *Phän* zurück. In diesem Werk wird die Familie, auf der Ebene des wahren Geistes der Polis, als das Gesetz der Familie oder als das göttliche Gesetz erörtert. Das göttliche Gesetz gilt als die sittliche Bestimmung der Frau und richtet sich auf die Fürsorge für die Familienmitglieder. Das menschliche Gesetz dagegen, das von den Staatsbürgern getragen wird, gilt als die sittliche Bestimmung des Mannes. Unter den Bedingungen der Polis sind das göttliche und das menschliche Gesetz letztendlich nicht miteinander zu versöhnen: das Primat des Staates, wofür das menschliche Gesetz steht, verträgt sich letztendlich nicht mit dem Primat des besonderen Individuums, das durch das göttliche Gesetz behauptet wird. In der Familie der *Grl* wird der Widerspruch zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Gesetz aufgehoben. Denn einerseits gilt die Familie noch immer als die sittliche Bestimmung der Frau und der Staat als die sittliche Bestimmung des Mannes, aber andererseits stehen Staat und Familie nicht länger miteinander im Widerspruch. Die sittlichen Bestimmungen beider sind in der Liebe vereint; in seiner allgemeinen Rolle repräsentiert der Mann die Familie. Dies ist möglich, ohne mit seiner Rolle als Staatsbürger in Konflikt zu geraten, weil Familie und Staat jetzt durch die bürgerliche Gesellschaft vermittelt werden; denn in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Vielheit der Familien zum Moment der sittlichen Gemeinschaft geworden. Hegels Konzeption der Familie ist aus feministischer Sicht sowohl kritisiert als gepriesen worden. Die Kritik betrifft nicht nur die einseitige Zuteilung der Frau an die Domäne der Familie, sondern auch die Verabsolutierung einer bestimmten Form der Familie, nämlich die Kleinfamilie der Bourgeoisie im 19. Jahrhundert. Obwohl diese Kritik aus der Sicht unserer Zeit selbstverständlich ist, kann sie sich doch nicht auf das Projekt der *Grl* stützen, das *ihre* Zeit in Gedanken fassen will. Gepriesen wird dagegen (z.B. von Irrigaray) der Raum, den Hegels Konzeption bietet, eine eigenständige Geschlechterrolle zu formulieren.

Paul Cobben

## 50. Farbe

Hegel teilt nicht nur J.W. von Goethes gespaltenes Verhältnis zu den Romantikern, sondern auch dessen Ablehnung der Farbenlehre I. Newtons. Dabei werden gegen die Romantiker und Newton die gleichen Argumente geltend gemacht: Hegel wendet sich wie Goethe gegen die in der romantischen Ironie diagnostizierte Abspaltung des Subjekts vom Objekt. Den gleichen unangemessenen Umgang mit dem Objekt wirft Hegel – ganz im Sinne Goethes – in der Naturphilosophie der *E* Newton vor.

An Newtons Farbtheorie verurteilt er hier vor allem, dass Newton mit seiner Behauptung, das Licht enthalte bereits alle Farben, zu der „schlechtesten Reflexions-Form, der Zusammensetzung“, gegriffen habe. Mit Goethe bestimmt er dagegen das für sich existierende Dunkle auf der einen Seite, das mit dem für sich vorhandenen Hellen auf der anderen Seite in ein Verhältnis tritt, als Bedingung für das Farbphänomen und damit – über das bloße Helldunkel hinaus – für die Erfahrbarkeit individueller Körper: „Das Licht erhellt, der Tag vertreibt die Finsterniß; die Verdüsterung als bloße Vermischung des Hellen mit vorhandenem Finstern gibt im Allgemeinen ein Grau. Aber die Farbe ist eine solche Verbindung beider Bestimmungen, daß sie, indem sie auseinandergehalten sind, eben so sehr

in Eins gesetzt werden; sie sind getrennt und ebenso scheint eines im andern; eine Verbindung, die somit Individualisierung zu nennen ist; [...]. Es ist die Weise des Begriffs überhaupt, welcher als concret die Momente zugleich unterschieden und in ihrer Idealität, ihrer Einheit enthält“ (*E*<sup>3</sup> §320). Goethes Darstellung des Farbphänomens ist, indem er es nicht als äußerliche, oberflächliche, sondern als immanente Einheit von Unterschiedenem interpretiert, so Hegel, dem Begriff gemäß.

Hegels Interesse an Goethes Farbenlehre (veröffentlicht 1810) reicht bis in die Jenaer Jahre zurück. Schon in den *JS* finden sich Hinweise auf Goethes Farbenlehre. Auch in der *L* und den verschiedenen Fassungen der *E* spricht er sich ausdrücklich für Goethes ‚Urphänomen‘ aus. Von naturwissenschaftlicher Seite wird Goethes Farbenlehre bald angefochten. In populärwissenschaftlichen Zirkeln entwickelt sich dagegen eine rege Beschäftigung mit den Farberscheinungen. Hegels Auseinandersetzung mit der Farbenlehre geht über den Rahmen solcher Dilettantenveranstaltungen entschieden hinaus: Zusammen mit Th. Seebeck, der Goethe über längere Zeit zuarbeitete, führt er zunächst in Jena und dann in Nürnberg Versuche zu Farbphänomenen durch und eignet sich umfassende Sachkenntnis an. Überhaupt ist Hegels Beziehung zu Goethe maßgeblich durch die Beschäftigung mit der Farbenlehre geprägt.

Noch in den ersten Berliner Jahren setzt sich Hegel eingehend mit der Farbproblematik auseinander. Dieses Interesse spiegelt sich auch in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, wo er – in Absetzung von der linearbetonten klassischen Kunsttheorie und von Kant – die Farbe als das bildkonstitutive Mittel auszeichnet und damit die Malerei an den ‚subjektiven‘ Vollzug zurückbindet. Neben den Venezianern werden hier vor allem die Niederländer als Koloristen diskutiert. Als Vollendung des Kolorits gilt Hegel – wiederum im Anschluss an Goethe – das Inkarnat, indem hier die drei Grundfarben (Gelb, Rot und Blau) als unterschiedene zugleich zu einer Totalität vereinigt seien.

Bernadette Collenberg-Plotnikov

## 51. Form

Form ist der nie herunterzuspielende *Beitrag* des denkenden Wissens oder Erkennens, ohne den kein Inhalt geistig, geschweige denn vernünftig, da ist. Auf diese Weise rezipiert Hegel Kants Begriff der Formtätigkeit des Ich-denke-Gedankens; spezifisch ist seine Betonung der Form, weil sonst für alles Erkennen eine Sonderleistung angenommen wird, sei es der Empirie (Kant), sei es des Absoluten als eines Unmittelbaren (Jacobi), einer Position (Fichte) oder einer Indifferenz (Schelling).

Die spekulative Prüfung aller Bestimmungen, die als Form der denkenden Erkenntnis verwendet werden, heißt Wissenschaft der absoluten Form. In ihr zeigt das logisch Formelle des Begriffs an ihm selbst einen der Form gemäßen Inhalt, und ebenso muss das logisch Wahre, „da das logische Formelle die reine Form [ist], [...] die *reine Wahrheit* selbst seyn“ (*GW 12*, 27). Diese reine Logik enthält also mehr als die gewöhnliche, formale Logik, die nichts weiter als die formellen Funktionen des Denkens darstellt.

Formell und formal beziehen sich in verschiedener Hinsicht auf die gleiche Verstandesansicht der Denkbestimmungen. ‚*Formal*‘ weist auf die auf sich selbst beschränkte Fassung des Verstandes als solchen; deshalb meint ‚formal‘ ein Verfahren ohne angeblichen Inhalt: formales Denken, formale Logik. Die formale, schließende Vernunft verwendet die ersten, formalen Schlussformen (*GW 12*, 97ff), die leere Formen zum Erkennen bereit stellen (*GW 12*, 129; 201ff); die damit gedachte Objektivität lässt sich gleichfalls als formale Totalität betrachten (*GW 12*, 135). – Der Formalismus, vornehmlich des Schließens, ist keine Aktivität der Form, sondern er gibt ein abstrakt wiederholbares Schema des verständigen Denkens her,

das, wie das Ordnungsschema von Einheit, Spaltung und konkreter Einheit, seine Inhalte ohne formierende Leistung in sich hineinzwingt. – *Formell* oder subjektiv zeigt sich jeder Gedanke als das in sich Lückenhafte, das auf Inhalte bezogen und entwickelbar ist. Dieses mag bei Kant zu Fehlverständnissen geführt haben oder im endlichen Erkennen Inhalte ausgeklammert haben, die faktische Vermittlung zeigt ihre Unzureichendheit auf. Wesentlich zeigt die Methode sich als formelle Seele, die den Inhalt, dessen erster Anfang gerade formell heißt, bewegt (GW 12, 249).

Damit die Form nicht wie in der Transzendentalphilosophie als einseitig erscheint, wird der jeweils in Beziehung stehende *Reflexionsgedanke* ‚Form‘ in der Lehre vom *Grund* der *L* argumentativ als ‚Form und Wesen‘, ‚Materie und Form‘ und ‚Form und Inhalt‘ abgehandelt. Das Wesen ist im Gegensatz zur Form ein Substrat, an dem die Form haftet (GW 11, 295), die das Scheinen des Wesens in sich ist. Die Beziehung von beiden Momenten ist eine unmittelbare Formbeziehung, deren endgültige Beziehung das Formverhältnis der Schlussform ist; das bestehende Verhältnis der Momente heißt *Formeinheit*. Als das Andere der Form, gleichgültig in seiner Abstraktion und formlos vorgestellt, wird das substrathafte Wesen zur vorausgesetzten Materie; sie wird von der Form bestimmt. Diese Tätigkeit der Form ist das Setzen der Materie und Form als endlich und bedingt. Dadurch ist ein formierter Inhalt entstanden, der die Denkbestimmung des in sich unterschiedenen Grundes setzt. – ‚Form und Materie‘, das Auseinandersein eines Dinges, gehört als einzige in  $E^1$  noch berücksichtigte und weiter in  $E^{2,3}$  bestätigte Bestimmtheit zur Existenz ( $E^1$  §77-78). Ab  $E^2$  §133-134 treten ‚Inhalt und Form‘ als Bestimmung der Erscheinung auf: Kein Inhalt zeigt sich ohne Form, und jede Form bildet sich als Form aus, diese mag beim Fassen des Dings äußerliche und endliche Unterschiede heraussetzen, oder sie mag auch wahrhaft die sich auf ihren Inhalt als auf sich selbst beziehende Methode sein.

Diese letzte Bedeutung erweist auch die ‚*Realphilosophie*‘; in ihr bildet sich jeder Inhalt, der von der verständigen Reflexion gesondert und äußerlich vorgestellt wird, zu Formen der Natur und des Geistes aus. Von der Form des Andersseins und des Daseins über Formen der Sinnlichkeit zeigt er sich bis zur endgültigen Befreiung in die methodische Form des Begriffs.

Lu De Vos

## 52. Formalismus

Hegel verwendet den Begriff Formalismus, um damit eine gewisse Richtung der derzeitigen Philosophie anzudeuten und zu kritisieren. Obwohl die Form für die Erkenntnis irgendwelchen Inhalts wesentlich ist und man nur durch den Verstand und dessen Formen zum vernünftigen Wissen gelangen kann, darf die Form nie einseitig, getrennt vom Inhalt oder von der Materie, auftreten, wie es in der die formale Logik reflektierenden Transzendentalphilosophie geschieht. Deswegen wird diese von Hegel auch wegen ihres Formalismus kritisiert. Im Allgemeinen ist Formalismus die „gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verständigkeit erhält“ (GW 9, 16-7). Der Formalismus wiederholt also dieselbe, unwandelbare Formel immer wieder, indem er dasselbe Schema (z.B. die Potenzenverhältnisse oder These, Antithese, Synthese!) jedes Mal auf verschiedenes Material anwendet, um dieses zu ordnen. Diese eintönige Verfahrensweise versenkt schließlich alles Bestimmte im ‚Abgrund des Leeren‘ und führt zu einem Wissen, nach welchem „im Absoluten Alles gleich ist“, und das bestrebt ist, sich „der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntnis entgegenzusetzen, - oder sein

*Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin [...] alle Kühe schwarz sind“, womit Hegel die Philosophie Schellings aufs Korn nimmt (GW 9, 17; vgl. auch GW 12, 247).

Obwohl er das Wort ‚Formalismus‘ in den *JKS* nur relativ selten verwendet, ist es klar, dass Hegel sich mit seiner Kritik des „Princip[s] einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes“ (GW 4, 23) gegen den Formalismus von Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794) und Reinholds *Beyträgen* (1801) wendet. Im Vergleich zur *Phän* betont Hegel hier einen anderen Aspekt des Formalismus, nämlich dass er von einem unüberwindlichen Gegensatz gekennzeichnet ist: Der Formalismus denkt das Ich nur als eine reine Identität, so dass es eine unendliche Nicht-Identität der empirischen Mannigfaltigkeit gegenüber sich hat. Aus diesem Grund kritisiert Hegel in *GuW* den Formalismus Kants: Kant reduziere die absolute, synthetische Einheit, wie sie z.B. in der transzendentalen Einheit der Apperzeption zum Ausdruck kam, zu einer formalen, reinen Identität, weil darin von der Entgegensetzung oder der Nicht-Identität abstrahiert wird, wie z.B. aus dem Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich und zwischen der formalen Identität der autonom handelnden, praktischen Vernunft und der Notwendigkeit und Heteronomie der sinnlichen Welt hervorgeht (GW 4, 331, 344). Ein ähnlicher Formalismus kennzeichnet die Philosophie Jacobis und Fichtes; „[d]as Wesentliche desselben ist, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Bestimmtheit des Begriffs, oder umgekehrt, die Bestimmtheit zu der Unbestimmtheit auf eine unbegreifliche Weise hinzutritt“ (GW 4, 389). Im *NR* kritisiert Hegel aus gleichem Grund den Formalismus der positiven Rechtswissenschaften: „dieser zerreißt die Anschauung und ihre Identität des Allgemeinen und Besondern, stellt die Abstractionen des Allgemeinen und Besondern einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausschließen kann, aber unter die Abstraction der Besonderheit subsumieren kann, gilt ihm für positives“ (GW 4, 478).

Peter Jonkers

### 53. Freiheit

Freiheit ist einer der Hauptbegriffe der ganzen klassischen deutschen Philosophie. Bei Hegel ist sie nicht bloß mit dem moralischen oder politischen Wesen des Geistes verbunden, sondern sie hat ihre genaueste Bestimmung am Begriff selbst, dessen wirkliche Existenz der Geist als solcher ist.

Freiheit bedeutet *bei sich im Anderen* sein. Eine solche Definition weist grundsätzlich eines ab, die arbiträre oder liberale Willkür eines je beliebig wählerischen und launigen subjektiven Tuns, das frei von Bestimmtheiten und deshalb abstrakt bleibt. Sie meint dagegen gewiss auch, dass zu ihren Wurzeln der kategorische Imperativ Kants gehört, sofern das Subjekt, das mit ihm ein Gesetz ausspricht, die zu erreichende Form der Allgemeinheit nie als eine versklavende oder unterjochende betrachten muss, und sofern dieses Subjekt zugleich sich dadurch in ein Ganzes gemeinsamer Zwecke einordnen kann.

Nur von der spekulativen Bestimmung des Bei-sich-im-Anderen aus sind alle anderen Begriffsunterschiede, in denen Freiheit in den begrifflichen Gegensatz zum notwendig Anderen tritt, zu deuten, sofern die Notwendigkeit des Anderen im realen Bereich auch Abhängigkeit vom Anderen meinen kann. Zugleich weist Hegels Bestimmung auch auf eine ganz erstaunliche Maxime hin: Jede, auch rationale oder verständige Unterdrückung oder Repression von Andersheit (sie sei die Fremdheit der Natur, sie sei auch diejenige der Vorstellung) macht denjenigen, der diesen Zwang ausübt, selbst zu einem *Unfreien*, weil er dort von dieser Andersheit abhängig bleibt.

Um den ganzen Begriff der spekulativen Freiheit, der den Gehalt derselben vorschlägt oder fasst, auszuschöpfen, ist es deshalb nötig, ihn als Affirmation in Beziehung auf das je

notwendige, aber unzureichende Andere zu betrachten. In dieser Hinsicht zeigt sich ein Hegelsches Spezifikum: Die Zureichendheit der Begriffe wird dadurch geleistet, dass der zureichende Begriff, hier derjenige der Freiheit, die Reichweite der ihn gründenden Notwendigkeit aus sich oder aus seiner spezifischen Differenz rekonstruieren kann. Freiheit erhält dann und nur dann ihre Bedeutung, wenn sie die Notwendigkeit vollständig aus der Negation der Notwendigkeit, welche gerade die Freiheit ist, ableiten kann. Die ganze Begriffslogik als Reich der Freiheit und die Geistesphilosophie als Lehre der Freiheit sollen das Projekt dieser Ableitung durchführen.

1. Die Freiheit ist die *eigene* Leistung des *Begriffs*. Dieser ist die bestimmte Einfachheit der zufällig-freien oder nicht-notwendigen Wirklichkeiten. Die bis zur Substanzkonzeption leere Zufälligkeit ist damit zur Freiheit übergegangen. Die erstere, die Zufälligkeit, zeigt zwar schon die Grenze der Notwendigkeit, sie bleibt aber im Gegensatz zur substantiellen Notwendigkeit verhaftet. Freiheit ist nur dann gedacht, wenn sie sich mit der Notwendigkeit, die sich selbst nicht zum Begriff der Notwendigkeit erheben kann, vereinigt, d.h. wenn sie in dem Andern der Notwendigkeit sich setzt. Die wesentliche Macht der Substanz oder der Notwendigkeit setzt in ihrer Entfaltung alle möglichen, ihr wesentlichen und wirklichen Bestimmtheiten als Modi, Akzidenzen oder andere Substantialität frei. Dies geschieht insofern die Entfaltung der Notwendigkeit das Reich der notwendigen Modalitäten bis zur Wechselwirkung der Substanz mit sich vorzeigt. Die Überführung zur Freiheit geschieht mit dem Gedanken der Selbstvollziehung, weil dann die Notwendigkeit der Substanzen in ihrer Wechselwirkung nicht mehr in einem ihr fremden Gedanken, sondern in der Aktivität der Einzelheit, d.h. der Singularisierung vollzogen wird.

In Bezug auf diese Singularisierung gliedert der Begriff sich formal zu einer eigenen spezifischen Instanz. Sie ist eine eigene Leistung oder Affirmation (*bei sich*), die sich konstituierende – formale – Subjektivität, die die Totalität der leer scheinenden, aber dennoch eigenen Formen der Begriffsdifferenz, der Urteile und Schlüsse ausmacht und die dann als begriffliche Notwendigkeit oder freie Notwendigkeit verstanden werden kann. Der Begriff affirmiert sich auf diese Weise als bei sich. Damit erreicht der Begriff auch die inhaltliche Gliederung der kantischen Freiheit, die einsehen lässt, dass die allgemeine Gesetzlichkeit in jedem praktischen Fall um der Freiheit willen notwendig ist.

*Im Anderen* zeigt er sich, wenn und nur wenn er das Andere, das Objekt, als ebenso begrifflich wie seine eigene Subjektivität gegliedert darlegen kann. Der Begriff realisiert die Begriffsbestimmtheit an jeder Sache oder selbst an der Objektivität insgesamt. Dies erreicht er endgültig, wenn am Objekt selbst die begriffliche Notwendigkeit aufgezeigt wird, im Erkennen (vgl. *GW 12*, 230). Dies realisiert die Notwendigkeit des Begriffs, ohne selbst schon die Realisierungsleistung zu berücksichtigen. Gerade das Gute zeigt als eigenes Moment, was Freiheit als Leistung ist: Es zeigt die Freiheit als Freiheit vor, wenn es nicht bloß beim Resultat bleibt, weil dann die Einzelheit selbst in ihrer Allgemeinheit zum Vorschein kommt (*GW 12*, 235).

Die freie Subjektivität der Idee wird in ihrer Gliederung als absolute Idee ausgearbeitet. Diese ist das Freie und macht sich zum Freiesten als absolute Persönlichkeit in ihrem Selbstverhältnis im logischen Inhalt (*GW 12*, 251). Sie ist zudem absolute Befreiung, wo sie selbst von ihrer logischen Subjektivität abzusehen vermag und ihre eigene Freiheit so in jeder Gestalt probend aufzeigt (*GW 12*, 253).

2. In der *Natur* findet sich *keine* dargestellte Freiheit. Nur eine Vorform der Freiheit findet sich dort. Denn die Zufälligkeit oder eine Ordnungslosigkeit, wie die natürliche Bewegung der Tiere, ist zwar schon die Leere der Notwendigkeit; aber diese innere oder äußere Grenze der vollständigen Bestimmtheit der Natur als durchgängiges System entzieht sich dennoch

nicht dem Kausalverhältnis der Notwendigkeit, denn sie bietet keine eigene negative Bestimmung, und deshalb ist sie nur eine Freiheit in sich selbst (*E*<sup>3</sup> §350). Denn nur sofern der Geist die Natur erkennt, kommt diese zu ihrer Befreiung, weil er in ihr keinen anderen Begriff als den ihrigen zu finden vermag.

3. Die Freiheit ist das *Wesen des Geistes*: „Das *Wesen* des Geistes ist [...] formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich“ (*E*<sup>2,3</sup> §382). Als Form einer jeden Bestimmtheit des Geistes erscheint die Negation gegen Andere als eigenes Wesen. Oder das Bei-sich ist im Geist in der Form eines Umarbeitens der Natur zu erreichen.

Die Frage in Bezug auf die Freiheit des Geistes, auf die Hegel antworten möchte, ist also nicht: „Wie behaupte ich meine Independenz gegenüber der Natur?“, ebenso wenig: „Wie beherrsche ich die Natur?“, sondern [sie ist] bloß: „Wie bin ich auch in dieser Fremdsphäre doch mir selbst nicht fremd?“ Zweitens fragt er sich dann nicht: „Wie entziehe ich mich der Macht der Natur oder wie entziehe ich mich dem Einfluss der Anderen, damit ich bloß meine Einsichten technisch oder sozial durchsetze?“, sondern: „Wie kann ich meinerseits mit dem und den Anderen einen Zusammenhang oder ein Zusammenleben herstellen?“ Die dritte Frage lautet nicht: „Wer hat nun eigentlich die entscheidende Freiheit, der subjektive Geist (ich), der objektive Geist (die sittliche Gemeinschaft) oder der absolute Geist (Gott)?“, sondern sie ist die folgende: „Ist es denkbar, vernünftig und von den Institutionen und Kulturen her vertretbar, dass die jeweilige Freiheit mit der anderen zusammenstimmt oder dass sie einander entsprechen?“ Dadurch erneuert Hegel seine Maxime: Nicht um die Vernichtung der Fremdheit geht es der Freiheit, sondern es geht ihr darum, die Fremdheit selbst zu befreien, wodurch der reale Zwang und die bedrohende Negation nicht teleologisch notwendig, sondern doch vernünftig begreifbar wird.

Die *subjektive* Freiheit setzt sich nicht in Gegensatz gegen die Notwendigkeit der Natur, sondern sie findet sich im Leib bei sich in der Natur und erreicht die eigene Identität des Selbstbewusstseins mit sich im rein abstrakten Ichsagen. Die Freiheit im subjektiven Geist geht darauf, sich als eine Freiheit des Wissens hervorzubringen. Gerade das theoretische Denken bestimmt aus sich den gegebenen und wiedererkannten Inhalt in begrifflicher Allgemeinheit. Diese ist die vernünftige Basis des Wollens, das bei sich oder frei überhaupt ist (*E*<sup>2,3</sup> §469). Die Formen der Notwendigkeit setzen diesen subjektiven Geist dennoch in Beziehung auf das Ganze der eigenen Notwendigkeit, die die Glückseligkeit ist, und bestimmen ihn erst als freien Geist, wenn er sich als solchen will.

Die *objektive* Freiheit zeigt sich als Welt der Freiheit, deren Prinzipien im abstrakten Recht für jede subjektive Freiheit die minimale Garantie oder Sicherung gegen Bedrohung aussagen. Deshalb garantiert dieses Recht die unveräußerliche Rechte auf Leben und Freiheit: Keine Form der Freiheit darf ja bedroht werden. Sowohl personale, interpersonale, wirtschaftliche als auch geistige Versklavung ist in jeder Hinsicht gegen die abstrakten Rechte. Die Sklaverei ist bloß als geschichtliche Faktizität – ohne moralistisches Bedenken – anzunehmen, zumal auch die Freiheit des Wortes und des Denkens erst in der – dann abstrakten – Aufklärung erreicht worden ist. Die Moralität ist die subjektive Freiheit, die zur bewährenden Geltung in die Objektivität gesetzt wird. Dieses Moment ist wichtig, da dadurch dasjenige formuliert wird, unter dessen Niveau in der Sittlichkeit nie zurückgegangen werden kann, wenn sie sich nicht in abstrakter Weise erhält. Weltgeschichtlich heißt der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit des Geistes, dass die untergeordneten Momente, abstrakt rechtliche und moralische, die von der Religion als Grundlage vertreten wurden, in die eigene Verwirklichung der Freiheit in der Welt der Sittlichkeit eintreten.

Weil es in der Freiheit nicht um die subjektive Einzelheit als solche geht, ist das Ziel ab der Sittlichkeit die *realisierte* Freiheit, d.h. der freie Geist der Institutionen. Die historisch vorgegebene Welt ist dann als zweite Natur die Notwendigkeit der erreichbaren Freiheit.

Freiheit ist somit nicht als unendliche Progression, nicht linear zu denken, sondern als das tätigerweise Erreichen dessen, was schon als an sich (in der Welt) frei da ist. Damit freie Individuen da sind, bezweckt die Familie nur die Erziehung der natürlichen Einzelnen zur Freiheit. Diese Erziehung zielt auf die Abarbeitung der Willkürlichkeit der bloß natürlichen Freiheit, eine Abarbeitung, die auch noch weiter in der Bildung fortgesetzt wird, sofern die Individuen ihre eigennützige notwendige Willkür nur in wechselseitiger Abhängigkeit befriedigen können. Freiheit erscheint erneut als solche im positiven Recht, wo die eigene (subjektive und interessierte) Einsicht in positive Gesetze betätigt wird.

Nicht in irgendeiner Gegensätzlichkeit der kritischen Individuen gegen die Obrigkeit, sondern in der Unterscheidung der Momente wird in der Zusammenarbeit der Gewalten die Freiheit vernünftigerweise im Staat garantiert. Gerade die Freiheit des Staates wird in der geschichtlich realisierten Vernunft ausgearbeitet, sofern die Staatsgliederung die Freiheit *aller* damit bezweckt. *Politische* Freiheit heißt einerseits die Freiheit der Bürger, die alle über geeignete Institutionen am gemeinsamen Werk teilhaben, weshalb sie alle wenigstens informiert werden müssen. Diese Freiheit wird durch die Gliederung der nicht zusammenfallenden und auch nicht gegeneinander streitenden Staatsgewalten gesichert, weil dann die Herrschaft weder einem, wie in patriarchalischen Zeiten, noch wenigen, wie in alten Republiken, noch einer bloßen Mehrheit, wie in den liberalen ‚progressiven‘ Projekten, zukommt. Die mögliche amtliche Kontrolle oder Aufsicht von Seiten der Regierung ist kein Eindringen in die Freiheit der Staatsbürger; denn sie wäre nur dann verletzend, wenn sie nicht das gemeinsame freiheitliche Werk bezweckte. *Politische* Freiheit des Staates heißt andererseits Independenz des einzelnen Staatsgebildes; zu dieser freien Unabhängigkeit des Staates selbst, die die Ehre der Bürger ausmacht, kann und muss die Freiheit der subjektiven Einzelnen von ihnen selbst aufgeopfert werden.

Die *absolute* Freiheit ist erreicht, wenn sowohl der Begriff als auch die Realität des Geistes begrifflich zu sich gefunden haben. Sie ist dann das Wesen dieser Identität von Begriff und zweiter Natur. Dies erscheint als Ideal der Sittlichkeit, oder der Freiheit des Volksgeistes. Mit dem Christentum, das Gott als das Freie und die Mitglieder der Gemeinde insgesamt als freie Kinder Gottes offenbart, wird die historische Grundlage jedes freiheitlichen Rechts gesetzt: Der Mensch *als* Mensch ist oder *alle* sind frei. Wenn diese Freiheit in ihrer Verwirklichung in Begriffen, die dann auch die Natur umfassen, gedacht wird, ist die Philosophie die Wissenschaft der Freiheit (Vgl. *E<sup>I</sup>* §5).

4. Mit dieser durchgängigen Bestimmung der Freiheit ist der Verwendung des gleichen Begriffs in den *vorsystematischen* Schriften kein Genüge getan.

In den Jugendschriften ist das Problem der Freiheit das völlig praktische Problem, wie die Religion die Freiheit des Volkes durchsetzen kann. Diese Aufgabe der Religion wird von der Jenenser Philosophie-Konzeption, ‚leben zu lernen‘ (*GW* 5, 261), abgelöst. Sie wird dann aber in einer von Schelling inspirierten Fassung vorgetragen. Die Identität von Freiheit und Notwendigkeit ist die Programmformel der Entfaltung (*GW* 4, 72), die in der konkreten Analyse nicht durchgehalten oder durchgesetzt werden kann. In der sittlichen Analyse erscheint ja die negative Verfassung der Freiheit gegen die Substanz des vernünftig organisierten Volkes: Subjektive Freiheit gilt als Verbrechen (*GW* 5, 309).

Die *Phän* bietet eine ganze Reihe Freiheitsbegriffe auf: Die Entwicklung des Selbstbewusstseins ergibt die Freiheit des wesentlich abstrakten und nachher selbst leeren Denkens des Stoizismus und des unglücklichen Bewusstseins. Die Bildung erschöpft sich in der absoluten oder abstrakten Freiheit, die als Furie des Verschwindens den Gedanken der Nützlichkeit durchsetzt und damit zugleich die letzte Andeutung der negativen Freiheit liefert. Die Moralität erdenkt sich einen Begriff ihres freien Selbstbewusstseins, das in ihr nicht leer sein darf, aber dazu der Welt des freien übersinnlichen Gedankens bedarf. Erst in der

religiösen Versöhnung wird diese inhaltlich gefüllt oder konkretisiert. Die – nicht als frei gekennzeichnete – Handlung, die aber alle Bestimmungen der Freiheit enthält, führt dann das Leben des absoluten Geistes durch, wodurch die Freiheit des Begriffs zustande kommt. Diese Freiheit ist das Wesen des Geistes, sich aufzuopfern.

Lu De Vos

#### 54. Gattung

Die Gattung (lat. *genus*) bezeichnet ein Allgemeines, das sich aus Arten bzw. Einzelnen zusammensetzt, und zugleich die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen. Sie reicht bei Hegel in den Bereich des Logischen und Naturphilosophischen (entfernt auch des Ästhetischen und Geschichtsphilosophischen). Die Tradition des Begriffes stellt Hegel in seinen *VGPh* dar, wenn er auf Platon, dessen Allgemeines er *idea* oder *eidos* nennt und mit Gattung, Art übersetzt (*VGPh* 8, 22), Aristoteles und kritisch auch Locke (*VGPh* 9, 118ff) verweist.

In der Jenaer Zeit erhält die Gattung besonders in der Naturphilosophie eine systematische Bedeutung. Im *JS I* von 1803/04 spricht Hegel vom Kreislauf des Organischen, der die Einheit zweier Kreisläufe ist. Der eine ist der Kreislauf der Selbsterhaltung, in dem die selbständigen Elemente zu idealen werden „und aus diesen eben so absolut zu selbständigen werden, indem ihre Idealität negative Allgemeinheit, unmittelbar auch positive Allgemeinheit ist“ (*GW* 6, 186). Dann gibt es den Kreislauf der Gattung, „die realisirte Idee“ (*ebd.*). Die Pflanze hat die beiden Momente des Organischen, d. h. die Individualität und die Gattung an sich. Für das animalische Individuum gilt, dass sein absolutes Wesen die Gattung, Idee und Allgemeines ausmachen (*GW* 6, 247). In der Logik des *JS II* von 1804/05 wird die Gattung in logischer Hinsicht verwendet. In den Abschnitten über „Definition“ und „Eintheilung“ stellt die Gattung ein Allgemeines dar, das die Teile bzw. Arten in sich vereint (*GW* 7, 111). In der Metaphysik desselben Fragmentes tritt der Gattungsbegriff besonders in Verbindung mit der Selbsterhaltung und dem Kreislauf auf (*GW* 7, 145-162). Im *JS III* von 1805/06 wird die Gattung als das absolute Allgemeine und die „Macht gegen das Einzelne“ (*GW* 8, 120) im Hinblick auf das Organische und das Leben weiterentwickelt.

In der *Phän* wird die Gattung im Kapitel über „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ gedacht. Bei der dialektischen Entwicklung von Leben und Selbstbewusstsein stellt Hegel den Kreislauf bzw. die Einheit der gliedernden und vereinigenden Bewegung des Lebens als Gattung dar, die ein anderes für das Bewusstsein ist (*GW* 9, 107). Dabei kann die Gattung aber nicht für sich sein, sondern resultiert aus der Reflexion des Bewusstseins. Die dialektische Verbundenheit von Leben als Gattung und Bewusstsein erweist sich schließlich als zwei Seiten des Selbstbewusstseins. Im Abschnitt „a. Beobachtung der Natur“ innerhalb des Kapitels über die „Beobachtende Vernunft“ verwendet Hegel den Gattungsbegriff im Sinne eines organischen Allgemeinen und weist so auf die naturphilosophische Bedeutung der Gattung in der *E* voraus. Als organische Eigenschaften werden Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion genannt. „Die *Reproduction* aber ist die Action dieses *ganzen* in sich reflectirten Organismus, seine Tätigkeit als Zwecks an sich oder als *Gattung*, worin also das Individuum sich von sich selbst abstößt, entweder seine organischen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt“ (*GW* 9, 150).

Die naturphilosophische Bedeutung der Gattung wird in der Naturphilosophie der drei Auflagen der *E* weitergeführt. In der *E<sup>I</sup>* ist der Gattungsprozess und die Geschlechtsdifferenz zunächst an der Pflanze. Im Tier als sich selbsterhaltendes und reproduzierendes geht der Begriff mit sich zusammen bildet ein konkretes Allgemeines oder die Gattung (*GW* 13, 169). In der organischen Physik der *E<sup>3</sup>* als letzter Gestalt der Naturphilosophie bildet der

Gattungsprozess die letzte Stufe des tierischen Organismus. Das Tier zeichnet sich durch Gestalt und Fähigkeit zur Assimilation aus, bis es in den Gattungsprozess übergeht, dessen Momente noch nicht das Subjekt als Grundlage haben und somit auseinanderfallen. Die Gattung besondert sich in Arten und im Geschlechtsverhältnis und schließt sich durch die Begattung mit sich zusammen. Hier verhält sich das lebendige Individuum im Anderen zu sich selbst.

Die logische Bedeutung der Gattung ist besonders in der Begriffslogik innerhalb der *L* zu sehen. Hegel nennt die Gattung bei der Bestimmung des Begriffs, der die Allgemeinheit an sich hat; „es ist der Charakter, welcher der *Gattung* angehört, als die von dem Allgemeinen ungetrennte Bestimmtheit“ (*GW 12*, 36). Dieser Gattungsbegriff ist zu unterscheiden von der Natur, wo es viele zufällige Gattungen und Arten gibt (*GW 12*, 39). In der Urteilslehre verwendet Hegel den Gattungsbegriff zuerst im Reflexionsurteil d. h. im universellen Urteil, in dem das Subjekt die Gattung in der Vereinzelung ausdrückt (*GW 12*, 75). Die Gattung im kategorischen Urteil wird als Identität von Subjekt und Prädikat gedacht. „Das *kategorische Urtheil* hat nun eine solche Allgemeinheit zum Prädicate, an dem das Subject seine *immanente* Natur hat“ (*GW 12*, 78). Im disjunktiven Urteil sind die Einzelnen notwendig aufeinander bezogen; „die Gattung ist ihre *Einheit* als *bestimmter* Besondern“ (*GW 12*, 81). Der Schluss, der die Verbindung eines Subjekts und eines Prädikats durch einen mittleren Term ist, tritt in drei Gattungen (Schluss des Daseins, der Reflexion, der Notwendigkeit) mit jeweils drei Arten auf. „Die verschiedenen Gattungen der Schlüsse aber stellen die Stufen der *Erfüllung* oder Concretion der Mitte dar“ (*GW 12*, 125). Wie die naturphilosophische und die logische Bedeutung des Gattungsbegriffs miteinander verbunden sind, zeigt sich in der *L* im Abschnitt über das Leben. Dieses unterteilt sich in lebendiges Individuum, Lebensprozess und Gattung. Das Lebendige ist durch den Lebensprozess in die Gattung übergegangen, aber es empfindet den Widerspruch zum Objektiven noch als Schmerz, der der Anfang des Triebes ist. Durch ihn kann sich das Lebendige gleichzeitig zur Außenwelt verhalten und seine Identität finden. Die Äußerlichkeit wird in die Innerlichkeit verwandelt, und das Lebendige kann „die negative Einheit des Negativen“ (*GW 12*, 189) sein. Der Übergang zum Allgemeinen ist vollzogen. Das lebendige Individuum ist in der Gattung identisch mit seinem Anderssein. Mit ihr ist die Wahrheit des Lebens erreicht; die Gattung ist aber noch nicht für das Lebendige selbst. Für es selbst ist auf dieser Stufe nur das andere Lebendige. Die Gattung strebt aber danach, sich als allgemeine zu verwirklichen. Im Gattungsprozess wird die Einzelheit des Lebendigen notwendig aufgehoben und die Gattung zur Allgemeinheit der Idee. Für den Begriff bedeutet das: „Der Begriff ist als Begriff *für sich*, insofern er frey als abstracte Allgemeinheit oder als Gattung existirt“ (*GW 12*, 192).

Annette Sell

## 55. Gedächtnis

Unter Gedächtnis versteht Hegel den Prozess der Verinnerlichung und Reproduktion von Sprachzeichen durch die Intelligenz. Systematisch folgt das Gedächtnis bei der Entfaltung der Vorstellung in der Psychologie auf die Einbildungskraft, die wiederum auf die Erinnerung folgt. In dieser systematischen Stellung markiert das Gedächtnis den Übergang von der Vorstellung zum Denken als letzter Stufe des theoretischen Geistes. Die begriffliche Entfaltung des Gedächtnisses verläuft zunächst der der Erinnerung ganz analog, jedoch mit dem Unterschied, dass im Gedächtnis der Stoff der Anschauung nicht mehr in einer bildhaften Form verinnerlicht wird, sondern bereits von der in der Einbildungskraft durch die „Zeichen machende Phantasie“ vollzogenen Verknüpfung von Sprachzeichen mit einer ihnen

korrespondierenden anschaulichen Bedeutung ausgeht. Der Schritt von der „Zeichen machenden Phantasie“ zum Gedächtnis ist der, dass die vorübergehenden Verknüpfungen der Einbildungskraft erinnert werden müssen, um Bestand zu haben bzw. zu festen Verknüpfungen zwischen Sprachzeichen und Bedeutungen für die Intelligenz zu werden, was das „Namen behaltende Gedächtnis“ als erste Stufe der Entfaltung des Gedächtnisses kennzeichnet. Die Intelligenz „erhebt [...] durch diese Erinnerung die *einzelne* Verknüpfung zu einer *allgemeinen*, d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objectiv für sie verbunden sind“ (*E*<sup>3</sup> §461). Ausgehend von dieser festen Verknüpfung von Name und sachlicher Bedeutung kann die Intelligenz sich der Sache als vorliegender entledigen, bedarf sie nicht mehr zur Bildung einer Vorstellung, sondern kann sie durch vor-stellen des Namens reproduzieren. „Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Thieres, noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn *verstehen*, ist die bildlose einfache Vorstellung“ (*E*<sup>3</sup> §462A). Dieses „reproduzierende Gedächtnis“ ist die zweite Stufe des Gedächtnisses, bei der die Namen zwar „bildlos“ Vorstellungen hervorbringen, jedoch vermittelt über ihre Bedeutung in einem Zusammenhang stehen, der noch von dem Inhalt der Anschauung herrührt. Die Befreiung der Intelligenz aus der Unmittelbarkeit der Anschauung, die durch die Vorstellung vollzogen wird, ist erst dann vollständig, wenn für das Gedächtnis auch die Bedeutungen als letzte inhaltliche Reste des Anschaulichen gleichgültig werden. Diese Gleichgültigkeit zeigt sich im „mechanischen Gedächtnis“, das als dritte Stufe den Übergang zum „Denken“ markiert. Im „mechanischen Gedächtnis“ als sinnlosem Auswendiglernen von Namen, sind dieselben ihrer Bedeutung entledigt und die „Intelligenz ist der Raum in dem diese Bestimmungen sind, sie ist das Zusammenhaltende derselben und das sie in diesem Zusammenhang wissende“ (*VPhG* 13, 220). Insofern hierin sich die Intelligenz als das „Band der Vorstellungen“ (*VPhG* 13, 219) erweist, ist eine Einheit von Subjekt und Objekt in der Intelligenz erreicht, die für das „Denken“ kennzeichnend ist.

Im Verlauf der Entfaltung des Gedächtnisses setzt sich Hegel auch mit der antiken Mnemonik und ihrem Verhältnis zum „mechanischen Gedächtnis“ auseinander. Die Technik der Mnemonik interpretiert Hegel als eine Rückverwandlung von Namen in Bilder, wobei das Gedächtnis dann auf eine feste Verknüpfung von Vorstellungsbildern zurückgreift, die von der Einbildungskraft bereitgestellt wird. Hierin liegt dann für Hegel auch der deutliche Unterschied zum „mechanischen Gedächtnis“, dass bei diesem der Zusammenhang von Namen nicht durch eine vorgestellte Reihe von Bildern reproduziert wird, sondern der Zusammenhang rein aus der Intelligenz genommen wird (Vgl. *E*<sup>3</sup> §462A).

Dirk Stederoth

## 56. Gefühl

Unter Gefühl versteht Hegel einmal die Sinnesempfindung, die man auch Tastsinn nennt, und zudem die Form der Innerlichkeit der Seele, wodurch sich diese in ein Verhältnis zu ihrer eigenen Leiblichkeit setzt. Aufgrund dieser mehrfachen Verwendung des Begriffs Gefühls findet sich das Gefühl auch an unterschiedlichen systematischen Orten des Hegelschen Systems entwickelt. Als eine Form der Sinnesempfindung findet es sich im theoretischen Prozess der „Assimilation“ des „tierischen Organismus“ in der Naturphilosophie sowie in der Entfaltung der äußeren „Empfindung“ im ersten Teil der „Anthropologie“. Als Form der seelischen Innerlichkeit durchzieht der Begriff Gefühl den gesamten zweiten Teil der „Anthropologie“, der in der *E*<sup>3</sup> mit „Die fühlende Seele“ überschrieben ist. Weiterhin findet sich das Gefühl im dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“, der „Psychologie“,

und zwar im theoretischen Geist als Gefühlsstoff, der der Intelligenz als gegeben vorliegt, und als „praktisches Gefühl“ des Rechten und Sittlichen sowie des Angenehmen und Unangenehmen im „praktischen Geist“. Schließlich findet es sich im „religiösen Gefühl“ als unmittelbare Einheit mit dem seienden Gott in den *VPhRel*.

Was zunächst das Gefühl. als Sinnesempfindung in der tierischen *Assimilation* sowie der anthropologischen *Empfindung* betrifft, so ist hiermit in beiden Bereichen der Tastsinn im weitesten Sinne angesprochen, insofern auch das Empfinden des Körpers bzw. Leibes selbst als Gefühl bezeichnet wird. Nun hat das Gefühl entsprechend den unterschiedlichen systematischen Grundbestimmungen der Naturphilosophie einerseits und der Geistesphilosophie andererseits einen jeweils anderen systematischen Ort in der Entfaltung der Sinne. In der Naturphilosophie, die gemäß ihrer Grundbestimmung eine Idealisierungstendenz aufweist, bildet das Gefühl als unideellster Sinn den Anfang der Entfaltung der Sinne. Es ist hier der Sinn des Mechanischen, das Gefühl als solches; die ganze Gestalt des Körpers hat dieses Gefühl; es ist der allgemeine unbestimmte Sinn (Vgl. *VPhN 16*, 169; 170; *VPhN (Bernhardy)*, 135). Zudem ist das Gefühl hier derjenige Sinn, der die theoretische Aneignung des Objekts im Prozess der theoretischen Assimilation am unspezifischsten vollzieht, was ihn ebenfalls zur ersten Stufe klassifiziert. In der Empfindung in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ hingegen bildet das Gefühl den Abschluss der Entfaltung der fünf Sinne, insofern die Tendenz des subjektiven Geistes (insb. in der Anthropologie) zur Ausbildung einer Subjektivität vom Gefühl deshalb am meisten erfüllt wird, weil das Subjekt in diesem Sinn den höchsten Grad an Selbstgefühl hat: „Indem diese Sinne zugleich Empfindungen sind und wir es mit diesen zu tun haben, so bestimmt sich in diesem Fortgange die Empfindung als solche fort. Das erste nun ist das einfache abstrakte Empfinden, das letzte muß sein die Rückkehr, wesentlich das Selbstgefühl, daher auch der letzte Sinn ausschließlich Fühlen heißt. Im Hören und Sehen empfinden wir uns nicht selbst, im Riechen und Schmecken fängt das an, und im Fühlen als solchen ist die Rückkehr vollendet, wenn ich einen Gegenstand fühle, fühle ich ihn mir Widerstand leistend“ (*VPhG 13*, 76).

Der Begriff des Gefühls in der *fühlenden Seele* ist nun weit umfassender als jene bloße Sinnesempfindung. Gefühl. heißt hier die ganz unmittelbare Form der seelischen Einheit, die als fühlende Subjektivität im Verhältnis zu den wechselnden natürlichen Bestimmungen der Leiblichkeit steht. Die Entfaltung dieses Verhältnisses im Verlauf der fühlenden Seele beginnt mit der ganz passiven Totalität der empfindenden Seele, wie sie am Schluss der „Empfindung“ in der „natürlichen Seele“ entwickelt wurde, und endet mit der aktiven Bildung der Leiblichkeit in der Gewohnheit und Geschicklichkeit, weshalb diese Entfaltung auch als Prozess der Aneignung des Leibes durch die Seele gefasst werden kann: „Das fühlende Individuum ist die *einfache Idealität*, Subjectivität des Empfindens. Es ist darum zu thun, daß es seine Substantialität, die nur *an sich* seyende Erfüllung als Subjectivität *setzt*, sich in Besitz nimmt, und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; diß ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle *Fürsichseyn* ist zu verselbstständigen und zu befreien“ (*E<sup>3</sup> §403*). Dieser Aneignungsprozess hat drei Stufen: 1.) „Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit“, 2.) das „Selbstgefühl“ und 3.) die „Gewohnheit“.

In der „Psychologie“ spielt das Gefühl an zwei Stellen eine zentrale Rolle, insofern es die Ausgangsbasis des theoretischen Geistes einerseits und des praktischen Geistes andererseits ist. Im theoretischen Geist bildet das Gefühl gleichsam den materialen Reichtum der Intelligenz, den sie sich als Wissen einzubilden hat, sich als Vorfindbaren allererst aneignen muss, um ihn als Wissen in Besitz zu nehmen. Als Ausgangsbasis ist das Gefühl somit die gegebene stoffliche Mannigfaltigkeit, von der die Intelligenz ausgeht: „Der Geist, [...] [der] als Intelligenz aber 1) *sich selbst* so bestimmt findet, ist *Gefühl*, – das dumpfe

Weben des Geistes in *sich selbst*, worin er sich *stoffartig* ist, und den ganzen *Stoff* seines Wissens hat“ (*E<sup>2</sup>* §446). Im praktischen Geist bildet das „praktische Gefühl“ ebenfalls den Ausgangspunkt. Im Unterschied zum Gefühl im theoretischen Geist ist der Inhalt des „praktischen Gefühls“ bereits ein vernünftiger – „Gefühl des Rechts“ (*VPhG 13*, 244) –, ein von der gebildeten Intelligenz ausgehender, der im Gefühl vorkommt, hierin jedoch nicht seine angemessene Form hat. Durch diese vernünftige Bestimmtheit des Inhalts kann das Gefühl einem gegebenen Zustand entsprechen, was das „Gefühl des Angenehmen“ bestimmt, oder auch widersprechen, was das „Gefühl des Unangenehmen“ auszeichnet. Dieses Sollen des Gefühls bildet dann den Übergang zum „Trieb“ als zweiter Stufe des praktischen Geistes.

In der *VPhRel* bildet das Gefühl die zweite Stufe der „empirischen Beobachtung“ der Religion. Gegenüber dem „unmittelbaren Wissen“, das als erste Stufe der empirischen Beobachtung Gott ganz unmittelbar als seienden Gegenstand weiß, ist das religiöse Gefühl die Form, in der dieser seiende Gegenstand mit dem wissenden Subjekt vereint ist. „Es *soll* der empirische Zustand gezeigt werden, in dem dieser Gegenstand, Gott, ist in meinem Sein selber, so daß wir nicht zwei sind. Es soll mithin ein Zustand aufgezeigt werden, ein Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Sein ist, das mir bleibt, in dem ich bin – also eine Weise, wo in mir als Seiendem ungetrennt ist dies, was ich bisher Gegenstand, Gott, genannt habe. Dieser Ort, daß Gott in dem Sein ist, das ist nun das, was wir das Gefühl heißen“ (*VPhRel 3*, 175). Das Gefühl ist nun allerdings diesem Gegenstand, also Gott, nicht angemessen, da dem Gefühl auch mannigfaltig anderer Inhalt zukommen kann. Das Gefühl ist gegenüber den inhaltlichen Bestimmungen der in ihm vorkommenden Inhalte zunächst völlig indifferent – es kann einen vernünftigen Inhalt haben, jedoch kommt die Vernünftigkeit desselben nicht aus dem Gefühl. „Die Gefühle können rechter Art sein, wenn der Inhalt wahrhaft ist; aber daß er wahrhaft ist, kommt nicht vom Gefühl her“ (*VPhRel 3*, 179). Entsprechend kann zwar Gott als seiender im Gefühl vorkommen, seine wesentlichen Bestimmungen (Freiheit, Selbständigkeit) hingegen kommen nicht aus dem Gefühl, weshalb es eine ihm unangemessene Form ist. „Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Sein Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist, so haben wir darin das Sein, den Gegenstand, Gott, nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nicht als freies an und für sich Sein. Gott ist, er ist an und für sich selbständig, ist frei; diese Selbständigkeit aber, Gott nach dieser Bestimmung, daß er dieses freie Sein sei, finden wir nicht im Gefühl“ (*VPhRel 3*, 180).

Dirk Stederoth

## 57. Geist

„Geist“ ist, gegen allen andersartigen Anschein, *nicht* der Hauptbegriff der Hegelschen Philosophie, sondern nur die mit ihm vollziehbare Daseinsweise der Idee *als* Komplementärbegriff zur Natur. Deshalb heißt Geist, der bloß Vorstellung (*VPhRel 3*, 296) ist, begrifflich die Idee, die zu ihrem Fürsichsein gekommen ist. Zugleich ist er das absolute Prius nur, sofern er aus der Natur zurückkommt. Was bedeutet dies? Obwohl „Geist“ gewiss theologische Wurzeln hat, ist der Geist nicht ohnehin als heiliger Geist zu deuten! Geist hat eine Vielfalt von Bedeutungen, wie z.B. Geist eines Menschen, d.h. das, was ihn beseelt oder begeistert, was ihn zum Menschen macht. In diesem Zusammenhang ist „Geist“ die ichhafte Form des Leibes, sofern diese sich als das aktive Ganze von Handlungen des natürlichen Leibes bezeichnet. Am wichtigsten ist: Geist ist nie eine schon bestehende Instanz, die da wäre, ohne selbst als Form oder Begriff vollzogen zu werden. Oder noch anders, was aus dem damaligen Sprachgebrauch herkommt, Geist ist das, was naturhafte Verschiedenheit vereint. Geist ist also Tätigkeit und wesentlich praktischer Begriff. So kann Geist diejenige Instanz

heißen, die einen Zusammenhang von mehreren Elementen oder Substraten herstellt; dabei entsteht nur in der eigenen, gegen diese Elemente gerichteten Herstellung eine selbstische ‚geistige‘ Entität. So ist Geist vielleicht auch die aktive Konstitution, die mehrere Subjekte oder Personen von der in der Konstitution erst gegebenen Gliederung her in ein Gebilde, das sich selbst bezeichnen kann, zusammenbringt.

Dieser zusammenhaltende Zusammenhang steht philosophisch unter dem Gebot ‚Erkenne dich selbst‘, wobei der Gegenstand solchen Erkennens nicht bloß ein endlich-subjektives Wesen, sondern das Wesen desselben ist. Durch dieses Gebot, das – wie bei Fichte – zu einem Vollzug Anlass gibt, sind verschiedene Betrachtungsweisen ausgeschlossen: Geist ist kein Objekt einer besonderen Metaphysik, kein Objekt einer Vermögenstheorie, keine gesonderte theoretische Entität einer empirischen oder apriorischen Betrachtung. Geist ist also weder eine gesonderte Substanz (esprit), noch ein Sammelname für spezifische, unableitbare empirisch-zugängliche Prädikate (mind).

1. Der *Begriff* des Geistes stellt die minimale Form solcher philosophischen Selbsterkenntnis dar; mit diesem Begriff ergibt sich zwar der notwendige Ansatz, nicht aber die eigentliche zureichende Leistung des Begreifens. Deshalb ist erst aus ihm die Bedeutung der vielen Verwendungen, wie subjektiver, theoretischer, praktischer, freier, objektiver oder absoluter Geist, sowie der Wortbildungen Volksgeist, Zeitgeist, Weltgeist zu entwickeln.

Der Geist hat, wie es in *E<sup>3</sup>* §381 heißt, am Anfang oder seinem Begriff nach, die Natur zu seiner Voraussetzung: Ohne irgendeine Natur gibt es keinen Geist, ohne einen Leib, kein Denken und keine Freiheit, ohne Mitglieder keinen Staat. Der Geist aber ist die Wahrheit der Natur, er begreift sich als etwas, das nicht mehr (vollständig) aus der Natur begriffen wird und das deshalb aufzeigen kann, wie die vorausgesetzte Natur mit ihm kongruent wird. Deshalb wird die Natur im Geist aufgehoben, d.h. die Natur wird zu geistigen (kulturellen) Formen, zur Erkenntnis, zu praktischen Gebräuchen oder Institutionen transformiert. Der Geist hat von der Natur wenigstens die zeitliche Verfallsmöglichkeit (Tod) zu integrieren oder aufzuheben. Deshalb ist er ‚nur‘ als Zurückkommen aus der Natur.

Was den Geist selbst auszeichnet, was er selbst ist, ist die Negativität oder das Prinzip der Bewegung und Aufhebung. Als Aktivität negiert er selbst die vorausgesetzte Differenz von Natur und Geist, weil er sich selbst gerade mithilfe dieser Differenz durchgängig bestimmen wird. Als negative Identität mit sich stellt der Geist die Idee (als Erkennen) wieder her. Damit unterscheidet sich der Begriff ‚Geist‘ sowohl von der logischen Idee, deren spezifisch bestimmte Existenzweise er ist wie von der natürlichen Existenz, gegen die er immer gerichtet ist, und die er ablehnt und integriert. So erscheint er als erkanntes Objekt eines sich darin erkennenden Subjekts. Er kommt also aus dem natürlichen oder naturhaften Anderen zu sich. Er ist zudem Fürsichsein der Idee, sofern diese als Geist das natürliche Anderssein aufhebt, sich dagegen als ‚an-sich seiende‘ Idealität in einer Vielheit der von ihm ausgesagten Gleichen zeigt, die alle Fürsichsein beanspruchen; dadurch sind mehrere subjektive und objektive Geister da.

Wesentlich hat ‚Geist‘ in jeder seiner Formen mit Freiheit zu tun (*E<sup>3</sup>* §382). Diese ist eine Leerheit, die nicht natürlich ist, aber sich nicht in dieser Negativität erschöpft, weil sie dann das Leere selbst wäre. Weil die Freiheit als die nicht-natürliche oder nicht-bloß-individuelle Negation konstituiert wird, leistet sie eine eigene Allgemeinheit; die Freiheit ist deshalb als geistige das Fürsichsein der Allgemeinheit, die ihre Unmittelbarkeit überwinden kann.

Die freie Affirmation zeigt, dass wenn von Geist die Rede ist, immer etwas, das singularisiert ist, d.h. beobachtbare Wirklichkeit ist, gemeint wird und mehr noch, dass etwas *sich* manifestiert oder kundtut. Ohne geistige Aktivität, die sich kundtut, ist kein Geist. Der Geist ist somit die einzige Wirklichkeit, die je mit jeder Aktivität auch schon da und existierend ist (*E<sup>3</sup>* §383). Sowohl mit dem Terminus ‚Wirklichkeit‘ als auch mit ‚Manifestieren‘ zeigt Hegel

auf die Modalitäten des Absoluten; beide weisen auf Termini hin, die nicht zur Sphäre des logischen Begriffs gehören, weil der Geist auch ohne begriffliche Auffassung in normalen Urteilen in einer gemeinsamen Kultur und in Zeugnissen der Religion überhaupt da ist.

Die begriffliche Konstitution des Geistes ist seine Selbstkonstitution in jeder seiner aufzuzeigenden Formen. Er selbst offenbart sich als frei. Und diese Freiheit ist nur die eigene Form, die er sich gibt, ohne auf vorher ‚gegebene‘ Formen sich berufen zu können (*E*<sup>3</sup> §384). Mit dem Offenbaren weist der Geist wesentlich auf die Religion hin, die das spezifisch Geistige für sich ohne jede Anlehnung an natürliche Phänomene, aber in Bezug auf die zweite Natur eigens zeigen kann. Deshalb ist der Geist die höchste Definition des Absoluten! Damit ist zugleich zweierlei betont. Er ist noch nicht das Höchste der Philosophie. Und mit der für alle einsehbaren Definition der Freiheit des Absoluten ist eine Spezifität des Geistes selbst erreicht, die die Freiheit als Freiheit innerhalb der Philosophie in ihrer Bedeutung als nicht abstrakte logische Denkbestimmung vorzeigt. Diese beanspruchte begriffliche Selbstkonstitution ist nicht gleich da, sondern wird in Gegensatz zu dem normalen oder alltäglichen Verständnis, das den Geist als vorhandene substantielle Instanz fasst, in verschiedenen Momenten vorgeführt, die den Geist als subjektiven, objektiven und absoluten darstellen.

2. Als *subjektive* Geist zeigt der Geist sich in seinem geistigen Entstehen selbst; wenn er nicht ‚aus sich selbst‘ seine natürlichen Phänomene herausbildete, wäre er kein zureichender Begriff, der die Notwendigkeit der Natur vernichten (aufheben) könnte. Der subjektive Geist ist nicht gleichbedeutend mit dem menschlichen Individuum, denn ‚intersubjektive‘, i.e. sexuelle, Momente werden im Bereich des subjektiven Geistes schon betrachtet.

Um seine zureichende Spezifität am Leib zu zeigen, integriert der einfachste Geist als Seele schon die Natur, die ihn subjektiv beherrscht, in den Momenten der Anthropologie. Die radikale Distanz zur Natur wird in der Phänomenologie der *E* vom Ich-Bewußtsein aufgezeigt. Ich ist die Leerheit in Bezug auf jede Bestimmung, reine Allgemeinheit, die dadurch wesentliche Negativität aller Natürlichkeit ist. Ich sagen und möglicher Geist sein ist also miteinander verknüpft. Mit beiden Momenten zusammen zeigt der Geist seine Konstitutionsleistung.

Geist als solchen bietet die Psychologie, wo er in den Momenten seine Unabhängigkeit – subjektiv – vorzeigt; er ist theoretischer, praktischer und freier Geist. Theoretischer ist er, sofern er im Anschauen, Vorstellen und Denken seine eigene Aktivität nicht berücksichtigt, wodurch seine Welt als die Welt der Natur erscheint. Praktisch heißt er in der Transformation dieser schon theoretisch vorhandene Welt in eine gezielt eigene, wo er als subjektiver Handelnder seine subjektiven Beweggründe wiederfinden möchte und sich eine eigene subjektive Identität in der Glückseligkeit schaffen möchte.

Der freie Geist erscheint als Abschnitt erst in der *E*<sup>3</sup>. Er zeigt, wie es auch dem subjektiven Geist in seiner Spezifität insgesamt um Freiheit zu tun ist, weil nur so die Allgemeinheit des Denkens eine affirmative Bedeutung erhält.

3. Der Bereich des *objektiven* Geistes ist gleichbedeutend mit jedem Auftreten einer sich in irgendeiner Gestalt wieder findenden Freiheit. Dennoch heißt weder die Person des abstrakten Rechts, noch das Subjekt der Moralität Geist, obwohl in ihnen der freie Geist zu seinem Recht kommt. Mit diesen Spezialbegriffen erneuert sich die normative Theorie (Naturrecht und allgemeine Moralphilosophie) an dem einen sich gliedernden Begriff, der zu einem Ganzen herausgebildet wird, das zwar normativ verstanden werden kann, im Wesen aber das denkende Transformieren der Wirklichkeit der Geister aufzeigt.

Der Begriff des Geistes findet sich deshalb erst in der Sittlichkeit wieder. Mit der Sittlichkeit und deren Institutionen ist der Geist objektiv; dabei erscheint „der als eine Welt lebendige und

vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist“ (*Grl* §151). Dieser Geist ist als Welt vorhanden, und er wird in der rechtlich geprägten Auffassung, in der ihm seine Form zudedacht wird, als Geist gefasst. Dieser Geist zeigt sich dann in verschiedenen Formen, die den intersubjektiven Gehalt in Institutionen prägen. Die erste Form ist der Familiengeist oder der natürliche sittliche Geist. Das Verschwinden einer als solche ausgeprägten und so vorzeigbaren geistigen Instanz, die sich aber dennoch als wesentliche Ordnung (des Marktes oder als invisible hand) durchsetzt, ist der abstrakte oder die Abstraktion der Individuen durchsetzende Geist (vgl. *E*<sup>3</sup> §523) der bürgerlichen Gesellschaft. Mit dem Staat ist die rechtliche Konstitution eines bestimmten Volksgeistes da, dessen verschiedene Epochen als Zeitgeister bestimmt werden. Nur dadurch, dass der Volksgeist sich in einer Konstitution vernünftig bestimmt, findet er ein Staatsgebilde zu sich. Der vorher bloß beanspruchte Geist der verschiedenen Nationen zeigt sich dann als formelle und anerkannte Einheit verschiedener Gewalten. Die verschiedenen Volkgeister sind die Besonderheiten eines allgemeinen Geistes, der als Weltgeist nur in den besonderen Einzelnen erscheint. Die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang gehört der zeitlichen oder zeitgebundenen Entwicklung in der Weltgeschichte, die die Tätigkeit des Geistes aufzeigt.

4. Als *absoluter* fasst sich der Geist, sofern er die Realität seiner selbst, oder seine Tat, mit seinem Begriff kongruent macht. Dort erkennt er sich in Gestalten, die er als seine eigenen spezifischen Einrichtungen vorführt. Alle diese Einrichtungen sind insgesamt die Religion überhaupt (*E*<sup>2</sup> §554). In jeder zeugt er selbst in seinem Prozess der Ausbildung von sich. Dieser Geist ist also in keinerlei Hinsicht ein Geist, der ewige Gehalte vorzeigt, sondern er zeigt einen Prozess auf, in dem die Geister in ihrer Gemeinde dasjenige darstellen, was ihnen als ihr ideales Wesen, ihre Freiheit gilt.

Die eigenen Einrichtungen sind Kunst, offenbare Religion und Philosophie. In der Kunst führt der Volksgeist sein unmittelbares Ideal verbindlich vor. In der offenbaren Religion zeigt der Geist, wie nur er selbst sich offenbaren kann. Er zeigt sich als Geist für den Geist, und dies heißt für alle Geister. Damit entscheidet sich auch die Frage, ob es mehr als einen Geist geben kann. Es gibt Formen des Geistes, die sich aber erst als diejenigen des absoluten Geistes inhaltlich ausreichend singularisieren. Damit hat sich selbst die theologische Diskussion der Differenz des Geistes Gottes und des heiligen Geistes erledigt, weil nur im Denken des verwirklichten Begriffs des Geistes die endgültige Wahrheit des Geistes darstellbar ist. Die Philosophie zeigt die Tätigkeit des Erkennens als die Betätigung der Idee selbst, wodurch die Philosophie überhaupt wie die des Geistes als angewandte Logik erscheint. Die Philosophie zeigt den Geist als die vernünftige Bewährung der Idee.

5. Insgesamt ist die *Freiheit das Gestaltungsprinzip* der Philosophie des Geistes. Der Geist zeigt, dass er wesentlich frei ist. Damit folgt der Geist dem praktischen Begriff. Der theoretische Geist ist nämlich nur der praktische, der seine praktische Dimension vergessen hat (*E*<sup>1</sup> §368A). Er macht sich subjektiv zu dem, was er als Subjektivität ist. Dazu braucht er einen eigenen Ort, den eigenen selbstbewegenden Leib, er benötigt die hergestellte Identität des ichhaften Verhaltens mit sich, und er braucht den Gedanken des allgemeinen inhaltlichen Gesetzes, der seine Leistung ist, und er setzt sich zum wesentlichen Gehalt der (möglichen) Aktivität als sich.

Als objektiv hat er sich als Freiheit zum Gegenstand seines weitergehenden Willens. Er verwirklicht seine Freiheit zu einer Welt, in der jeder Geist seine eigene Freiheit ebenso realisieren kann. Der Geist ist so ‚objektiv‘. Die Grundlagen dieses Wollens sind die abstrakten Rechte; sein Selbstverhältnis als Ziel seiner Handlungen bildet die Moralität. Diese ist als Identität des Geistes mit sich von Leerheit bedroht, entzieht sich dieser aber nur dadurch, dass der Geist die vorgegebene Welt als seine Welt annimmt und die Gliederung

derselben als vernünftige Struktur durchsetzt. Der Geist der Familie ist die realisierte Selbstbeziehung im Anderen, die dadurch nur eine freie Person ausmacht und ‚geistige‘, weil zur Freiheit erzogene, Mitglieder schafft. Der Geist der bürgerlichen Gesellschaft befreit die Mitglieder von den Zwängen ihrer Herkunft, und bildet sie als Individuen zu ihrem eigenen Zweck. Er weist sie zugleich auf verborgene Weise (der invisible-hand-Umdeutung als schon gemeinsamer Ordnung) auf die einzige Verwirklichung der Freiheit als solche, die die Gliederung des Geistes selbst als Garantie aufzeigt. Dadurch anerkennen die Mitglieder sich in ihrer eigenen Mitgliedschaft und deshalb als gleich frei. Der Weltgeist erörtert das Problem, ob die Freiheit sich – allem gegenteiligen Anschein ungeachtet – dennoch durchsetzt und in den staatlichen Institutionen als Bewusstsein derselben festgeschrieben wird.

Der absolute Geist ist nur das Aufzeigen vor dem (gemeinschaftlichen) Bewusstsein, dass die gemeinschaftliche Freiheit, die Realität derselben, mit dem Begriff derselben oder mit der subjektiven übereinstimmt, und diese deshalb als wahr betrachtet werden kann. Dieses Aufzeigen kann erstens unmittelbar als Anschauung, die von der klassischen Kunst singularisiert, zweitens vermittelt als Vorstellung, die mit der christlichen Religion einig ist, und drittens als Philosophie denkend betätigend geschehen. Die Wahrheit des Geistes als eines freien wird erst in dem absoluten Geist endgültig gestaltet.

6. In dieser reifen Fassung verarbeitet Hegel die vielfältigen *früheren Ansätze*. Das Leben im GS kann deshalb Geist heißen, weil es auch begeistert.

Ab Jena findet sich schon 1801 (GW 5, 263) der Begriff der Philosophie des Geistes, der aber die Resumtion der anderen Momente in sich noch nicht durchsetzt. Der Geist findet sich als Gegenstück zu Substanz und Natur. Der entscheidende Schritt ist mit der Anerkennung der Bewusstseinsproblematik verbunden. Der Geist *ersetzt* restlos das Leben als höchstes Prädikat des Absoluten; denn das Bewusstsein und das Erkennen, die für die endliche Intelligenz charakteristisch sind, müssen als endliche zwar aufgehoben werden, aber, da sie nicht Nichts und wenigstens für das Selbst-Erkennen keine negativen Eigenschaften sind, müssen sie dem Absoluten zuerkannt werden. Dieses kann dann nicht mehr Leben heißen, insofern vom Leben aus das Erkennen und damit der Geistbegriff unerklärbar bleibt, obwohl das Leben notwendig fürs Erkennen ist. – Diese Errungenschaft findet sich mit der Idee des absoluten Geistes, der auch jede Gotteskonzeption in eine Geisteskonzeption integriert. Durch die verschiedenen Stränge ist der Begriff des Geistes in der *Phän* schwankend oder undeutlich. ‚Geist‘ ist nicht nur der Begriff einer Sektion, wo er das allgemeine Werk aller darstellt und seine Bestimmtheit ‚ich das Wir, und wir das ich bin‘ (GW 9, 108) verwirklicht; er ist zugleich das umgreifende Thema als Substanz, die sich zur geistigen Substanz und zum Geist selbst entwickelt; und besonders in der *Einleitung* und der *Vorrede* der *Phän* ist er als Gegenstand des Systems selbst auch noch das Objekt einer Logik (GW 9, 62 und 30); ‚Geist‘ referiert in derselben Vorrede auf das Ganze des von der *Phän* vorgesehenen oder entworfenen Systems oder auf das Tragende des ganzen damaligen Systems: Das Absolute ist Geist (GW 9, 22).

Erst innerhalb der *L* folgt eine Beschränkung der Bedeutung des Begriffs des Geistes, wie sie an den Vorreden und an der Einleitung zur Idee des Erkennens abzulesen ist. Mit der Differenzierung von Idee des Erkennens und absoluter Idee ist die Idee selbst das, was man auch vom Geist in Wahrheit zu denken hat, weil der Geist im Gegensatz zur Idee auch ein Name ist, dessen Vorstellungsgehalt erst zu entfernen oder zu transformieren ist, damit er in Wahrheit, als Idee, gedacht werden kann.

## 58. Gemeinde

Die wichtigste religiöse Neuerung der damaligen Zeit ist nach Hegel, dass Gott als Geist in seiner Gemeinde gefasst wird (nur *E<sup>3</sup>* §554A). Die Gemeinde als subjektive Aufnahme der religiösen Wahrheit ist damit betont.

Nur an der vollendeten Religion entsteht, ist oder besteht und vergeht nach dem Manuskript die Gemeinde des Geistes (*GW 17* 282; 289; 297)

Diese ist der Geist in seiner Existenz; die Gemeinde entsteht, wenn das religiöse Subjekt die Einheit von Gott und Mensch unmittelbar weiß, aber diese Einheit nur ideell oder in der Vorstellung erhalten kann, weil das Subjekt der Gemeinde nicht selbst der absolute Geist ist.

Die bestehende Gemeinde ist die Kirche. In ihr wird die Wahrheit vorausgesetzt und in der Weise einer eigenen Autorität überliefert, sodass der Mensch in ihr geboren und erzogen werden kann und der Geist selbst im Kultus der Vergebung und des Abendmahls als unmittelbare Gegenwart des teilnehmenden Subjekts erscheint.

Die ‚Realisierung des Glaubens‘ (*VPhRel 5*, 167 [von 1824]) sowie ‚des Geistigen der Gemeinde‘ (*VPhRel 5*, 262 [von 1827]) impliziert vielleicht das 1821 so genannte ‚Vergehen der Gemeinde‘. Solche Realisierung selbst enthält drei Formen. In der Unmittelbarkeit der Versöhnung der Religion mit der Welt hat die Gemeinde diese Versöhnung in sich, d.h. unter ‚mönchischem‘ Absehen von der Welt; die Spaltung zwischen Welt und Religion herrscht, wenn die Gemeinde das Herrschende ist; und die gesicherte Versöhnung ist diejenige, in der das religiös vorhandene Prinzip der Freiheit die weltlich konkrete Wirklichkeit, durch die Leere der Aufklärung und des Pietismus hindurch, gestaltet. Nicht die Gemeinde ist dann vergangen, sondern die Welt ist zur versöhnten, geistigen und vernünftigen Gemeinde geworden.

Lu De Vos

## 59. Geschlechtsverhältnis

In der *Anthropologie* wird das Geschlechtsverhältnis unter den „Natürlichen Veränderungen“ entfaltet, wobei seine wesentliche Bestimmung die ist, dass das Individuum seine Einheit mit der Gattung nur vermittels der Vereinigung mit einem anderen Individuum, dem anderen Geschlecht, findet. Entwickeln die „Lebensalter“ als vorausgehende Stufe die Momente Individuum und Gattung als fortschreitender natürlicher Prozess am Individuum selbst, so tritt im Geschlechtsverhältnis das „Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst“ auf, „so daß es *sich* in einem *andern* Individuum sucht und findet“ (*E<sup>3</sup>* §397). Die beiden Momente der Einheit und Entgegensetzung bilden für Hegel auch die Grundlage für eine anthropologische Charakterisierung der beiden Geschlechter, wobei das Versenktsein in die Einheit der Frau zukommt und den Mann die tätige Entgegensetzung und Entzweiung kennzeichnet. „Die großen Kunstwerke sind Werke der Männer. Zum Zweck des Allgemeinen, zum Wollen des Allgemeinen gehört diese Entzweiung, diese Vertiefung in sich und die Tätigkeit der Arbeit. Es ist eine hervorgebrachte Einigkeit des allgemeinen und Einzelnen. Die Frau bleibt in dieser Unentzweiheit des Gemütes. Die Bildung der Frauen tritt nie in dies Extrem des Schmerzes, der zur Produktion treibt“ (*VPhG 13*, 58f).

In der *Naturphilosophie* findet sich das Geschlechtsverhältnis als ein Moment des „Gattungsprozesses“ als letzter Stufe des „tierischen Organismus“. Auch hier wird im vorausgehenden Abschnitt „Die Gattung und die Arten“ die Entgegensetzung von Individuum und Gattung entwickelt, um dann im Geschlechtsverhältnis an zwei Individuen getrennt sich gegenüberzustellen. Wesentlich ist hier, dass das Individuum zwar die Allgemeinheit der

Gattung an ihm hat, jedoch in seiner Vereinzelung der Gattung nicht angemessen ist. Die dem Individuum inhärierende Gattung ist im Geschlechtsverhältnis somit „als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit der Trieb, im Andern seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen“ (*E<sup>3</sup>* §369). Die „Äußerlichkeit“ als Grundbestimmung der Natur bei Hegel tritt in dieser „Begattung“ insofern wieder hervor, als die Einheit von Individuum und Gattung, die sich in der „Begattung“ herstellt, wieder zurückfällt in die Entgegensetzung, wie auch das Produkt der „Begattung“, das „als *gewordene Gattung* ein geschlechtsloses Leben“ (*E<sup>3</sup>* §370) darstellt, sich fortentwickelt zu einer vereinzelt natürlichen Individualität. Diese äußerliche Beziehung zwischen dem natürlichen Individuum und seiner Gattung bestimmt dann auch „Die Krankheit des Individuums“, mit der die Naturphilosophie abschließt.

In der *Sittlichkeit* als Teil der Philosophie des objektiven Geistes wird das Geschlechtsverhältnis indirekt im Abschnitt „Familie“ behandelt, denn das Geschlechtsverhältnis „erlangt in der *Familie* seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung“ (*E<sup>3</sup>* §397). Im Unterschied zum natürlichen und anthropologischen Geschlechtsverhältnis ist in der „Ehe“ als „freie Einwilligung der Personen ... *eine Person auszumachen*“ (*Grl* §162), die „äußerliche *Einheit* der natürlichen Geschlechter in eine *geistige*, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt“ (*Grl* §161). Dadurch ist das Geschlechtsverhältnis zwar die Basis der „Ehe“, bekommt seine sittliche Bedeutung jedoch erst dadurch, dass sich in der „Ehe“ nicht natürliche Geschlechter bzw. geschlechtlich charakterisierte Individuen gegenüberstehen und nach Vereinigung streben, sondern vielmehr freie Personen sich zum Zusammenschluss in der „Ehe“ entschließen.

Dirk Stederoth

## 60. Gesellschaft, bürgerliche

Am Anfang hat der Begriff „bürgerliche Gesellschaft“ für Hegel die Aristotelische Bedeutung einer Gesellschaft von Bürgern, die Polis als *koinoonia politike*. In den *Grl* hat die bürgerliche Gesellschaft jedoch einen tiefgehenden Bedeutungswandel erfahren, der seine Ursache in einem Widerspruch findet, der die Polis beherrscht, nämlich der Widerspruch zwischen Familie und Staat. Obwohl der Staat von der Familie abhängig ist, kann er seine allgemeine Macht nur durchsetzen, wenn er letztendlich die besonderen Interessen des Familienwesens unterdrückt. Das Handeln der Bürger entspricht dem Allgemeinwohl des Staats und bietet dem besonderen Wohl der Familie keinen Raum. Der moderne Staat unterscheidet sich wesentlich von der Polis, weil der Widerspruch zwischen Familie und Staat durch die bürgerliche Gesellschaft vermittelt und dadurch aufgehoben ist. Auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft dient der Bürger als *bourgeois* dem besonderen Wohl der Familie, und auf der Ebene des Staats dient er als *citoyen* dem Allgemeinwohl.

Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft inkorporiert das Konzept des freien Marktes, wie dieser von den englischen politischen Ökonomen (Smith, Ricardo) entwickelt worden ist: der freie Markt als ein Mechanismus, der zwischen dem besonderen und allgemeinen Wohl vermitteln kann, weil die Konkurrenzverhältnisse bewirken, dass hinter dem Rücken der Bürger, obwohl sie auf dem Markt ihre privaten Interessen anstreben, auch dem Allgemeinwohl gedient wird. Im Gegensatz zu den politischen Ökonomen meint Hegel jedoch, dass die liberalen Marktverhältnisse nicht genügen, um das Allgemeinwohl sicherzustellen. Vermittelt durch den Markt muss es auf der Ebene des Staats explizit, d.h. selbstbewusst, angestrebt werden.

Neben der Familie und dem Staat ist die bürgerliche Gesellschaft in den *Grl* das zweite Moment der Sittlichkeit. Aus systematischer Sicht lässt sie sich deshalb als die Synthese zwischen dem zweiten Moment des abstrakten Rechts („der Vertrag“) und dem zweiten Moment der Moralität („die Absicht und das Wohl“) verstehen. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ist der Prozess, in dem das besondere Wohl der Bürger Schritt für Schritt zur Allgemeinheit herangebildet wird, sodass sie in die Lage versetzt werden, als Staatsbürger dem Allgemeinwohl zu dienen.

Die bürgerliche Gesellschaft gliedert sich in drei Momente: A. Das System der Bedürfnisse; B. Die Rechtspflege und C. Die Polizei und die Korporation.

Der Ausgangspunkt des Systems der Bedürfnisse ist der „Verlust der Sittlichkeit“, bewirkt durch die sittliche Auflösung der Familie. Die wirklichen Personen verhalten sich zwar als freie und gleiche Personen zueinander, aber teilen keinen sittlichen Inhalt; jede ist auf seine besonderen Interessen gerichtet. Dieses Moment lässt sich als das „Scheinen der Vernünftigkeit“ (*Grl* §186) bezeichnen, weil das Allgemeinwohl sich in und durch die besondere Bedürfnisbefriedigung praktisch durchsetzt. In dem ersten Submoment „Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung“ wird erörtert, wie sich die „Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel“ in einem Prozess immer weiter durchgeführter Arbeitsteilung vollzieht. Besonderes Angebot und besondere Nachfrage werden durch die Allgemeinheit des Markts vermittelt, sodass durch die „Nachahmung“ (*Grl* §193) das Besondere ins Allgemeine umschlägt und die Personen sich nur als besondere manifestieren können, wenn sie das Allgemeine immer wieder von neuem präzisieren. Diese Entwicklung ist ein Prozess der Abstraktion (*Grl* §198), insofern die traditionell vorgefundenen Bedürfnisse und Mittel ihrer Befriedigung auf immer weitergehender Stufe negiert werden. Diese Abstraktion ist eine Befreiung (*Grl* §194), insofern sie noch formell ist: eine Befreiung von der Tradition, die noch nicht im Stande ist, die herrschenden Verhältnisse positiv als Ausdruck der Freiheit zu bestimmen.

Im zweiten Submoment „Die Art der Arbeit“ wird herausgearbeitet, was die Entwicklung des Systems der Bedürfnisse subjektiv, d.h. für die Arbeit, bedeutet: die fortschreitende Arbeitsteilung bringt eine theoretische und praktische Bildung hervor (*Grl* §197). Hier sind m.a.W. die Bedingungen erfüllt, um das zweite Moment der Moralität („Die Absicht und das Wohl“) zu verwirklichen.

Im dritten Submoment, das Vermögen, werden die beiden ersten Submomente synthetisiert. Die subjektive Bildung hat das Vermögen zum Resultat, eine objektive Stellung innerhalb des arbeitsteiligen Ganzen zu erwerben: auf Grund dieses Vermögens ist die wirkliche Person Mitglied eines der Stände.

Im zweiten und dritten Moment der bürgerlichen Gesellschaft wird das institutionelle Dasein der konstituierenden Momente des Systems der Bedürfnisse (bzw. *Der Vertrag* und *Die Absicht und das Wohl*) entwickelt. In der *Rechtspflege*, das zweite Moment, hat die formelle Person des Vertrags institutionelle Wirklichkeit bekommen als „Schutz des Eigentums“. An sich ist diese Person das Produkt der Familie; für sich entwickelte sie sich in der formellen Befreiung im System der Bedürfnisse; und objektive Wirklichkeit hat sie in der Rechtspflege, die das Recht als Gesetz und Gericht institutionalisiert. Im dritten Moment (*die Polizei und die Korporation*) werden die Institutionen entwickelt, mit deren Hilfe die Personen tatsächlich imstande sind, ihr besonderes Wohl absichtlich zu verwirklichen. Die Polizei gestaltet die allgemeinen Einrichtungen, die die Wirklichkeit des Systems des Bedürfnisses bedingen (Garantie der öffentlichen Ordnung, Unterricht, Infrastruktur, Wettbewerbs-Bedingungen, Kontrolle der Warenqualität, Erleichterungen für den Außenhandel etc.), sodass „die Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen für die Individuen vorhanden und durch die öffentliche Macht gesichert ist“ (*Grl* §237). Als Mitglied der Korporation haben die wirklichen Personen diese Möglichkeit, und deshalb auch ihr besonderes Wohl, verwirklicht.

Die Korporation ist die Arbeitsgemeinschaft eines bestimmten Produktionszweigs, in der „das *Sittliche* als ein Immanentes in der bürgerlichen Gesellschaft“ (*Grl* §249) zurückgekehrt ist, weil in ihr das besondere Wohl der wirklichen Person mit dem Allgemeinwohl der Korporation vereint ist.

Sowohl die Rechtspflege als die Harmonie zwischen den vielen Korporationen setzen die Institutionalisierung des subjektiven Willens, der das Recht als solches will, voraus, die sich erst auf der Ebene des Staats denken lässt. Es ist gerade dieser Übergang in den Bereich des Staats, der Marx' kritische Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt. Unter der Bedingung des Systems der Bedürfnisse ist seines Erachtens jede Aufhebung des besonderen Wohls im Allgemeinwohl illusorisch, und deshalb ideologischer Schein.

Paul Cobben

## 61. Gesetz

1. Das Gesetz gibt eine feste und fixe Ordnung der jeweiligen Objekte her, in der die äußerlichen Bestimmungen der Objekte als immanente und objektive Bestimmtheiten einer Ordnung dargestellt werden (*GW 12*, 145f). Mit dieser Auffassung bestimmt Hegel Gesetze als *verstandesmäßige* Ordnungen, deren Allgemeinheit die Einzelfälle der Objektivität in ihrer Geltung gliedert. Solches Ordnungsprinzip überführt die formellen Regeln der objektiven Unterschiede in fixierte Gesetze der notwendigen und mechanischen Ordnung; diese Ordnung wird nach einer Identität, die auch im formellen Denken herrscht, aufgezeigt. Sofern die Ordnung selbst aber Fälle in eine Einheit zurückführt, zeigt sie zugleich eine Eigenheit, die als Anfang der Selbstbewegung der späteren Idee gedeutet wird.

Im Bereich der Wesenslogik führt diese objektive Ordnung die endgültige, begriffliche Gliederung früherer Momente, wie das ‚Gesetz der Erscheinung‘ und das ‚Reich der Gesetze‘, durch. Hier übernimmt Hegel die schon in der *Phän* gegebenen bewusstseinstheoretischen Analysen (*GW 9*, 91), deren reduzierte Form auch im enzyklopädischen Reich der Gesetze des Verstandes auftritt (*E<sup>3</sup>* §422-423). Das Gesetz der Erscheinung arbeitet die Differenz zwischen Wesen und Erscheinung aus: Es verbindet in seinem positiven Auftreten die unmittelbare Existenz der Erscheinung und das gegenteilige Nicht-Bestehen des Wesens, wodurch der gleiche Inhalt als die Grundlage der Erscheinung herausgestellt wird (*GW 11*, 342ff). – Das daraus resultierende Reich der Gesetze enthält die übersinnliche Welt, den einfachen wandellosen, verschiedenen Inhalt, gegenüber der sinnlichen, existierenden Welt; die ganze Welt ist die einzige Welt, die ihre negative Beziehung auf sich hat (*GW 11*, 347ff). Deshalb löst sich die das Gesetz realisierende Welt in ein Verhältnis auf, das im Gegensatz zur *Phän* kein herauszustellendes Selbstverhältnis vorführt.

2. Anders als die formalen und inhaltlichen Gesetze der Logik fungieren die *Gesetze der Natur*. Naturwissenschaftliche Gesetze sind Denkbestimmungen des Verstandes, auf die die Naturphilosophie begrifflich korrigierend wirkt. Die Naturgesetze geben einen allgemeinen Ausdruck für empirische Daten. Feste Verhältnisse von Allgemeinheit und Fall (bzw. Einzelheit) werden als berechenbar verständlich, obwohl die Quantifizierbarkeit nicht empirisch ist (*E<sup>3</sup>* §270A). Diese Auffassung, dass die Gesetze der Natur die Gründe für die Größen, die die Mathematik erweist, sind, vollzieht schon De Orbitis Planetarum (*GW 5*, 238), mit der Warnung, dass man aus der Kombinierbarkeit der Mathematik mit der physischen Realität keine physikalische Realität schließen darf. So bietet die gesetzliche Erklärung nicht immer einen Begriff, sondern stellt nur die Entstehungsbedingungen bereit,

wodurch nicht nur abstrakte Gesichtspunkte diese Gesetze fundieren, sondern diese von undurchsichtigen, fixierenden Reflexionsformen und metaphysischen Annahmen geprägt sein können (*E<sup>3</sup> §320A*).

Naturphilosophische Gesetze der Mechanik betreffen die Größe des Raums und der Zeit; sie sind nur dann frei zu nennen, wenn sie auch in der Philosophie aus dem Begriff der Sache, der abstrakten oder konkreten Materie, abgeleitet werden können. Denn obwohl die Genauigkeit der Vorhersage bei der Berechnung von astronomischen Gesetzen für die Wissenschaften vorteilhaft ist, beruht ihre Wissenschaftlichkeit weder darauf, noch auf der Erfahrung (*GW 9, 142*).

Da nicht der Gesetzesbegriff, sondern der Prozessbegriff in Hegels Erkenntnisauffassung hervorragend ist, ist das Verschwinden der Gesetze im Organischen keine Herunterstufung der Physiologie zur Unwissenschaftlichkeit. Gerade die zusammensetzende Gesetzmäßigkeit bei den empirischen Beweisen zeigt die Reduktion des Lebens auf Unlebendiges (*E<sup>3</sup> §359A*). Die *Phän* weicht hier ab, sofern auch das Organische und selbst das Psychische unter Gesetzen aufgefasst wird (*GW 9, 145-146*).

3. *Rechtliche* Gesetze sind auf positive Weise verfügte Setzungen der bürgerlichen Gesellschaft, die bestimmte Grundsätze des abstrakten Rechts als wirklich formuliert und allgemein zugänglich macht, sodass die Gesetze für alle unabhängig von der jeweiligen Einsicht der Einzelnen sowie eines spezifischen Berufsstandes gelten. Diese Geltung wird von den Gerichten gegebenenfalls gegen die Verletzung durch Einzelne durchgesetzt, und deren Gerechtigkeit wird für das Wissen der Beteiligten herausgestellt. Der Inhalt der Gesetze hat eine der Vernunft gegenüber zufällige Positivität, die aus der Entscheidung der bürgerlichen Gesellschaft entspringt. Der Vernunft zugänglich sind die Gesetze ihrer Kodifikation wegen, weil sie dadurch in völliger Allgemeinheit erscheinen. Ihrer Positivität wegen sind sie teilweise unbestimmt, wodurch das Gericht sich in seiner Urteilsfindung noch auf positive, nicht auf philosophische Urteile einlässt. Der Zufälligkeit und des Inhalts wegen stellen diese allgemein gemeinten Gesetze die wesentliche Freiheit des Geistes nicht sicher (*Grl §209-229*).

Im *Staatsgesetz* wird die Freiheit des Geistes konkret. Die politische Verfassung als die Totalität der Gesetze eines Volkes verwirklicht ihr vernünftiges Dasein, worüber hinaus es keine ahistorische Normierung gibt, gerade in den Gesetzen. Der Einzelne wird in der Staatsgemeinschaft unter eigenen Gesetzen eingebunden, die dadurch seine Freiheit(en) garantiert. In der Gesetzgebung bildet der politische Staat die Verfassung auf freie, aber nicht willkürliche Weise fort. Bürgerliche Gesellschaft und Familie sind über Gremien an dieser Gesetzgebung beteiligt.

4. Die Vernunftgesetze in der Natur heißen nach den *VPhRel* die *ewigen* Gesetze (*VphRel 5, 151*); das *göttliche* Gesetz zielt darauf, den Himmel auf Erden zu stiften (*VphRel 5, 143*). Diese Bedeutung weicht von der Gesetzesauffassung der *Phän* ab, wo das göttliche Gesetz das ungeschriebene, aber sichere Gesetz der Familie bezeichnet, das *menschliche* Gesetz aber das offenbare der staatlichen Gesellschaft, und beide als jeweilige Aufgabe der Geschlechter in unmittelbarer Harmonie sich auf die natürliche Differenz gründen (*GW 9, 241ff*). Weiter erscheinen dort Varianten des *Sittengesetzes*, wo die moralische Person dies als Pflicht in sich aufnimmt und verwirklicht (*GW 9, 348-349*), und wo es in der gesetzgebenden Vernunft als gebietend vorgestellt und in der gesetzprüfenden Vernunft überprüft wird (*GW 9, 228ff; 232ff*); es erscheint auch in der frühromantischen Fassung, wo das individuelle ‚Gesetz des Herzens‘ die unmittelbare gewusste und zu realisierende Allgemeinheit, formuliert, die der Gewalt und Wirklichkeit gegenübersteht (*GW 9, 202ff*).

Lu De Vos

## 62. Gesinnung

In den „Blättern zur Religionsphilosophie“ (*VPhRel* 5, 291 ff), deren erstes Wort ‚Gesinnung‘ heißt, liest man anlässlich einer Gegenüberstellung der katholischen und der evangelischen Religion, die Gesinnung gelte als das „Eigenste [...] des Protestanten“ (*ibd.*, 293). Eigentlich spielt dieser Begriff aber auch eine wichtige Rolle in Hegels *VPhRel* im Allgemeinen und in der *Grl*, sodass die Gesinnung als der Kern der Hegelschen Sittlichkeit und das Christentum als eine Gesinnungsreligion bestimmt werden können.

Schon in der Frankfurter Periode galt die Gesinnung als die Seite des Herzens gegenüber derjenigen der Pflicht. In den späteren *VPhRel* spielt die Gesinnung noch immer diese bestimmende Rolle, indem sie die Moralität ermöglicht. Während der Inhalt der Religion allein aus „Wahrheiten über die Natur des Geistes“ besteht, haben es „die anderen äußerlichen Weisen des Gottesdienstes“ und insbesondere die moralischen Handlungen vorzüglich mit der Gesinnung zu tun (*VPhRel* 3, 241).

Wenn beim jungen Hegel die Gesinnung als Merkmal des Christentums bezeichnet werden kann, wird sie später dasjenige, wodurch das griechische Erbe der Philosophie dem formalen Charakter des gegenwärtigen Geistes entgegengesetzt wird – bei den Griechen ist ja alles auf der Gesinnung gegründet (*VPhRel* 3, 363). Am Ende des Begriffs der Religion, bei einer Überlegung über die Verhältnisse der Religion zum Staat, unterscheidet Hegel zwei Verfassungssysteme. Das eine, wo die Bestimmungen der Freiheit formal erhalten sind, ist das moderne System; das andere ist das der Gesinnung – „das griechische Prinzip überhaupt“ (*VPhRel* 3, 346). Jedoch soll jenes nicht gegenüber diesem bevorzugt werden, denn eben die Gegenwart hat eine Einseitigkeit hinsichtlich der Gesinnung geschaffen: Wegen der Überzeugung, sie betreffen nicht die Verfassung, hat die Gegenwart individuelle Religion und Gesinnung weglassen wollen. Um der Gegenseitigkeit willen ist dann auch die Gesinnung für sich selbst etwas Einseitiges, wie es die Platonische Republik zeigt.

Darüber hinaus tritt der Begriff ‚Gesinnung‘ auch häufig in den *Grl* auf. Er spielt sogar eine bestimmende Rolle, indem mittels der Gesinnung darauf hingewiesen wird, dass die objektiven Verhältnisse erst dann wertvoll sind, wenn sie von der Subjektivität durchdrungen sind. Im zweiten Teil der *Grl* kann man demnach lesen, dass „das wahrhafte Gewissen die Gesinnung [ist], das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen“ (*Grl* §137).

Wie oben schon erwähnt, ist aber der Geburtsort des Begriffs ‚Gesinnung‘ bei Hegel die Hermeneutik des Christentums in den Frankfurter Schriften. Dem Judentum als abstrakter Religion des Gesetzes setzt Jesus eine Religion der Liebe gegenüber. Statt des Gebotes wird jetzt die Gesinnung zum höchsten moralischen Prinzip erhoben, die sich als ‚Geneigtheit‘ (*Nohl*, 388) versteht. Indem er das Judentum durch den Begriff der Gesinnung aufhebt, kritisiert Hegel auch Kants praktische Philosophie; denn in der Gesinnung ist die Neigung philosophisch wieder begründet. Um der Freiheit in den religiösen Verhältnissen willen kann die Autonomie nicht mehr die Sache der Vernunft bleiben (dies sei ‚Selbstzwang‘ (*Nohl*, 293), sondern muss in sich selbst stehen: „Neigung ist in sich gegründet, hat ihr ideales Objekt in sich selbst; nicht in einem Fremden (dem Sittengesetze der Vernunft)“ (*ibd.*). Während Jesus ein Paradigma der Kantischen Ethik im *LJ* (1795) war, übersteigt Jesus in den Frankfurter Schriften sowohl das jüdische als auch das Kantische Gesetz durch eine „Stimmung des Gemüts zur Freude“ (*Nohl*, 394).

Olivier Depré

## 63. Gestalt

Der Begriff der Gestalt, der in der Geschichte der Philosophie vor allem in der Ästhetik und der Psychologie bedeutsam geworden ist, nimmt bei Hegel auch in der Naturphilosophie eine zentrale Stellung ein: er bezeichnet den Beginn der Herrschaft der Form über die Materie. Die Gestalt ist das erste Moment der "totalen Individualität" des physischen Körpers. Ihre Tätigkeit - und damit ihr Begriff im Hegelschen Sinne - ist bestimmt als Magnetismus; diese, in ihr Produkt übergegangen, ist die "reale Gestalt, der Kristall" (*E*<sup>3</sup> §310A).

In der Gestalt manifestiert sich die Form von selbst - nicht mehr, wie in den "abstrakten Momenten der Individualität" (*E*<sup>3</sup> §307A) (der spezifischen Schwere, der Kohäsion etc.), nur als eine Eigentümlichkeit des Widerstands gegen fremde Gewalt. Die Gestalt bestimmt sich so als "Form des räumlichen Zusammenseins des Materiellen", als "der Körper, dessen spezifische Art des inneren Zusammenhalts nicht nur, sondern dessen äußerliche Begrenzung im Raume durch die immanente Form bestimmt ist" (*E*<sup>3</sup> §310). Noch nicht Realität haben dabei die Unterschiede (wie Farbe, Geruch, Geschmack); die Gestalt ist deshalb "unmittelbar, ruhende Totalität" (*E*<sup>3</sup> §310).

Zunächst nur als Bild der Gestalt erscheint hier der Kristall als ein Körper, der "einen geheimen, stillen Geometer" (*E*<sup>3</sup> §310A) in sich hat, welcher ihn nach außen wie nach innen organisiert, an dem sich die Form "als ein organischer und organisierender Trieb ... äußert" (*E*<sup>3</sup> §310A). Gleichwohl ist der Kristall damit nicht als organisch anzusehen. Ebenso bleibt die Gestalt "mechanische Individualität ohne Seele, ohne Prozeß in sich" (*VPhN* 16, 98). Die räumlichen Bestimmungen der Form sind "bloß erst verständige Bestimmungen" (gerade Linien, ebene Flächen und bestimmte Winkel) (*E*<sup>3</sup> §310A), die organische Gestalt ist dagegen "eine solche, worin Prozeß ist" (*VPhN* 16, 98). Allerdings will Hegel die Regelmäßigkeit der Kristallisation auch nicht als nur "äußere Zweckmäßigkeit" verstanden wissen: im Kristall ist "die Form der Materie nicht äußerlich, sondern diese ist selbst Zweck, das an und für sich Wirksame" (*E*<sup>3</sup> §310A).

Die einzelnen Bestimmungen der Gestalt beziehungsweise der "Gestaltung" als einem "geheimen(n) Linienziehen, Flächenbestimmen und Begrenzen" (*E*<sup>3</sup> §310A) folgen einem Grundmuster der Hegelschen Naturphilosophie, der begrifflichen Trennung von 'Abstraktion', 'Tätigkeit' und 'Produkt': diese Bestimmungen sind so die "Abstraktion der Gestalt, also eigentlich das Gestaltlose", die "Gestalt im Prozesse" beziehungsweise die "Tätigkeit des Gestaltens" - deren Prinzip der Magnetismus ist, und das Produkt dieser Tätigkeit, die "reale Gestalt, der Kristall" (*E*<sup>3</sup> §310A). Insbesondere in den frühen Fassungen der Naturphilosophie waren auch die spezifische Schwere, die Kohäsion usw. (also die besonderen Momente der Form) unter dem Begriff der Gestaltung erschienen (*E*<sup>1</sup> §236; *VPhN* 16, 78-80). Dort kommt die Form aber erst noch "als gleichgültig und außereinander zur Existenz" (*E*<sup>3</sup> §291); wohingegen in der totalen Individualität, in der "die Form als Meisterin auftritt", dann "alle Momente realisiert" sind (*E*<sup>3</sup> §307A).

Auch die "unmittelbare" oder "abstrakte" Gestalt ist so "reales Prinzip, d.h. eine Totalität der Form" (*E*<sup>3</sup> §311A). Gleichwohl ist sie noch ohne Tätigkeit, es ist noch keine Differenz darin gesetzt (*E*<sup>3</sup> §311A), das heißt die Bestimmungen der Form (Punkt, Linie, Oberfläche und Volumen sowie das Kugelige) sind noch nicht 'wirksam': die abstrakte, "in sich formlos gesetzte" Gestalt ist so "einerseits das Extrem der Punktualität der Sprödigkeit, andererseits das Extrem der sich kugelnden Flüssigkeit; - die Gestalt als innere Gestaltlosigkeit" (*E*<sup>3</sup> §311).

Die hier fehlende Tätigkeit ist nun keine andere, als die der Form - und damit die des Begriffs überhaupt, nämlich "das Identische different und das differente identisch zu setzen" (*E*<sup>3</sup> §314). In der Sphäre der "materiellen Räumlichkeit" geschieht dies durch Anziehung und Abstoßung. In abstrakter Bestimmung - das heißt: noch nicht in ihr Produkt übergegangen -

ist diese Tätigkeit der Magnetismus: er ist “die immanente Tätigkeit des freien Mechanismus, nämlich die örtlichen Verhältnisse zu bestimmen” (*E<sup>3</sup>* §313).

Erst die Tätigkeit, in ihr Produkt übergegangen, ist die “reale” oder “totale” Gestalt, die sich bestimmt als Kristall. In ihr sind die differenten magnetischen Pole “zur Neutralität reduziert, die abstrakte Linearität der ortbestimmenden Tätigkeit zur Fläche und Oberfläche des ganzen Körpers realisiert; ... Es wirkt die eine Form, den Körper nach außen (die Kugel begrenzend) und (die Punktualität gestaltend) seine innere Kontinuität durch und durch (Durchgang der Blätter, Kerngestalt) zu kristallisieren” (*E<sup>3</sup>* §315). Ein solcher Kristall ist insbesondere der geologische Organismus, die “Gestalt” des Lebens (*E<sup>3</sup>* §337): “Der Magnetismus geht zuerst in die allgemeine Selbständigkeit, den Kristall der Erde, - die Linie in den ganzen runden Raum über” (*E<sup>3</sup>* §315A).

Historisch spiegelt die Logizität der Hegelschen Bestimmung(en) der Gestalt, insbesondere des Kristalls, die zeitgenössische (anorganische) Chemie, also die Mineralogie und die neue Kristallographie um 1800: Spezifische Schwere, Kohäsion, Klang, ‘Wärme’ (und ‘Kälte’), Elektrizität und Magnetismus, vor allem aber die (Kristall-)Gestalt und das ‘Verhältnis’ zum Licht (Lichtbrechung), weiter Farbe, Geruch und Geschmack waren wesentliche Kennzeichen der Beschreibung und Klassifikation der anorganischen Naturkörper beziehungsweise der Mineralien.

Im Kristall hat sich nun die unendliche Form freilich erst “nur auf räumliche Weise in die schwere Materie hineingesetzt;” was fehlt, ist die “Spezifikation des Unterschieds” (*E<sup>3</sup>* §316A). Auch für die folgenden Momente der “Besonderung des individuellen Körpers” (letztlich also für die gesamte “Physik der totalen Individualität”) bleibt so die Bestimmung der Gestalt implizit leitend. Die zweite Bestimmung oder “Gestaltung” der “totalen Individualität” ist die Bestimmung zum Unterschiede, zu “den besonderen Formen der körperlichen Totalität; diese individuelle Besonderung zum Extreme gesteigert ist die Elektrizität” (*E<sup>3</sup>* §309). Die “Realität dieser Besonderung” schließlich ist “der chemisch differente Körper und die Beziehung desselben”, als Totalität sich realisierend der chemische Prozess (*E<sup>3</sup>* §309).

Bernhard Fritscher

#### 64. Gewalt, gesetzgebende; richterliche

Die politische Verfassung des Staats, wie sie in den *Grl* entwickelt wird, gliedert sich in drei Gewalten, die jedoch nicht mit Montesquieus *trias politica* zusammenfallen. Anstatt der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen Gewalt unterscheidet Hegel die fürstliche, gesetzgebende und ausführende Gewalt (die sowohl die Regierungsgewalt, als die richterliche Gewalt umfasst). In den drei Gewalten der Verfassung hat die Freiheit ihre wahre Gestalt bekommen, d.h. die drei Begriffsmomente des freien Willens (Einzelheit, Allgemeinheit und Besonderheit) haben in den drei Gewalten ihr adäquates, institutionelles Dasein.

Diese Kritik an der *trias politica*-Lehre expliziert eine grundlegendere Kritik, nämlich die Kritik an der kontrakttheoretischen Auffassung des Staats. Obwohl in der Verfassung nicht nur der „Geist eines Volkes“, sondern auch die subjektive Freiheit der Individuen dieses Volkes zum Ausdruck kommt (*Grl* §274), wird sie nach Hegel nicht durch einen gesellschaftlichen Vertrag konstituiert. Die Institutionen des Rechtsstaats sind das Resultat des Bildungsprozesses eines Volkes, das immer schon in der Einheit seiner Tradition lebt. Deshalb erörtern die *Grl* nicht zunächst die gesetzgebende Gewalt (als die Gewalt, die den Staat konstituieren würde), sondern die fürstliche Gewalt als die Gewalt der Einzelheit, d.h. die Gewalt, die die Einzelheit des Staates als solche zum Ausdruck bringt.

In der fürstlichen Gewalt hat der Staat sich als Idealität institutionalisiert, d.h. als die selbstbewusste Einheit, die im Handeln der Staatsämter wirklich ist; als diese vernünftige Einheit ist der Staat souverän. Diese Souveränität kann seine gesonderte Gestaltung nur in einem wirklichen Individuum haben, nämlich im Monarchen (*Grl* §279). Die Entscheidungen der fürstlichen Gewalt gründen letztendlich im Gewissen des Monarchen. Dass der Monarch dem Staat immer schon vorausgesetzt ist, zeigt sich nicht nur in der Erbllichkeit seiner Würde (er ist Monarch durch die Geburt) (*Grl* §280), sondern auch in seiner Majestät: er hat z.B. das Recht der Begnadigung (*Grl* §281-2).

Wenn das Volk nur in der Einheit seiner Tradition lebte, wäre nicht deutlich, wie der subjektiven Freiheit Platz eingeräumt werden könnte. Dieses Problem wird gelöst, weil neben der fürstlichen Gewalt die gesetzgebende Gewalt und die Regierungsgewalt jede ihre relativ unabhängige Stellung haben. Die gesetzgebende Gewalt gliedert sich in zwei Kammern (*Grl* §312), die den Gesichtspunkt der Tradition beziehungsweise der subjektiven Freiheit repräsentieren. In der ersten Kammer sind die Großgrundbesitzer gemäß dem Erbrecht Mitglieder, in der zweiten Kammer stammen die Mitglieder von den gesellschaftlichen Organisationen und werden ernannt auf Grund ihres Sachverstandes. Mittels dieser zweiten Kammer lässt sich die relativ selbstständige Dynamik und Bildung der bürgerlichen Gesellschaft in den Gesetzgebungsprozess integrieren.

Die relative Selbstständigkeit der bürgerlichen Gesellschaft bewirkt, dass auch „die Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidungen“ (*Grl* §287) eine eigenständige Aktivität ist, die in der Regierung ihr institutionelles Dasein hat.

Paul Cobben

## 65. Gewissen

In der *Phän* ist das Gewissen das dritte Moment des „sich seiner selbst gewissen Geistes. Die Moralität“ (*GW* 9, 323ff). In diesem Moment ist der Geist zur Gewissheit gelangt, weil er erfahren hat, dass seine Wahrheit, d.h. die sittliche Welt, in der er seine Freiheit verwirklicht hat, die Erscheinung seines absoluten, reinen Wesens (die allgemeine Freiheit) ist. Das zum Gewissen entwickelte absolute Wesen ist ein inneres Wesen, das nicht länger im Verhältnis zur natürlichen Wirklichkeit bestimmt wird. Als Gewissen meint das moralische Subjekt den absoluten Inhalt unmittelbar aus sich heraus bestimmen zu können. In der Entwicklung des Gewissens werden die Voraussetzungen dieses Verhältnisses expliziert.

Anfänglich kümmert das Gewissen sich nicht um die Frage, wie eine bestimmte Handlung moralisch, d.h. absolut sein kann. Es nimmt einfach an, dass es unmittelbar bei der moralischen Handlung ist; es hat die Gewissheit, dass die Handlung, die es unmittelbar aus sich heraus bestimmt hat, moralisch ist. Weil das Gewissen viele Handlungen vollzieht, muss es jedoch näher begründen, weshalb eine bestimmte Handlung moralisch ist. Sobald sein unmittelbares Verhältnis zur Handlung durchbrochen ist, kann das Gewissen nur bestimmte Gesichtspunkte für die Moralität der Handlung herbeiführen. Weil auch andere Gesichtspunkte möglich sind, ist seine Argumentation nicht notwendig und verliert die Handlung ihren moralischen Status. Hiermit stellt sich heraus, dass das Gewissen seine Gewissheit nicht einseitig im Bewusstseinsverhältnis zu einer Handlung festhalten kann. Nicht die bestimmte Qualität einer Handlung macht sie moralisch, sondern die subjektive Überzeugung, dass sie moralisch ist. Die Subjektivität der Überzeugung lässt sich nur aufheben, wenn sie anerkannt wird, sodass das Gewissen sich als Selbstbewusstsein verstehen muss: es handelt moralisch, weil die anderen anerkennen, dass es moralisch handelt. Das

Medium der Moralität fällt nicht mit der Natur zusammen, sondern ist durch den Geist vermittelt.

Die Anerkennung bezieht sich jedoch noch immer auf eine bestimmte Handlung, sodass sich wiederum fragen lässt, welche Handlung genau als moralisch anerkannt werden muss. Die erste Option des Gewissens, in der eine Rousseausche Auffassung durchblickt, ist, dass sie aus der Natur des moralischen Subjekts stammt. Eine durch die Natur bestimmte Handlung kann jedoch unter vielen Gesichtspunkten geschätzt werden und ist deshalb nicht geeignet, als (absolute) Pflicht bezeichnet zu werden. Zur Lösung dieses Problems geht das Gewissen davon aus, dass die natürliche Bestimmtheit der Handlung nicht reicht und sie erst dann moralisch genannt werden darf, wenn das moralische Subjekt zudem die Überzeugung *ausgesprochen* hat, dass eine durch seine Natur bestimmte Handlung moralisch ist. „in der Krafft der Gewißheit seiner selbst, hat es die Majestät der absoluten Avtarkie, zu binden und zu lösen“ (GW 9, 349).

Auch mit Hilfe der Überzeugung gelingt es jedoch nicht, die moralische Handlung eindeutig zu bestimmen. Wenn das Gewissen als ein autarker „Herr“ seine Überzeugung ausgesprochen hat, dass eine bestimmte Handlung der Inhalt seiner absoluten Pflicht ist, dann bleibt es nichtsdestoweniger (als „Knecht“) von dieser Handlung abhängig. Denn einerseits sind die anderen davon überzeugt, dass ihre Pflicht in einer anderen Handlung liegt und andererseits hat jedes Gewissen die Freiheit, seine Überzeugung zu ändern und kann die Pflicht mit einer anderen Handlung verbinden. Im Verhältnis zu den anderen erfährt das Gewissen deshalb, dass die natürliche Bestimmtheit der Handlung sich von ihrer Bestimmung als Pflicht trennen lässt. Wichtig ist nur die Überzeugung des Gewissens und die Anerkennung dieser Überzeugung durch die anderen.

Mit der Bestimmung der Pflicht als anerkannte Überzeugung hat das Gewissen den Stoizismus internalisiert. Die moralischen Subjekte verhalten sich symmetrisch zueinander (Ich=Ich) und wissen die erkannte Überzeugung als das Wesen der Wirklichkeit. Das Gewissen hat hiermit seine Kantische Gestalt angenommen: die moralischen Subjekte erkennen einander als frei und gleich und verstehen sich als die „moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß“ (GW 9, 352). Zugleich ist in der ausgesprochenen Anerkennung jedoch die Sprache zum Medium der Moralität geworden. Die Pflicht ist wirklich in der Gemeinde der schönen Seelen: „die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben in der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit“ (GW 9, 353).

In der Rede hat die Pflicht jedoch kein adäquates Dasein: ihr absoluter Inhalt hat in der Sprache eine intersubjektive Seinsweise, die diesem Inhalt widerspricht; sie ist in ihrem Dasein von einer historischen Sprachgemeinschaft abhängig. Dies scheint das moralische Subjekt zu einem unlösbaren Dilemma zu führen: es muss handeln, weil seine Pflicht sonst nicht wirklich ist, aber zugleich muss es das Handeln hinter sich lassen, weil die Pflicht sonst ihre Reinheit verliert. Dieses Dilemma lässt sich nur lösen, wenn die Verwirklichung des moralischen Wesens als *absoluter Geist* gedacht wird.

Welche Folgen dies für das Gewissen hat, wird erst klar auf der Ebene der *Grl*. Der absolute Geist verwirklicht sich in und durch seine Selbstverendlichung in der Weltgeschichte, die ihrerseits als ein Verhältnis zwischen Staaten gedacht wird. Das moralische Subjekt hat daher die Pflicht sich als Staatsbürger zu verwirklichen. Diese Verwirklichung als Staatsbürger ist identisch mit der Verwirklichung der institutionellen Bedingungen, unter denen es als moralisches Subjekt wirklich sein kann. Als wirkliches Gewissen ist das moralische Subjekt jedoch mit dem konkreten Staatsbürger identisch. Denn als religiöses Gewissen hat es eine subjektive Vorstellung des absoluten Geistes und weiß es, dass die Verwirklichung der

allgemeinen Freiheit nicht mit ihrer Verwirklichung in einem besonderen Staat zusammenfällt.

Paul Cobben

## 66. Gewissheit

Gewissheit kommt dem Inhalt des natürlichen Bewusstseins zu, weil es für es keinen Raum für irgendeinen Zweifel gibt. Es ist nicht zu einer Reflexion über seine Wahrheitskriterien imstande. Die Gewissheit des natürlichen Bewusstseins muss immer wieder seiner Wahrheit entgegengestellt werden, die für das phänomenologische Bewusstsein gilt, das über das natürliche Bewusstsein reflektiert. Die Gewissheit des natürlichen Bewusstseins, das unmittelbar bei einem objektiven Inhalt zu sein glaubt, steht der Wahrheit des phänomenologischen Bewusstseins gegenüber, für welche das natürliche Bewusstsein sich von seinem Inhalt unterscheidet ist, sodass seine vermeintliche Wahrheit nur eine *subjektive* Gewissheit ist. Die Innerlichkeit der subjektiven Gewissheit lässt sich nicht mit der Objektivität der äußerlich erscheinenden Wahrheit versöhnen.

Die erste Form der Gewissheit fällt (selbstverständlich) mit der ersten Form des natürlichen Bewusstseins zusammen: die sinnliche Gewissheit. Dieses Bewusstsein meint, dass der unmittelbar sinnlich gegebene Inhalt unmittelbar als wahre Kenntnis gelten kann. Die Reflexion zeigt jedoch den Unterschied zwischen dem Bewusstsein und seinem Inhalt. Dadurch geht das natürliche Bewusstsein zu Grunde und lässt sich die Gewissheit einer vermeintlich Erkenntnisprätention nur durch eine neue Form des natürlichen Bewusstseins aufrechterhalten.

Die Entwicklung der *Phän* ist der immer wieder erneuerte Versuch des phänomenologischen Bewusstseins, die Gewissheit des natürlichen Bewusstseins zur Wahrheit zu führen. Wenn dieser Versuch misslingt, ist klar geworden, dass das natürliche Bewusstsein ein bestimmtes Verhältnis zu seinem Gegenstand einnimmt und lässt sich der Übergang zu einer neuen Form des natürlichen Bewusstseins vollziehen, in der dieses bestimmte Verhältnis aufgehoben ist.

Der Bewegung von Gewissheit zur Wahrheit findet sein vorläufiges Endziel in der sittlichen Welt, in der der Gegenstand sich zur sittlichen Welt entwickelt hat. Die sittliche Welt ist für das phänomenologische Bewusstsein die Wahrheit des natürlichen Bewusstseins, weil das natürliche Bewusstsein hier zur Geltung kommt als die „reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das Thun ist das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keinen besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben“ (GW 9, 253).

Dass das natürliche Bewusstsein seine Gewissheit zur Wahrheit geführt hat, gilt jedoch noch nicht für das natürliche Bewusstsein selbst. Die Entwicklung des Geisteskapitels lässt sich deshalb als die umgekehrte Bewegung verstehen, eine Bewegung von Wahrheit zur Gewissheit dieser Wahrheit zu sein, die sein Endziel im Gewissen hat. Als Gewissen hat das natürliche Bewusstsein für sich selbst die Gewissheit, dass die wirkliche Welt die Verwirklichung seines Gewissens ist. Damit hat sich das natürliche Bewusstsein die Einsichten des phänomenologischen Bewusstseins endgültig angeeignet. Diese subjektive Gewissheit wird mittels des Religionskapitels zur absoluten Wahrheit des absoluten Wissens geführt. Der Schluss der *Phän* markiert deshalb die Einheit des natürlichen, des phänomenologischen und des philosophischen Bewusstseins; Wahrheit und Gewissheit lassen sich nicht länger trennen.

Eine ähnliche Bewegung von Gewissheit zur Wahrheit lässt sich z.B. in der *L* finden: „Das absolute Wissen ist die *Wahrheit* aller Weisen des Bewußtseyns, weil, wie jener Gang

desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen, die Trennung des *Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst* vollkommen sich aufgelöst hat, und die Wahrheit, dieser Gewißheit, so wie diese Gewißheit, der Wahrheit gleich geworden ist“ (GW 21, 33).

Paul Cobben

## 67. Gewohnheit

Als Gewohnheit bezeichnet Hegel den Prozess, in dem durch wiederholtes Vorkommen einer Empfindung induktiv eine Reflexions-Allgemeinheit in die Seele eingebildet wird, die die Grundlage für die Ausbildung eines fühlenden Selbst ist, das als für sich seiende Allgemeinheit den einzelnen Empfindungen gegenübertritt. Systematisch nimmt die Gewohnheit in der „Anthropologie“ deshalb die Stellung zwischen dem „Selbstgefühl“, das die Seele immer nur an einer vereinzelt Empfindung hat, und der „wirklichen Seele“ ein, die als Abschluss der „Anthropologie“ die durchgebildete Leiblichkeit im physiognomischen Ausdruck, wo jeder Teil Ausdruck und Zeichen der ganzen Seele ist, entwickelt. Die Gewohnheit könnte demgemäss auch als der in mechanischer Wiederholung gegründete Prozess des Sich-Einbildens der Seele in ihre Leiblichkeit bezeichnet werden, in dem die Seele allererst etwas *für sich*, etwas eigenes gegenüber den an ihr wechselnden Empfindungsbestimmungen wird. Dieser Prozess hat drei unterschiedliche Formen, wobei die erste gewissermaßen den „theoretischen Prozess“ der Gewohnheit darstellt. Hierbei geht es im wesentlichen um dasjenige Phänomen, das man gemeinhin „Abhärtung“ nennt, insofern durch das wiederholte Vorkommen einer Empfindung (z. B. Hitze, Kälte) sich eine Allgemeinheit in die Seele einprägt, der gegenüber ein erneutes Vorkommen solcher Empfindung ihre Spezifität verliert. Die abgehärtete Seele kann sich somit gegenüber einer starken Empfindung erhalten, da sie diese ihrer gebildeten Allgemeinheit zu subsumieren befähigt ist. Die zweite Form kann man als den „praktischen Prozess“ der Gewohnheit bezeichnen, in dem durch die „Gewohnheit der Befriedigung“ die Seele gegenüber den Ansprüchen ihrer Triebe, Begierden und Leidenschaften abgestumpft wird: „Die Befriedigung hilft bloß gegen eine Äußerung des Triebes, die Gewohnheit enthält dies, daß die Befriedigung bereits meine, ein meinem Selbstgefühl Angeeignetes ist, ein neuer Genuß ist dann der Genuß von einem solchen, was ich schon besitze“ (VPhG 13, 127). Nur durch eine solche Abstumpfung ist für Hegel eine Befreiung gegenüber den Trieben möglich, durch eine Entsagung von ihnen hingegen nicht (Vgl. E<sup>3</sup> §410A; VPhG 13, 127f) Nun wird aber nicht nur durch wiederholtes Vorkommen von Empfindungen und Befriedigungen eine Allgemeinheit in die Seele eingebildet, sondern gleichfalls durch die Wiederholung von Tätigkeiten der Seele, was die dritte Form der Gewohnheit als „Geschicklichkeit“ bestimmt. Im Wiederholen von Tätigkeiten wird demnach in der Seele ein „Vermögen“ ausgebildet, das die Seele fortschreitend besser zur Ausführung einer spezifischen Tätigkeit befähigt. „Auf solche Weise ist dann in der Geschicklichkeit die Leiblichkeit zum Instrumente gemacht, daß, wie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten), in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig geäußert hat“ (E<sup>3</sup> §410A). Diese Instrumentierung der Leiblichkeit durch die Seele bildet dann auch die Grundbestimmung der „wirklichen Seele“.

Die Gewohnheit spielt in der „Anthropologie“ auch bei der Entfaltung der „Lebensalter“ in der „Natürlichen Seele“ eine wichtige Rolle (Vgl. E<sup>3</sup> §396A). Sie bestimmt hier den Prozess, in dem der erwachsene Mensch von der produktiven Auseinandersetzung mit der ihm umgebenden Welt übergeht in einen gewohnheitsmäßigen und interesselosen Umgang mit derselben, was das „Greisenalter“ auszeichnet. In dieser Auflösung des

produktiven Gegensatzes zur Interessellosigkeit „ist die Einheit, Gewohnheit eingetreten, die Unlebendigkeit, worin der Greis zum Tode fortgeht“ (*VPhG* 13, 56).

Dirk Stederoth

## 68. Glaube

Glaube hat erstens die Bedeutung eines unmittelbaren Wissens von Gott, das jedem vermittelten Wissen entgegengesetzt wird. Denn der Glaube fasst dieses vermittelte Wissen (zu Unrecht) nur als ein auf einen endlichen Inhalt eingeschränktes Wissen auf. Zugleich muss aber eingestanden werden, dass das Verhältnis zwischen Glaube einerseits und Wissen, Denken und Anschauen andererseits relativ unbestimmt ist. Denn obwohl der Glaube sich gewöhnlich als dem Wissen entgegengesetzt versteht, sieht er sich trotzdem als eine Art von unmittelbarem Wissen, weil der Glaube das, was man glaubt, als etwas Gewisses im Bewusstsein hat. Zweitens hat das Wort ‚Glaube‘ (unter dem Einfluss Jacobis und Reids) für Hegel eine weiter reichende Bedeutung als Glaube an Gott; denn Jacobi hat den Glauben auf das unmittelbare Wissen der Existenz der sinnlichen Dinge, wie z.B. unseres Bewusstseins, dass wir einen Körper haben, ausgedehnt. Im Anschluss an seine Jacobi-Kritik muss drittens bemerkt werden, dass Hegels Gebrauch des Wortes ‚Glaube‘ nicht unbedingt mit dem christlich-religiösen Glauben zusammenfällt, sondern im Vergleich zu diesem eine mehr spezifische Bedeutung hat. „Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eigenen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntnis; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, dass er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zulässt, aber ebenso sehr [...] sich auf den *Gott überhaupt, das höchste Wesen, einschränkt*“ (*E<sup>3</sup>* §63A). In den meisten Schriften Hegels (*JKS, Phän, E*) wird der Glaube also negativ bewertet als eine einseitige Stellungnahme des Bewusstseins, nämlich ein unmittelbares, subjektives Fürwahrhalten, das dem (vermittelnden) Erkennen und dessen objektivem Inhalt entgegengesetzt ist.

Obwohl das Wort ‚Glaube‘ in den *FS* meistens im allgemeinen Sinne, d.h. sowohl in der Bedeutung einer positiv-objektiven als auch einer praktisch-subjektiven Religion verwendet wird, bekommt es im Fragment *Glauben und Sein* seine grundlegende Bedeutung, indem Glaube bestimmt wird als „die Art, wie das Vereinigte [...] in unserer Vorstellung vorhanden ist“ (*Nohl*, 382). Im Anschluss an Jacobi unterscheidet Hegel diesen Glauben an das ursprüngliche Vorhandensein dieser Vereinigung in uns, d.h. dass sie *ist*, von dem Beweis, dass sie *sein soll*. Damit führt er einen Gegensatz ein zwischen dem Glauben als einem unmittelbaren Fühlen oder Vernehmen einer unabhängigen, ‚seienden‘ Vereinigung einerseits und dem Beweisen als einem Aufzeigen der Abhängigkeit entgegengesetzter Bestimmungen von einer ursprünglichen Vereinigung, resultierend in einer Reflexion der ‚sein sollenden‘ Objektivität dieser Vereinigung andererseits. Dieser den Glauben grundlegend kennzeichnende Gegensatz wird später, ab Jena, die negative Wertung des Glaubens mitbestimmen.

Wie Hegel in der *Dif* und in *GuW* ausführlich darstellt, hat der alte Gegensatz von Glauben und Wissen der Aufklärungskritik zufolge einen ganz anderen Sinn bekommen; insbesondere „[drückt] der Glauben nicht [mehr] das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus, er ist ein Verhältniß der Reflexion zum Absoluten“ (*GW* 4, 21). In diesem Verhältnis hat der Glaube seinen früheren vereinigenden Stellenwert verloren, denn er hat nur die Entgegensetzung zwischen dem Beschränkten und dem Unbeschränkten im Bewusstsein vorhanden, während über deren Identität eine völlige Bewusstlosigkeit besteht. Zwar bezieht

der Glaube sich also noch immer auf das Absolute, aber jetzt im typisch neuzeitlichen Modus der Reflexion, d.h. des Bewusstseins des subjektiven, ahnungsvollen Grundcharakters seines Fürwahrhaltens im Gegensatz zum objektiven Verstandeswissen des Endlichen. Jedoch anerkennt Hegel die Erhabenheit des Inhalts dieses Glaubens, und dies trotz seiner Kritik an der unmittelbaren, subjektiven und sehnsuchtsvollen Weise, auf der das gläubige Individuum Gott lediglich in seinem Herzen sucht und sich jede objektive Anschauung vom Ewigen versagt aus Angst vor der Macht des Verstandes, das angeschaute Ewige als ein endliches Ding zu erkennen. Diese Erhabenheit tritt vor allem in der protestantischen Glaubenshaltung zutage: „Als Empfindung, die ewig sehnsuchtsvolle Liebe [hat diese Religion] ihre erhabene Seite darin, daß sie an keiner vergänglichen Anschauung noch Genüsse hängen bleibt, sondern nach ewiger Schönheit sich sehnt; sie ist als Sehnen etwas subjectives, aber was sie sucht [...] ist das Absolute und Ewige“ (GW 4, 317). Eine weitere Folge des aufklärerischen Kampfes des Verstandeswissens mit dem Glauben ist, dass diese Entgegensetzung in die Philosophie selbst verlegt wird, insbesondere in den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes: Sie sind sich der Endlichkeit ihres Verstandeswissens bewusst, aber können sich damit nicht abfinden und flüchten deswegen in ihren Philosophien zum Glauben, indem sie das Vernünftige und Absolute „als ein *Jenseits* in einem *Glauben außer und über* sich setz[en]“ (GW 4, 315). Im Vergleich zur Glaubenshaltung des Protestantismus hat dieser in die Philosophie eingeführte Glaube seine Unbefangenheit völlig verloren, indem er von der Reflexion und der Subjektivität affiziert wird, denn es bleibt in ihm „die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion und die Subjectivität des Bewußtseyns der Vernichtung der Subjectivität“ (GW 4, 379).

Die *Phän* erörtert den Glauben an eine substantielle, jenseitige Welt, in seiner Bestimmtheit ein Gegensatz gegen das (neuzeitliche) Wissen einer diesseitigen Wirklichkeit, im Abschnitt über den sich entfremdenden Geist oder die Bildung, obzwar er eher schon in anderen Bestimmtheiten, wie z.B. der substanzlosen Bewegung des (mittelalterlichen) unglücklichen Bewusstseins und dem (antiken) Glauben an das Fortleben der Verstorbenen in der Unterwelt, erschienen war. Dadurch, dass der Glaube seinen Inhalt im reinen Selbstbewusstsein hat und daher ein Bewusstsein des einfachen Innern ist, ist er ein Denken (das Hauptmoment in der Natur des Glaubens), womit Hegel die Gefühlstheologie seiner Zeit kritisiert. Aber gerade wegen der Unmittelbarkeit dieses einfachen, inneren Wesens, „[fällt] das *Wesen* des Glaubens in die *Vorstellung* aus dem Denken herab, und [wird] zu einer übersinnlichen Welt, welche wesentlich ein *Anders* des Selbstbewußtseyns sey“ (GW 9, 289). Jedoch differenziert sich die absolute Substanz als der Inhalt des Glaubens auf eine Weise, in der sich unschwer die christliche Trinitätslehre wiedererkennen lässt: Das absolute Wesen ist das erste, der an und für sich seiende Geist. In der Realisierung ihres Begriffes geht die absolute Substanz in das Sein für anderes über, indem es zum vergänglichen Selbst wird. Dieses entfremdete Selbst und die erniedrigte Substanz kehren aber wieder in ihre erste Einfachheit zurück. Dieser Entäußerungsgestalt der Substanz gehört der Glaube selbst an. Während der Aufklärung, in der sich das diesseitige Wissen weiter bewährt, verschärft sich der Kampf mit dem Glauben. Als reine Einsicht, ohne Bezug auf irgendwelchen Inhalt, würdigt dieses Wissen die Hingabe des Glaubens an einen jenseitigen Inhalt zu einer Selbstentfremdung des Geistes oder einem Aberglauben herab.

Im Gegensatz zu dieser negativen Bewertung des Glaubens erhält der Glaube in den *VPhRel* eine neutrale Bedeutung im Rahmen einer Darstellung des religiösen Kultus. Der Glaube ist eine Vermittlung zwischen dem freien Gläubigen und dem Glaubensgrund: „Ich mache mir im Glauben das zu eigen, was Grund des Glaubens ist, d.h. es hört so auf, ein Anderes für mich zu sein.“ Daher bestimmt Hegel den Glauben als „das Zeugnis meines Geistes [...], das Zeugnis des Geistes vom Geist“ (*VPhRel* 3, 238).

Peter Jonkers

## 69. Glückseligkeit

Unter Glückseligkeit versteht Hegel in expliziter Anknüpfung an die eudämonistische Tradition (vgl. *VPhG 13*, 259) die allseitige Befriedigung des ganzen Menschen hinsichtlich der Allheit seiner subjektiven Triebe, Neigungen und Bedürfnisse. Aus dieser Bestimmung ergibt sich auch die systematische Stellung, die die Glückseligkeit in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ einnimmt. Sie ist nicht mehr gerichtet auf die Befriedigung eines besonderen Triebes bzw. hat sie nicht mehr zu wählen zwischen der Befriedigung unterschiedlicher besonderer Triebe, wie es für die Willkür bestimmend ist, sondern der Zweck der Glückseligkeit richtet sich auf die Befriedigung aller besonderen Triebe gleichermaßen im Sinne eines „Ganzen der Befriedigung“ (*Grl* §20). Dieses „Ganze der Befriedigung“ ist jedoch lediglich ein abstraktes Verallgemeinern der besonderen Triebe zu einer vom konkreten Inhalt der Triebe entleerten Allheit. Deshalb ist die Glückseligkeit „die nur vorgestellte, abstracte *Allgemeinheit* des Inhalts, welche nur seyn *soll*“ (*E<sup>3</sup>* §480), wobei die Befriedigung selbst wiederum immer auf den Inhalt eines besonderen Triebes gerichtet ist. Somit kann, was den konkreten Inhalt der Glückseligkeit betrifft, die Allheit der Triebe und damit die Glückseligkeit als Zweck bei jedem Menschen wiederum eine je verschiedene sein, weshalb die Glückseligkeit noch nicht ein wahrhaft allgemeiner Zweck ist, der, an der Allgemeinheit der Vernunft orientiert, alle Menschen gleichermaßen mit umgreift. Da dieser Zweck den Willen im „freien Geist“ bestimmt, steht die Glückseligkeit also zwischen den „Trieben und der Willkür“ als zweiter Stufe des „praktischen Geistes“ und dem „freien Geist“ als Schlussstein der „Philosophie des subjektiven Geistes“. In Hinsicht auf ihre Bedeutung als ethische Grundkategorie steht die Glückseligkeit damit zwischen einer utilitaristischen Position, die Hegel mit der Stufe „Die Triebe und die Willkür“ andeutet, und einer mit Kant zu identifizierenden Position eines ethischen Formalismus, der sich am Vernunftideal orientiert.

Dirk Stederoth

## 70. Gott

Der Ausdruck ‚Gott‘ ist ein Name (*VPhRel 3*, 266), indem er ein Vorstellungswort ist. Er gehört dem religiösen Bewusstsein und der religiösen Geschichte, aber nicht der Sprache des spekulativen Denkens an. Deshalb spricht das spekulative Denken die absolute Wahrheit des Christentums in einer Sprache aus, die „Gott“ nicht mehr nennt. In der *E* verwendet Hegel außer der Einleitung sowie dem Vorbegriff zur Logik, die wegen ihrer einleitenden Funktion mit der Sprache der Vorstellung verbunden sind, das Wort ‚Gott‘ nur selten (*E<sup>3</sup>*, §84 als Vorwegnahme der Vorstellungssprache; §§557-561 und §562-564 in Zusammenhang mit bzw. der griechischen Religion und der christlichen Offenbarung). Nach Hegels Ansicht ist es irrtümlich zu behaupten, die spekulative Philosophie mit der Sprache, die Gott, *Deus*, *Theos* vorstellt, bestimmen zu können. Deshalb ist das Hegelsche Denken strenggenommen weder ‚Theistisch‘, noch ‚Atheistisch‘, und zu ihm passen die Worte ‚Deismus‘, ‚Pantheismus‘ oder noch ‚Theopanismus‘ überhaupt nicht. Alle diese Bezeichnungen sind an und für sich unstimmig, weil sie Hegels Absicht missverstehen, eben dadurch, dass sie dazu treiben, die absolute Sprache des reinen Denkens mit den vorstellenden Worten des geschichtlichen Bewusstseins zu ergreifen. Man muss darauf verzichten, die philosophische Spekulation

adäquat in die „exoterische“ Sprache des Bewusstseins zu übersetzen, obwohl das Denken die Vorstellung der absoluten christlichen Religion als eine offensichtlich gültige Vorstellung anerkennt. In ihr vollendet sich jeder andere religiöse Diskurs. Um dem Bewusstsein die spekulative Wahrheit zu erklären, ist es erforderlich in der Sprache der christlichen Religion zu reden. Da sie den trinitarischen Monotheismus verkündet, gibt es keinen anderen gültigen Ausdruck, um das Hegelsche Denken auf diese „exoterische“ Stufe zu bestimmen. „Die esoterische Betrachtung aber Gottes [...] ist die Philosophie selbst“ (*E<sup>3</sup> §573A*).

Der junge Hegel setzt Jesus „dem jüdischen Prinzip der Herrschaft Gottes“ (*Nohl*, 309) entgegen und behauptet, dass „das Göttliche reines Leben ist“ (*Nohl*, 303-304). Jesus erkläre sich auch „gegen den Gedanken eines persönlichen Gottes“ (*Nohl*, 316). Gegen das jüdische Bewusstsein „eines unübersteigbaren Kluft zwischen menschlichem und göttlichem Sein“ (*Nohl*, 312) liege das Göttliche in der Aufhebung der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, Mensch und Gott. Zur Bezeichnung dieser Vereinigung von Gott und Mensch führt Hegel bereits hier den Geistbegriff ein (*Nohl*, 313-318). Hegel begründet seine Überzeugung, dass die Religion eine der Liebe überlegene Struktur habe, im Bedürfnis, Empfindung und Vorgestelltes in einem Gotte zu vereinen. Dieses Bedürfnis bringt aber die Gefahr mit sich, zu einem Verfehlen des Religiösen durch eine neue Objektivität zu führen. Der Gemeinde wird Jesus erst zum Gott, sofern ihr Glaube auf ihn fixiert ist (*Nohl*, 335). Um diese Gefahr zu vermeiden rekurriert Hegel auf den Begriff des Lebens als des metaphysischen Prinzips der Entgegensetzung und Vereinigung. In dieser Perspektive erscheint der Gedanke eines persönlichen Gottes als Rückfall in die jüdische Entgegensetzung, die bereits im Geiste Jesu überwunden war.

Dagegen ist der reife Hegel nuancierter, indem er versucht, Gott sowohl als allgemeinen Begriff wie auch als Persönlichkeit zu denken. Er findet in der Geschichte der Philosophie die alten Philosophien höchst arm und dürftig in Bestimmungen. Fragt man z. B., ob Thales einen persönlichen oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptete, dann vergisst man, dass die Bestimmung der Persönlichkeit Gottes ein viel reicherer und darum viel späterer Begriff ist. In der Phantasievorstellung hatten die griechischen Götter zwar Persönlichkeit wie der eine Gott in der jüdischen Religion, aber die Vorstellung der Phantasie und das Erfassen des Begriffs sind etwas ganz Verschiedenes. Der christlichen Religion liegt als wesentliches Prinzip zugrunde, dass das Anundfürsichseiende, Gott, der Geist ist. In der christlichen Religion ist dem Menschen ins Bewusstsein eingetreten, was Gott wahrhaftig ist (*VGPh 9*, 1). Diesen Inhalt (*VGPh 6*, 173) haben die Religion und die Philosophie gemeinsam, diese in der Form des Denkens, jene in der Form der Vorstellung (*VGPh 6*, 247-248; 252). Genau wie die Religion ist die Philosophie ein immerwährender Gottesdienst; – ihre Formen aber sind verschieden (*VGPh 6*, 296). Die Gegenstände der Philosophie lassen sich als Besondere zählen: Gott, die Welt, der Geist, die Seele, der Mensch. Aber eigentlich ist der Gegenstand der Philosophie nur Gott (*VGPh 6*, 143). Hier wendet sich Hegel gegen die Tendenz, die Unerkennbarkeit Gottes zu behaupten. Für die Christen ist Gott nicht mehr ein Unbekanntes, er kann und soll erkannt werden (*E<sup>3</sup> §49*).

Der *VPhRel* nach hat der Begriff ‚Gott‘ in der vollendeten Religion die metaphysische Form des Geistes und der Realität. Er existiert durch seinen Begriff (*GW 17*, 210). Dass der christliche Gott Geist ist, heißt nur, dass er Einheit des Begriffs und der Realität ist, und so ist der Begriff an ihm selbst genauso die Totalität als auch die Realität, d.h. Offenbarung. Das endliche Selbstbewusstsein, oder was die ‚menschliche Natur‘ genannt wird, steht jenem Begriffe gegenüber. Indem wir den abstrakten Begriff die göttliche Natur nennen, so kommt es auf den Geist an, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu sein. Beide sind aber auch verschieden. Der Geist ist der lebendige Prozess bei welchem die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur hervorgebracht wird (*GW 17*, 210-211). In Christus erscheint die absolute Idee als Einheit des absoluten Begriffs und der objektiven

Realität. Diese Objektivität Gottes ist einerseits das absolute Objekt des absoluten Denkens oder der göttliche Logos, und andererseits auch die endliche menschliche Natur – diese soll allerdings nicht isoliert werden, da die Endlichkeit allein aus Gott gedacht werden kann. Laut Hegel ist der ontologische Gottesbeweis ein christliches Phänomen, indem er vom Begriff selbst zur Objektivität übergeht (*GW 17*, 211-212). Im ontologischen Beweis hat sich die christliche Offenbarung unter der abstrakten Form eines metaphysischen Unternehmens gedacht. Der Grund dieses Beweises liegt in der Negativität, nach welcher das Denken die Subjektivität des Begriffs überwindet um zur Realität der Wahrheit zu gelangen (*GW 17*, 213-214). Den einfachen Gedanken Anselms hat die Metaphysik dem Formalen des Schließens unterworfen und damit ihm seinen wahrhaften Sinn entnommen (*GW 17*, 215). Fasst man die Identität des Begriffs und des Seins nicht, dann nimmt man die Tragweite des ontologischen Beweises nicht wahr, weshalb auch Kant ihn abgelehnt hat (*GW 17*, 214; 216). Für Hegel ist im Gegenteil « Anselms Gedanke ganz richtig » (*GW 17*, 217). Der ontologische Gottesbeweis ist wesentlich christlich, denn trotz seiner abstrakt reflektierten Form, er stellt die absolut wahre Idee des geoffenbarten Gottes dar. Er erweist, dass der wahrhafte Gottesbeweis letztendlich der Gott-Mensch, Christus ist.

Emilio Brito (übersetzt v. Olivier Depré)

## 71. Gottesbeweis

Die reife Behandlung der Beweise vom Dasein Gottes gibt Hegel in den Berliner *VPhRel* und in den mit einem Manuskript bezeugten *BDG* (1829). In dieser letztgenannten *Vorlesungen* ersetzt er die *historische* Konzeption der Beweise, wozu er denjenigen aus dem *consensus gentium* nicht rechnet (*E<sup>3</sup> §71A*), von einer *logischen*.

In Bern überprüft Hegel, ob Kants Ethiktheologie die Schwächen der kosmologischen, teleologischen und ontologischen Beweise überwinden kann. Am Ende der Frankfurter Zeit verabschiedet er diesen ethiktheologischen Standpunkt. Seine Kritik der kantischen Behandlung der Gottesbeweise gibt er in *GuW*. In der *Phän* macht er eine Anleihe bei Kants Beschreibung der kosmologischen Beweise als „ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen“, indem er sie für seine Beschreibung der als Kant-Kritik gezielten moralischen Verstellung adaptiert.

In der *L<sup>1</sup>* kritisiert Hegel hauptsächlich den ontologischen Beweis aufgrund des Gedankens, dass das Sein und die Realität als *Denken* anzusehen sind. Er verbindet den logischen Moment des Begriffs der Realität mit dem traditionellen metaphysischen Begriff Gottes als Summe aller Realitäten. Die Metaphysik hat sich wegen ihrer Vermischung von Seinsbetrachtung und Auseinandersetzung, wie bestimmte Inhalte in Beziehung zu einander stehen, zu einem logischen *Formalismus* degradiert, sodass ihr Begriff von Gott sowie der ontologische Beweis auch degradiert wird. Ebenso stark wird Kant kritisiert, der die dualistische und nur für das Endliche geeignete Konzeption von Denken und Sein irrtümlicherweise auf das Unendliche, oder Gott, anwendet. – Hegel präsentiert in der Begriffslogik einen Denkprozess, in dem der Begriff als eins mit seiner eigenen Objektivität betrachtet wird; in dieser Präsentation zielt Hegel auf einen wahrhaftig objektiven Sinn des Seins ab. Diese versteht sich zugleich als logische Darlegung von Gottes Selbstbestimmung zum Sein, oder auch als die Entwicklung vom Begriff Gottes in dessen Objektivität, sofern der Begriff in die Idee aufgenommen wird. Der metaphysische Gottesbegriff, der im traditionellen ontologischen Beweis nicht die Bedeutung eines selbstvermittelnden Begriffes erhält, beschränkt dagegen das Wesen Gottes auf einen subjektiven Begriff, der nicht mit seiner Objektivität eins ist.

Die Berliner Interpretation der Beweise zeigt diese als Formen der Erhebung zu Gott. Zum einen fungieren sie in dem Manuskript 1821 und in der Nachschrift 1824, welche dem Judaismus, der Griechischen und der Römischen Religion Formen der kosmologischen und der teleologischen Beweise zuschreiben, in den Weltreligionen als historischen Gestalten des Begriffs von Gott. Die höchste Form von Beweis, ontologisch, gehört der vollendeten Religion, dem Christentum, zu. In den späteren Vorlesungen verlegt Hegel den Schwerpunkt von dieser historischen Konzeption der Beweise auf die logische Konzeption, initiiert in der *L<sup>1</sup>*. Die Nachschrift 1827 interpretiert die drei Hauptbeweise nach ihrer Funktion innerhalb der Entwicklung der Logik des Begriffs der Religion. Hegels oft übersehene, ausdrücklich den Beweisen gewidmete *BDG* 1829 bekräftigt die Wichtigkeit dieses logischen Begriffs: Die Form der Beweise schließt fundamentale Begriffe der Logik ein, und die Behandlung der Beweise kann nicht historisch sein. Das Logische ist nicht als bloßer Formalismus zu verstehen, sondern steht „im Mittelpunkte des Inhalts“. Hegel ergänzt: das Beweisen der Existenz Gottes wohnt der Logik des Begriffs inne: *„Diesen Fortgang der Begriffsbestimmung entwickelt die Logik in seiner Notwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält insofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebenso sehr von ihrem Ausgangspunkte aus einen metaphysischen Begriff von Gott, und indem diese Erhebung in ihrer Notwendigkeit gefaßt ist, einen Beweis seines Seyns.“* (*GW* 18, 278). Die Betonung der Logik sowie des Seins als solchen erklärt, warum er nur den kosmologischen Beweis eingehender kommentiert: der wesentliche Fehler des kosmologischen Beweises liegt darin, dass er das endliche Sein als Ausgangspunkt nimmt und das unendliche Sein herzuleiten versucht. Die Kommentare zu den teleologischen und ontologischen Beweisen aus der fragmentarisch bezeugten religionsphilosophischen Reihe 1831, zeigen, wie beide mangelhaft sind, weil sie subjektive Wahrheit nicht in objektiver Form erfassen.

Daniel Murphy

## 72. Gravitation

Der Begriff Gravitation beschließt die logische Entwicklung der ersten Abteilung der Naturphilosophie. Da die Natur als Ganze das Außereinandersein zu ihrer Grundbestimmtheit hat, ist die logische Entwicklung der Begriffe innerhalb der Naturphilosophie Hegels so zu verstehen, dass diese Bestimmung der Natur, das Außereinandersein, durch Explikation der logischen Struktur sich hier als eine Beziehung auf sich selbst ergibt. *Gravitation* beschreibt Hegel nun als die erste Form, bei der „die beiden Momente des Fürsichseins und der das Fürsichsein aufhebenden Kontinuität“ (*E<sup>3</sup> §269A*) gedacht wird. Diese Idee einer Gravitation erscheint Hegel als ein „tiefer Gedanke“ (*E<sup>3</sup> §269A*). Hegel setzt davon die Idee der Schwere ab, die er im Sinne der Newtonschen Physik als Ausdruck einer Kraft interpretiert. Im Begriff der Kraft, so Hegel, wird jene Idee der Gravitation als einer Beziehung der Materie auf sich selbst unter Beibehaltung der beiden Aspekte, dass die Materie als vereinzelte und zugleich in Beziehung auf sich gedacht wird in dem Sinne konterkariert, dass die Kraft immer nur jeweils einen der Aspekte begrifflich erfasst, obwohl sie doch – so Hegel – im Begriff der Gravitation immer nur als Aufeinanderbezogene Sinn machen. Diese Partikularisierung von Begriffsmomenten im Begriff *Kraft*, sieht er insbesondere in der Entgegensetzung von Zentripetal- und Zentrifugalkraft sowie in der Vorstellung von Trägheit. Die Trägheit (aufgefasst als Kraft) beschreibe eben nichts, was die Bedeutung von Gravitation enthalte. Anders sind die Keplerschen Gesetze aufzufassen. Hegel interpretiert sie als Beschreibung der „absolut freien Bewegung“ (*E<sup>3</sup> §270A*). Der den Begriff der Gravitation wird von Kepler sehr

viel besser erfasst als dies durch Newtons Beschreibung der Himmelsbewegung mittels Kräfte geschieht. Die Keplerschen Gesetze zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie das Gesamtphänomen *Gravitation* in drei Gesetzen erfasst und nicht einzelne Bewegungskomponenten gleichsam ontologisiert. In diesem Sinne wird mit der Vorstellung der Gravitation „die Substanz der Materie zur Totalität der Form entwickelt“, und sie „hat das Außersichsein der Materie nicht mehr außer ihr“ (*E*<sup>3</sup> §271). In der Gravitation wird die Idee eines Zentrums erstmals (im Sinne der logischen Systematik der Naturphilosophie) begrifflich gefasst. Hegel hat das Thema Zeit seines Lebens immer wieder bearbeitet. Bereits in seiner Habilitationsschrift *De Orbitis planetarum* ist es Hauptgegenstand.

Wolfgang Neuser

### 73. Grund

Der Grund ist die Einheit von Identität und Unterschied bzw. die von dem Positiven und dem Negativen, die letzten Endes den Widerspruch als eine der Reflexionsbestimmungen bilden. In der Selbstbewegung des Wesens geraten die Selbstidentität und der Selbstunterschied als das Positive und das Negative in den Widerspruch. Das Positive und das Negative schließen einander aus, und jedes bezieht sich dadurch auf sich selbst. In diesem Ausschließen und der Selbstbeziehung wird das Positive das Negative und das Negative das Positive. Das heißt: Jedes ist als *Sich-Übersetzen seiner in sein Gegenteil* aufzufassen. In diesem rastlosen Verschwinden der Entgegengesetzten gehen das Positive und das Negative zu Grunde. Hegel betont hier, dass „der Gegensatz nicht nur zu Grunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen“ (*GW 11*, 282) ist. Dabei bestimmt sich das Wesen als *Grund* und stellt seine Unmittelbarkeit wieder her. In der *E*<sup>3</sup> tritt der *Grund* bereits an der Stelle des *Widerspruchs* auf.

Der Grund ist die letzte Reflexionsbestimmung. Man muss sich hier vor Augen halten, dass diese Bestimmung eine aufgehobene ist. Das Wesen als Grund ist einerseits die wiederhergestellte, gereinigte oder geoffenbarte Identität und andererseits ein Gesetztes oder Aufgehobenes. Der Grund ist einmal die Selbstbeziehung und ein andermal das Bezogene, das aufgehoben oder gesetzt ist und dadurch die Selbstständigkeit enthält. In dieser Hinsicht bezeichnet Hegel den Grund als *die reale Vermittlung des Wesens mit sich*, unterschieden von *der reinen Vermittlung* der Reflexion. Die Reflexion ist als „Bewegung von Nichts zu Nichts“ (*GW 11*, 250) zu charakterisieren, die auf „reine Beziehung ohne Bezogenes“ (*GW 11*, 292) hinweist. Im Gegensatz zu der reinen Selbstbewegung im Sinne der reinen Selbstvermittlung ist der Grund die reale Vermittlung des Wesens mit sich, indem es durch sein Nichtsein in sich zurückkehrt und sich selbst setzt. In diesem Zurückkehren in sich stellt das Wesen seine aufgehobene Unmittelbarkeit wieder her.

In dieser realen Vermittlung des Wesens mit sich muss man darauf aufmerksam machen, dass der Grund nicht die einfache Identität mit sich bleibt. Der Grund ist in der Tat die Beziehung von Grund und Begründetem. Das heißt, dass die Reflexion-in-sich ebenso sehr die Reflexion-in-anderes ist und auch umgekehrt. In dieser Hinsicht betrachtet Hegel den Satz des Grundes kritisch. Der Satz des Grundes lautet: Alles hat seinen zureichenden Grund. In diesem Satz zeigt sich, dass der Grund eben der Grund von einem Anderen ist. Anders gesagt: Etwas hat sein Sein in einem Anderen. Dabei ist das Sein von etwas nicht ein seiendes Unmittelbares, sondern ein Vermitteltes oder ein Gesetztes. Hier bilden der Grund und das Begründete die Selbstbeziehung des Grundes. In dieser Selbstbeziehung des Grundes wird das Begründete als ein immanentes Moment gesetzt, und der Grund ist dadurch als die reale Vermittlung mit sich zu begreifen.

Leibniz versteht unter dem *zureichenden* Grund die Endursache, die von der bloßen mechanischen Ursache unterschieden ist. Aber in der Wesenslogik beschränkt Hegel seine Erklärung des Grundes auf die Ursache der Form und die der Materie. Er behandelt den teleologischen Sinn von Grund erst in der Begriffslogik.

Ock-Kyoung Kim

#### 74. Gute, das

Als je erreichter Endzweck bietet das Gute scheinbar Hegels schärfste Diskussion mit Kant. Die Begriffsbestimmtheit des Guten ist jedoch wichtiger als ein bloßer Diskussionsbeitrag.

1. Die *Idee des Guten* erscheint, als endgültige Neuerung der Nürnberger Zeit, in der Ideenlehre der *L*. Vorher wird ‚gut‘ als Prädikat eines Begriffsurteils erwähnt.

Die „in dem Begriff enthaltene, ihm gleiche, und die Forderung der einzelnen äusserlichen Wirklichkeit in sich schliessende Bestimmtheit, ist das Gute“ (*GW 12*, 231). Das Gute ist also die Idee, die sich durch sich selbst in der Welt ausführen will; deshalb versucht sie, die ihr eigene Objektivität als gültige Einheit der Subjektivität und der Objektivität aufzuzeigen. Wenn das Gute keine endliche Zweckmäßigkeit, sondern absoluter Endzweck ist, dann findet in ihm kein Progress mehr statt, weil die Wirklichkeit nicht mehr auszuführen, sondern vielmehr als der Idee nach gleich gut zu finden ist. In der Übereinstimmung von Trieb und Zweck in der Idee erreicht diese ihre Einheit selbst. Wichtiger noch: Das Gute erneuert oder vertritt spezifisch die Begriffsfreiheit, denn nur mit ihr ist das reine Denken kein ‚Betrachten‘ eines vorgegebenen Substrats, sondern die eigene Aktivität.

2. Im objektiven Geist erscheint das Gute *im Gegensatz zum Bösen*, wie es menschlich erfahren wird, in zwei Varianten, deren erste ab den *Grl* herabgesetzt wird, sofern das Moralische nicht bloß das Moralisch-Gute ist (vgl. *E<sup>3</sup>* §503A).

In der *E<sup>1</sup>* wird das Gute auf die moralische Handlung *insgesamt* bezogen. Die subjektive Gesinnung hat die Einsicht und Absicht des Guten (*E<sup>1</sup>* §416). Das zu befolgende allgemeine Gesetz ist der absolute Endzweck, das an und für sich Gute. Durch die interne Gliederung des Wissen und Wollens erscheint das Gute als der sich in manchen Pflichten besondernde wesentliche Zweck des Willens und realisiert nur ein *zufälliges* Gutes. Zufällig ist außerdem, ob das Gute sich als der Endzweck in der Welt realisiert und ob das Böse, der an und für sich nichtige Zweck, in der Welt tatsächlich nichtig ist. Zufällig ist ferner, ob das gute Subjekt glücklich, das böse aber unglücklich wird (*E<sup>1</sup>* §425), obwohl die Welt das Gute in sich ausgeführt, das Böse vernichtet zeigen soll, so wie sie das gute Subjekt befriedigen, dem bösen versagen soll. Damit zeigt das geforderte Gute den Widerspruch, sowohl zu sein als auch nicht zu sein. Darüber hinaus ist das Böse dasselbe Wissen der Einzelheit wie das wirkliche Gute, sofern es sich gegen das zufällige Gute, als Böses aber für den Inhalt eines subjektiven Interesses entscheidet. Dieses „Böse als die reine Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, ist der ganz abstrakte *Schein*, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst“ (*E<sup>1</sup>* §428). Die böse Handlung ist die in der äußerlichen Wirklichkeit dargestellte Verkehrung. Dagegen ist die gute Gesinnung die Aufhebung des wählenden Wissens in die objektive Einfachheit der guten Sittlichkeit.

In den *Grl* bezieht sich das Gute nicht mehr auf die Moralität überhaupt, sondern es *beschränkt* sich auf seine Bedeutung *als* moralisch Gutes. Das Gute ist der Wohl und Recht zusammenbringende Endzweck der Welt. Sofern das Gute, wie Kant zu formulieren scheint, als unbedingte Pflicht um der Pflicht willen getan werden soll, ist es abstrakter Gegenstand

eines noch zu vollbringenden Willens. Gegen diese abstrakte Allgemeinheit tritt die besondere Entscheidung, so oder so pflichtmäßig zu handeln, in Form des Gewissens auf, das das Gute als gültig anerkennt und die Handlung nach bestem Wissen als gut oder böse rechnet. Das Gewissen ist wahrhaft, wenn seine Pflichten an und für sich gut sind; diese gibt es, wenn das Gute die lebendige, objektive, an die Stelle des abstrakten Guten getretene Sittlichkeit ist (*Grl* §144) und die sittliche Pflicht die Unbestimmtheit des willkürlichen moralischen Wissens bindet (*Grl* §149).

Sofern das Gewissen als urteilende Macht abstrakt bleibt, ist es eitel, weil es nicht zwischen der Besonderung des Guten und der eigenen Besonderheit unterscheidet und sich als Absolutes behauptet. Die Wahl für die eigene Besonderheit, die nicht die Besonderheit des sittlichen Lebens ist, ist das Böse; das einzelne Subjekt trägt dabei jeweils die eigene Schuld seines gewählten Bösen. Der Ursprung des Bösen liegt in der Bestimmung der Besonderheit des nur für sich seienden Willens. Begrifflich notwendig ist das Böse als das, was nicht sein darf und jeweils überwunden werden muss.

3. In der Religion wird das Gute als reales Handeln aus Freiheit rechtfertigt. In der Religion wird der aufklärerische Ungedanke, dass der Mensch *gut von Natur aus* sei, wie seine Umkehrung, *abgewiesen*; jener vernichtet nicht nur die christliche Religion, sondern er behauptet die ursprüngliche Natürlichkeit und nicht die gebildete Geistigkeit als die Offenbarung des Guten. Deshalb auch finden sich gut und schlecht nicht im Gefühl oder im Glauben: ‚Gut‘ ist nur eine in ihrer Allgemeinheit gewusste Behauptung.

Allein Gott ist gut und er ist allein gut (*VPhRel* 3, 275). Auf Gott passt die erhabenste Moral, wofür das Böse immer ein Nichtiges ist. Wenn das bestehende Gute wirklich die moralische Weltordnung ist, dann ist diese Voraussetzung zugleich wesentlich religiöse Bestimmung (*VPhRel* 5, 144). Dies *höchste* Gute, wie es auch bei Kant als eine Person anerkannt wird, „ist kein Gesolltes, sondern ewige Wahrheit, göttliche Macht..., wobei es in Ansehung des einzelnen Subjekts sich darum handelt, daß es [=dieses Subjekt] sich realisiert durch die Negation seiner Einzelheit“ (*VPhRel* 3, 250). Zugleich weist diese Aussage auf eine religionsgeschichtlich wichtige Betrachtung hin: Der höchste Zweck, der schon bei der Lichtreligion erscheint und nachher als Selbstzweck, prinzipiell Gutes und Weisheit gefasst wird, wird nur als Persönlichkeit ausreichend bestimmt (*VPhRel* 4, 318-9).

Bei Gott gilt der Unterschied des Guten und Bösen nicht; erst im Bewusstsein, beim Unterschied Gottes von der Welt, tritt der *Unterschied von Gut und Böse* und das Wollen von beiden ein; dies zeigt der biblische Mythos vom Baum im Paradies. Schuldig ist zwar der beim natürlichen Willen stehen bleibende Mensch, das Böse ist aber eine zweite Entzweiung: Es ist ein besonderer Fall der für sich seienden, abstrakten Selbstsucht, die besondere Zwecke als solche gelten lässt. Wenn das Gute nicht nur die moralisch leere Spitze der subjektiven Unendlichkeit ist, muss der Mensch das Böse (Mord) negieren, um die Versöhnung, die an sich in Gott vollbracht wird, für seine Person zu vollziehen. Ausgeprägt wird diese Bedeutung im sittlichen Begnadigungsrecht des Fürsten, das zeigt, wie der Geist gerade die Macht ist, das Geschehene ungeschehen zu machen.

4. Die *Phän* zeigt wenigstens, welche Möglichkeiten des Guten auf dem Weg zum System verloren gegangen sind; dazu zählen die Bedeutung der weder moralisch, noch sittlich guten Tugend (*GW* 9, 208), die Beziehung vom Guten und Rechten (*GW* 9, 234), das griechische Verhältnis von ‚Schön‘ und ‚Gut‘ (*GW* 9, 398f), die weltlichen Gedanken von ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘ (*GW* 9, 268ff; 347). Sie zeigt auch die unterschiedliche Verwendung der Gedanken ‚gut‘ und ‚böse‘ auf, die in der Verzeihung (*GW* 9, 356ff) und der christlichen Religion (*GW* 9, 412-20) als Momente der Durchführung des absoluten Wissens nach seinem Begriff

fungieren (GW 9, 426). Die seltsame Bezeichnung ‚Gut‘ als Besitz ist dagegen eine semantische Kuriosität (GW 9, 233).

Lu De Vos

## 75. Handlung

In der *Phän* kommt der Begriff ‚Handlung‘ mehr als hundert Mal vor und zwar im ganzen Buch. Um die präzise Bedeutung innerhalb der Dialektik erkennen zu können, ist es jedoch wichtig, die Gestalten, bei denen der Begriff öfters vorkommt, zu ermitteln. Es handelt sich hierbei um: Beobachtung der Bezug des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre; Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst; Der wahre Geist: a. die sittliche Welt und b. die sittliche Handlung; Die Verstellung und das Gewissen. Die schöne Seele. Außerdem finden wir den Begriff noch als effektive Handlung im Kultus und als Handlung im absoluten Wissen.

Bei diesen Gestalten kommt der Begriff ‚Tun‘ dreimal öfters vor als der Begriff ‚Handlung‘. Beim Tun handelt es sich um die objektive Dialektik, die nachweist, dass die abstrakten anfänglichen Oppositionen, nämlich die Gegensätze zwischen dem unsichtbaren Selbst und seiner körperlichen Erscheinungsform, zwischen dem Individuum und seinem sozialen Umfeld, zwischen dem individuellen ethischen Benehmen und der Ethik der Gemeinschaft, unwirkliche Gegensätze sind. Das Tun zeigt, dass es sich immer wieder um Momente handelt, die ungerechterweise als selbstständige Identitäten innerhalb eines Gegensatzes dargestellt werden. Es ist kein Zufall, dass wenn der Begriff ‚Handlung‘ in beinahe der Hälfte der Fälle in der Gestalt der schönen Seele angetroffen wird, weil dadurch die Unhaltbarkeit einer Haltung gezeigt wird, die das Handeln abweist. Eine solche Haltung läuft auf reine Intentionsmoral hinaus.

Angesichts des Vorhergehenden wird es möglich, die Bedeutung der Handlung in der *Phän* zu verdeutlichen. In diesem Werk situiert der Begriff ‚Handlung‘ das Verstehen in der *metaphysischen* Reichweite des Tuns und seine Funktion innerhalb der Wirklichkeit, oder der objektiven Dialektik. Dasjenige, was sich im Tun darstellt - siehe die oben aufgeführten Passus aus dem Buch - wird von Hegel mit Handlung umschrieben. In der Handlung wird deutlich, dass die abstrakten anfänglichen Gegensätze mit denen der ungebildete Verstand arbeitet, ihre Wahrheit finden, sobald man einsieht, dass die Handlung die Mitte bildet, in der die Gegensätze, aufgehoben werden. Konkret ist nur der Übergang, in dem die gegensätzlichen Elemente sich gegenseitig auflösen. Die Handlung ist das Substantiv, welches die Tätigkeit zusammenfasst.

In Hegels *Grl* kommt der Begriff ‚Handlung‘ beinahe doppelt so oft wie in der *Phän* vor. Die Perspektive, in der der Begriff ‚Handlung‘ in der *Grl* erscheint, ist jedoch eine andere als in der *Phän*. Das kann man schon daraus erfahren, dass der Begriff ‚Tun‘ in der Rechtsphilosophie praktisch nie vorkommt. Es handelt sich hier unmittelbar um dasjenige, was schon getan worden ist. Das unmittelbare Handeln ist hier von unmittelbarer Bedeutung. Die Handlung selbst wird unmittelbar durch den Kontext bestimmt. Bei dem Rechtsphilosophen handelt es sich um die Verwirklichung der Freiheit. Zu diesem Zweck beurteilt er erst die Handlung in der Perspektive des abstrakten Rechts. In erster Linie handelt es sich deshalb um die Tat einer abstrakten Person, von der wir nur wissen, dass sie ein freier Mensch ist. In diesem Zusammenhang behandelt Hegel die Taten, soweit sie rational gesehen funktional sind, beim Eigentum, bei den Verträgen und den Sanktionen. Bei der Bedeutung der Handlung geht es hier unzweideutig um eine Tat mit *rechtlichen* Folgen.