

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

Lu De Vos

75. Handlung

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

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

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

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

Der Begriff ‚Handlung‘ kommt in den *Grl* am meisten in der subjektiven Moralität vor. Wie es bei der üblichen Handlungsweise der Fall ist, betrifft die Handlung auch hier die Tat, die aus dem individuellen Willen eines Menschen hervorgeht, der für die Forderung empfänglich ist, das Gute zu wollen. Diese Forderung verweist auf das Sollen in der Kantischen Philosophie, wogegen Hegel opponiert. (Siehe *Grl* §135. Hier weist Hegel auf seine Kritik in der *Phän* hin, in Bezug auf das Sollen bei Kant.) Für Hegel ist es von Bedeutung, dass die Taten eines sich *moralisch* verhaltenden Menschen ihre Bedeutung erhalten. Sowohl in der juristischen als in der moralischen Bedeutung ist Handlung der Sammelbegriff vieler Handlungen. Hegel benutzt nur selten die Pluralform. Er benutzt lieber ‚jede Handlung‘ oder ‚diese Handlung‘. Beide, die juristische wie die moralische Handlung im Rechtssystem der *Grl* stehen im Gegensatz zu der metaphysischen Bedeutung in der *Phän*

Koen Boey

76. Herrschaft und Knechtschaft

Das Herr/Knecht-Verhältnis ist das zweite Moment des Selbstbewusstseins, in dem dieses schon erfahren hat, dass es seine Gewissheit, absolutes Wesen aller Wirklichkeit zu sein, nicht im unmittelbaren Verhältnis zur Natur verwirklichen kann. Das Selbstbewusstsein kann seine Gewissheit nur verwirklichen, wenn es sich zu einer Wirklichkeit verhält, die sich selbst negiert. Das Herr/Knecht-Verhältnis expliziert, wie sich ein solches Verhältnis denken lässt. Der Herr ist das Selbstbewusstsein, das die subjektive Gewissheit hat, das Wesen der Wirklichkeit zu sein. Dieser Gewissheit wird nicht widersprochen durch die Selbstständigkeit der Natur, weil das Verhältnis des Herrn zur Natur durch den Knecht vermittelt ist. Der Knecht ist das Selbstbewusstsein, das die Natur für den Herrn negiert. Aus der Außenperspektive heraus gesehen ist der Herr zwar ein körperliches Selbstbewusstsein, das sich nur zur Natur verhalten kann, weil es einen Körper hat. Der Herr erfährt die Abhängigkeit von seinem Körper jedoch nicht, weil der Knecht die Natur im Dienst des Herrn negiert, d.h. die Natur wird von dem Knecht so gestaltet, dass der Herr sie „rein genießen“ (Vgl. *GW* 9, 113) kann. In diesem Genuss findet der Herr nur die Bestätigung, das Wesen aller Wirklichkeit zu sein.

Die „pièce de résistance“ im Herr/Knecht-Verhältnis ist die Frage, wie sich verstehen lässt, dass ein Selbstbewusstsein sich als Knecht einem Herrn unterwirft. Denn als Selbstbewusstsein hat auch der Knecht die subjektive Gewissheit, das Wesen aller Wirklichkeit zu sein. Wie lässt sich eine solche Gewissheit mit der Rolle eines Knechtes versöhnen?

Wenn ein Selbstbewusstsein die Rolle des Knechtes nur auf Grund einer Gewaltandrohung auf sich nehmen würde, wäre es kein wirkliches Selbstbewusstsein, denn es könnte seine Gewissheit, das Wesen aller Wirklichkeit zu sein, nicht aufrechterhalten. Die Unterwerfung des Knechtes ist jedoch wesentlich eine *Selbst*unterwerfung, die sein Selbstbewusstsein in gewisser Hinsicht sogar bestätigt. Wie der Herr hat das Selbstbewusstsein, das zu Knecht wird, anfänglich kein Bewusstsein seines Körpers. Der Körper ist sozusagen das unsichtbare Instrument des freien Selbstbewusstseins. Dies ändert sich, wenn dem Körper äußere Gewalt angetan wird, die so groß ist, dass das Selbstbewusstsein um sein Leben fürchten muss und durch Todesangst befangen wird. In seiner Todesangst hat das Selbstbewusstsein seine Lebensäußerungen in eine Einheit zurückgezogen; es ist die in sich zurückgedrängte Kraft, die ihre Einheit im Todesangst erfährt. In Todesangst wird das Leben als solches erfahren, weil alle Lebensfunktionen im undifferenzierten Willen zum Leben aufgelöst sind. Weil das Selbstbewusstsein nicht nur ein lebendiges Wesen, sondern auch selbstbewusst ist, kann die

erfahrene Einheit des Lebens unter bestimmten Bedingungen zum Selbstbewusstsein gelangen. Wenn die Todesangst in der Drohung gründet, die von einem anderen Selbstbewusstsein ausgeübt wird, dann hat das erste Selbstbewusstsein im anderen das Bild seines eigenen Wesens. Denn das andere Selbstbewusstsein zeigt sich als die absolute Macht über das Leben, d.h. als das Wesen des Lebens. Im anderen Selbstbewusstsein ist also die subjektive Gewissheit des ersten Selbstbewusstseins (das Wesen aller - als lebendigen verstandenen - Wirklichkeit zu sein) objektiviert. Das erste Selbstbewusstsein erkennt im anderen sein eigenes Wesen. Wenn er sich als Knecht dem anderen Selbstbewusstsein unterwirft und dieser zum Herrn macht, dann lässt sich die Unterwerfung deshalb als Selbstunterwerfung verstehen: der Knecht unterwirft sich seinem eigenen Wesen.

Das Selbstbewusstsein, das sich als Knecht unterwirft, hat sich dadurch in eine Gesellschaftsordnung eingefügt. Sein Leben wird nicht länger beherrscht durch das Streben nach Selbstbehauptung in unmittelbarem Verhältnis zur Natur, sondern dieses Streben wird durch die Macht des Herrn vermittelt, d.h. es hat die Form des Dienens. Die Negation der Natur richtet sich nicht auf die unmittelbare Befriedigung der Lebensbedürfnisse, sondern vollzieht sich im Rahmen einer allgemein anerkannten (gesellschaftlichen) Macht, d.h. der Macht des Herrn. Die Macht des Herrn steht also für ein gesellschaftliches Gesetz, das in und durch das Dienen des Knechtes verwirklicht wird.

Im Dienen bringt der Knecht praktisch zum Ausdruck, dass er den Herren als sein Wesen anerkennt. Damit hat er seine subjektive Gewissheit zur Wahrheit geführt, aber zunächst formell. Dem Inhalt nach hat er die Macht der Natur jedoch nicht überwunden. Die Arbeit für den Herrn, bedeutet noch immer die Negation einer vorgefundenen Natur. Die Natur hat m.a.W. dem Inhalt nach ihre fremde Selbstständigkeit noch nicht verloren. Diese Selbstständigkeit wird aufgehoben im Bildungsprozess, den das Dienen des Knechtes mit sich bringt.

Die Voraussetzung dieser Bildung ist die Freiheit, die der Knecht an sich in Todesangst erworben hat. „Alles fixe hat in ihm gebebt“ (GW 9, 114), d.h. er ist nicht länger an bestimmte Bedürfnisse des Lebens gebunden und wesentlich imstande sich in einer freien Offenheit zur Natur zu verhalten. Tatsächlich vollzieht die Bildung sich in der konkreten Arbeit. Die Auseinandersetzung mit der Natur hat eine immer größere Einsicht in die Natur zum Resultat. Schließlich verliert diese ihre Geheimnisse und kann der Knecht seine Arbeit als den Prozess verstehen, in dem er seinen Begriff der Natur im Arbeitsprodukt verwirklicht. Dann hat die Natur auch dem Inhalt nach ihre Fremdheit verloren und kann der Knecht unmittelbar seinen Begriff als das Wesen und sich als den Herrn der Natur verstehen.

Seit Marx ist das Herr/Knecht-Verhältnis öfters als ein soziologisches Modell interpretiert worden, als eine Metapher, das Verhältnis zwischen der herrschenden und der unterdrückten Klasse zu denken. Im Herr/Knecht-Verhältnis ist jedoch keineswegs eine soziologische, sondern vielmehr eine anthropologische Frage thematisiert, nämlich wie die Freiheit des Selbstbewusstseins sich überhaupt in Einheit mit der Natur denken lässt.

Auch dem Interpretationsvorschlag, dass Hegel hier eine Position vertritt, nach der das wirkliche Selbstbewusstsein als das Resultat eines historischen „Kampfes um Anerkennung“ (vgl. z.B. Derrida, *Glas*) gedeutet werden kann, muss zurückgewiesen werden. Die Entwicklung zeigt dagegen, dass das Anerkennungsverhältnis überhaupt nicht mit einem Verhältnis im Kampf kompatibel ist.

Paul Cobben

‚Ich‘ ist ein Demonstrativum der ersten Person, das im Redekontext für sich unfehlbar seinen Gebraucher anweist. Ob mit dieser Verwendung schon ein Ich als eine bestimmte Person angewiesen oder als ein fixiertes, eigenes Subjekt festgelegt wird, ist, obwohl von Descartes nahe gelegt, nicht mehr evident. Dass ein Ich, zudem ein absolutes, als Prinzip und Ideal der Philosophie zu gelten habe, ist eine Leistung der Philosophie Fichtes. Diesem Ich-Gedanken schließt sich Hegel in Jena bei seiner Umarbeitung des Fichteschen Projekts an.

1. In Gegensatz zu Hölderlins Kritik an dem absoluten Ich-Gedanken *kritisiert* Hegel nicht den Inhalt, sondern die Form des Ich=Ich. Das Ich in Form eines Grundsatzes vorzuführen ist unvernünftig, weil unmöglich. Der von Kants Ich-denke-Gedanke vorgeprägte Inhalt dagegen, ist der Gedanke einer Differenz zu sich, die als Identität des Subjekts und des Objekts mit sich gleich ist. Deshalb ist Ich=Ich ein spekulativer Gedanke, dessen Ausführung bei Fichte der verselbständigten Reflexion wegen scheitert. Das reine Ich bleibt nur Anfang des Wissens und bildet sich so gegen das empirische Ich aus, auf das als auf eine singuläre Ichheit – wie anhand Jacobis gezeigt wird (*GW 4*, 381) – vom Demonstrativum hingewiesen wird. Damit ist das reine Ich in der systematischen Ausführung von der Reflexion entleert: Es bleibt nur die Regel, deren Erfüllung postuliert wird, obwohl die ganze Mannigfaltigkeit des Wissens im Ich=Ich gegeben ist (*GW 4*, 45).

2. Die *Würdigung* des Ich-Gedankens geschieht auf zweifache Weise. Erstens wird das theoretische und praktische Ich in der ‚Metaphysik der Subjectivität‘ betrachtet (*GW 7*, 157-165); beide Formen wiederholen das Positive der Fichteschen Konzeption. Das theoretische Ich oder Bewusstsein ist in sich reflektierte Gattung: Es ist in seiner Einzelheit zugleich absolut Allgemeines. Als passives setzt es einerseits das Fremde gegen sich; andererseits fasst das Ich das Moment der reflexiven Differenz oder das Anerkennen als seine Bestimmtheit, wodurch es sich als eigenen theoretischen Gegenstand erhält. Das praktische Ich zeigt darüber hinaus ein Bestimmen durch das Ich: Dieses nimmt die ursprüngliche Bestimmtheit in sich zurück und setzt sie als an und für sich aufgehoben, wodurch es seine Unendlichkeit zeigt. Diese Unendlichkeit umfasst beide Formen des Ich als formal absoluten, d.h. sich nur auf sich beziehenden, Geist.

Diese metaphysische Konzeption des Ich zeigt sich zweitens in der Philosophie des Geistes. Die theoretische Bedeutung des Ich zeigt sich in der Sprache. „*Ich* ist ganz allein der Träger, Raum, Substanz dieser Nahmen – es ist die *Ordnung* derselben“ (*GW 8*, 191-2). Die Namen sind durch das Ich, das sich als ihr Bezugspunkt oder als die Notwendigkeit ihrer Verbindung zeigt. Eigener freier Inhalt wird der Name nur, sofern er gedacht wird: Dazu ist es nicht so sehr das Ich, das sich hervorbringt, sondern vielmehr macht es das Ding beim Gedächtnis oder dem Auswendiglernen zum Ich; in der Kopula des urteilenden Denkens stellt das Ich seine allgemeine nicht-leere Betätigung heraus. - Die Allgemeinheit des Ich wird im wirklichen Geist präzisiert. Sie erscheint als Anerkanntsein im Dasein selbst, weil das Ich nicht von seinem Dasein getrennt auftritt. So zeigt sich das Ich als eigene Ursache beim Tausch, obwohl es nur zufälligerweise diesen oder jenen Besitz hat (*GW 8*, 227-232). – Zuletzt behauptet sich das Ich, welches sich als untrennbare Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen darstellt sowie die Einzelheit als Allgemeinheit aller Natur fasst, im philosophischen Wissen als Begriff des absoluten Geistes (*GW 8*, 286).

3. Die *Phän ist Hegels Ich-Philosophie!* Am Anfang der sinnlichen Gewissheit erscheint das reine Ich des Bewusstseins: Es zeigt sich allgemein in dieser Einzelheit (*GW 9*, 63ff). Die zweite Form des Ich ist die Tautologie Ich=Ich, indem dem selbstbewussten Ich, sofern es nur um sich weiß, sein Unterschied nicht die bewusste Gestalt des Seins hat (*GW 9*, 104). Diesem leeren Gedanken gegenüber, der sich als leere Freiheit des stoischen Denkens zuspitzt (*GW 9*,

116-117), erscheint der auszuweisende Begriff des Geistes als „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“ (GW 9, 108). Die phänomenologische Vernunft beruht auf dem Selbstbewusstsein eines jeden Bewusstseins, dass es im Bewusstsein Ich=Ich ist (GW 9, 134). Sie zeigt sich an der Kategorie der Einheit des denkenden Ich und des Seins, wenn das Wesen des Ich als ein seiender Knochen bestimmt wird (GW 9, 190-1). Das Umgekehrte, wie die Dingheit als Ich gefasst wird, erscheint im über das Ausüben der Sprache (GW 9, 276) gewonnenen Gedanken der Nützlichkeit, den das absolute Wissen rückblickend als Moment der Ich-Konstitution betrachtet (GW 9, 314, 423). Zuletzt leistet die schöne Seele die „Anschauung des Ich=Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Daseyn ist“ (GW 9, 353-354). Gegen die bedrohende Leerheit hat es nur in Rede und Handlung Bestand. Realisiert ist solches Ich nur, wenn es das wirkliche Ich als vollkommen allgemeines ist. Erreicht wird diese Form im versöhnenden „Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Daseyn ablassen“. Dieses Ja ist „das Daseyn des zur Zweyheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt, [...] der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“ (GW 9, 362). Der formalen Versöhnung der Extreme des Ja gibt der offenbare Geist den Inhalt (GW 9, 420), wodurch die Erfüllung des absoluten Wissens zustande kommt. Das absolute Wissen ist „Ich, das dieses und kein anderes Ich und das ebenso unmittelbar vermittelt oder aufgehoben allgemeines Ich ist“ (GW 9, 428). Es unterscheidet einen Inhalt von sich, der ebenso Ich ist, weil er die selbe, negative Bewegung vorführt, die das Ich ist: Der Inhalt ist dadurch „begriffen, daß Ich in seinem Andersseyn bey sich selbst ist“ (GW 9, 428).

4. Die *endgültige systematische* Stelle des Ich-Gedankens findet sich nicht in der Logik, wo jede Ich-Philosophie kritisiert wird, ob sie vom Ich ausgeht (GW 11, 37ff) oder einen Anstoß im Ich annimmt (GW 11, 89), weil solchem ich-konzentrierten Idealismus immer ein Objekt gegenübersteht (GW 11, 131). Erhalten scheint dennoch eine Beziehung von Begriff und Ich, aber die Priorität gibt der Begriff her; das Ich liefert nur ein Beispiel (GW 12, 19). Ich ist der reine Begriff, der in seiner vollständigen Gliederung als endliches Selbstbewusstsein (vgl. *E³*, §§424-425) zum Dasein kommt (GW 12, 17), wenn es als Form der Erkenntnis betrachtet wird (GW 12, 197-8). Innerhalb dieses Rahmens diskutiert Hegel die kantischen Versionen des Ich-Gedankens, wobei er nirgendwo das Ich als Substanz oder als Seelending restauriert.

Lu De Vos

78. Ideal

Das Ideal ist ein spekulativer Begriff, weil in ihm mehrere, selbst gegensätzliche Bedeutungen zusammengehören. Die meisten Bedeutungen sind kantischer Herkunft: Ideal heißt die Idee in individuo (*KrV*), die Hegel nur in Bezug auf Kant in seiner *E* und der *VGP* betrachtet; Ideal heißt auch die moralische Heiligkeit (*KpV*, 149), sowie die von der Einbildungskraft entworfene Schönheit (*KU*).

1. Eine erste Bedeutung des Ideals findet sich bei Hegel in den *FS*: Er akzeptiert die Fassung der moralischen Heiligkeit als Gegebenheit in Jesus, „einem Ideale der Tugend“, der „ein wahres übermenschliches Ideal“ zeigt, das kein kaltes und falsches Abstraktum ist (GW 1, 149). Darüber hinaus erreicht das Ideal in Frankfurt unter Einfluss Hölderlins eine systematische Funktion. Gegen die erfahrene Spaltung setzt sich negativ die Vereinigung: „Dieses Vereinigte, dieses Ideal, ist also Objekt,...“ und zugleich das „Ideal können wir nicht außer uns setzen, sonst wäre es ein Objekt – nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal“ (*Nohl*, 377). Ob solches Ideal mit der Idee der Schönheit gleichgesetzt werden kann, ist nicht

ohne weiteres zu bejahen. Mit diesem vereinigenden Ideal kann das in Jena noch bedachte oder beachtete Ideal einer schönen, Gemeinschaft stiftenden Mythologie verbunden werden: „Die *Ewigkeit der Ideale einer schönen Mythologie* beruht weder auf ihrer vollkommenen Kunstschönheit, noch der Wahrheit der Ideen, die sie ausdrücken,..., sondern gerade in der Identität von diesem Allem und der *Untrennbarkeit* desselben“ (GW 5, 461).

Alle positive Religion stellt aber, so erklärt Hegel noch in Frankfurt, ein Ideal, das wir nicht sein, sondern sein sollen, vor seinem Sein auf, womit die anfängliche Spaltung erhalten bleibt (Nohl, 385). Deshalb soll die Lebensart des Volkes dieses angestrebte, dann erst vollständige und helle Ideal in der Phantasie des Volkes fixieren (Nohl, 370). – Diesen Bezug auf die Phantasie zeigt auch die später seltsame Verwendung vom Ideal der Phantasie (GW 17, 240). Wichtiger aber ist, wie das Ideal der Spaltung verhaftet bleibt; deshalb ist es auf seine wirkliche Gegenseite fixiert und in letzter Konsequenz aus sich selbst leer. Aus diesem Grund *lehnen* die späteren Texten immer das leere Ideal *ab*, weil es unerreichbar ist (VPhRel 3, 196; ähnlich: VPhK (Libelt), Ms 23 [45]). In solcher Bedeutung erscheint es als „eine Träumerei des abstrakten Gedankens“ (Grl §185A) oder auch als religiöses Ideal eines Himmels auf Erden (VPhRel 3, 342).

2. Das Verhältnis von Ideal und Idee wird in verschiedenen Entwürfen der Nürnberger Logik untersucht. „Das Ideal ist die Idee nach der Seite der Existenz betrachtet, aber als eine solche, die dem Begriff gemäß ist. Es ist also das Wirkliche in seiner höchsten Wahrheit.“ (ThWA 4, §66). Ob und in welcher Begriffsgestalt das Ideal zur Darstellung der reinen Logik gehört, wird sowohl in diesem zitierten §, wie im §130 [105] oder §133 der VL (1810/11) diskutiert: An den Streichungen und Hinzufügungen ist abzulesen, wie die Ideen, das Leben, das Ideal und das Schöne, noch nicht definitiv unterschieden werden. Endgültig entschieden wird dies in der *L¹*: Das logische Leben ist in keinerlei Hinsicht mit dem Ideal gleich zu setzen. Nur für den existierenden Geist wird die „Einheit seiner mit seiner lebendigen Körperlichkeit aus ihm selbst zum *Ideal* herausgebohren“; das logische Leben aber enthält kein Moment des Ideals und der Schönheit (GW 12, 180-1), obwohl die Differenzierung der genannten Begriffe Hegel bis zur letzten Logik beschäftigt (VL 10, 208).

3. Mit dieser Abgrenzung wird das Ideal grundlegend auf die reale Kunstphilosophie angelegt, denn „die concrete *Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*, – der aus dem subjektiven Geiste gebornen concreten Gestalt, in welchem die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt; – [ist] die Gestalt der *Schönheit*“ (E³ §556).

Das Ideal zeigt die unmittelbare Existenz oder Leiblichkeit des absoluten Geistes. Es weist in seiner Abgrenzung von subjektiven und objektiven Momenten die jetzt freie Rückkehr der Wirklichkeit zu sich auf. Das Ideal ist also ein wirklich Geistiges, das unmittelbar im Andern auf sich beruht, so sich freut und bei sich bleibt. Deshalb existiert das Ideal so, dass wir seine Existenz, vom freien Geist hervorgebracht, unmittelbar und *als Individuelles* in der Anschauung haben. Das Ideal entfaltet – wie es an der *E* hervorleuchtet – seinen objektiven Gehalt und die subjektive Produktion als seine eigene Bestimmung in der und für die Anschauung.

Der *Gehalt* des Ideals, der in der produzierten Vorführung gezeigt wird, wird in seiner Gliederung als Handlung oder ‚plot‘ bestimmt. Ausgehend von einem vorgefundenen Zustand der endlichen Welt zeigt die Handlung die Herstellung der sittlich-religiösen Verhältnisse. Die dargestellte Handlung ist diejenige eines Individuums in der unreflektierten Zeit, in dem das Göttliche, das der Individualität eigen ist, wesentlich handelt. Wenn Kollisionen der Handlungsmotive entstehen, wird darauf von den Mächten oder Pathè reagiert, d.h. von den Leidenschaften, die aus dem wichtigen sittlichen Inhalt kommen. Durch dieses vorgeführte

menschliche Handeln wird das Ganze der Götterwelt dargestellt, welche in heiterer Freiheit handelt. In dieser Freiheit können die Anschauenden nur gegenwärtig und einheimisch sein, wenn substantielle Interessen oder das Menschliche des Geistes ausgesprochen und als existierende Wahrheit betrachtet werden. In der Darstellung eines mythologisch wie sonstig Fremden, in dem alle Anschauenden nicht gerade die Unmittelbarkeit des vernünftig Wahren anschauen, zeigt sich die scheiternde Beschränktheit der Handlung des Ideals, das nicht das geistig Höchste ist. – „Die Einseitigkeit der *Unmittelbarkeit* an dem Ideale enthält [...], daß es ein vom Künstler *Gemachtes* ist“ (*E*³ §556), das aber keine Spuren der subjektiv-willkürlichen Besonderheit der notwendigen *Produktion* aus der Phantasie, ohne die das Ideal nicht erscheint, aufzeigt (*E*³ §560); das Produkt aber erscheint ohne aktive Anschauung nur als gemeines Werk, als Steinbruch oder störender Lärm.

Das Ideal verwirklicht sich als Ideal in der klassischen Kunst, die die Anschauung selbst des sich im Kunstwerk *betrachtenden* Geistes ist. In dieser Anschauung ist die Singularisierung des Ideals wirklich oder definitiv geworden. Vorher und nachher aber wird auf es als auf ein nicht Wirkliches und damit nicht Ideales bezug genommen, denn weder die nicht anerkegnbaren Tiergötter, noch die Handlungen des reinen Gottes sind *als* Ideal zeigbar. Das Ideal selbst ist das Zeigen des Geistes, in dem er völlig unmittelbar da ist. In diesem Zeigen ist die Wirklichkeit nur diese des Geistes, die daseiend erschaffene Resumption und Wahrheit desselben; sie gibt ihm den Sonntag des ganzen Lebens.

Lu De Vos

79. Idealismus

Im Unterschied zu der gängigen Zuordnung seines Denkens zu einem „deutschen“ bzw. „objektiven Idealismus“ nimmt Hegel selbst den Begriff des Idealismus *nicht* als unterscheidendes Merkmal seiner Philosophie in Anspruch, sofern Philosophie überhaupt für ihn *als* Philosophie immer Idealismus ist: „Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist“ (*GW* 21, 142). Diese Position hat zur Konsequenz, dass der „Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie“ für Hegel „ohne Bedeutung“ ist (*ebd.*).

Nur an einer einzigen Stelle im Hegelschen Werk wird seine Philosophie mit dem „absoluten Idealismus“ identifiziert (*E*³ §160Z); von einem „absoluten Idealismus“ im Sinne der negativen Beziehung auf die Natur ist sonst noch in Nachschriften zur Naturphilosophie im Zusammenhang mit dem organischen Leben die Rede, vgl. *E*³ §337Z; §350Z); hierbei handelt es sich jedoch um eine Formulierung, die auf gegenwärtig nicht mehr überprüfaren Hörernachschriften beruht und insofern nicht als authentisch gesichert gelten kann. Die dort gegebene Begründung stimmt indes mit Hegels eigenen Formulierungen in der *L*² überein: in der Philosophie werde „alles, was dem sonstigen Bewußtsein als ein Seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbständiges gilt, bloß als ein ideelles Moment gewußt“. Ebenso heißt es in der *L*, die Prinzipien seien „*Gedanken*, Allgemeine, Ideelle, nicht Dinge, wie sie sich unmittelbar vorfinden, d. i. in sinnlicher Einzelheit“ (*GW* 21, 142).

Die allgemeine Bestimmung des Idealismus besteht nach Hegel im bewussten Unterschied zur Tradition nicht darin, Gegensatz des Realismus zu sein, sondern „das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen“ (*ebd.*). Dies meint im angegebenen Sinne, dass die endlichen „Dinge“ nicht als in sich selbst gegründete, selbständige Entitäten anzusehen sind, sondern als Momente eines übergreifenden Zusammenhangs, der ihre Endlichkeit gegeneinander transzendiert. Die „Idealität“ ist somit die Negation des Endlichen und das

„Ideelle“ ist das Endliche, wie es „im wahrhaften Unendlichen ist – als eine Bestimmung, Inhalt, der unterschieden, aber nicht *selbständig seiend*, sondern als *Moment* ist“ (GW 21, 137).

Die Idealität hat demnach für Hegel eine doppelte Bedeutung: sie ist einmal das Nicht-Selbständigsein der endlichen Dinge, ihr „Gesetzsein“ durch Anderes oder ihr Aufgehobensein in das Unendliche, worin sie als dessen Momente unterschieden sind. Ideell ist aber zweitens auch das „Konkrete“ oder „Wahrhaftseiende“ (GW 21, 143) als dasjenige, in dem die „Dinge“ Momente sind. Diese Doppelbedeutung verweist darauf, dass beide Aspekte – das Aufgehobensein und das Unterschiedensein – nicht voneinander zu trennen, sondern zusammen zu denken sind. Insofern sagt Hegel auch, die Idealität habe „diese concretere Bedeutung, welche durch Negation des endlichen Daseyns nicht vollständig ausgedrückt ist“ (GW 21, 137). Sofern die Idealität einen Zuwachs an Konkretion bedeutet, d.h. das „Ding“ im Zusammenhang und den Zusammenhang in seinen Momenten reflektiert, bedeutet sie auch einen Zuwachs an Realität, indem diese hier „einen concreten Inhalt erhalten“ hat (GW 21, 136). Auch in dieser Hinsicht ist der Gegensatz von Idealismus und Realismus für Hegel hinfällig.

Die Herausbildung dieses Gegensatzes ist für Hegel charakteristisch für die Anfänge der neueren Philosophie, die er mit Bacon und Jakob Böhme beginnen lässt. Das Hauptinteresse dieser Philosophie, so heißt es in den von Hegels Schülern herausgebrachten *VGPh* sei es, „das Denken und Begreifen der Gegenstände, diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgesetzten Objekts ist, zu denken“ (*ThWA* 20, 63). Hierbei gebe es zwei Hauptrichtungen; die eine (Realismus) gehe von der Erfahrung aus, also von der Objektivität des Gedankens, die andere (Idealismus) von der Selbständigkeit des Denkens. Beide Richtungen begegnen sich aber, weil einerseits aus der Erfahrung allgemeine Gesetze abgeleitet werden sollen, andererseits das Denken einen bestimmten Inhalt gewinnen soll (*ebd.*, 67f). Hegel versteht seine Position somit als Resultat der Entwicklung der neueren Philosophie, in dem Idealismus und Realismus zur Synthese gebracht werden.

Die Ausbildung dieser Position bei Hegel erfolgt spätestens im ersten Jenaer Systementwurf (1803/04) in Auseinandersetzung mit Friedrich Heinrich Jacobi, der in seiner Kant-Kritik den Streit um Idealismus und Realismus erneut angefacht hatte. Hegel entgegnet, dass das Beharren auf einer Seite, der im Gegensatz zur anderen Wahrheit zugesprochen werde, sie aus dem Gegensatz herausnehme, durch den sie bestimmt sei, und damit tatsächlich zerstöre. Das Subjekt ohne Gegensatz des Objekts sei kein Subjekt und umgekehrt. Wahr sei vielmehr nur das „Einssein“ beider (GW 6, 293). Wiewohl Hegel in seiner Ohlert-Rezension 1831 den hierfür geprägten Begriff „Idealrealismus“ wohlwollend beurteilt (GW 16, 288f), stellt er die Einheit des Idealismus und Realismus selbst unter den Titel des Idealismus. Dies dürfte darin begründet sein, dass „ideell“ für Hegel generell das Gesetzsein durch Anderes bedeutet und dies das Verhältnis der Relate „Idealismus“ und „Realismus“ zueinander bezeichnet.

Wenn demnach weiterhin gilt, dass alle Philosophie Idealismus ist, sofern die endlichen „Dinge“ für sie nicht ein Letztes sind, so ist doch innerhalb dieses weit gefassten Idealismusbegriffs (den Hegel in der oben zitierten Äußerung als „absoluten“ Idealismus angesprochen haben mag) ein Idealismus im engeren Sinne im Gegensatz zum Realismus zu unterscheiden. Er ist jedoch – ebenso wie sein Widerpart, der Realismus – als defizitäre Gestalt der Philosophie und damit des Idealismus überhaupt zu betrachten, da er sich mit dem Gegensatz zum Ausgang von der Objektivität noch selbst an einer endlichen Entgegensetzung festhält und damit die Idealität des Endlichen verfehlt. Entsprechend der Grundstellung dieses besonderen Idealismus gegen die Objektivität bezeichnet Hegel ihn auch als „subjektiven Idealismus“, zu dem er vorzugsweise Kant und Fichte, aber auch Leibniz rechnet, sofern bei ihnen das Denken auf einen in der Erscheinung unmittelbar gegebenen Inhalt zurückgreift, der im und durch das Denken selbst nicht vermittelt ist (GW 11, 246f). Der „subjektive

Idealismus“ geht nach Hegel „nur auf die *Form* der Vorstellung“, die Idealität des Inhaltes für mich, den subjektiven Geist, welcher der Inhalt unter der Form der „Objectivität oder Realität, des *äusserlichen Daseyns*“ entgegengesetzt wird; Hegel bezeichnet diesen Idealismus daher auch als „formell“ (*GW 21*, 143).

Andreas Arndt

80. Idee

Die Idee ist nicht nur der *Hauptbegriff* der spekulativen Logik, sondern auch der gesamten Philosophie Hegels, weil an diesem Begriff unverkennbar abzulesen ist, dass und sogar wie die ‚idealistische‘ Philosophie nur mit Wissen und objektiven Gedanken zu tun hat. Die Idee entfaltet einen gedanklichen Inhalt, der die logische oder real zu fassenden Wirklichkeit impliziert, wobei nur auf Grund der begreifenden Leistung der logischen Idee als Selbstvollzug auch der ideelle Vollzug der realen Ideen, Natur und Geist, ermöglicht wird. Gerade dieser von jedem vorhergehenden philosophischen Sprachgebrauch abweichende Gedankeninhalt, der nur Hegel ab der *L¹* eigen ist, weil die Idee die Lösung der Schwierigkeiten aus *LuM* bietet, macht die Darstellung der Idee außerordentlich schwierig.

1. Als *Wahrheit von* Subjektivität und Objektivität wird die Idee *definiert* und setzt sich so als den Hauptgedanken der ganzen idealistischen Tradition (*GW 12*, 173). Als das Spezifische ist sie die höchste Bestimmtheit der Logik, die ihre Wirklichkeit in sich erhält. In dieser Bestimmtheit weicht sie sowohl von der normalen, wie von der empiristischen Verwendung ab, die die Idee als etwas Subjektives, oder als mentale Vorstellung betrachten. Denn eine so verstandene Idee wäre nur begriffloser Gedanke oder leere Vorstellung.

Die Idee ist das *Unbedingte*, das selbst seine konstituierende Freiheit oder Befreiung durch seinen Inhalt erhält (*GW 12*, 173). Mit dieser Unbedingtheit erneuert Hegel Kants Sprachgebrauch der praktischen Philosophie, obwohl er auf die konstituierte Unbedingtheit der transzendentalen Ideen der reinen, theoretischen Vernunft anspielt. Das Unbedingte zeigt sich als solches, indem es Begriff und Objektivität zu Momenten herabsetzt, und offenbart, dass die Momente in dieser ihrer wechselseitigen Entsprechung zur Sache selbst befreit werden. Die Idee ist deshalb der objektive Gedanke, der sich als solcher erprobt und sich im Vorführen oder Ausweisen selbst erst als solchen ausreichend behauptet und konstituiert. Diese freie Selbstbehauptung ist gegen vernichtende Kritik und Negationen gesichert, sofern die Behauptung wie die Widerlegung sich auf die vorführende freie Singularisierung der verwendeten Begriffe beschränken. Die Idee ist also eine ausreichende Selbstbehauptung, die sich auch in demjenigen, was sie nicht ist, darstellt und folglich gegen jede beschränkende Negation frei ist, weil jede Form einer solchen besonderen Beschränkung zur Darstellung ihrer selbst gehört. Gesichert ist die Idee also nur, wenn die Durchführung des Gedankens selbst leistet, dass die Form der Allgemeinheit und die der Besonderung einander nicht mehr ausschließen, weil die beiden Formen diejenige Aktivität implizieren, die in der Idee liegt. Nur dann ist keine widerlegende Negation mehr möglich, da die Behauptung als inklusive Einheit die hervorgetretene Differenz selbst nur noch als eigene Tätigkeit der Selbstbehauptung in sich aufnimmt und mit sich vereinigt.

Die Idee selbst und die möglichen Ideen sind der Gehalt der *Vernunft* und das Vernünftige ist nur dort, wo Ideen begriffen werden (*GW 12*, 173; *E³* §214). So zeigt die Idee sich als die Totalität dessen, was Vernunft heißt. Die Vernunft ist die Erhebung über das Unvernünftige. Denn die Vernunft selbst betrachtet gerade das, was allen Voraussetzungen und Gegenargumente allgemein und aktuell bestimmt, als ihre eigene Leistung. Damit ist die Idee

die vernünftige Darstellung der Vernunft selbst. Vernünftig ist sie, weil sie alle vernünftige, d.h. über eine einfache Negation zugängliche, Gegenargumentationen gegen sie selbst in einem für den Verstand und dessen skeptische Negation zugänglichen Verfahren aufnimmt. Die Idee selbst ist nun die wahre, wirkliche oder reale Bestimmtheit dessen, was der Begriff ist. Damit sind – in der regressiven Bewegung betrachtet – sowohl der Begriff als auch die Negation des Begriffs, die Objektivität, als Momente innerhalb der Idee vorgeführt (*GW 12*, 176). Anders gesagt, die Abstraktion des totalen Begriffs, d.h. die Entwicklung des Begriffs *als* subjektiven Begriff, einerseits sowie der totale Begriff oder die Objektivität andererseits finden nur in der Idee die volle Durchdringung; sie ist die einzige Sache, die wahrhaft ist. Denn die Sache ist die Idee selbst, und sie ist allein, sofern sie von der Art der Idee ist. So realisiert sie ihre eigene und minimale Bestimmtheit, das einzige Wahrhafte oder *Subjekt-Objekt* zu sein. Deshalb ist nicht sosehr der Begriff, weniger noch die Objektivität, sondern nur die Idee der einzige, konkrete Begriff, weil er nicht seinen Inhalt an einem entgegengesetzten Moment erhält, sondern dieser in sich an seinen eigenen Momenten in ihrer verschiedenen Positionen *aktiv* leistet.

2. Die Idee ist deshalb *kein* ens, sondern wahrhaft objektiver Gedanke oder das, was in Wahrheit gedacht wird: jede Ontologie ist im Selbstvollzug der Idee in Wahrheit verschwunden. ‚In Wahrheit‘ bedeutet: sie ist nicht nur wirklich, weil sie sich gezeigt hat, sondern ist zugleich gedacht, denn ohne solches die Momente integrierende oder kongruent machende Denken gibt es sie überhaupt nicht. Die Idee ist *kein* vorabgegebenes Substrat, das den Momenten zugrunde liegt, sondern sie stellt sich nur dann zuverlässig aus den vorhergehenden Momenten her, wenn sie diese als ihre eigene Differenz versteht. Sofern also jedes Moment in seiner Selbständigkeit gefasst wird, erreicht es lediglich seine eigene – zu vernichtende – Negation. Wenn aber beide, Begriff und Objektivität, negativ gegeneinander und aneinander abgearbeitet sind, ist die Idee selbst erreicht. Dies geschieht, wenn sich in der Idee der Begriff bestimmt, dann die dadurch entstandenen Momente nur als abstrakte betrachtet und in der Vollendung der beiden Seiten gerade beide in sich enthält. So erreicht die Idee die eigene Vollendung. Die Idee ist folglich kein metaphysisches Subjekt, d.h. kein Etwas, das zusätzlich auch noch Kennzeichen einer Subjektivität aufwies. Denn nur der *Selbstvollzug* der (absoluten) Idee ist, was die Idee ist, der einzige Gedanke, der im Denken seiner selbst eo ipso die besonderende Existenz dieses sich vollziehenden Denkens ist. Dieser Selbstvollzug wurde eher schon in der Fichteschen Philosophie der Idee des Ichs oder dem absoluten Ich zuerkannt. Sie zeigt also einen, auf die Idee in ihrer Vollziehung beschränkten ‚Gottes‘beweis.

Die Idee ist also der Gedanke, der als philosophisch letzter ausgewiesen wird, wie die Bezeichnung Subjekt-Objekt, die Schellings Definition des Absoluten aufnimmt, deutlich zeigt. Sie ist ein solches Absolutes, dessen notwendige Definitionen als resultierende Erkenntnismöglichkeiten der Idee in der Logik vollzogen sind. Dies Absolute ist *kein* Substrat möglicher Gedanken, sondern die Gedanken bestimmen sich in ihrem Vollzug als Denken der absoluten Gedanken und nur dies sich vollziehende Denken, das die ‚übergreifende Subjektivität‘ aufzeigt, ersetzt endgültig jede Bestimmung des Absoluten (*E³ §213A*).

3. *Spezifisch* ist die Idee objektiver logischer Gedanke, der sich gliedert und so herausstellt, dass er nicht mehr auf vorhergegebene Gedanken reduzierbar ist, deren (notwendige) Lösung er als einfacher bereitzustellen behauptet. Das Subjekt-Objekt besteht nicht darin, dass Subjekt und Objekt auf solche Weise identisch sind, dass das eine für das andere substituierbar ist; denn auf diese Weise wäre der Begriff unmittelbar das Objekt selbst, sowie das Objekt bloß der Begriff wäre und damit wäre nichts gewonnen. Hingegen besteht die Subjekt-Objekt Identität darin, dass die Momente in ihrer Verschiedenheit übereinstimmen.

Die Übereinstimmung zeigt, dass eins von beiden nicht ohne die Einheit mit dem anderen begriffen wird, oder dass der eine Begriff, wie der andere, die aufzeigbare Einheit des dargestellten Anderen ist. Die Idee enthält deshalb die einfache Allgemeinheit als ihr eigenes, spezifisches und *irreduzibles* Moment (*GW 12*, 177). Als Allgemeinheit zeigt sie ihre Einfachheit im Prozess der ausarbeitenden Bestimmung, wobei diese – komplexe – Einfachheit als Gattung in Beziehung auf weitere Besonderung fungiert. Erst kraft der – jetzt progressiven – Exposition ihrer selbst leistet die Idee die in ihr gesetzte ‚Definition‘ Subjekt-Objekt oder einfach zu sein. Dies stellt sie mittels einer setzenden Ausarbeitung der einfachen Bestimmung als solche dar, denn wenn sie nur regressiv sich als Lösung behauptet und nicht diese Behauptung vorzeigt, könnte sie als Einfachheit dennoch leer sein. Die in ihrer Bestimmtheit begriffene Differenz ist in der definitorischen Behauptung des Subjekt-Objekt ihrer begrifflichen Einfachheit wegen noch nicht herausgearbeitet.

4. Die Idee zeigt in ihrer Exposition eine interne Gliederung auf, die gerade herausgestellt wird. Die Idee umfasst so das *System der Ideen*, das die Idee des Lebens, die Idee des in sich verdoppelten Erkennens und die absolute Idee enthält.

Die Gliederung insgesamt ist die Befreiung der Idee in dem Sinne, dass sie sich als *zureichende* aktive Bestimmung des einfachen reinen Begriffs der Idee, zu ihrem eigenen vollständigen Begriff entwickelt. Damit ist deutlich, dass keine fremde Äußerlichkeit vorgesehen ist, sondern nur eine solche, die die eigene, aufweisende Distanz des Begriffs zu seiner eigenen Objektivität in dem Vollzug des Begreifens darlegt (*GW 12*, 177). Die Freiheit der Idee zeigt sich zudem als diejenige des Begriffs selbst innerhalb der Idee: sie ist zunächst Willkür (des Lebens), dann Spontaneität (des Erkennens), und auch ‚Autonomie‘ (des Wollens). Sie zeigt sich im Selbsterhalt innerhalb der Unterscheidung von Einfachheit und Beziehung, von Unmittelbarkeit und Vermittlung und von Subjekt und Objekt: sie ist die eigene Betätigung einer solchen Einheit im Anderssein, wodurch eine Begrifflichkeit entsteht, die andere Begriffe als nicht-mehr ausschließende, sondern zu ihrer eigenen Einheit betätigte Begriffe darstellt. Sie ist also eine solche Entwicklung, die die vorhergehenden Momente als ihre eigenen und ihr zuzuschreibenden Momente fasst.

Die Differenz der Ideen zeigt sich am besten an der Weise der aufzuhebenden Differenzierung innerhalb der verschiedenen Ideen. Diese ist der Trieb der Überwindung der Objektivität im Leben, sie ist die Realisierung der Objektivität im theoretischen und praktischen Erkennen, und sie ist das ableitende Aufzeigen der ganzen Materialität der Formen in der absoluten Idee. Die Idee des *Lebens* zeigt die Irreduzibilität der einfachen Idee, die als leibliches (oder objektives) Subjekt zu den vorhergehenden Momenten sich verhält. Dies Subjekt-Objekt zeigt sich seiner Bedürfnisse ungeachtet als nicht mehr zur Objektivität reduzierbar. Als wahrhaftes Subjekt-Objekt setzt es sich als wirkliche *Gattung* den bedürftigen und vernichtbaren Individuen gegenüber (*GW 12*, 179-191).

Die Idee des *Erkennens* zeigt sich in den zwei Momenten des Erkennens und des Guten (*GW 12*, 192-235). Durch ihren Gegensatz entfaltet das Erkennen die möglichen Gliederungen der alle Fälle integrierenden und nicht mehr vernichtenden Objektivität als eine begrifflich rechtfertigende Gattung. Mit solchem sowohl analytischen als synthetischen Erkennen ist das Problem der auftretenden – subjektiven – Individualität, die begrifflich eine Einzelheit vorführt, nicht aufgelöst. Diese Einzelheit wird als etwas vorgefundenes immer in die Allgemeinheit vorführenden Erkennen beansprucht, weil die begriffliche Erkenntnis sonst nicht da wäre; dennoch wird sie nicht ausreichend berücksichtigt, weil gefundene Einzelheit und erkennende Allgemeinheit sich nicht in einem zureichenden Begriffsverhältnis darstellen. Die sich darstellende Einzelheit ist am Guten thematisch; sie scheitert dennoch, solange sie sich noch als subjektive in Gegensatz zur wahr erkannten Objektivität realisieren oder verwirklichen will. Diese Bewegung zeigt dann auch wie jedes Erkennen von Definitionen

(sei es selbst die des Absoluten) fehlgeht, da diese als ‚gegebene‘ auftreten können. Anders gesagt, dieses Erkennen bleibt unter Kritik einer abweichenden Negation, solange es die Einzelheit, die die Aktivität der Negation ausübt, selbst nicht in dem Erkennen integriert; denn bis dann bleibt die Differenz von Anspruch und erfüllenden Fall erhalten. Wenn aber die Einzelheit (des Erkennens) sich nicht mehr in einen vorliegenden – eigens gesetzten, praktischen – Gegensatz beharrt, wird eingesehen, wie im Erkennen das Erkennen selbst oder im reinen Erkennen nur das Denken beteiligt ist.

Dies vollzieht sich dann in der *absoluten* Idee. Diese ist so ein letzter Gedanke, der sich in seinen Momenten, die nicht der Gedanke selbst sind, behauptet, in dem Sinne, dass eine Kritik an dem Fehlgehen der Gedanken nicht mehr statt haben kann. Diese skeptische oder dialektische Kritik auf das Verfehlen der Singularisierung des reinen Denkens ist insofern dann nicht mehr sinnvoll möglich, als der Selbstvollzug desselben die Aufspaltung der zu untersuchende Bestimmung in allgemeine Definition einerseits in Bezug auf einem davon getrennten Fall andererseits, oder in allgemeines Gesetz einerseits und subjektive Denkhandlung andererseits ausschaltet. Denn die Konstitution der einzigen absoluten Idee zeigt die völlige Entsprechung ihrer begrifflichen Aufgabe, sich als die in Momenten unterschiedene, wahrhafte Vollziehung des eigenen reinen Denkens darzustellen.

Dies führt die Idee als die Methode der Produktion begrifflich fassbaren Momenten vor. Dadurch realisiert sich endgültig die inklusive Einzelheit, die ihre Allgemeinheit als vollständig besondere fasst. Im Denken des Denkens denkt das Denken aktiv das Denken, und damit wird keine leere Tautologie ausgesagt. Die absolute Idee stellt sich dar und ist in den Bestimmungen, die sie darstellend fasst, völlig frei. Diese absolute Idee ist die Spekulation in Akt, die die notwendige Momente ihrer selbst als vorausgesetzt, gesetzt und entwickelt, oder als Sein, Wesen und Begriff, rechtfertigt. Das einzige Thema der Logik ist also nur als absolute Idee *zureichend und vollständig*.

5. Diese Ideenlehre bietet in reiner Form alle Gehalte eines je möglichen vernünftigen Denkens, weil sie die Lebendigkeit, das sich realisierende Erkennen und die absolute Methode der Wahrheit, die beide vorhergehenden, unterschiedenen Ideen zusammenhält, enthält.

Deshalb betrachten die weiteren wissenschaftlichen Philosophien (der Natur und des Geistes) keine abgesonderte Wirklichkeiten. Sie machen also keinen Übergang ‚eis allo genus‘, sondern sie begreifen nur noch Ideen, die zur wahrhaft konstituierten (spekulativen) Ideen in negative Beziehung gesetzt werden. Die Natur erscheint so am nicht mehr reinen Wissen, das als natürliches und empirisches Bewusstsein oder Vorstellung auftritt, als die Idee in der Form ihres Andersseins. Der Geist erscheint dort als die Idee die in ihrem Fürsichsein zu sich (als reine Idee) zurückkehrt. Was die Realphilosophien dann leisten, ist das Aufzeigen des Ideengehalts in jeder begrifflich vorgeführten, namentlich gekennzeichneten Unreinheit. Die Idee gliedert deshalb die ganze Philosophie.

Zudem sind Vernunft und Wahrheit dort erreicht, wo die Idee selbst erneut auftritt, wodurch diese auch eine spezifisch methodische Bedeutung erhält. Der Begriff von Etwas (X) erreicht über die Objektivierung seines Begriffs, oder über die begreifende Aufnahme der Objektivität des Etwas die Idee desselben (vgl. *Grl* §32). Dies zeigt sich an der Natur (und selbst innerhalb ihrer) (*E³* §§269; 337), an Recht und Staat (*Grl* §§33; 259; 262), und ebenso bei der Philosophie (*E³* §574). Die Idee ist auch die genaue methodische Grundlage der Entwicklung der einzelnen Philosophien: so wird die Religion in Begriff, Realisierung und Adäquatsetzung oder absolute Idee der Religion (*VPhRel* 3, 84-85) entfaltet, wodurch die philosophische Erkenntnis der Religion zustande kommt.

Nur in den *VGPh* scheint die Idee sich andersartig zu gliedern. Diese Geschichte bezieht sich auf die konkrete Idee einerseits und auf die Idee als die sich wissende Idee oder den Geist

andererseits (VGPh 6, 271-272 [aus 1825/26]). Damit ist aber nicht sosehr die Gliederung der Idee in Frage gestellt, als vielmehr betont, wie jede Philosophie schon von der Gestalt der Idee ist.

Insgesamt erscheint die Idee *philosophisch-kriteriologisch* auf doppelte Weise in Beziehung auf die Realphilosophie. Der spezifische Gedankeninhalt der ‚logischen‘ Idee wird so als auch für das unreine Wissen gültig anerkannt. Philosophisch werden dagegen die andere Inhalte in spezifischen Formen der Idee als spekulativ logische zurückgewonnen. Deshalb ist zuletzt *der Geist seiner Wahrheit nach Idee*, aber nicht umgekehrt.

Dagegen herrscht noch in Jena (bis *Phän* inklusiv) die *kantische* theoretische *Deutung* der Idee, in der die Idee der hinzukommenden Realität des konkreten Seins bedarf. Die Idee ist zwar gedankliche Struktur eines möglichen, aber mit ihr allein nicht geleisteten Wahrheitsanspruchs. Die Idee des Absoluten, seiner möglichen, ausgezeichneten begrifflichen Bedeutung ungeachtet, bedarf so zu seiner Vervollkommnung der leiblichen, natürlichen und intelligenten, Realität der Idee, die sich dann in einer Endgestalt Gottes oder des absoluten Geistes zusammenfasst (vgl. GW 5, 263f; GW 7, 176ff).

Lu De Vos

81. Identität

Der Begriff der Identität charakterisiert die Beziehung des Wesens auf sich selbst, indem das Wesen in sich scheint. Das Wesen ist bei Hegel als die Reflexion aufzufassen, welche sich selbst differenziert und dabei in sich selbst bleibt. Das heißt, dass das Wesen nichts anderes als die mit sich selbst zusammengehende Negativität ist. Das Wesen ist dasjenige, das in seiner Negativität mit sich selbst gleich ist. Aufgrund der Gleichheit mit sich kann das Wesen zunächst als *die einfache Unmittelbarkeit*, genauer *die einfache Identität mit sich* verstanden werden.

Dabei charakterisiert Hegel die Selbstidentität des Wesens als *das reine Herstellen aus und in sich selbst* (GW 11, 260). Dieses Herstellen bedeutet kein Herstellen aus einem Anderen, das in der Seinslogik erfahren wird. Die Identität des Wesens mit sich ist eben die der Negativität, genauer die des aus und in sich herstellenden Aktes. Hier muss der Ausdruck „aus und in sich“ hervorgehoben werden. Aus diesem Grunde steht die einfache Identität des Wesens mit sich nicht jenseits der Negativität. Im Gegensatz dazu treten die Unmittelbarkeit und die Negation oder die Identität und die Differenz in der Seinslogik wechselseitig auf. Aber, wie sich gezeigt hat, ist die Identität des Wesens eben als die der Differenz selbst begriffen. Auf diese Weise unterscheidet sich der Begriff der einfachen Identität des Wesens mit sich von dem der einfachen Unmittelbarkeit des Seins. Die Identität des Wesens mit sich ist deshalb das Wesen selbst, d.h. die ganze Reflexion, welche unterschiedene Momente in sich enthält. Die Selbstidentität des Wesens macht die Selbstbeziehung desselben aus.

Wie sich gezeigt hat, ist die Identität des Wesens mit sich nicht statisch, sondern sie enthält bereits die Negativität in sich. Infolgedessen ist die Selbstidentität des Wesens als *sich auf sich beziehende Negativität* zu begreifen, die das Nichtsein nicht an einem Anderen, sondern an sich selbst hat. Vermöge dessen kann die Identität des Wesens mit sich als *innerliches Abstoßen*, genauer als „unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstoßen“ (GW 11, 262) umschrieben werden. Das Wesen ist als Sich-Abstoßen gekennzeichnet derart, dass es nichts anderes als die Zusammengehörigkeit von absoluter Identität und absoluter Negativität ist. Diese Identität ist weiter als der mit sich identische Unterschied bezeichnet.

Die Identität des Wesens mit sich ist nun die absolute Nichtidentität desselben. Das Wesen ist ein Akt, der sich selbst bestimmt und negiert, indem es bei sich selbst bleibt. In diesem Akt ist

das Wesen mit sich selbst gleich und zugleich mit sich selbst ungleich. Seine Identität mit sich ist nichts anderes als das absolute Sich-Unterscheiden. Es muss hier hervorgehoben werden, dass dieser Unterschied zunächst nicht die unterschiedenen Momente meint. Dieser Unterschied ist nicht der von einem Anderen, sondern der von sich selbst.

Das Wesen oder die Reflexion als Sich-Unterscheiden bezieht sich auf sich selbst. Der Unterschied ist also die negative Beziehung des Wesens auf sich selbst. Im Sich-Unterscheiden unterscheidet sich die Reflexion von sich selbst. Dabei treten zwei Momente auf, nämlich das der Identität und das des Unterschiedes. Es zeigt sich hier, dass der Begriff des Unterschiedes einmal das Ganze und ein andermal das Moment ist. Anders gesagt, der Unterschied bleibt als die Beziehung, so wie im Begriff der Identität. Sowohl der Begriff des Unterschiedes als auch der der Identität machen sich selbst zum Gesetzsein und bestehen dadurch als Beziehung.

Hier kann man vorwegnehmen, dass der Hegelsche Begriff der Identität von dem herkömmlichen Begriff der Identität in der formalen Logik verschieden ist. Dabei betrachtet Hegel den Satz der Identität in der formalen Logik kritisch und versucht, alle Sätze der formalen Logik auf die spekulative Weise zu ergänzen und umzudeuten. In der spekulativen Logik Hegels werden die formallogischen Sätze nicht bloß widerlegt, sondern sind darin enthalten. Man kann hier auf Hegels kritische Betrachtung über den Satz der Identität noch näher eingehen. Der Satz der Identität im positiven Ausdruck heißt: $A = A$. Dieser Satz ist eigentlich ein leerer Satz oder die Tautologie. In diesem Satz stehen sich der Begriff der Identität und der der Verschiedenheit entgegen. Dabei kritisiert Hegel die äußere Reflexion, die die Unterscheidung von Identität und Verschiedenheit *festhält* und nur den abstrakten Begriff der Identität vor sich hat.

Der Satz der Identität im negativen Ausdruck heißt: $A \neq -A$. Er ist eigentlich der Satz des Widerspruchs. In diesem Satz ist der Begriff der Identität als die Negation der Negation charakterisiert. A und $-A$ sind voneinander unterschieden. Aber es ist zu zeigen, dass sich A und $-A$ auf ein und dasselbe A beziehen. Aus diesem Satz kann man zwei Aspekte von A herauslesen: erstens A als die ganze Beziehung von A und $-A$, und zweitens A als ein Moment der ganzen Beziehung, das dem anderen Moment von $-A$ entgegengesetzt ist. Hegel hebt hier hervor, dass „die Identität als diese Unterschiedenheit in einer Beziehung oder als der einfache Unterschied an ihnen selbst“ begriffen wird.

Wie sich gezeigt hat, ist die Identität des Wesens mit sich bei Hegel zugleich als absolutes Sich-Unterscheiden im Sinne der absoluten Negativität oder der absoluten Form begriffen. In dieser Hinsicht ist Hegels Begriff der Identität von dem Schellingschen Begriff der Identität bzw. der absoluten Indifferenz völlig verschieden. Bei Schelling enthält die absolute Identität zwar die Differenz in sich, aber sie selbst bleibt jenseits von der Differenz bzw. vom Differenzierungsprozess. Das heißt, dass sie der Differenz absolut indifferent ist, wogegen Hegels Begriff der Identität selbst als Sich-Unterscheiden begriffen wird.

Oft wird Hegel als ein Vertreter der Identitätsphilosophie interpretiert und dementsprechend kritisiert. Die berühmte Kritik ist besonders bei Heidegger und Derrida zu finden. Den beiden Philosophen zufolge zielt Hegels Philosophie letzten Endes auf den Begriff der Identität bzw. die Indifferenz, obwohl sie mit dem Begriff der Negativität zu tun hat. Gegen die Identitätsphilosophie heben die beiden die Philosophie der Differenz hervor. Wenn man aber auf den Hegelschen Begriff der Identität noch näher eingeht, kann man feststellen, dass ihre Kritik einseitig und nicht legitim ist.

Ock-Kyoung Kim

Der Vernunft-Teil der *Phän* schließt mit dem Kapitel *Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist* (GW 9, 214 ff). Zwar ist die Vernunft die Gewissheit, alle Realität zu sein (d. h. die reine Kategorie: die Einheit von Denken und Sein oder von Für- und Ansichsein), aber sie begreift dies selbst noch nicht. Die Vernunft entwickelt sich so, dass diese Kategorie sich allmählich zum Begriff erhebt und für sich wird. Damit wird zugleich der Übergang zum Geiste gemacht.

Das Vernunftkapitel ist in drei Abschnitte gegliedert; sie wiederholen auf der Ebene der Vernunft die Positionen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins:

1) In der *beobachtenden Vernunft* ist die Einheit von Denken und Sein noch unmittelbar als das Ansich oder Sein bestimmt und noch nicht für das vernünftige Bewusstsein geworden. Die Vernunft versucht die Wirklichkeit zu begreifen, aber es ist ihr verborgen, dass sie im Suchen des Begriffes nur sich selbst und also die Kategorie findet.

2) In der *Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst* ist diese Einheit zwar für das vernünftige Selbstbewusstsein, aber es meint, dass es diese Einheit durch die Verwirklichung seiner Zwecke und durch das Aufheben der ihm entgegengesetzten Wirklichkeit zu verwirklichen hat.

3) In der *Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist*, hat das Selbstbewusstsein den Begriff von sich selbst erfasst. Hegel versucht in diesem Abschnitt, die praktische Philosophie von Rousseau und in gewissem Sinne auch die von Kant zum Begriff zu bringen. Das Wesen und der Zweck an und für sich selbst ist jetzt die Gewissheit der unmittelbaren Realität selbst. Das Ansich- und Fürsichsein durchdringen einander, wie auch das Allgemeine und die Individualität. Es gibt zwischen ihnen keinen Gegensatz mehr; das Tun des autonomen Selbstbewusstseins ist seine Wahrheit, Wirklichkeit und Zweck. Damit ist das vernünftige Selbstbewusstsein in sich selbst zurückgegangen und die Kategorie selbst zum Gegenstand geworden. Es hat allen Gegensatz und alle Bedingungen seines Tuns abgeworfen, es bewegt sich nur in sich selbst und ist frei. Das Tun des Bewusstseins ist für es nichts anderes als eine Manifestation oder Selbstdarstellung. Das Ansich, die Form der gedachten Einheit von Denken und Sein, wird *ohne Gegensatz* in die Wirklichkeit, die Form der seienden Einheit, übersetzt. Das Bewusstsein bleibt die einfache Identität gegen diese Bestimmung des Übergehens und der Bewegung. Es wird aber die Erfahrung machen, dass es dadurch in einen Widerspruch mit sich gerät.

Die Entwicklung dieser Vernunftposition geschieht wiederum in drei Stufen: a) Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst, b) die gesetzgebende Vernunft und c) die gesetzprüfende Vernunft.

a) *Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst*. Diese Position knüpft an den romantischen Begriff der freien Individualität Rousseaus an. Die an sich reale Individualität ist nur eine einzelne und bestimmte, sie weiß sich jedoch als die absolute Realität. Als das abstrakt Allgemeine ist diese Realität ohne Inhalt weshalb sie nur der leere Gedanke der Kategorie ist. Dem vereinzelt Tun des Individuums ist keine Grenze gesetzt, es nimmt die ganze, bestimmte Wirklichkeit in sein eigenes Interesse und seine eigene Tätigkeit zurück. In erster Linie ist das eigene Werk dasjenige, worin das Bewusstsein sich selbst darstellt und für es ist, was es an sich ist. Die Erfahrung der Vergänglichkeit und Negativität dieses zufälligen Werks resultiert in einem neuen Gegenstand: *die Sache selbst* als die gedachte Einheit der *substantiellen* Wirklichkeit und der einzelnen Individualität. Es stellt sich aber heraus, dass die gedachte Sache selbst nur als das Tun Aller und Jeder wirklich ist, die substantielle Sache ist in ihrem Wesen die von der Individualität durchdrungene Substanz.

b) *Die gesetzgebende Vernunft*. Die Kategorie wird jetzt Inhalt für das Bewusstsein. Das Individuum gilt hier nicht mehr in seiner unmittelbaren natürlichen Einzelheit und Bestimmtheit, sondern ist ein allgemeines Selbst geworden. Ebenso findet die formale Sache

selbst ihre Erfüllung an der tuenden, sich in sich unterscheidenden Individualität. Die *absolute Sache* ist für das Bewusstsein die in Massen gegliederte sittliche Substanz als das durch Gesetze bestimmte Tun Aller und Jeder. Es weiß jetzt unmittelbar, was recht und gut ist und begreift die Gesetze der Sittlichkeit als das Wesen seines eigenen Willens. Das Bewusstsein erfährt aber, dass jedes Gesetz (wie 'Jeder soll die Wahrheit sprechen' oder 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst') einen bestimmten Inhalt hat, der unter der absoluten Allgemeinheit der sittlichen Substanz steht. Diese Gesetze haben also nur eine relative Gültigkeit. Weil das Bewusstsein dadurch allerdings auf einen absoluten Inhalt Verzicht tun muss, kann ihm nur noch die formale Allgemeinheit als Bestimmung der Sittlichkeit zukommen. Damit entwickelt sich die Vernunft zu ihrer letzten Position, in der, wie in Kants Idee des kategorischen Imperativs, das Gesetz einer formalen Prüfung unterworfen wird.

c) *Gesetzprüfende Vernunft*. Das Allgemeine ist nicht mehr die sittliche Substanz, sondern das einfache Wissen oder die denkende Form, wonach ein Inhalt mit sich selbst daraufhin verglichen und geprüft wird, ob dieser eine Tautologie ist. Wegen der Formalität dieser Prüfung ist er aber gleichgültig gegen den Inhalt und er nimmt ebenso gut diesen als den entgegengesetzten in sich auf. Kant glaubt zum Beispiel bewiesen zu haben, dass es unerlaubt sei, jemandens Eigentum zu entfremden (eine Negation des Eigentums). Dass es allerdings überhaupt Eigentum gibt, ist dabei vorausgesetzt und kann nicht deduziert werden. Bestimmtheiten wie Eigentum oder Nichteigentum sind einfach und widersprechen sich selbst nicht.

In der gesetzgebenden und prüfenden Vernunft war die Substanz nur als ein Wollen und Wissen eines Individuums da, oder als das Sollen eines unwirklichen Gebots und ein Wissen der formalen Allgemeinheit. Jetzt ist das Bewusstsein in das unbedingt Allgemeine zurückgegangen, es hat sich selbst als einzelnes aufgehoben. Als sittliches Selbstbewusstsein ist es durch die Allgemeinheit seines Selbst unmittelbar eins mit dem Wesen. Ob etwas Recht ist, hängt nicht länger von der prüfenden oder gesetzgebenden Vernunft ab: das Recht der Welt der Sittlichkeit (der erste Teil des Geistkapitels) gilt an und für sich selbst.

Ad Verbrugge

83. Individuum

Weder Individuum noch Individualität sind mit der spekulativen Einzelheit gleichzusetzen, denn die Einzelheit ist das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit (*GW 12*, 49). Obwohl die Schlusslehre noch auf die Begrifflichkeit der rationalistischen Logik- und Metaphysikhandbücher anspielt (*GW 12*, 97), ist das Individuum eine objektive oder reelle und damit selbstständig spezifizierte Einzelheit, die sich ihrer Rechtfertigung in der begrifflich vorhandenen Einzelheit nicht mehr, oder noch nicht bewusst ist. Solche Verwendung des Begriffs Individuum ist deshalb nicht auf menschliche Individuen zugespielt.

1. Individuum heißt grundlegend ein *Objekt*, sofern seine Teile als seine fürsichseiende oder entfaltbare Bestimmtheit in eine eigene Einheit zusammengebracht und erhalten werden. Es zeigt damit Selbstständigkeit und ist durch solche Reflexion in sich ein konkretes Zentrum (*GW 12*, 142). Die unterschiedenen Objekte und ihr untereinander bestehender mechanischer Prozess werden von dem Zentralkörper, der eine individuell gestaltete Allgemeinheit aufweist, zur Einheit gebracht. Dabei werden relative Zentralindividuen, die selbst als neue Form der Individualität auftreten, und absolute Individuen unterschieden. Absolut ist die objektiv allgemeine Einheit, die das Insichsein des relativen Individuums und seine

Äußerlichkeit zusammenschließt und festhält. Die relativen Individuen sind die Instanzen, die durch ihre Aktivität jenes allgemeine Individuum zur äußerlichen Existenz bringen.

2. Das *reelle* Individuum zeigt das Insichsein einer *natürlichen* Individualität. Diese ist mehr als die abstrakte Bestimmtheit der Raum-Zeit-Mechanik, die bloß Materie einer allgemeinen materiellen Körperlichkeit umfasst. Die Materie erhält erst Individualität, wenn sie ein entwickeltes Fürsichsein als ihre eigene Bestimmtheit in und an ihr hat. Diese Individualität nimmt drei physische Formen an. Erstens gibt es die allgemeine Individualität, den Lichtkörper (wie schon *GW 4*, 463-4), dann die besondere Individualität der natürlichen Elemente; zuletzt die total freie Individualität der damals neu entdeckten Phänomenbereiche des Magnetismus, der Elektrizität und der anorganischen Chemie (*E³* §§273- 336).

3. Das *lebendige* Individuum ist dadurch ausgezeichnet, dass die natürlich-mechanisch bestimmte Gesetzmäßigkeit von einem Selbstzweck abgelöst wird. Das lebendige Individuum zeigt sich als Leben in der Form der Einzelheit, so dass es sich als einfache und negative Einheit seiner Glieder betätigt, die nur innerhalb der Individualität bestehen. Erst in der Reproduktion durch die Negation der eigenen Äußerlichkeit hindurch entsteht ein wirklich lebendiges Individuum. Diese Negation wird weiter zum Fürsichsein als Leben ausgearbeitet, wenn die vorausgesetzte, ihm negative Objektivität zu einem gleichen lebendigen Individuum verwandelt wird. Das Individuum in seiner Lebendigkeit ist wesentlich verdoppelnde Besonderung des Individuums. Damit zeigt sich an dem Individuum, dass es zwar an sich Gattung, aber diese Gattung noch nicht für sich ist; denn was für es ist, ist nur ein anderes Individuum. Sofern sein Selbstzweck die Gattung ist, hat diese zur Realisation die gegen einander besonderen, einzelnen Individuen aufzuheben: Das abgesonderte Individuum wird als abgesondertes, unmittelbares vernichtet.

Unter diesen Begriff fallen in der Natur der Erdkörper als das allgemeine System der individuellen Körper (*E³* §338; vgl. *GW 8*, 112), das vegetabilische Individuum oder die Pflanze, die in mehrere Individuen zerfällt, für welche das ganze Individuum vielmehr nur der Boden als subjektive Einheit ist (*E³* §343), und das Tier. Letzteres zeigt sich als ein sich individualisierendes Verhalten zu einer dadurch auch individuell gestalteten unorganischen Natur oder zur individualisierten Erde (*E³* §351). Wie beim Begriff stellt sich auch in der Natur heraus, dass, sofern das eine Individuum in seinem ausschließenden Verhalten gegen ein anderes ist, das Individuum der immanenten Gattung nicht angemessen ist (*E³* §369).

4. Wo das logische Erkennen nicht individuell ausgeprägt wird, kennzeichnet sich das *geistige* Individuum als einen unmittelbaren, obwohl freien und in sich unendlichen, Fall eines nicht gleich berücksichtigten, obwohl tätigen Geistesbegriffs, der als Gattung auftritt. Der Geist hat die Differenz zum Leben, dass er die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit wesentlich ertragen kann (*E³* §382).

Die erste Form der geistigen Individualität ist die *Seele*. Ein solches geistiges Individuum ist, wie das Lebendige, unmittelbar daseiend und vergänglich. Die individuelle Seele ist überhaupt ausschließend (*E³* §404); ihre Substanz ist aber nicht ihr Naturleben, sondern der geistige Inhalt erfüllt die empfindende Seele. Zweitens konstituiert das *Handeln* das Individuum. In diesem Sinne hat es moralische Bedeutung. Durch das tätige Beschließen des individuell wollenden Fürsten erlangt der Staat wirkliche Individualität (*E³* §542). Geschichtliches Handeln gilt als Werk des welthistorischen Individuums, das ihm individuellen Ruhm bringt (*GW 11*, 400; *E³* §551; *GW 18*, 155). In diesem Handeln zeigt sich die Differenz des Selbstzwecks; sofern die Zwecke nur die Individuen selbst ‚egoistisch oder egozentrisch‘ betreffen, verschwindet das Individuum, wie im Leben; wenn aber die Zwecke freie, nicht mit der Individualität verschwindende Zwecke sind, gehören sie zur substantiellen

Sittlichkeit (*E³* §515), und das Individuum erhält eine Bedeutung in der Betätigung seines eigenen Geistesgehalts (*Grl* §§151; 153). Damit gehört das Individuum drittens als *betätigendes* Element zur Sittlichkeit. Individuen finden ihr privates Glück in der Hingebung an die Liebe, sie erhalten Dasein in der Ehe. Zugleich suchen sie ihre Befriedigung als lebendige Bedürfniswesen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, deren Bürger wirtschaftlich tätig sind. Im Staat sind die Individuen nur eine Menge (*E³* §537), obwohl sie zugleich auch dessen Realität ausmachen, sofern sie ihm als machthabendem und existierendem Begriff gehorchen (*GW 12*, 175-176).

Im Gegensatz zur *Phän* wird das Selbstbewusstsein nicht mehr als Individuum gekennzeichnet, wie es auch noch ausnahmsweise in der Logik als individuelle Persönlichkeit (*GW 12*, 17) und sich bildendes Individuum erwähnt wird (*GW 12*, 22). Die Jenaer *Phän* zeigt die Abarbeitung der Bewusstseinsperspektive einer solchen Individualität, die sich zu verwirklichen sucht (*GW 9*, 193ff), eine allgemeine Individualität erreichen will (*GW 9*, 214ff) und sich selbst gegen eine selbstlose Substantialität behauptet (*GW 9*, 430, wiederholt *GW 12*, 15). Auch der Geist selbst wird als spezifisches Individuum betrachtet, sofern er als Individuum gedeutet wird, das eine Welt ist (*GW 9*, 240). Ob diese Konzeption das Problem der Entsprechung der Allgemeinheit und der Bestimmtheit lösen sollte, ist fraglich. Nicht nur das abstrakte Absolute, sondern auch die gleich abstrakte Individualität herrschte damals!

5. Die *staatliche* Individualität konstituiert die sittliche Gemeinschaft. Der Staat ist nach dem Modell des Lebens gefasst (*Grl* §259), er ist in seiner Wirklichkeit ein besonderes Individuum (*E³* §§536-537), wie schon in der Jenaer Begrifflichkeit bedeutet wird (*GW 4*, 449). Ein solcher Staat schließt als einzelnes Individuum andere Individuen aus (*E³* §545), wodurch der Krieg die Bestimmtheit hat, die substantielle Macht des Staates in ihrer zur Vernichtung fortgehenden Individualität zu zeigen (*E³* §546). Diese Vernichtung betrifft aber nicht die einzelnen Individuen als Privatpersonen, sondern als verteidigende Mitglieder des visierten Staates (*E³* §547).

6. Mit der Aussage, dass die Skulptur in der wirklichen oder klassischen Kunst die geistige Individualität zum Gegenstand hat (*VPhK 2*, 229), werden die verschiedenen geistigen Momente vereinigt. Das Kunstwerk ist individuell und konkret, weil jeder griechische Gott die menschliche Gestalt der geistigen Individualität nicht als natürliche, sondern als idealische an sich hat; er ist in sich beschlossen und modelliert die sittliche Substantialität dennoch als die andere, gleichfalls freie Sittlichkeit ausschließende, sodass er sich in seiner jeweiligen Individualität zeigt. Zugleich ist das herstellende Individuum des Künstlers nur die formelle Tätigkeit des Produzierens (*VPhK 2*, 117).

An diese Auffassung anschließend heißen die Religionen der Erhabenheit, der Schönheit und der vereinzelt Zweckmäßigkeit nur 1824 in der Griesheimer Lesart insgesamt Religionen der geistigen Individualität (*VPhRel 4*, 282).

Lu De Vos

84. Intelligenz

Hegels Begriff der Intelligenz spielt eine besondere Rolle in den *JKS* (1801-03), wo sie dem Bewusstsein oder dem Geist als solchem gleichgesetzt wird; Hauptproblem ist dabei das Verhältnis der Intelligenz zur Natur. In den *JS* (ab 1804) und in den späteren Versionen der *E*

wird ‚Intelligenz‘ enger als nur theoretischer Geist gefasst, wodurch vor allem die Frage nach dem Verhältnis zum Willen als praktischem Geist auftaucht.

In den *JKS* wird Intelligenz also noch mit Bewusstsein oder Selbstbewusstsein, oder auch mit Geist als solchem gleichgesetzt. So polemisiert Hegel in der *D* gegen die übliche Tendenz, Natur und Intelligenz einander entgegenzusetzen (*GW* 4, 13). Mit Schelling argumentiert er, dass das Angeschaute immer zugleich die Tätigkeit der Intelligenz (des Bewusstseins) und der Natur (des Bewusstlosen) ist (*GW* 4, 28). Als solche gehört es beiden Welten, der ideellen und der reellen, an. Fichte wirft er vor, seinen Idealismus nicht radikal genug durchgeführt zu haben und dem Nicht-Ich noch ein von der Intelligenz Nicht-Bestimmbares zugeschrieben zu haben, welches als Anstoß für die Intelligenz fungiert und von Hegel als Restant des Kantischen Dinges-an-sich interpretiert wird (*GW* 4, 42). Entsprechend Schellings Spinoza-Lektüre betont Hegel, dass die Vernunft sich sowohl als Natur wie auch als Intelligenz produziert und deshalb nicht einseitig nur die eine oder die andere, noch die Vermengung von beiden, sondern beide als das Absolute setzt (*GW* 4, 67-68). Die Wissenschaft der Natur bezeichnet Hegel weiter als den theoretischen Teil der Philosophie, die der Intelligenz dagegen als den praktischen (*GW* 4, 73). Beide Teile werden selbst, im Geiste Schellings, wieder in einen theoretischen und einen praktischen Teil aufgeteilt, sodass die Wissenschaft der Intelligenz in einem eigenen theoretischen Teil die Anschauung und in einem praktischen Teil den Willen zum Gegenstand hat.

Im *NR* wird der Parallelismus von Natur und Intelligenz mindestens teilweise aufgegeben, insofern die Intelligenz nicht nur als der Natur paralleles Attribut des Absoluten gedacht wird, sondern auch als Kulminationspunkt der Entwicklung der Natur selbst, wie bei Schelling, und zugleich als höher als die Natur gedacht wird (wie es Hegels eigener Systemkonzeption zu entsprechen scheint). Einerseits ist die Intelligenz Produkt der extremsten Vereinzelung des Äthers; andererseits ermöglicht ihr rein negativer Charakter es, alles Positive, also die Natur, zu (um)fassen und vollkommen mit dem positiv Absoluten eins zu sein (*GW* 4, 463). Die Intelligenz ist somit nicht nur Ausdruck, sondern zugleich auch Selbstbewusstsein (bestimmter: Selbstanschauung) des Absoluten.

Eine engere, nur theoretische, aber definitive Bedeutung erhält die Intelligenz in den *JS* (vermutlich nach dem Weggang Schellings). In der Gliederungsnotiz mit dem Titel ‚I. Intelligenz‘ (*GW* 6, 329), welche etwa auf die Zeit zwischen 1803/04 und 1805/06 zu datieren ist (der *NR* stammt von 1802/03), werden nur theoretische Momente angegeben, und zwar in einer Ordnung, welche nicht ganz klar ist, aber doch a) Anschauung, Phantasie, Gedächtnis; b) Verstand und c) Vernunft zu umfassen scheint. Und im *JS III* finden wir dann definitiv die Zweiteilung in Intelligenz und Willen (am deutlichsten *GW* 8, 222), wobei der Übergang zum wirklichen Geist zur Überlegung führt, dass der Geist nur wirklich ist als „Willen, der *Intelligenz ist*“ (*ebd.*).

In der Psychologie der *E* wird die Intelligenz aus der in der Phänomenologie eingeführten Vernunft deduziert. Das Vernünftige gilt als ihre unmittelbare Bestimmtheit, welche sie als die ihrige setzt. Dass die Intelligenz sich bestimmt findet, muss deshalb als Schein interpretiert werden, denn das Gefundene wird von der Intelligenz als ihr eigenes gesetzt (*E*³ §445). Damit ist der Geist als solcher vom Bewusstsein unterschieden. „Das Wissen ist so als *in sich* an und für sich bestimmt, die Bestimmtheit als die *Seinige* gesetzt“ (*E*³ §443). Der Geist produziert aktiv das Theoretische als seine eigene, ideelle Welt (*E*³ §444). Die Intelligenz ist deshalb wesentlich als (spontane) Selbstbestimmung oder als frei zu begreifen. Auf diese Weise relativiert Hegel den üblichen nicht-idealistischen Gegensatz einer passiven, unfreien theoretischen und einer aktiven, freien praktischen Vernunft. In Hegels Perspektive ist nicht nur der praktische, sondern auch der theoretische Geist aktiv und frei.

Die Intelligenz realisiert sich in verschiedenen Momenten (Anschauen, Vorstellen, Denken), welche nicht als einander gegenüber fixierte oder isolierte Vermögen gedacht werden dürfen.

Das Anschauen soll vielmehr von Verstand durchdrungen werden, das Vorstellen soll vernünftig werden, die Phantasie Ideen darstellen etc. (*E³ §445A*). Letztendlich ist die Intelligenz Denken. Als solches erkennt die Intelligenz das wahrhaft Allgemeine, welches die gedoppelte Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als unmittelbaren oder seienden hat und somit „die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Seyn, ist“ (*E³ §465*). Als solche ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend. Der Gedanke, als einfache Identität des Subjektiven und Objektiven, ist nun die Sache. „Sie [die Intelligenz] weiß, daß was *gedacht* ist, *ist*; und daß was *ist*, nur *ist*, in sofern es Gedanke ist; [...] – für sich“ (*E³ §465*). Das Denken ist so freier Begriff, der nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach frei ist. Gerade insofern die Intelligenz sich als das Bestimmende des Inhalts weiß, ist sie Wille und deshalb praktischer Geist (*E³ §468*).

Paul Cruysberghs

85. Jenseits

In den *JKS* und der *Phän* benützt Hegel den Begriff des Jenseits vor allem in einem philosophiekritischen sowie einem bewusstseins- und religionsphilosophischen Zusammenhang. In *GuW* beschuldigt er die Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes, dass sie das Absolute (das Übersinnliche, Wahre oder Gott) „als ein *Jenseits* in einem *Glauben außer und über* sich“ setzen (*GW 4*, 315). Deswegen ist das Absolute in diesen Philosophien mit dem Jenseits behaftet und erhalten auch diese Philosophien selbst die Grundeigenschaften desselben: Erstens ist das Jenseits für sie ein Zufluchtsort, dessen Inhalt die Negation der Endlichkeit des Diesseits ist; zweitens ist ihnen das Jenseits ein leerer Raum für das Wissen, und sie beschränken sich in ihrem positiven Wissen auf das Endliche, sodass die Entgegensetzung ihr Grundcharakter ist; und drittens können sie das Jenseits in ihrem Denken nie erreichen, sondern es immer nur im Sehnen und Ahnen, in einem Glauben suchen. „[D]aß das Wissen ein formales ist, und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Dießseits und Positivität, [daß] Unendlichkeit und Endlichkeit beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, ist der allgemeine Charakter der Reflexions-Philosophieen“ (*GW 4*, 346). Im Abschnitt über das unglückliche Bewusstsein in der *Phän* verweist das Wort ‚Jenseits‘ besonders auf die Unerreichbarkeit des Gegenstandes des reinen Gemüts und auf den Schmerz, den das reine Bewusstsein dadurch empfindet: Das Jenseits entflieht im Ergreifen, oder ist vielmehr schon entflohen. „Wo es [das Wesen] gesucht werde, kann es nicht gefunden werden, denn es soll eben *ein Jenseits*, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann“ (*GW 9*, 126).

Die Auffassung des Absoluten als eines unerkennbaren Jenseits gegenüber dem Diesseits hat auch erhebliche Konsequenzen für die Religion. Wenn die religiöse Subjektivität Gott jenseits des (endlichen) Wissens und der sinnlichen Welt stellt, kann sie ihn nur in Gefühlen und Gesinnungen, im Herzen des Individuums zu erreichen suchen und muss auf jede Objektivität des Göttlichen verzichten; denn als das dem Jenseits entgegengesetzte Diesseits hat die Objektivität keinen Wert und ist sogar ein gefährlicher Überfluss und ein Übel, weil sie vom endlichen Wissen zu einem Etwas gemacht werden könnte. Das mit seiner Negation des Endlichen, seiner Entgegensetzung gegen das Diesseits und seiner Unerreichbarkeit behaftete Jenseits führt also dazu, dass die Religion sich in einen subjektiven Glauben verwandelt (*GW 4*, 316-7). Dagegen macht Hegel das Argument geltend, dass in Christo jedes Jenseits verschwunden ist (vgl. *VPhRel 5*, 239).

Nach der *L²* ist das Jenseits „nur die Negation des als *real* gesetzten Endlichen [...]; festgehalten als nur Negatives *soll* es sogar *nicht* da, soll unerreichbar seyn“ (*GW 21*, 136).

Demzufolge ist das Unendliche dieses Jenseits, ob politisches Ideal oder abstraktes Absolutes, ein Schlechtunendliches, weil es von einer Negation und einer unüberwindlichen Entgegensetzung gegen das Endliche (das Diesseits) gekennzeichnet ist. Negation, Unerreichbarkeit und Entgegensetzung sind also die wichtigsten – begrifflichen – Bestimmungen des Jenseits.

Peter Jonkers

86. Judentum

In den *FS* prägt Hegels Haltung dem Judentum gegenüber seine These, dass die jüdische Religion und der Geist des Judentums eine wesentliche erklärende Rolle für die Pervertierung des von Jesu gepredigten wahrhaften Glaubens bilden. In der *PR* (1795/96) hält er die jüdische Religion dafür mitverantwortlich, dass die rein moralische Verkündigung Jesu zur positiven christlichen Religion werden konnte. Die jüdische Religion bildet für ihn das Musterbeispiel einer statutarischen Religion, gegen welche sich Jesus widersetzte, aber an die er sich in ihrer Wirkungsweise anpassen musste, um überhaupt wirken zu können: “[D]as charakteristische der jüdischen Religion [ist] die Knechtschaft unter einem Gesetze” (*GW I*, 346). Dieser Charakter entspricht dem traurigen Zustand der jüdischen Nation, “einer Nation, die ihre Gesetzgebung von der höchsten Weisheit selbst ableitete und deren Geist nun unter einer Last statutarischer Gebote zu Boden gedrückt war, die pedantisch jeder gleichgültigen Handlung des täglichen Lebens eine Regel vorschrieben, und der ganzen Nation das Ansehen eines Mönchordens gaben – sowie sie das heiligste, den Dienst Gottes und der Tugend, in todt Formulare geordnet und eingezwängt hatten” (*GW I*, 282). Auch in dem in Frankfurt geschriebenen *GS* (1797/99) behandelt Hegel ausführlich ‘den Geist des Judentums’, aber er hält ihn auf eine noch viel radikalere Weise als in der *PR* verantwortlich für das Schicksal, das dem Geist des Christentums zuteil wurde. Dieses Schicksal wird hier jedoch nicht mehr als das Positiv-werden der rein moralischen Religion Jesus gedeutet; Hegel denkt dieses Schicksal vielmehr mittels einer Kontrastierung der Entzweiung, die das Judentum kennzeichnet, und der Vereinigung, die in der von Jesus gepredigten Religion der Liebe hervortritt. Bestimmend für den Geist des Judentums sind die Entzweiung mit der sowie die Herrschaft über die Natur, und Hegel versucht, dies anhand der Beispiele Abrahams und Moses darzulegen. “Der erste Akt, durch den Abraham zum Stammvater einer Nation wird, ist eine Trennung, welche die Bande des Zusammenlebens und der Liebe zerreißt, das Ganze der Beziehungen, in denen er mit Menschen und Natur bisher gelebt hatte.” Dadurch wurde er „ein Fremdling auf Erden“ (*Nohl*, 246-7). Weil die Lebensgeschichte Abrahams das Muster für das jüdische Volk als solches ist, wird es von derselben Trennung von der Natur und den Mitmenschen gekennzeichnet. Im Grunde genommen ist Hegels verständnislose und historisch verfehlte Darstellung der jüdischen Religion das begriffliche Resultat der prekären religionstheoretischen Applikation einer Vereinigungslogik, ähnlich wie sie früher einer problematischen Voraussetzung des Begriffs der Positivität entsprang.

Hegels Behandlung der jüdischen Religion in seinen späteren Schriften ist wesentlich positiver. Bezüglich der Frage, ob den Juden Bürgerrechte verlieht werden sollten, wendet er sich gegen das ‚Geschrei‘ jener, die „übersehen, dass sie [die Juden] allererst *Menschen* sind und dass das nicht nur eine flache, abstrakte Qualität ist” (*Grl* §270, Fußnote). In dem der bestimmten Religion gewidmeten Teil der *VPhRel* nennt Hegel die jüdische Religion die Religion der Erhabenheit, weil in ihr „das Geistige sich über das Natürliche erhebt zur Freiheit“ (*VPhRel* 4, 532). Aber trotzdem hat sie darin keine feste systematische Stelle: Nach dem Manuskript von 1821 kommt die Religion der Erhabenheit vor der Religion der

Schönheit, nach der Vorlesung von 1824 gehört sie den Religionen der geistigen Individualität an, und nach der Vorlesung von 1827 kommt sie nach der Religion der Schönheit. Übrigens deutet Hegel die ‚mohammedanische Religion‘ als eine Variante der jüdischen: Jene ist auch geistige Religion, aber es ist in ihr „keine Beschränkung auf ein besonderes Volk“ (*VPhRel* 5, 172).

Peter Jonkers

87. Kategorie

Der Begriff ‘Kategorie’, der erst bei Kant zu einem Hauptbegriff der Philosophie aufsteigt, hat dann schon eine lange Geschichte hinter sich. Die Kategorien bei Kant, ob Kategorien der Modalität oder sonstige, sind für Hegel die bestimmten Weisen des Beziehens der Apperzeption oder des reinen Selbstbewusstseins. Eine solche Auffassung, in der die Kategorie die einfache Einheit des Seienden als denkendes Selbstbewusstsein ist, vertritt kritisch die *Phän* (vgl. *GW* 9, 134).

Hegel modifiziert den Begriff der Kategorie aber, sofern er in der Logik bloß die Seinsbestimmungen, Sein, Quantität und Maß, als Kategorien in genauem Sinn betrachtet (*GW* 11, 394; *GW* 12, 34; 201; 243), wodurch die Reflexionsbestimmungen, wie Identität und Differenz und die Modalitätsbestimmungen nicht unter den Kategorienbegriff fallen. In einem unbestimmten Sinn verwendet Hegel die Kategorie als Denkbestimmung überhaupt (*GW* 16, 201) oder abwertend als einfache, unreflektierte Bestimmung (*E*³ §539A; §573A) sowie in der psychologischen Bedeutung der allgemeinen Denkformen des verständigen Denkens (*E*³ §467).

Hegel übernimmt zwar die Aufgabe der vollständigen Deduktion der Kategorien, sofern damit Denkbestimmungen überhaupt gemeint sind, von Kant; das Vorbild einer Kategorienduktion ist aber Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Er ersetzt also die Deduktion der Kategorien aus einem subjektiven, psychologisch genannten Geltungsursprung durch die aufweisende Ableitung derselben mittels der Singularisierung des sich betrachtenden reinen Denkens: Die Exposition der Voraussetzungen des Begriffs sind so diejenigen Momente, aus denen der Begriff sich selbst herstellt.

Sofern die Selbstbetrachtung der Vernunft die Grenzen der Vernunft nicht überschreitet, noch weniger überfliegt, gibt es für Hegel das Problem der Anwendung der Kategorien auf Unbedingtes nicht mehr; denn dieses zentrale Problem der Kantischen Vernunftkritik, das in der Kantischen Dialektik zu einem endgültig negativen Resultat führte, ist in der Philosophie Hegels durch sein Fichteanisch inspiriertes Programm der spekulativen Selbsterkenntnis der Vernunft ersetzt. Nicht mehr wird eine Absolutheit außerhalb der Vernunft oder außerhalb des absoluten Ichs angestrebt, sondern wenn es irgendeine Absolutheit gibt, wird sie in der reinen Vernunft selbst, die sich als absolute Idee herstellt, erkannt.

Nur wenn die Kategorie als metaphysisches Prinzip schlechthin verstanden würde, was bei Hegel nicht der Fall ist, weil die Idee sich als reine Denkbestimmtheit herstellt, wären verheerende Folgen zu befürchten. Dann würden die Bestimmungen der Natur und des Geistes selbst als unterschiedlich ausgearbeitete kategoriale Formen der Entfaltung des zu sich kommenden, monistischen Geistes betrachtet, der dann als Substanz von jedem zufälligen Moment selbst abhängig würde.

Lu De Vos

88. Kausalität

Die Kausalität ist für Hegel eine weitere Entwicklung der Substanz innerhalb des absoluten Verhältnisses. Deshalb entfaltet Hegel die kausale Beziehung der endlichen Dinge aus dem substantiellen Absoluten heraus, weil nur so die Verwirklichung der Substanz in der Kausalität, die keine Substanz scheint oder ist, herausgestellt wird. Die Kausalität ist das Verhältnis einer ursprünglichen Substanz zu einem von dieser Substanz abhängigen Nachträglichen. Mit jener Bestimmung entfaltet Hegel die Kausalität als eine Grundkategorie des modernen Denkens auf solche Art, dass sie sowohl die Kausalität aus der Notwendigkeit der Natur als auch die der Freiheit umfasst, und dass der Kausalitätsgedanke zugleich der Neuzeit gegenüber restringiert wird (vgl. *GW 4*, 64). Diese Bewegung vollzieht sich in verschiedenen Formen.

Die *formale* Kausalität hat keinen eigenen Inhalt; denn obwohl die Wirkung ihr eigenes Bestehen hat, ist diese nicht unabhängig vom kausalen Verhältnis, so wie umgekehrt die Ursache als das Vorhergehende ihre Wirklichkeit nur in der Wirkung hat. Deshalb haben Ursache und Wirkung kein substantielles Bestehen unabhängig von ihrem Verhältnis. Ihre Identität als Formeinheit bleibt der Differenz derselben gegenüber äußerlich.

Die *bestimmte* Kausalität enthält die Einheit von Ursache und Wirkung als einen identischen Inhalt. Weil dieser Inhalt auch die Formdifferenz in sich enthält, wird der Inhalt zersplittert in verschiedene, endliche, bestimmte Inhalte; es entsteht ein kausales Formverhältnis zwischen diesen Inhalten. Daraus resultiert: In der Kausalität gibt es nur einen und denselben Inhalt, der sich das eine Mal als Ursache und das andere Mal als Wirkung zeigt. Kausalität ist *tautologisch* in Beziehung auf den Inhalt (*GW 11*, 399-400); die Kausalität drückt nur einen analytischen Satz aus. – Eine kritischere und skeptischere Haltung gegenüber der neuzeitlichen Kausalitätsauffassung ist fast unmöglich!

Die Entfaltung dieser bestimmten Kausalitätsbestimmung ergibt sich in drei Momenten. Um den Inhalt zu erklären, werden Ursache und Wirkung erstens als einander äußerliche Formbestimmtheiten dem gleichen endlichen Inhalt vom subjektiven Verstehen zugesprochen: Das Wasser des Regens ist das gleiche wie das Wasser am Boden. – Zweitens wird bestimmt, dass Ursache und Wirkung nicht nur subjektive Erklärungsbestimmungen der natürlichen Erscheinungen sind, sondern auch eigene Inhaltsbestimmungen; m.a.W. die Formbestimmungen sind Inhaltsbestimmungen; der Inhalt ist als Substrat bestimmt, worin Ursache und Wirkung dann als Existenzbestimmungen gesetzt werden; der Stein, der bewegt wird, ist Ursache des Sterbens eines Lebendigen. – Drittens ist solches Substrat tatsächlich eine tatkräftige Substanz. Sie ist also nicht indifferent gegen die Kausalität, sondern sie zeigt ihre Kraft in der Kausalität. Wenn sie gewirkt wird, wird sie aber zum Zeigen oder zur Wirkung genötigt. Die gewirkte Wirkung ist damit auf eine andere Substanz übertragen und so weiter und so fort, sodass insgesamt eine unendliche Kausalreihe entsteht; denn für jede Ursache kann noch eine weiter entfernte Ursache gefunden werden.

Weil das Anderswerden der Kausalität zugleich das eigene Setzen ist, stellt die Kausalität sich aus der antinomischen Negation, die sie in der unendlichen Reihe dargestellt hat, als die substantielle Identität wieder her und erreicht *Wirkung und Gegenwirkung*, worin sie ihre eigene Subsistenz erreicht. Ihre "*substantielle Tätigkeit*" (*GW 11*, 404) ist nicht mehr in einem Substrat, sondern ist selbst Substanz, die nun als Voraussetzung der Kausalität bestimmt ist. *Wirkung und Gegenwirkung* ist also ein kausales Verhältnis zwischen zwei sich herausstellenden Substanzen, wie innerhalb einer funktionierenden Organisation. Als *Vorausgesetztes* ist die substantielle Identität das Andere der substantiellen Tätigkeit, und das Verhältnis ist für die Tätigkeit ein negatives Verhältnis. Die substantielle Identität als das, worin die formale Kausalität übergeht, ist an sich Kausalität. Also kehrt die Kausalität in ihrem Verhältnis zu dieser Identität zurück, als in einem kausalen Verhältnis zu ihrer

Wirkung. Ihrer beider Verhältnis ist deshalb auch ein Verhältnis zwischen der Kausalität und der substantiellen Identität, d.h. zwischen der aktiven Substanz einerseits und andererseits dem, worauf gewirkt wird, oder der passiven Substanz. Obwohl die substantielle Identität selbst Kausalität ist, ist sie diese bloß an sich, denn sie ist als Voraussetzung dieser substantiellen Tätigkeit und als ihr anderes gesetzt, sofern die Bestimmung derselben als eine, die von außen aufgedrängt ist, genommen wird. Deshalb ist die kausale Tätigkeit von Seiten der aktiven Substanz der passiven gegenüber „Gewalt“, die „die Macht als äusserliches“ ist (GW II, 405). Die Gewalt der aktiven beeinträchtigt die passive Substanz. Diese passive Substanz ist aber kein Anderes, das dem gewalttätigen Verhältnis gegenüber indifferent ist. Vielmehr konstituiert das Verhältnis, in dem die passive Substanz eine unvermeidbare Gewalt von Seiten der aktiven erleidet, das Bestehen der passiven; weil umgekehrt die passive nur im und durch das Verhältnis mit der aktiven Substanz besteht, ist ihr Bestimmtwerden nicht weiter von außen aufgedrängt, sondern als ihr Gesetztsein ihre eigene Bestimmung: Die passive Substanz setzt zwar ihre Wirkung nur durch die Bestimmung der aktiven Substanz, aber da diese Wirkung ihre eigene Wirkung ist, wird das Verhältnis zwischen aktiver und passiver Substanz ein solches, in dem die passive Substanz die aktive bestimmt, auf sie zu wirken. Hiermit wird die passive Substanz die ursprüngliche; die kausale Substantialität der aktiven Substanz ist aufgehoben. Damit ist eine Gegenwirkung der passiven Substanz gegenüber der aktiven gegeben.

Die Passivität zeigt also, dass sie eine Tätigkeit in sich mitbringt, und die Aktivität zeigt eine Passivität. Die Tätigkeit kann nur handeln, wenn ihr das Einwirken erlaubt ist. Beide, aktive und passive Substanz, weisen in ihrem Bestehen aufeinander hin. Das Verhältnis der einen ist mit der anderen verbunden. In der Wirkung und Gegenwirkung ist mit der Gegenwirkung der passiven Substanz gegen die aktive die Tätigkeit der aktiven Substanz zurückgebogen und sie wird ein unendliches Wechselwirken.

Hincheung Lin

89. Kirche

Schon in seinen *FS*, besonders in den Fragmenten zur *PR*, geht Hegel ausführlich auf die Rolle der Kirche ein, und zwar bei der Beantwortung der Frage, wie die ursprünglich rein moralische Religion Jesu zur positiven Lehre des Christentums hat werden können. Wenn die Bekenner dieser Religion eine Gemeinschaft stiften, ändern sich die Rechtsverhältnisse in dem Sinne, dass man sich mit dem Eintritt in diese Gemeinschaft ihren Statuten unterwerfen muss: „Er [ein Mann] übernahm die Pflicht etwas zu glauben, für wahr zu halten, weil es die Gesellschaft gebot zu glauben.“ Diese Unterwerfung nahm noch zu, als die Kirche selbst zu einem geistlichen Staat wurde, der „zugleich den Umfang des bürgerlichen Staats hat, [so dass] durch das Ausschliessen aus dem geistlichen Staate ein Mensch auch seiner bürgerlichen Rechte verlustig [wurde].“ Diese Feststellung führt Hegel zu dem Schluss, dass die freie Religionsausübung ein Menschenrecht ist, ein unveräußerliches Recht auf Selbstgesetzgebung: „Der Grundfehler, der bei dem ganzen System der Kirche zum Grunde liegt, ist die Verkennung der Rechte einer jeden Fähigkeit des menschlichen Geistes, besonders [...] der Vernunft; und wenn diese durch das System der Kirche verkannt worden ist, so kann [es] nicht anders als ein System der Verachtung der Menschen seyn“ (GW I, 310; 315; 349). Diese Einsicht, dass es einen Unterschied (aber nicht eine radikale Trennung) zwischen Kirche und Staat geben muss, wird von Hegel auf eine nuanciertere Weise in der ausführlichen Anmerkung zu §270 der *Grl* ausgearbeitet.

Insbesondere im dritten Abschnitt des dritten, die vollendete (christliche) Religion behandelnden Teils der *VPhRel*, der dem Entstehen und Bestehen der Gemeinde gewidmet ist, wird nach dem ersten und zweiten Moment, wo Gott in seiner einfachen Allgemeinheit (der Vater) und in seiner äußerlichen Erscheinung (der Sohn) dargestellt wird, die Gemeinde als das dritte Moment, Gott als der existierende und sich realisierende Geist, aufgeführt. Die Realisierung und Erhaltung der Gemeinde ist die Kirche. „In der bestehenden Gemeinde ist die Kirche die Veranstaltung überhaupt, dass die Subjekte zu der Wahrheit kommen, die Wahrheit sich aneignen und dadurch der heilige Geist in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde“ (*VPhRel* 5, 256). Die Wahrheit der Kirche ist also nicht, wie in der entstehenden Gemeinde, die vom heiligen Geist ausgegossene und erzeugte, sondern die vorausgesetzte und vorhandene Wahrheit. Die Kirche muss diese Wahrheit erhalten und sie als ihre Lehre den nächsten Generationen weitergeben, während das gläubige Subjekt seinerseits daran Anteil nimmt und so zur Wahrheit kommt. „Die Kirche ist wesentlich die lehrende – die Veranstaltung, dass ein Lehrstand sei, dem aufgetragen ist, die Lehre vorzutragen. In dieser Lehre nun wird der Mensch geboren; er fängt an in diesem Zustand der geltenden, vorhandenen Wahrheit“ (*VphRel* 5, 257).

Peter Jonkers

90. Körper

Der Begriff des Körpers ist in der Hegelschen Naturphilosophie häufig – besonders innerhalb der Physik – vorzufinden. Die Physik stellt in der $E^{2,3}$ die zweite Abteilung der Naturphilosophie nach der Mechanik und vor der Organik dar. In ihr ist das Außereinander bzw. die Vereinzelnung der Mechanik in ein Reflexionsverhältnis übergegangen, „dessen Insichseyn die natürliche *Individualität* ist, - [...]“ (E^3 §252). Diese Individualität teilt sich wiederum in die allgemeine, besondere und totale Individualität. Vom Körper spricht Hegel innerhalb der allgemeinen Individualität, die sich auch in drei Abschnitte teilt: a) Die freien physischen Körper, b) die Elemente, c) der elementarische Prozeß. Darunter fallen die freien physischen Körper bzw. himmlischen Körper, die sich aus dem Licht, den Körpern des Gegensatzes und den Körpern der Individualität zusammensetzen. Nun sind diese drei letztgenannten Formen darzustellen. An der ersten Stelle steht das Licht, das die „erste qualifizierte Materie ist“ (E^3 §275). Mit dem Schritt in die qualitative Bestimmtheit der Materie ist logisch die Sphäre des Wesens erreicht, in der sich die Gegenstände aufeinander beziehen und die Kategorien Identität, Unterschied und Grund gedacht werden. Das Licht bildet vor diesem logischen Hintergrund die Identität. Wird es in seiner Individualität betrachtet, so ist es der Stern; in seiner Totalität ist es die Sonne. In Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Positionen seiner Zeit entwickelt Hegel eine Theorie zum Licht, die im folgenden Zitat prägnant zusammengefasst wird. „Als das abstracte *Selbst* der Materie ist das Licht das *absolut-leichte*, und als Materie ist es *unendliches* Außersichseyn aber als reines Manifestiren, materielle Idealität *untrennbares* und *einfaches Außersichseyn*“ (E^3 §276). Dabei ist festzuhalten, dass sich für Hegel die Materie durch das Licht offenbart. „Materie und Licht stehen einander gegenüber. Die Materie ist das nur innere Fürsichsein; das Licht ist dagegen die reine Manifestation, das Offenbaren, und das Offenbaren überhaupt der Materie“ (*VPhN (Uexküll)*, 73). Die zweite Bestimmung der freien physischen Körper entspricht logisch der Verschiedenheit, und somit sind die Körper des Gegensatzes gemeint. Das Dunkle als die Negation des Lichts zerfällt in den Gegensatz der Verschiedenheit als materielles Fürsichsein oder Starrheit, die dem lunarischen Körper zugeschrieben ist und der Entgegensetzung als Auflösung oder Neutralität, die dem kometarischen Körper

zugeschrieben ist. Dieser Gegensatz hebt sich in der dritten Form der freien physische Körper, d. h. in dem Körper der Individualität auf. Die Erde oder der Planet sind „Körper der *individuellen* Totalität, in welcher die Starrheit zur Trennung in reale Unterschiede *aufgeschlossen*, und diese Auflösung durch den *selbstischen Einheitspunkt* zusammengehalten wird“ (*E*³ §280).

Neben dieser Bedeutung des Körpers innerhalb der allgemeinen Individualität wird der Körper in der Physik noch einmal in der besonderen Individualität, welche die Materie in Bezug auf die Schwere bestimmt, unter dem Begriff der Kohäsion relevant. Hier handelt es sich um eine andere Weise der Zusammensetzung von Materie. „Das Körperliche, gegen dessen Gewalt ein Körperliches im Nachgeben zugleich seine Eigenthümlichkeit behauptet, ist ein anderes Körperindividuum“ (*E*³ §297). Mit diesem Nachgeben und Selbsterhalten des Körpers ist seine Elastizität gegeben.

Diese Bestimmungen des Körpers wurden auf Grund der *E*³ dargestellt. Da die Paragraphen zur Naturphilosophie in den drei Auflagen der *E* nur sehr kurzgefasst sind und die sogenannten „Zusätze“ eine Zusammenfassung der Schüler Hegels darstellen, ist bei der Darstellung auch auf die *VPhN* zu blicken, die Hegel sechsmal in Berlin gehalten hat und die ausführlicher und teilweise verständlicher die Naturphilosophie vermitteln. Ebenfalls ist die Entwicklungsgeschichte des Körperbegriffs in den Blick zu nehmen. Die Veränderungen von der *E*² zu der *E*³ sind bezüglich des Körpers nur unwesentlich und bestehen aus einzelnen erklärenden Ergänzungen. In der *E*¹ bildet die Mathematik noch den ersten Teil der Naturphilosophie, die von der Physik und der Organischen Physik gefolgt werden. Die Physik setzt sich aus der Mechanik, der elementarischen und der individuellen Physik zusammen. Der Lichtkörper, wie er in den beiden späteren Auflagen der *E* entwickelt wird, ist 1817 in der elementarischen Physik zu finden. Dabei werden die elementarischen (*E*^{2,3}: freien physischen) Körper auch hier in drei Formen geteilt, die den späteren Auflagen entsprechen. Die Kohäsion ist 1817 unter die individuelle Physik, welche die Materie des individuellen Körpers bestimmt, gefaßt. In dem Abschnitt über die Gestalt stellt Hegel die verschiedenen Wirkungen der Kohäsion im Körper dar (*E*¹ §§241-245).

Schon in den *JS* entwickelt Hegel in der Naturphilosophie von 1804/05 Bestimmungen des Körpers. Im „Irdischen System“ stellt er das Verhältnis von Körper und Masse, Raum, Schwere, Bewegung und Flüssigkeit dar. Bei der Bestimmung des Prozesses der Materie wird das Wesen des einzelnen Körpers als das Spezifische der Schwere genannt. Der einzelne Körper definiert sich als Gestalt. In der Natur des Körpers liegt es aber auch sich aufzulösen. „Das fürsichseyende allgemeine, als dieses die Einzelheit des Körpers auflösende ist das Licht, insofern es Wärme ist, oder es ist nur Licht, als absolut äußerliches, oder was dasselbe ist, als absolut innerliches des Körpers, als der Gestalt“ (*GW* 7, 254).

Annette Sell

91. Korporation

Der Begriff der Korporation ist von Hegel in seinen *Grl* herausgearbeitet. Zusammen mit der Polizei bildet die Korporation das dritte und letzte Moment in der *bürgerlichen Gesellschaft*. Das erste Moment in der bürgerlichen Gesellschaft ist das *System der Bedürfnisse*. Die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen ist hier eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit von seiner Willkür und natürlichen Besonderheit (wie Talente und Familie) abhängt. Das zweite Moment der *Rechtspflege* schützt das Individuum vor der Verletzung des Eigentums und seiner Persönlichkeit. Durch die *Polizei* und die *Korporation* wird das besondere Wohl des Einzelnen als ein Recht, also als *etwas Allgemeines* behandelt und verwirklicht (*Grl* §230).

Die bürgerliche Gesellschaft teilt sich in drei Stände: 1.) der ackerbauende Stand, 2.) der Stand des Gewerbes und 3.) der allgemeine Stand. Der *ackerbauende Stand* hat an der Substantialität seines Familien- und Naturlebens seinen konkreten allgemeinen Sinn. Der *allgemeine Stand* der Beamten hat die Allgemeinheit des staatlichen Lebens zu seinem Zweck und Boden. Der *Stand des Gewerbes* bildet die Mitte zwischen beiden, er ist wesentlich auf das Besondere gerichtet. Die Korporation vermittelt dieses auf das Besondere gerichtete Leben mit der Allgemeinheit.

Durch die begrifflich notwendige Arbeitsteilung zerfällt die bürgerliche Gesellschaft in verschiedene Zweige von Berufstätigkeit. In dem Stande des Gewerbes können die Glieder dieser Zweige sich in einer Korporation organisieren. Unter der Aufsicht der öffentlichen Macht hat die Korporation das Recht, ihren eigenen Interessen nachzugehen, Mitglieder nach ihrer Fähigkeit und Rechtschaffenheit anzunehmen, ihre Bildung zu versorgen und ihnen bei Armut zu helfen. Die Berufstätigkeit des gewerblich Arbeitenden muss also von der des Tagelöhners unterschieden werden, weil nur ersterer Mitglied einer Korporation ist, und zwar im ganzen Umfang seiner Subsistenz. Die Korporation ist seine *zweite Familie*. Die erste, natürliche Familie hat damit in der Korporation ihre durch *Befähigung* bedingte *Sicherung der Subsistenz*. Die Würdigkeit der Mitgliedschaft ist allgemein anerkannt, so dass die Mitglieder die Selbstgewissheit haben, Etwas zu sein und dies nicht durch äußere Beweise (wie Reichtum) darzulegen haben. Für das Individuum ist es nur möglich, sich in seiner Besonderheit als Mitglied einer Korporation anerkannt zu wissen. Zugleich beschränkt die Korporation das Recht des Individuums, sein Fach auszuüben, ohne Rücksicht auf den gemeinsamen Zweck der Glieder zu nehmen. Nur auf diese Weise werden die zuerst selbstsüchtigen Zwecke des Gewerbes allgemein und konkret. Da nun die Korporation selbst nur ein Teil der allgemeinen Gesellschaft ist und allein innerhalb dieser bestehen kann, bemühen sich deren Mitglieder und haben ein Interesse an dem allgemeinen Zweck dieses Ganzen. Sie besitzen ihre Ehre in ihrem Stande (*Grl* §§252-254).

Zusammen mit der Familie ist die Korporation die zweite sittliche Wurzel des Staates. Die substantielle Einheit der Familie entzweit sich in die bürgerliche Gesellschaft. Die Momente der Besonderheit und Allgemeinheit, die in der bürgerlichen Gesellschaft als die in sich reflektierte Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und die abstrakte Allgemeinheit des Rechts auseinander treten, werden in der Korporation wieder vereinigt. Damit wird das besondere Wohl des Individuums als Recht verwirklicht. Weil der beschränkte Zweck der Korporation nur in dem an und für sich allgemeinen Zweck des Staats existieren kann, geht die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat über (*Grl* §255/256).

Ad Verbrugge

92. Kraft

Kraft ist die Zusammenfassung oder das Allgemeine der Äußerungen der Einzelnen (*VPhN* 16, 5). Die Kategorie *Kraft* spielte sowohl, in der *Phän*, auf dem Weg von der sinnlichen Gewissheit zum absoluten Wissen (*GW* 9, 82-102) als auch in der begriffslogischen Entwicklung der *L* (*GW* 11, 359-368) eine maßgebliche Rolle. Sie ist der Ausdruck dafür, dass das Ding das, was es ist, gar nicht anders offenbaren kann, als darin, wie es sich *verhält*. Sein absolutes Fürsichsein, also die absolute Aufhebung jedes Verhältnisses zu anderen, würde – in dem Bestreben das Wesen des Dinges rein darzustellen –, dieses gerade vernichten. Der Gegenstand ist für sich, *indem* er für anderes, und er ist für anderes, *indem* er für sich ist. Logisch gefasst heißt dies: Das Verhältnis der *Kraft* ist die höhere Rückkehr in sich, worin die Einheit des Ganzen, die die Beziehung des selbständigen Anderssein ausmachte,

aufhört, dieser Mannigfaltigkeit ein Äußerliches und Gleichgültiges zu sein (*GW 11*, 359). Als Vorstufe zu diesem Zusammen von Sein und Wirken sieht Hegel das Denken zweier entgegengesetzter Kräfte an. Von diesem Standpunkt aus betrachtet er auch die Kräfte in der Naturphilosophie, wobei er unverkennbar an Kants Kräftekonzept anknüpft und es kritisch verarbeitet (*GW 21*, 166-172; *E³* §262A).

Das naturwissenschaftliche Denken fasst nach Hegel die Form von Gesetzen, die als Kräfte den Naturgegenständen eingepflanzt sind, so, als gehörten sie nicht deren innerer Natur an, sondern sie erscheinen als etwas ihnen Auferlegtes, ohne das sie auch so bestehen könnten, während sie in Wahrheit das Wesen der Materie ausmachen (*E³* §261A; *VPhN 16*, 6). Hingegen verstehe man unter Kraft, wenn man von einem Lebenden spricht, etwas Ursprüngliches (*VPhN 16*, 7). „Das Werk der Natur ist: das Innere zu enthüllen, und umgekehrt muß sie aus ihrer Äußerlichkeit in sich gehen“ (*VPhN 16*, 10). Es muss also die Einheit von Innerem und Äußerem, die sich im Begriff der Kraft zeigte, hervorgebracht werden. Die Wirkungen der Dinge ist ihr Sein. Aber die Naturwissenschaft, die Hegel mit der Reflexion gleichsetzt, erkennt das seines Erachtens nicht. Deshalb müsse die Naturphilosophie diese Sicht entwickeln.

Unter Kraft in der Mechanik versteht Hegel den Impuls. Mit dieser Setzung der Kraft als Impuls verfehlt er nicht nur die physikalische Begriffsbildung, der zufolge Kräfte eben nicht geradlinig gleichförmigen, sondern stets beschleunigten Bewegungen, also der *Änderung* geradlinig gleichförmiger Bewegungen, äquivalent sind, sondern begibt sich auch der Möglichkeit, die Wirkungsfähigkeit der Materie begrifflich wirklich fassen zu können, worum er sich gerade sehr bemüht hat. Er wollte – entgegen der begrifflosen Reflexion, die nicht erkennt, dass die Kraft wesentlich die Bestimmtheit ist, die die Substanz zu dieser bestimmten Substanz macht, und die zugleich als sich beziehend auf die entgegengesetzte gesetzt ist (*GW 7*, 43-65; *GW 21*, 162-172; *GW 11*, 359-361) – die Kraft als Wirkungsvermögen und Wirkungswirklichkeit der Materie begriffen sehen. Dies jedoch gelingt nicht, unterstellt man, dass diese Kraft ihrer reellen Äußerung nach schon durch das Verhältnis der ideellen Momente, des Raumes und der Zeit, erlangt wird (*E³* §261A).

Wenn Hegel mitunter Kraft als etwas ganz Überflüssiges erklärt, so meint er jene als Zutat. als Äußerliches verstandene Kraft, bei der es nicht zur Betrachtung des Unendlichen des Begriffs kommt. Statt das Moment als Moment des Ganzen selbst zu betrachten, isoliert der Verstand alles, was doch Moment ist (*VPhN 16*, 25 f).

Genau hiergegen geht Hegel im weiteren Verlauf der Naturphilosophie vor, z.B. gegen Kants Fassung von Attraktion und Repulsion als je selbständigen Kräften, die die Materie konstituieren sollen (*E³* §262A; *GW 21*, 166-172). Hiergegen setzt er: *Materie* ist das Fürsichsein, das ausschließende Fürsichsein, und die Kontinuität des Aufgehobenseins dieses Ausschließens. Der Satz „Die Materie ist wesentlich schwer“ enthält zweierlei: Das Fürsichsein, dies ist die repulsive Kraft. Das andere ist das Aufgehobensein dieses Fürsichseins, und ist dann die attraktive Kraft. Sitz der Attraktivität wird vorgestellt als ein Körper, aber dies wäre schon Repulsion, ein Auseinander (*E³* §262; *VPhN 16*, 27-29).

Vehement polemisiert Hegel auch gegen den vermeintlichen Newtonschen Dualismus von Zentrifugal- und Zentripetalkraft (*E³* §§269; 270), dabei verkennend, dass seine Kritik nicht am Platze ist, diese nur gegen eine bestimmte philosophische Reflexion der Naturwissenschaft, die mechanistische, berechtigt ist, nicht gegen die Naturwissenschaft selbst (die natürlich als solche auch noch nicht die philosophische Aufgabe löst). Dies betrifft ebenso Hegels Kritik, Newton habe die Kräfte wieder veräußerlicht (*E³* §§266; 267; *E¹* §211A). So schreibt er: „Die Newtonsche Formel hingegen, wodurch es [das Keplersche Gesetz] in ein Gesetz für die *Kraft* der Schwere verwandelt wird, zeigt die Verdrehung und die Umkehrung der auf halbem Wege stehenbleibenden *Reflexion*“ (*E³* §270A; *E¹* §215A). Die Polemik gegen das Newtonsche Konzept gründet im Verkennen des Verhältnisses der Keplerschen Pla-

netengesetze zur Newtonschen Mechanik und dem Charakter dieser physikalischen Disziplin, insbesondere des im zweiten Axiom fundierten Kraftbegriffs.

Die der Mechanik nachfolgenden Naturstufen realisieren den Hegelschen Begriff der Kraft als Einheit von Innerem und Äußerem; in steigendem Maße erhalten – wie Hegel sagt – die Bestimmungen des Begriffs jetzt Materialität. So wird die zunächst in sich verschlossenen Totalität der Materie als Licht *reine* Kraft. Das Licht ist das allgemeine Zur-Erscheinung-Bringen (*E*³ §§275-278).

Später wird gemäß dem Stufengang der Naturphilosophie gesprochen von der Kraft als dem immateriellen Fürsichsein der Form, das zu innerlichem Dasein fortgeht, das die neutrale Natur der Kristallisation aufhebt, und die Bestimmung der immanenten Punktualität auftritt (Sprödigkeit und dann Kohäsion) (*E*³ §320) oder auf dem entsprechenden Niveau der naturphilosophischen begriffslogischen Entwicklung von der Kraft der Verdauung, von toter und dumpfer Kraft bzw. der Kraft des Lebendigen.

Fasst man den von der neuzeitlichen Naturwissenschaft begründeten Begriff *Kraft*, etwa den Begriff *Gravitation*, adäquat, zeigt sich in ihm eine neuen kategoriale Grundlage naturwissenschaftlichen Denkens, die Hegel partiell erkennt (*E*³ §269), aber eben partiell auch verkennt.

Renate Wahsner

93. Krankheit

Krankheit ist jeweils der zeitweilige Zustand eines Individuums, das in seinem Organismus, und genauer im Zusammenhang der Funktionen und Systeme innerhalb seiner, eine Störung erleidet (vgl. *E*³ §371). Diese Störung zeigt beim *lebendigen* Individuum, wie eine besondere Tätigkeit sich als eine aus dem Prozess gesonderte und für sich fixierte heraussetzt. Dieser zeitweilige Zustand weist dabei auf das zufällige Eintreten des in Individuen auftretenden realen Lebens hin, dessen Zufälligkeit sich dabei als Nicht-Entsprechung des lebendigen Begriffs und der organischen Gliederung desselben zeigt.

Solche zeitweilige Krankheit kann geheilt werden; dabei wird unterstellt, dass der Organismus selbst noch wesentlich gesund, weil reaktionskräftig, ist, sofern die Heilung die vernichtende Partikularisation der Funktionen und Systeme in die organische Einheit zurückführt. „In der Krankheit ist das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besondern Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten“ (*E*³ §374). Durch seine Reaktion auf die Äußerlichkeit des Heilmittels versucht der kranke Organismus sich in sich zu kehren und „tritt er aus der mit ihm identisch gewordenen Beschränktheit, in welcher er befangen war“ (*E*³ §373), sofern das Beschränkende ihm nicht als ein fremdes Objekt dargeboten wird, heraus.

Die Krankheit ist wesentliches Zeichen der Unzureichendheit der Singularisierung des individuellen Tieres selbst, insofern es die Gattung zwar vertretend diese doch nicht zureichend darstellt. Deshalb ist diese „Unangemessenheit zur Allgemeinheit [...] seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes“ (*E*³ §375).

Sofern der individuelle Geist auch als natürliches Wesen auftritt, ist er anfällig für solche natürlichen Krankheiten. Darüber hinaus gibt es *psychische* Krankheiten, die dem Naturgeist eigen sind. Denn gerade die Leiblichkeit des Geistes gibt Anlass zur störenden Verzerrung. Dies geschieht schon, wenn eine höhere, wahrhaftere Form des Geistes, wie das Bewusstsein oder der Verstand, in eine untergeordnete wieder herabsinkt; ein solcher Zustand erscheint als „eine Unangemessenheit, welche die *Krankheit* ist“ (*E*³ §404A).

Dies ist der Fall, wenn das besonnene Bewusstsein unter bestimmten Umständen in einen gefühlsmäßigen Zustand zurückfällt, sodass eine Spaltung der Seele eintritt in einen

bewussten und einen gesonderten Gefühlszustand, wie zum Beispiel den des Somnambulismus (*E*³ §406). Auf der Ebene der fühlenden Seele in ihrer Unmittelbarkeit verhält das Individuum sich wesentlich passiv, weshalb das kranke Subjekt leicht in die Macht eines Anderen (z.B. eines Magnetiseurs) geraten kann und seine eigene Individualität zu verlieren droht.

Auch auf der Ebene des Selbstgefühls ist das Subjekt der Krankheit fähig, insofern es „in einer *Besonderheit* seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag“ (*E*³ §408). In einem solchen Zustand, den Hegel als Verrücktheit diagnostiziert, befindet das Subjekt sich in einem inneren Widerspruch, wobei das auf irgendeine besondere Bestimmtheit fixierte Selbstgefühl sich verweigert, diese, und damit auch sich selbst, in die Welt des verständigen Bewusstseins einzuordnen.

Weil der Geist wesentlich frei ist und darum solcher Arten von Krankheit nicht fähig ist, werden diese Krankheiten zu Unrecht als Geisteskrankheiten angesehen. Vielmehr müssen sie als psychosomatische Krankheiten der Seele, insbesondere der fühlenden Seele betrachtet werden (*E*³ §408A). Weil die Verrücktheit nicht Verlust der Vernunft, sondern „nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft“ ist, empfiehlt Hegel, mit Pinel, eine „menschliche, d.i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung“, welche vor allem an den noch vorhandenen Rest an Intelligenz und Willen appelliert (*E*³ §409).

Mit dem Hinweis auf eine sittliche Gesundheit der Völker, die durch den Krieg erhalten bleiben würde, sofern dieser sie „in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmungen“ (*Grl* §324A; *GW* 4, 450) erhalte, wird von Hegel auch der Begriff einer *sittlichen* Krankheit suggeriert, welche darin bestände, dass die Mitglieder des Staates ihr Leben für sich alleine lebten und nicht mehr bereit wären, es ihrer patriotischen Pflicht gemäß aufzuopfern, wenn nötig. Solche Bosheit kann vielleicht noch die höchste Stufe der Krankheit genannt werden, insofern sich hier „die Willkühr in ihrer reinen Abstraction gegen die objective Idee zu einer unflüssigen Wirklichkeit fixirt“ (*E*¹ §321A).

Lu De Vos/Paul Cruysberghs

94. Krieg

Der Krieg ist nach Hegel eine reelle Möglichkeit im Verhältnis von Staaten untereinander. Er gehört dem äußeren Staatsrecht an. Trotzdem scheint Hegel dem Krieg vor allem innenpolitisches Gewicht zuzuschreiben.

Der Selbstständigkeit der Staaten wegen können interstaatliche Verpflichtungen niemals erzwungen werden. Traktate oder Verträge sollen zwar gehalten werden, aber dies bleibt immer ein Sollen. Zwischen Staaten gibt es ja keinen Prätor, der Streite zwischen souveränen Staaten schlichten könnte (*Grl* §333A). „Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch *Krieg* entschieden werden“ (*Grl* §334). Das Verhältnis der Staaten ist deshalb als ein Naturzustand, wo Krieg immer droht, anzusehen. Kants Projekt eines ewigen Friedens, der durch einen Staatenbund garantiert werden solle, weist Hegel als Utopismus ab. Weil es die zu verbürgende Einstimmung der Staaten immer schon voraussetzt, beruhe es auf einer *petitio principii* (*Grl* §333A).

Übrigens geht Hegel davon aus, dass jeder singuläre Anlass von einem Staat als Verletzung oder Gefährdung seiner Ehre und deshalb als Motiv zum Krieg angesehen werden kann. Nicht nur die Wirklichkeit einer drohenden Gefahr, sondern sogar die Vorstellung derselben genüge deshalb schon, um einen Krieg zu entfesseln (*Grl* §335). Zugleich anerkennt Hegel, dass „im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt

ist“ (*Grl* §338). Auch im Krieg gelten Staaten füreinander als „an und für sich seiend“ (*ibid.*). Dadurch ist nicht nur die Möglichkeit des Friedens offen gehalten, sondern werden auch völkerrechtliche Bestimmungen wie etwa, dass nicht gegen Privatpersonen Krieg geführt werden darf, legitimiert. Bezug nehmend auf die nun einmal historisch und geographisch bestimmten „Sitten der Nationen“ relativiert Hegel die Bestimmungen des so genannten Kriegsrechts (*Grl* §339). Mit dieser Überlegung in den *Grl.* führt er das Kapitel über die Weltgeschichte ein.

Die innerstaatliche Bedeutung des Krieges wird von Hegel mit der Spannung zwischen der ökonomischen und der politischen Sphäre, einem von ihm seit dem Jenaer Naturrechtsaufsatz immer wieder aufgenommenen Thema, verbunden (*GW* 4, 450; *GW* 8, 276; *Grl* §323ff.). Um die Souveränität des Staates zu erhalten, sollen nicht nur bestimmte Bürger bereit sein, ihr Leben für das Vaterland zu opfern (die Tugend der Tapferkeit); es soll gegebenenfalls auch die ganze ökonomische Sphäre in Verwirrung gebracht oder mindestens an die Zufälligkeit und Vergänglichkeit von Reichtum und Besitz erinnert werden. Gerade dadurch erhält der Krieg, so Hegel, eine sittliche Bedeutung (*Grl* §324A). Er soll deutlich machen, dass der Staat nicht auf die bürgerliche Gesellschaft zu reduzieren ist und sein Endzweck mehr als nur die Sicherung des Lebens und des Eigentums der Individuen beinhaltet. Der Krieg hat deshalb die höhere Bedeutung, dass durch ihn „die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird“ (*NR*, *GW* 4, 450; zitiert in *Grl* §324A). Hegel scheint dabei jedoch zu vergessen, dass Kriege meistens aus ökonomischen Motiven heraus geführt werden.

Paul Cruysberghs

95. Kritik

Seit den drei *Kritiken* Kants spielen ‚Kritik‘ und ‚kritisch‘ eine prominente Rolle in der Philosophie. Inmitten der großen Menge der faktisch bestehenden philosophischen Systeme, die jedes für sich Wahrheit beanspruchen, fühlt Hegel am Anfang seiner Jenaer Zeit das Bedürfnis, sich grundsätzlich mit dem Problem der philosophischen Kritik auseinander zu setzen. Dies geschieht besonders in seinem (unter Mitwirkung von Schelling verfassten) Einleitungsaufsatz des von ihm und Schelling gemeinsam herausgegebenen *KJ* (*Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt*). Die wahre Wirkung der Kritik an den immer neu auftauchenden Formen der Philosophie ist „nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern [es wird] von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet“ (*GW* 4, 127). Im Hinblick auf diesen Zweck müssen die bestehenden philosophischen Systeme beurteilt werden. Der unabhängige Maßstab, den die Kritik dazu braucht, wird nicht durch sie geschaffen oder erfunden, sondern „die Idee der Philosophie selbst [ist] die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene [Kritik] in alle Ewigkeit nur Subjectivitäten gegen Subjectivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte“ (*GW* 4, 117). Es lassen sich zwei Arten philosophischer Systeme und demzufolge auch zwei Verfahrensweisen der Kritik unterscheiden. Erstens gibt es Philosophien, in denen die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist oder worin wenigstens das Bedürfnis danach zu erkennen ist; „da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie [die Idee der Philosophie] frey und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen“ (*GW* 4, 119). Die Journal-Aufsätze *GuW* und *NR* sind die Ausführungen dieser Aufgabe. Zweitens gibt es Philosophien, die jener Idee entbehren und die im Grunde den Namen Philosophie nicht verdienen, sondern vielmehr Unphilosophie genannt werden müssen. An diese hat die

Kritik sich vorzüglich zu heften; die Unphilosophie ist eine Manier, „welche im Besitz der Philosophie zu seyn vorgibt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunst ohne innern Gehalt ist“ (GW 4, 120). Wenn die Kritik hiermit konfrontiert wird, „so bleibt ihr nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite [die Unphilosophie] ausspricht, und ihr Nichtsseyen, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Platttheit heißt, bekennt“ (GW 4, 119). Die Journal-Aufsätze über Krug (*Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*) und Schulze (*SkA*) sind Darstellungen der negativen Seite der Unphilosophie. Obwohl auch die späteren Schriften Hegels oft einen ausgesprochen kritischen und manchmal sogar polemischen Charakter haben, wird darin das Problem der philosophischen Kritik nicht mehr grundsätzlich thematisiert. Dies hängt zusammen mit der wachsenden Einsicht, dass die Idee der Philosophie nicht einfach als Maßstab der Kritik vorausgesetzt werden darf (vgl. GW 4, 117), sondern auch selbst geprüft werden soll (GW 9, 60). Darum tritt dieses Thema ab der *Phän* in den Hintergrund zugunsten der Bewegung der bestimmten Negation (in der *Phän*) und der weiteren Herausarbeitung des Begriffs der Aufhebung. In der *L* gehört die Kritik zur Darstellung der spekulativen Bewegung selbst (vgl. GW 12, 251). Diese spekulative Bewegung ist ja die radikale oder wahrere Version der Kritik, keine Gedanken ohne kritisches Verfahren zu verwenden (vgl. GW 11, 32).

Peter Jonkers

96. Kultus

Der Kultus gehört wesentlich zum Begriff einer jeden Religion. Er ist das praktische Verhältnis des religiösen Subjekts zum religiösen Gegenstand; damit zeigt er das gemeinsame wirkliche Bewusstsein der religiösen Gemeinde. Diese Betonung des Kultus zeigt Hegels Kritik der gesonderten, eiteln Subjektivität, die sich nach der Aufklärung in ihrem innersten Glauben über jede besondere, religiöse Form erhoben meinte.

1. Der Kultus der Religionen bringt solche Einheit und Versöhnung für das einzelne Subjekt hervor, die nach der religiösen Vorstellung schon von einer göttlichen Person verwirklicht worden ist. In ihm wird das einzelne Subjekt der Versöhnung teilhaft. Solches Tun des Kultus, das nicht – wie die Moralität – die Wirklichkeit erst als gut herstellen soll, hat zum Zweck, dass das Subjekt in die realisierte Güte aufgenommen wird. Im kultischen Handeln ist der Zweck also die Gewissheit des Zusammenseins des Geistes in sich und in der Gemeinde des religiösen Geistes, der die konkrete Totalität des Geistigen zeigt. Mit diesem Kultus, der sich in verschiedene Formen divergiert, geht das vorstellende Subjekt in den Prozess über, „den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch die Vermittlung jene erste Gewissheit [des Glaubens] zu bewähren und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen“ (*E³ §555*).

Die verschiedenen Formen des Kultus sind die inneren und äußeren Momente, die dem Subjekt dadurch, dass sie ihm Teilhabe an seinem Geist, und d.h. Genuss, geben. Die subjektive Form des inneren Kultus ist der aktive Glaube, der in die Andacht übergeht. Die objektive Form findet sich in äußerlichen, religiösen oder kirchlichen Handlungen wie in den Sakramenten, in denen das Subjekt seine Beschränktheit in die Affirmation des Geistes umsetzt. In Reue und Buße vollbringt das Subjekt eine besondere Reinigung, ein Abtun des eitel sich gestalteten Fürsichseins, wodurch es sich erneut auf den rein geistigen Boden erhebt und sich wirklich in die religiöse Sache versenkt. Selbst beim Begräbnis wird der Ernst des Lebens zur feierlichen Affirmation des Geistes. Die Negation eines Beschränkten wird zuletzt

beim Opfern von Brot und Wein in Genuss umgesetzt, wobei sich die Gnade Gottes in ihrer Wirksamkeit zeigt.

Die wirkliche Form zeigt dann das Opfer des Herzens; in diesem Opfer kommen alle Komponenten des Kultus zusammen: Das einzelne Subjekt verzichtet auf seine besondere, beschränkte Subjektivität und erreicht dadurch die wirklich allgemeine und gute Lebendigkeit, die die konkrete Totalität des Geistes ist. Solche Geistigkeit erreicht es, wenn ihm die eigene gelebte Sittlichkeit als seine wahrhafte Allgemeinheit erscheint. Deshalb ist die Sittlichkeit der wahrhafteste Kultus, wenn sie mit dem Bewusstsein des Religiösen verbunden bleibt. Konkret sind die sittlich-religiösen, kultischen Momente die bezweckte Ehe, der gezielte gerechte Erwerb und die bewährte Rechtsgleichheit, die gegenüber der katholisch-mönchischen Ehelosigkeit, der Armut und dem blinden Gehorsam vertreten werden. Auf diese Weise ist der Kultus die allgemein geistige Verwirklichung des Religiösen im Bewusstsein des Geistes.

2. Mit diesem Begriff des Kultus, der protestantisch-christliche Züge aufweist, ist die Ausarbeitung desselben in den verschiedenen *bestimmten* Religionen nicht ausgearbeitet, obwohl idealtypisch und prinzipiell die Art des Kultus die logische Notwendigkeit im Fortgang der religiösen Bestimmungen prägt (vgl. *E³* §562A).

Die wirkliche Form der unmittelbaren Religionen zeichnet den Kultus als ein Leben in Güte (*GW 17*, 100), im Lichte, in der Vollendung der unmittelbaren Religiosität: Es gibt dabei eine Menge Zeremonien und Handlungen nach Vorschrift, die Opfer und Reinigung bestimmen. In solchen Religionen kann das Opfer auch als gesetzliche Strafe bestimmt werden, weil die Religion nicht von der Gesellschaft unterschieden ist. Auch die Arbeit an Pyramiden und Labyrinthen ist eine Art Kultus.

In der Religion der Erhabenheit, deren Subjekte am Herrn ihr absolut wesentliches Selbstbewusstsein haben (*GW 17*, 131), bilden diese das absolut berechnete Volk Gottes; im Kultus besteht ihre Gesinnung in der Furcht vor dem Herrn; ihre Aufgabe ist es, seine Gebote zu befolgen, die auch Opfer und Zeremonialgesetze vorschreiben. Insgesamt ist ihr Kultus die Feier des Lobes des Herrn.

In der Religion der Schönheit zeigt sich Gott als eine sittliche Macht oder ein Substantielles des freien Menschen. Der Kultus bietet Ernst im reflexionslosen Spiel: Das Subjekt bietet den Göttern Naturgaben zum genusslichen Gebrauch dar. Es leistet keinen Dienst, sondern seine Verehrung der Götter enthält die Gewährung des gemeinschaftlichen Bestehens in der bestimmten Geistigkeit der Sitte: Der Kultus ist die künstlerische Heraushebung und heitere Anerkennung der Mächte in der religiösen Lebendigkeit.

Der Kultus der Römer ist auf die Zweckmäßigkeit gerichtet: Die Gesinnung der Subjekte bezieht sich auf empirische Zwecke. Die Staatsreligion setzt sich Herrschaft als Ziel vor. Der eigentliche Kultus ist bloße Verehrung der gebrauchten und benützten Götter; ihnen zu Ehren gibt es Feste und Spiele.

3. Die vollendete Religion bestätigt den Begriff des Kultus in der Hervorhebung, wie der Kultus in der Gemeinde und mit ihr identisch hervortritt. Dieser Kultus hat aber eine die religiöse Vorstellung als solche aufhebende Funktion, denn die „Form endlicher Vorstellungsweisen [wird] in dem Glauben an den einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben“ (nur *E³* §565). Gerade diese Verschärfung der Aussage findet sich dann in der Präzisierung, wie die religiöse Vorstellung „nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht [...], sondern auch zum *Denken*“ übergeht (nur *E³* §571).

Damit bestätigt die *E³* den in den religionsphilosophischen Vorlesungen behaupteten Grundgedanken, dass die Philosophie als Wissen des Geistes um seine eigene Absolutheit der wahrhafte Kultus ist. Ihre Erhebung zur Sache, und dies heißt zur Wahrheit selbst, ist ja

selbsttätiges Wissen, das die im Kultus bezweckte Vereinigung im Verzicht auf besondere Meinungen in vernünftiger Allgemeinheit leistet.

Lu De Vos

97. Kunst

Kunst ist die *Selbstanschauung* des Geistes in Werken der freien Produktion; deshalb gehört sie als *unmittelbarer* Selbstvollzug zu den Momenten des *absoluten* Geistes. Dieser Bedeutung wegen ist sie weder bloß theoretisch noch rein praktisch, wie sie als ‚absolute‘ auch von den damaligen zeitgenössischen Deutungen gefasst wird. Mit der Wirklichkeit der Kunst als einer Darstellung, die irgendeine Entsprechung von Begriff und Realität aufzuzeigen behauptet, ist für Hegel der absolute Geist der Religion zugleich gesichert. Damit stellt Hegel sich gegen die romantische Deutung der Kunst als autarker Aktivität. Er sieht sich deshalb vor das Problem gestellt, ob Kunst wirklich als *eigenständiges* Phänomen gesichert werden kann. Seine differenzierte These führt die Kunst so vor, dass sie, obwohl in ihrer Wahrheit innerhalb der Religion situiert, doch nicht in der Religionsgeschichte aufgeht. Die enzyklopädischen Darstellungen erkennen der Kunst ein eigenes Gebiet an, das, obwohl als klassische Schönheit singularisiert, doch nicht auf diese Schönheit und noch weniger auf deren Wiederholung beschränkt bleibt.

Kunst ist in ihrer vollständigen Bedeutung weder bloß subjektiv vom Kenner und ästhetischen Liebhaber aufzunehmen, noch rein objektiv vom künstlerischen Genie zu produzieren. Denn die Kunst entfaltet das freie Werk aller, das inhaltlich zu bestimmende Ideal als solches, in ein vom Einzelnen produziertes Werk, das so genannte Kunstwerk, das von allen aktiv angeschaut wird (denn ‚rezipiert‘ sagt zu wenig). Nur in diesen drei Momenten zusammen ist Kunst ausreichend bestimmt. Gerade dieser Begriff der Kunst ist Hegel das Wichtigste (und das in der ganzen Forschung am meisten Vernachlässigte), weil nur an ihm die Grundlegung eines eigenständigen *Kunstbegriffs* ermöglicht wird (*VPhK* 2, 47-118, vornehmlich 47-82). Je nachdem man eins von den Momenten als Hauptvorstellung gesondert hervorhebt, erscheint dagegen Hegels Kunstbegriff für eine religiös oder klassisch gemeinte Inhalts- oder Gehaltsästhetik, für eine romantische Produktions- oder für eine kennerschaftliche Rezeptionsästhetik geeignet.

1. Kunst zeigt die *Unmittelbarkeit* des absoluten Geistes auf. Diese Unmittelbarkeit zeigt sich schon an der unmittelbaren und diskutablen Vielheit der Werke, die empirisch als Kunstwerke behauptet werden. Sie zeigen auf, dass sie außer den Begriff fallen und als ein gemeines Dasein gefasst werden, sofern sie ebenfalls als Steinhaufen, grobe Laute, zufällige Farbflecke oder Werbung berührt, gehört und gesehen werden. In dieser visuellen oder auditiven empirischen Gestalt zeigen diese Werke den Kunstgehalt der Kunst nicht vor, sofern im an Kunst interessierten Publikum die Bedeutung oder der Begriff der Kunst für den Status des Kunstwerks und des Künstlers selbst zur Diskussion steht. Dies geschieht wenigstens nicht bloß, sofern ein klassischer Kanon als unmöglich erachtet wird, sondern noch vielmehr, wenn die Bedeutung der Kunst nicht allgemein angenommen wird.

Kunst ist für Hegel dagegen die ausweisbare Anschauungsweise der Existenz der Vernunft selbst, wodurch sie erst begriffsnotwendig und deswegen allgemeingültig ist (*VPhK* 2, 81). Dazu wird als Begriffsbestimmtheit der Kunst das Ideal bestimmt. Dieses Ideal ist die Idee in sinnlicher, anschaulicher Existenz, was bedeutet, dass weder Kunst noch Schönheit als ein sinnliches Scheinen der Idee bestimmt werden. Wenn also an gemeinen, von einem Einzelnen produzierten Werken innerhalb der Gemeinde die Anschauung des Geistes geleistet wird,

dann ist in ihnen die ideale Gestalt erreicht, wie es in den Kunstformen vorgezeigt wird. Dann ist bzw. wird der absolute Geist anschaulich in Werken der freien Produktion. Im Begriff wird solcher – ideale – Gehalt, der die Gestalt der Schönheit hat, gesichert.

Die produzierte Gestalt ist gleich das vernünftige Zeichen der Idee: Aus ihrer Wahrnehmung wird unmittelbar auf den wahren oder absoluten Geist selbst (und nicht bloß auf ein gewisses vorgegebenes Ziel) geschlossen, weil die Gestalt nicht ohne die, sondern nur in der vernünftigen Aktivität des spezifischen Erschließens bedeutungsvoll ist. Weil die Gestalt sich zum Zeichen eignen muss, kann nicht jede Gestalt eine schöne Gestalt werden – aber aus diesem Gedanken kann keine kanonische Regel gebildet werden. Das sinnliche Material, die subjektiven Bilder und auch die Naturformen, können bloß nach der beseelten Bedeutung, in der sie die Kunst ahnen lassen, als schön betrachtet werden, aber auch dies nur, insofern der Geist selbst diese Materialien als seine Formen betrachtet. Damit ist aufgezeigt, dass die Natur nicht das Herrschende in der Kunst ist. Mit diesen Gestalten ist auch die menschliche Form da, die der Geist als seine Leiblichkeit an der Natur hat. Auch diese Gestalt ist zu einem Werk von konkreten, gegebenenfalls weiteren Formen zu (re)produzieren. Die Kunstwerke selbst sind nun als Kunst zu produzieren, um als solche angeschaut zu werden.

2. Das Moment der Unmittelbarkeit *des absoluten Geistes* zeigt sich nicht nur an der Gestalt des Werks, sondern der geistige Inhalt desselben erhält auch, obwohl wahr, die Form der bloßen Einheit der Natur und des Geistes (*E¹* §457). Die Kunst zeigt den Geist, der in sich als sittlich-geistiger Geist die Natur zwar aufhebt, aber ohne diese abgesondert herunterzusetzen. Deshalb erscheint das Ideal. Im Ideal offenbart der Geist sich selbst wesentlich bezogen auf die anschauliche Selbsterfassung der sittlich-religiösen Freiheit. Diese Selbsterfassung entfaltet sich in Göttergestalten: Die spezifische positive Fassung der Vernichtung des endlichen Geistes wird in unmittelbarer Form als Einheit der Natur und des Geistes gesetzt, sofern diese aus Freiheit entstanden ist und in Freiheit gedeutet oder betrachtet wird.

Darin wird die Form der Unmittelbarkeit des Geistes als eines absoluten selbst Inhalt. Der Gott in gemachter menschlicher oder sittlicher Gestalt ist Inhalt der Kunst. Diese konkrete Substanz oder die eigene Beziehung des Geistes auf sich, d.h. das *Göttliche oder Sittliche*, ist keine abstrakt-allgemeine Bestimmung, die schon aus der belebenden Form herausgesetzt wird, sondern sie ist als grundlegende Allgemeinheit der Individualität eigen; die jeweilige Gestalt der substantiellen, lebendigen Sitten macht also die Individualität der idealen Gestalt aus (*VPhK* 2, 92). Wesentlich führt die Handlung, die die lebendige Freiheit der Sitten aufzeigt, die immanente Seite der erfüllten Einheit solcher Gestalt vor. Diese Handlung selbst ist als diejenige des unmittelbar auf sich bezogenen Charakters eines göttlichen Individuums in der unreflektierten Heroenzeit zu beobachten. Wenn Kollisionen, Verletzungen und Unrecht innerhalb der Substanz entstehen, wird darauf unmittelbar und lebendig reagiert. Die verschiedenen Mächte dieser Reaktion sind *Pathè*, d.h. Leidenschaften, die aus dem wichtigen, wesentlich sittlichen Inhalt kommen. Diese handelnden *Pathè* bilden insgesamt den Charakter eines konkreten Geistes, einer reichen Individualität. Der Reichtum dieser Individuen ist die wahrhaftige gediegene Objektivität der Kunst. Die äußerliche Bestimmtheit und die freien oder unfreien Umstände der vorgeführten Individualität sind dagegen für die Bestimmung des Kunstschönen zwar zum Dasein notwendig, aber unzureichend.

3. In den Individualitäten, die der freien Kunst gehören und mit den vereinzelt Kultusbildern und den Tragödien vorgeführt werden, erscheint der sittliche Gott selbst vor der Anschauung. Das freie Kunstwerk gehört als individuelles Werk zum gemeinen Dasein, aber unterscheidet sich dennoch als ein Werk der Phantasie (oder wenigstens als eins der Abstraktion). Die spezifisch künstlerische *Produktion* objektiviert die gehaltvolle Idee in der *äußerlichen Gestalt* des einzelnen, dann gemeinen Werkes; aber zur Kunstproduktion benötigt

der Schöpfende nicht nur den technisch kundigen Verstand (einer jeden erzeugenden Produktion), sondern auch Begeisterung und Genie, die die Einheit von Verstand und ästhetischer Vernunft bilden. Die Produktion geschieht dann in Formen, deren höchste der Leib oder die Leiblichkeit ist, weil dort der Geist selbst schon daseiend erscheint (*E³* §558).

Die sinnliche Gestaltung und der ideale Inhalt sind in der Kunst untrennbar. Diese Untrennbarkeit erscheint individualisiert an den Statuen, die die Götter als ideale Gestalten vorzeigen, wie an den als leibliche Person auftretenden Göttern der Tragödien. In diesem Auftreten nimmt die Kunst ihnen den Schein des Besonderen, das mit der endlichen Materialität verbunden wird. So zeigen diese Statuen und Personen sich in der Zurücknahme der selbst eigens geschaffenen und materialisierten Situation als ruhend in sich. Mit dieser Differenzierung der produzierten Individualität sind zwar keine ausdrücklichen Gattungsdifferenzen bezweckt. Für die empirische oder individuelle Gestaltungsweise ist jedoch eine Ausdeutung der Kennzeichnung der Anschauung in verschiedene Formen der Wahrnehmung als auf Kunstgattungen angelegt dem Prinzip nach ermöglicht (*VPhK* 2, 205f). Wahr aber sind diese Statuen und Personen, insofern sie als Selbstbewusstsein des Geistes selbst von der Gemeinde angeschaut werden.

4. Sofern die Unmittelbarkeit als völlig endliche Individualität, unter Abstraktion der Selbstanschauung der Wahrheit, produziert wird, sind auch unwesentlich schöne Werke und selbst Kunststücke möglich. Zwar wird ein gemeines Werk dann noch aus individuell eigener Produktion (ohne vorgegebenes Ziel) angeschaut, aber nicht mehr als Werk des (auch allgemeinen) Geistes. Demzufolge zeigen die Kunstwerke aus sich heraus gerade nicht mehr die Freiheit oder das eigene Werk der Gemeinde, und es ist mit Kunst in höherer Bedeutung *vorbei*. Die individuellen Werke aus wiederholender Begeisterung einerseits, wie die in den *Vorlesungen zur Ästhetik* auch wesentlich interessante(re)n, aber unschönen Werke andererseits können weiter als Kunstwerke betrachtet werden. Die Differenz beider, die beide *gebrochen* das Ideal singularisieren, wird nicht in der *E* vorgeführt, da diese nur die positiven Leistungen berücksichtigt; in den *Vorlesungen* werden gerade die aus der Gebrochenheit hervortretenden Werke als zur Ausführung des Ganzen der Kunst weiter in ihrer kunstgemäßen Bedeutung dargestellt (*VPhK* 2, 154).

5. Die *Formen* der Kunst, erst in der *E³* namentlich in den Rahmen der *E* eingeführt, bilden keine Geschichte der Kunst, sondern die typologische Vollzugsweise der Kunst als die anschauenden Kultusformen der Gemeinde.

Die *symbolische* Kunst ist das Feld der noch nicht schönen oder noch nicht erreichten klassischen Kunst, wenn die notwendige Übereinstimmung von hingennommener und produzierter Gestalt und idealer Bedeutung lediglich partiell gelungen ist (*E³* §561). Diese Kunst zeigt auf eine Unversöhntheit der Freiheit, die nicht als heitere und lebendige auftreten kann. Die symbolische Kunst hat ihre angemessene Gestaltung nicht gefunden, weil sie eine innere Formlosigkeit deutet. Der Geist ist noch nicht in der Lage, sich in der Leiblichkeit zu fassen, sondern es gibt – unversöhnte – Formen, die auf ihn deuten. Gott in Tiergestalten anschauen oder ihn als reines abstraktes Denken vorstellen sind beide gleich unversöhnt. Diese Symbolik deckt sich in der endgültigen Fassung mit jeder Kunst der Erhabenheit, deren vorzüglichstes Beispiel die hebräische Poesie der *Psalmen* ist. Damit ist die Gestalt als diejenige der Gestaltlosigkeit gefasst, die über die Welt erhaben ist. – Mit dieser Kunstform ist die religiöse Notwendigkeit der vorgriechischen Kunst und Religion auch ins Konzept der Kunst selbst aufgenommen. Die Kenntnisaufnahme einiger indischer und selbst chinesischer Kunstwerke (wie die des von der Hotho-Edition unerwähnten Bronzegusses) und das neue Bild Ägyptens, durch die Entzifferung der Hieroglyphenschrift ermöglicht, dessen Stadien in der Kunstphilosophie von Hegel rezipiert werden, zwingen ja dazu.

Die *klassische* Kunst ist die einzige Kunst, wo der Geist der Sittlichkeit *sich* als sein eigenes Werk selbst anschaut, als Kultbild und als im Theater erscheinender Gott. Damit sind hier die idealen Gestalten so singularisiert, dass der Geist sich über sich selbst anschauend verständigt. Die *romantische* Kunst gestaltet solche Kunst, deren Inhalt die Absolutheit des absoluten Geistes oder die Geistigkeit desselben sein soll (*E*³ §562). Dieser Geist erhält seine Absolutheit nur im Kultus der Gemeinde; damit ist allein die Innerlichkeit der Gemeinde und nicht mehr die geistige Subjektivität derselben der Kunst noch zugänglich. So bringt die Individualität nur noch gesondert zu deutende Kunst hervor, weil sie in der Form der Unzureichendheit dennoch die Möglichkeit der Gestaltung hat, die aber nicht mehr unmittelbar als gelebte Deutung angeschaut wird. Das formale Schöne und das ihm nicht mehr vollständig entsprechende interessante Unschöne sind dann als gedoppelte Verfallskategorien einer nicht mehr schönen Kunst erfassbar. – Die romantische Ironie ist nicht sosehr Kunstphänomen, als vielmehr ein skeptisches Denken der Romantik (*E*³, §571A). Sofern es zur Kunst gehört, illustriert dieses Denken die Unzureichendheit und die Nichtigkeit dieser Kunst; die wahrhafte Transformation der Kunst führt es aber in der denkenden Sittlichkeit oder im bewährenden Denken der Philosophie durch.

6. Mit diesem systematisch gefassten Kunstbegriff, der auf einen endlichen absoluten Geist hinweist, ist die absolute Wertung der Kunstschönheit aus den *FS* zunichte gemacht. Diese Entwertung geschieht aus einer doppelten Einsicht. Die erstere besagt, dass die Geschichte weder eine Verfallsgeschichte ist, also schon an einem früheren Zeitpunkt, im mythischen Paradies, vollendet ist, noch erst in der Zukunft als Paradies wiederhergestellt werden soll; die zweite behauptet, dass das Leben (der Schönheit) nicht ausreicht, wenn das anschauende Wissen um Kunst (wie dasjenige um das Absolute) in den Begriff derselben aufgenommen werden muss. Beides gibt Anlass zur Bestimmung der Kunst als – jetzt bloße – Anschauung (und vorstellungsmäßige Anschauung) ab den Ausführungen in Jena. In der *Dif* gehören, beim Referat Schellings oder als eigene Ansicht, beide, Kunst und Religion, der Kunst an: Beide sind die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes. Doch hat die Kunst, in der das Absolute mehr in der Form des Seins erscheint und die sich die Reflexion verbietet, schon die Doppeldeutigkeit, sowohl als objektiv teilweise dauerndes Werk der Menschheit zu gelten, als ebenso als ein totes äußeres Werk zu erscheinen, obwohl es ein Produkt des Genies ist (vgl. *GW* 4, 75-76). Diese Zusammengehörigkeit beider zur Anschauung Gottes wird am Anfang der Jenaer Zeit weiter betont (*GW* 5, 264), aber als zu Griechenland gehörig und von den Römern schon vernichtet betrachtet (*GW* 5, 461), wodurch eine geschichtsphilosophische Auffassung zum Tragen kommt.

Die endgültige Deutung wird im Prinzip gefasst, wo in der Konstitution die Betrachtung des Geistes von sich in Anschauung, Vorstellung und Denken unterschieden wird (*GW* 8, 277); mehr, auch die Beschränkung des Inhalts der Form wegen und die Herabsetzung des Menschen zum bloßen Kenner finden sich ausgeprägt (*GW* 8, 279-280). Die Kunst erzeugt für die Anschauung das geistige Weltall, das auch der Geist selbst als ruhendes deutet; sie ist die höchste Schönheit und so Form oder auch Täuschung der absoluten oder göttlichen Lebendigkeit. In dieser Hinsicht wird eine bloß formelle Betrachtung von Seiten des Künstlers und nachher vom Kenner, nicht vom freien Menschen gefordert. In der Religion dagegen findet sich die Erhebung zum absoluten Geist durch das eigene freie Leben.

Die Kunstreligion in der *Phän* bietet insofern eine zusätzliche Einsicht, als sie aus dem Schema der alten und neueren Kunst heraus vorgeführt wird. Wenigstens in der Entfaltung, die an die Religion gebunden bleibt, geschieht eine Erweiterung: Eine Vorform der Kunst wird in Hinblick auf Kunstreligion als Werkmeister gestaltet. Diese Erweiterung ist aber keine definitive Errungenschaft, sofern, wenigstens nach Rosenkranz, in den *Nürnberger GymnasiumsVorlesungen* nur zwei Hauptstile, die antik-plastische und die modern-

romantische, anerkannt werden. Typisch ist auch dort, wie Schönheit als Idee zur logischen Ideenlehre gehören kann, wovon noch verwischte Spuren in der *L* erhalten sind, und wie ein System der Künste, zu dem die Baukunst nicht gehört, wesentlicher Bestandteil der philosophischen Kunstbetrachtung ist.

Lu De Vos

98. Leben

Der Begriff des Lebens tritt im Hegelschen Gesamtwerk in allen Phasen seines Denkens und im Kontext der verschiedenen Systemteile auf. Er bezeichnet das religiöse, ästhetische, geistige, politische, praktische, natürliche sowie das logische Leben. In den frühen Schriften erarbeitet Hegel vor einem religionsphilosophischen Hintergrund zugleich einen politischen Begriff des Lebens. Dem Leben entspricht die Liebe, da beide lebendigen Seiten als getrennte in einer Einheit bzw. in einem lebendigen Ganzen verbunden sind. Im sogenannten *Syst* entwickelt Hegel den Lebensbegriff zunehmend systematisch. Hier besteht nun eine Entgegensetzung von endlichem und unendlichem Leben, die aber aufgehoben werden muss. Sonst würde dem unendlichen Leben noch etwas ihm Fremdes gegenüberstehen. „Ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem Gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist; [...]“ (*Nohl*, 348). Das Denken vermag es hier noch nicht, das Absolute zu erfassen. In der *Dif* von 1801 spricht Hegel bereits von einem Absoluten, das auch erkannt werden kann, und es ist nicht mehr von der Einheit als Sein, Leben oder Liebe die Rede, die allem zugrunde liegt, sondern die Quelle des Bedürfnisses der Philosophie ist die Entzweiung. „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie“ (*GW* 4, 14). Hier wird der Gedanke der Identität und damit auch der Gegensatz von Subjekt und Objekt entwickelt.

Im *JS II* von 1805/06 stellt Hegel zum Leben das Erkennen, und so erhält der Lebensbegriff zunehmend eine logische Bedeutung, die in der *Phän* weiterführt wird. Dort stehen sich Selbstbewusstsein und Leben einander gegenüber, weil sich das Bewusstsein in zwei Momente teilt. Einerseits ist es mit einer sinnlichen Welt verbunden; andererseits ist es als Einheit mit sich selbst. Durch diese Zweigliedrigkeit hat es auch zwei Gegenstände: einmal den unmittelbaren, der für es das Negative ist und dann sich selbst. Der Gegenstand des Bewusstseins im ersten Sinne ist das Leben, und so entwickelt sich der Gegensatz von Leben und Selbstbewusstsein (*GW* 9, 104f). Das Leben ist die Substanz, die sich als Sichselbstgleiches in die Ungleichheit setzt, um dann wieder zu sich zurückzukehren. Das Leben ist also ein Kreislauf, in dem es sich zugleich gliedert und aufhebt. Leben und Selbstbewusstsein treten in einen dialektischen Prozess, wobei das Selbstbewusstsein durch die Begierde zur Wahrheit seiner selbst gelangt. Dabei hält sich das Leben als die Substanz durch, und das Selbstbewusstsein ist lebendiges Selbstbewusstsein. Es gelangt aber erst zur Wahrheit seiner selbst, wenn das Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein ist. Im Kampf auf Leben und Tod wird gezeigt, dass das Selbstbewusstsein (als Selbstbewusstsein) nicht an das Gegenständliche, auch nicht an das Leben gebunden ist. Das Leben soll durch die absolute Negation getötet werden. Das Töten des Lebens führt aber nicht zur Selbstvermittlung und bewirkt nur das Zusammenfallen in eine tote Einheit. Das Leben muss zwar einerseits überwunden werden, andererseits gelangt das Selbstbewusstsein durch das Tote des Lebens oder die abstrakte Negation nicht zum Ziel. Im Abschnitt über „Herrschaft

und Knechtschaft“ der *Phän* wird gezeigt, dass das Bewusstsein beide Momente des Selbstbewusstseins braucht, die Selbstständigkeit oder das Selbstbewusstsein und die Unselbstständigkeit oder das Leben. Hegel nennt das erste Moment „Herr“ und das zweite „Knecht“. In der Arbeit erst kann sich der lebendige Knecht befreien.

In der *L* erscheint das Leben als eigenes logisches Moment in der Begriffslogik von 1816, die den dritten Teil der Logik nach der Lehre vom Sein und vom Wesen bildet. Das Leben ist hier als unmittelbare Idee. Vorausgegangen ist dem Kapitel über die Idee das Objektivitätskapitel, das zeigte, wie die Bestimmung des Objekts im Mechanismus und im Chemismus in der Teleologie zusammengeschlossen wird und der Begriff in seiner Existenz vorhanden ist. Die Zweckbeziehung ist „der *Schluß* des selbstständigen freyen Begriffs, der sich durch die Objectivität mit sich selbst zusammenschließt“ (*GW 12*, 159). Der Zweck bleibt aber doch ein Moment der Objektivität, da er sich noch eine objektive Welt gegenüber hat, die erst in der Idee überwunden werden kann. In der Idee ist die Einheit von Begriff und Realität gegeben, und sie realisiert sich zunächst unmittelbar im Leben. Das Leben ist also die erste Stufe der Idee, die hier noch in der Form der Einzelheit ist und durch die Reflexion diese Einzelheit aufheben muss, um zum Erkennen zu gelangen. In der Einleitung zum Abschnitt der Begriffslogik über „Die Idee“ stellt Hegel in kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Kant einen Ideenbegriff dar, der das Wahre ist, wobei Begriff und Objektivität nicht mehr getrennt, sondern beide in der Idee enthalten sind. Den Begriff auf der Ebene der unmittelbaren Idee des Lebens bezeichnet Hegel in der *L* als „*allgegenwärtige* Seele, welche einfache Beziehung auf sich selbst, und Eins in der Mannichfaltigkeit bleibt, die dem objectiven Seyn zukommt“ (*GW 12*, 181). Als Seele ist der Begriff im Leben enthalten. Durch die Seele erfährt das Leben die begriffliche Einheit und fällt nicht in seine Teile auseinander. Um dem Missverständnis zu entgehen, es handele sich in der Logik um konkretes, empirisches Leben setzt Hegel gegen eine Einbeziehung von Psychologie und Anthropologie in die Logik ab, wobei er auch die Schwierigkeit erkennt, die dieser Begriff durch seinen Platz in der Natur- und Geistphilosophie mit sich bringt. In eine Logik gehören aber nur die Voraussetzungen des reinen Begriffs, „insofern sie Form von reinen Gedanken“ haben (*GW 12*, 179). Die unmittelbare Idee ist eine dieser Voraussetzungen. Es geht hier um das logische Leben als reine Idee. Die Äußerlichkeit, die dem Leben in der Logik anhaftet, ist also nicht auf die Wirklichkeit bezogen, sondern sie ist Äußerlichkeit auf der Ebene des Begriffes, d. h. das Äußerliche und Objektive gehören als negative zur Logik, denn das Leben bezieht sich negativ auf die Wirklichkeit. Aber auch ein negativer Bezug ist ein Bezug und bildet eine negative Einheit. Als diese negative Einheit seiner Objektivität bezieht sich das Leben auf sich selbst, und es kann sich als Einzelnes auf die ihm gegenüberstehende Objektivität als ein anderes beziehen. Das Leben hat also die Fähigkeit, sich zu trennen und kann sich als subjektive Substanz vom Objektiven abscheiden. Diese logische Bestimmung des Lebens führt dazu, dass sich das Leben in drei Formen teilt, die in erster Linie naturphilosophischen Charakter haben, aber auch auf den Bereich des menschlichen (Zusammen-)Lebens bezogen werden können.

Die erste Stufe des Lebens bildet „Das lebendige Individuum“. Es ist „die Idee in der Form der *Einzelheit*; als einfache aber negative Identität mit sich“ (*GW 12*, 183). Hegel beschreibt die lebendige Objektivität, da sie vom Begriff „beseelt“ ist, mit den Bestimmungen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, wobei diese sich jeweils in der Sensibilität (A), der Irritabilität (B) und der Reproduktion (E) wiederfinden. Begriffslogische Begriffe werden hier auf naturphilosophische Begriffe, wie sie zur Charakterisierung des tierischen Organismus dienen, bezogen. Mit der Sensibilität ist die unmittelbare Allgemeinheit gegeben, indem sie die Äußerlichkeit in sich aufnimmt. Durch die Irritabilität besondert sich der Begriff. Hierdurch kann sich das Lebendige auf eine Äußerlichkeit bzw. die Objektivität beziehen und mit ihr in Wechselwirkung treten. Durch diese Fähigkeit kann sich das

Lebendige in Arten unterteilen. Schließlich ist das Lebendige auch als Einzelnes. Somit bildet die Reproduktion die dritte Form und ist die Voraussetzung der beiden erstgenannten Formen. Das lebendige Individuum, das sich zunächst auf sich bezieht, kann sich als prozesshaftes auch auf anderes, d. h. auf die objektive Welt beziehen.

Durch diese objektive Äußerlichkeit ist das Individuum, das sich als selbständiges in seiner zweiten Form in einem „Lebensprozeß“ befindet, im absoluten Widerspruch zu der unselbständigen Objektivität, und es empfindet diesen Widerspruch als Schmerz. Die Fähigkeit des Lebendigen zu fühlen und Schmerz zu ertragen, ist der Anstoß bzw. Trieb, damit das Lebendige zu seiner Identität findet. Ziel der Bewegung ist, dass das Individuum nicht mehr der objektiven Welt fremd gegenübersteht, sondern sich darin findet. Die Äußerlichkeit wird durch diesen Trieb, der sich mit dem Schmerz des Individuums verbindet, in die Innerlichkeit verwandelt. So kann das Lebendige identisch mit sich und mit der Äußerlichkeit sein, und das heißt „die negative Einheit des Negativen“ (GW 12, 189) und somit das Allgemeine sein.

Nun ist der Übergang zu einem Allgemeinen geschaffen. Das lebendige Individuum ist in der „Gattung“ identisch mit seinem Anderssein. Hier kann es sich zu einem anderen verhalten, ohne dass ihm dieses ein fremdes Äußerliches ist. Mit der Gattung ist die Wahrheit und Vollendung des Lebens erreicht, wobei sich die Idee immer noch auf der Ebene der Unmittelbarkeit befindet, denn die Gattung ist noch nicht für das lebendige Individuum selbst; für es selbst ist auf dieser Stufe nur das andere Lebendige. Die Gattung strebt aber danach, sich als allgemeine zu verwirklichen. In dem Gattungsprozess wird die Einzelheit des Lebendigen notwendig aufgehoben und zur Allgemeinheit der Idee. Das Leben bzw. die lebendige Individualität bilden so die Voraussetzung für das „Erkennen“, und zwar insofern die lebendige Einzelheit stirbt und der Geist als das Allgemeine so hervorgehen kann.

Noch einmal wird der Lebensbegriff im letzten Abschnitt der *L*, in der absoluten Idee, aufgenommen. Zunächst ist die absolute Idee eine „Rückkehr zum *Leben*“ (GW 12, 236), dann muss sie diese Unmittelbarkeit aber aufheben. Der Begriff ist (zwar auch, aber) „nicht nur *Seele*“ (GW 12, 236), wie ihn das Kapitel über das Leben zeigte, sondern er ist freier, subjektiver Begriff. Wenig später heißt es, dass die absolute Idee allein Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit sei. Der Lebensbegriff nimmt hier eine religiöse Gestalt an. Es zeigt sich schließlich die Vielfältigkeit des Lebensbegriffs innerhalb der *L*¹. Die Idee ist am Ende der Logik als absolute zum Anfang zurückgekehrt, der nun erfüllt und durch Aufhebung der Einseitigkeiten befreit ist. So muss sie sich frei in die Natur und somit in eine neue Unmittelbarkeit entlassen. Zu dieser Befreiung führt kein logischer Übergang wie innerhalb der Bewegung der Logik, da die Idee bereits ihr Ziel erreicht hat. „Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben übergeht*, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen* läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur frei aus sich zu entlassen*“ (*E*³ §244).

In der Natur ist die Idee in der Form des Andersseins, und sie ist mit Äußerlichkeit behaftet. Das Höchste, wohin sie sich entwickelt, ist das Leben, das dementsprechend auch noch in dem Anderssein bzw. in der Äußerlichkeit ist. Hegel bestimmt innerhalb der *E*³ von 1830 in den Paragraphen über den Begriff der Natur die Bewegung der Natur durch ihren Stufengang so, dass die Idee in der Natur gar nicht weiterkommen kann als bis zur Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, „welche der *Tod* ist, *in sich* gehe um zunächst als *Lebendiges* zu seyn, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist“ (*E*³ §251). Damit ist auf das Ende der Naturphilosophie und somit auf den Übergang in die Geistphilosophie hingewiesen. Auf der ersten Stufe ist die Idee als Natur die Vereinzelung (Mechanik) und auf der zweiten die Individualität (Physik). Das

Gegenteil des Außereinanderseins dieser beiden Stufen bildet die Organik, auf der die Idee der Natur bereits die Bestimmung der Subjektivität hat. Die Organik entwickelt, wie die Idee zur Existenz kommt, „zunächst zur unmittelbaren, zum *Leben*“ (*E*³ §337). Dabei unterscheidet Hegel das Leben in der Organik als geologischen, vegetabilischen und animalischen Organismus. Auch die Organik selbst beginnt mit dem Unmittelbaren, und so ist in der geologischen Natur das Leben ein Nicht-Leben bzw. ein toter Organismus. Im Mineralreich ist also noch nicht der Lebensprozess an ihm selbst enthalten. Erst im vegetabilischen Organismus ist Leben und damit auch schon unmittelbare subjektive Lebendigkeit, wobei das Leben auf dieser Stufe aber noch in der Mannigfaltigkeit bleibt und der Prozess nicht in die Einheit zurückführt. Dieser Prozess der Pflanze gliedert sich in eine Dreiheit: den Gestaltungsprozess, in dem die Pflanze sich auf sich selbst bezieht, den nach außen gerichteten Assimilationsprozess und den Gattungsprozess. Die höchste Stufe des Lebens in der Naturphilosophie wird im animalischen Organismus erreicht. „Die organische Individualität existiert als *Subjektivität*, in sofern die eigene Aeußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern *idealisiert* ist, der Organismus in seinem Prozesse nach Außen die selbstische Einheit in sich erhält“ (*E*³ §350). Das tierische Leben teilt sich dabei wie die Pflanze in drei Prozesse. Im Gestaltungsprozess wird der Begriff als der tierische Organismus auf dieselben drei Weisen bestimmt wie die lebendige Individualität in der *L* (Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion). Der Gattungsprozess bereitet zugleich den Übergang zum Geist, denn in „diesem Prozesse der Gattung geht das nur Lebendige nur unter, denn es tritt als solches nicht über die Natürlichkeit hinaus“ (*E*³ §367). Die Gattung besondert sich dabei in Arten und wird durch das Geschlechtsverhältnis bestimmt, da sie sich durch die Begattung erhält. Ebenso gehört zur Gattung die Krankheit. „In der Krankheit ist das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besondern Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten“ (*E*³ §374). Schließlich hat das Tier als einzelnes nicht die Allgemeinheit an ihm selbst, so dass es sich aus sich selbst tötet, indem das Leben zur prozesslosen Gewohnheit wird. Ohne Gegensatz hört der Prozeß auf, und das Lebendige stirbt. So wird es identisch mit dem Allgemeinen, und der Geist geht hervor. Wie der Übergang vom Leben zum Erkennen in der *L*, so muss in der Naturphilosophie die Natur (das Leben) in den Geist (das Erkennen) übergehen.

In den drei Fassungen der *E* sowie in den Berliner Vorlesungen, die Hegel von 1818 bis 1831 gehalten hat, spielt das Leben in den verschiedenen Systemteilen, insbesondere in der Logik, der Naturphilosophie, der Religionsphilosophie und der Ästhetik eine wichtige Rolle. Als allgemeines Charakteristikum des Lebens in allen Disziplinen des Hegelschen Systems lässt sich die Bewegung bestimmen, die sich durch das Teilen und das Zurückführen in die Einheit auszeichnet, so dass das bewegte Verhältnis von Einzelem und Allgemeinen ausgedrückt wird. Dadurch erhält sich das Leben selbst und gewinnt eine systematische Bedeutung für die Dialektik.

Annette Sell

99. Licht

Das Licht bildet in Hegels Naturphilosophie den Übergang von der Materie in „absolut freier Bewegung“ (*E*³ §268) zu den „unmittelbaren freien physischen Qualitäten“ (*E*³ §273), mithin von der „absolute[n] Mechanik“ (*E*³ §269) zur „Physik“ (*E*³ §272). Als raumzeitliche Entität ist das Licht materiell, da es aber kein begrenzter Körper ist, hat es keine Schwere, es ist das „absolut-leichte“ (*E*³ §276). Es ist die „reine Identität“ (*E*³ §275), das „existierende allgemeine Selbst“ (*E*³ §275) der Materie und deren „erste selbst noch abstracte Manifestation“ (*E*³

§275). Es ist „reine Manifestation“ (*VPhN 16*, 115), da es nur in der Differenz zum Dunklen existiert, indem es an Körpern „scheinend wird“ (E^3 §277).

Hegel sieht die absolute Mechanik im Planetensystem realisiert. Hier ist das Licht die Sonne, also das Zentrum der schweren Körper, das „Moment einer Totalität“ (E^3 §275). Gleichzeitig ist das Licht wie die physikalischen Elemente (Feuer, Luft, Wasser und Erde) eine „allgemeine Individualität“ (E^3 §274). Im Kolleg von 1818/19 wird dabei das Licht noch als „Element“ (*VPhN 16*, 98) bezeichnet. In der E^3 ist das Licht selbst kein Element mehr, aber der „meteorologische Proceß“ (E^3 §286) der irdischen Elemente wird durch das Licht der Sonne „fortdauernd angefacht“ (E^3 §287).

In der Physik setzte ab etwa 1820 ein grundlegender Wandel in den Vorstellungen vom Licht ein. Die Auffassung vom Licht als einem Stoff, der, wenn auch selbst wahrscheinlich imponderabel, mit anderen Stoffen chemische Verbindungen eingeht, wurde ersetzt durch die Auffassung von Transversalschwingungen in einem alles durchdringenden, aus einer regelmäßigen Atomstruktur bestehenden Äther. Derartige Neuerungen in der von Hegel so bezeichneten „gewöhnlichen Physik“ (*VPhN 16*, 117) sind für diesen nachrangig, da er jede Form einer solchen „Metaphysik des Verstandes“ (*VPhN 16*, 101) des Lichts ablehnt, seien es nun „Kügelchen, Wellen, Schwingungen u.s.f. so sehr als Strahlen, d. i. feine Stangen und Bündel“ (E^3 §276). Diesen ist nämlich gemein, dass sie das Licht zerteilen. Das Licht lässt sich nach Hegel zwar begrenzen und verdichten (und nur so zeigt es sich als Licht), nicht aber zerteilen. Licht ist „unendliches“, dabei zugleich „untrennbares und einfaches Außersichseyn“ (E^3 §276), denn „eine Beschränkung desselben in seiner unendlichen Verbreitung hebt seinen absoluten Zusammenhang in sich nicht auf“ (E^3 §276). Entsprechend erklärt Hegel optische Phänomene wie die Ausbreitung des Lichts (E^3 §276; *VPhN 16*, 101), die Lichtbrechung (E^3 §318; *VPhN 16*, 104), die Polarisation (E^3 §278; *VPhN 16*, 112-113) und die Entstehung von Farben (*VPhN 16*, 101-115) nicht durch Wechselwirkungen von sich bewegendem Licht mit Materie, sondern durch die räumliche Konfiguration unterschiedlich dichter trüber Medien. Für die Darstellung der Entstehung der Farben stützt er sich auf Goethes Farbenlehre, die Erklärung der übrigen Phänomene bleibt recht allgemein.

Jan Frercks

100. Liebe

Hegels früheste Ausführungen über die Liebe in den *FS* erscheinen im direkten Zusammenhang mit seiner in Frankfurt entwickelten Vereinigungsphilosophie und seiner Auffassung der christlichen Religion. Die Liebe ist hier sowohl ein religionsphilosophischer Leitbegriff für die Deutung der Schicksalsgeschichte der christlichen Religion wie eine umfassende, spekulative Kategorie, um die Beziehungen zwischen Entzweiung und Vereinigung, Subjekt und Objekt, Natur und Freiheit usw. zu bestimmen. In diesem Sinn ist die Liebe ein wichtiges Moment in der Vorgeschichte der Dialektik. In den *JS* und den *Grl* verliert die Liebe aber ihre umfassende Bedeutung und wird hauptsächlich auf die in der Familie institutionalisierte vereinigende Beziehung zwischen Subjekten eingeschränkt.

Am Anfang seiner Frankfurter Periode deutet Hegel die Geschichte der (christlichen) Religion anhand der Frage, ob und wie die Liebe und eine auf Liebe gegründete Religion eine Vereinigung bewirken können. Aufgrund der neueren Forschung hat sich herausgestellt, dass außer seiner christlichen Erziehung und theologischen Bildung seine Vertrautheit mit Hölderlin und seine Bekanntschaft mit der Philosophie Jacobis für die Herausbildung seines Begriffs der Liebe im Zusammenhang mit dem des Lebens von großer Bedeutung sind (vgl. *JWA I*, 117). Weil aber die Fragmente dieser Zeit zum Teil in mehreren Fassungen vorliegen,

die zudem von H. Nohl, ihrem ersten Herausgeber, ineinandergearbeitet worden sind, ist eine kohärente Deutung von Hegels Auffassung der Liebe und deren Entwicklung bis jetzt besonders schwierig.

Im klaren Unterschied zur praktischen Philosophie Kants und auch zu Hegels eigenen, an Kant anschließenden *LJ* ist nach dem Fragment *Moralität, Liebe, Religion* nur die Liebe fähig, die Beherrschung der Natur durch die Freiheit aufzuheben: „nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht“ (Nohl, 376). Wie die neuere Forschung nach den verschiedenen Bearbeitungsphasen des Fragments *Die Liebe* gezeigt hat, gibt es bei Hegel einen Übergang von einer Auffassung der Liebe als einer unentwickelten Vereinigung, die nur unter Lebendigen stattfindet und die „alle Entgegensetzungen aus[schließt]“ (Nohl, 379) zu einer entwickelten, die Trennung einschließenden Deutung: „[I]n der Liebe ist dies Ganze [der Mannigfaltigkeit] nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdopplung seiner selbst, und Einigkeit desselben“ (Nohl, 379). Diese komplexe Struktur der Liebe als spekulativer Begriff kehrt auch in der Analyse des Verhältnisses zweier konkreter Liebenden zurück: Das Charakteristische der Liebe ist, dass sie zum einen die restlose Hingabe anstrebt, worin alle Individualität und alles Getrennte aufgegeben wird, und dass sie zum anderen unendliche Unterschiede sucht, um sich Gehalt und Selbstgefühl zu geben, indem sie alle diese Unterschiede in ihre Vereinigung einbezieht. Die radikalste Herausforderung für die vereinigende Kraft der Liebe bildet der Tod, aber auch diesen versucht Hegel in die Einheit der Liebe aufzuheben: „Die Liebe strebt aber auch diese Unterscheidung, [dass die Liebenden wegen ihrer Sterblichkeit der Möglichkeit der Trennung ausgesetzt sind,] diese Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben und selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen“ (Nohl, 380). Diese Sätze weisen darauf hin, dass Hegel sich schon 1798 der logischen Struktur des Absoluten als Identität der Identität und der Nichtidentität bewusst war; seine frühen Ausführungen über die Liebe (wie übrigens auch seine damit zusammenhängende Darlegung über das Leben) sind daher wesentliche Momente im Werdengang der Dialektik.

Sein Begriff der Liebe befähigt Hegel auch zu einer Kritik der nicht zur Versöhnung, sondern zur Trennung führenden religiösen Gesetze: „die Heiligkeit der Liebe [ist] die Ergänzung (das $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$) des Gesetzes (Nohl, 270). Aber andererseits ist Liebe noch nicht Religion; diese ist die notwendige Objektivierung der Liebe, und insofern geht die Religion über die Liebe hinaus. „Religiöses ist also das $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$ der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, beide verbunden gedacht)“ (Nohl, 302).

Schon kurz danach verliert die Liebe aber ihre zentrale spekulative Bedeutung einer allumfassenden Einheit zugunsten der Begriffe des Lebens und des Geistes (vgl. z.B. das *Syst.* von 1800). Einige Jahre später, in der *Phän.*, äußert sich Hegel besonders kritisch über die Liebe, weil er befürchtet, dass „diese Idee zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab[sinkt], wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt“ (GW 9, 18). Dies weist auf seine Einsicht hin, dass die Liebe gerade wegen ihrer ‚Gegensatzlosigkeit‘ ungeeignet ist, eine paradigmatische Bedeutung für den Begriff des Absoluten zu haben.

Im geistesphilosophischen Teil des *JS I* und des *JS III* behandelt Hegel die Liebe im natürlichen Sinne des Geschlechtsverhältnisses und dessen Transformation in ein geistiges Verhältnis. Sie ist eine bewusste Einheit von Subjekten. In der Liebe bestehen die beiden Geschlechter als Bewusstsein füreinander so, „daß jedes in dem *Bewusstseyn* des andern d.h. in seiner Einzelheit in seinem für sich seyn, sich seiner bewußt für sich ist“ (GW 6, 301). Die Liebenden erkennen also im Anderen sich selbst, finden in ihm ihr eigenes Selbst wieder: „[J]edes weiß unmittelbar sich im anderen, und die Bewegung ist nur die Verkehrung, wodurch jedes erfährt, daß das Andere sich ebenso in seinem Andern weiß“ (GW 8, 210). In

der ehelichen Liebe ist die Einheit gegensatzlos, indem „die Gatten [sich] eine ganz gemeinsame Existenz [geben], in der sie nicht in der Verbindung mit irgendeiner Einzelheit, einem besondern Zweck, sondern als Individuen nach der Totalität, in der sie der Natur angehören Eines sind“ (GW 6, 302). Dieses auf Liebe basierte Band ist deshalb alles andere als ein Kontrakt, womit Hegel Kants Deutung der Ehe kritisiert. Trotzdem geben die Liebenden ihre Individualität und Selbstständigkeit in der Liebe nicht auf; sie behalten dagegen die Eigenart ihrer Charaktere, die gerade die Liebenswürdigkeit des Geliebten ausmacht.

In den *Grl* behandelt Hegel die Liebe auf eine ähnliche Weise wie in den *JS* als eine Einheit, worin die Liebenden zugleich ihre Individualität behalten. Die Liebe ist eine „sich empfindende Einheit, [...] so dass die *Gesinnung* ist, das Selbstbewusstsein seiner Individualität *in dieser Einheit* als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben“ (*Grl* §158). Wesentlich ist zugleich der geistig-personale Charakter der Liebe, was bedeutet, dass die „nur äußerliche *Einheit* der natürlichen Geschlechter in eine *geistige*, in selbstbewusste Liebe, umgewandelt [wird]“ (*Grl* §161).

Peter Jonkers

101. Lust und Notwendigkeit

Das Kapitel *Die Lust und die Notwendigkeit* ist das erste Moment in der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst (*Phän*, GW 9, 198ff). Systematisch gesprochen reflektiert es die Erfahrung der *sinnlichen Gewissheit* und der *Begierde*. In dieser Position zeigt sich dem Bewusstsein, dass es an sich die gegenständliche Wirklichkeit ist. Um diese Gewissheit zur Wahrheit zu erheben, meint das Bewusstsein, dass es diese Einheit mit dem Gegenstande durch die Ausführung seiner Zwecke verwirklichen muss. Dabei bezieht es sich jedes Mal auf ein anderes selbständiges Selbstbewusstsein, von dem es die Gewissheit besitzt, an sich anerkannt zu werden.

In dem Kapitel *Die Lust und die Notwendigkeit* versucht das Selbstbewusstsein durch die völlige Durchführung seines unmittelbaren Fürsichseins sich als ein anderes selbständiges Wesen anzuschauen. Es akzeptiert überhaupt keine Gesetze der Sittlichkeit und des Daseins mehr; ebenso hat es die Kenntnisse der Beobachtung und der Theorie hinter sich gelassen. Hegel hat in diesem Kapitel Goethes Faust im Auge. Das lustsuchende Selbstbewusstsein ergreift unmittelbar das Leben, das ‘wie eine reife Frucht gepflückt wird’. Im Gefühl der Lust kommt es zum Bewusstsein seiner Verwirklichung in einem anderen Bewusstsein. Die Lust geht nicht wie die Begierde auf die Vertilgung des gegenständlichen Wesens, sondern hebt nur seine scheinbare Selbstständigkeit auf.

Diese Verwirklichung ist zugleich das Aufheben des isolierten Fürsichseins, denn das Selbstbewusstsein wird sich Gegenstand als Einheit seiner selbst und des anderen Selbstbewusstseins, also als Allgemeines. Die reinen Wesenheiten der abstrakten Kategorie (Einheit, Unterschied und ihre Beziehung) sind in dieser Position das eigentliche Wesen des Selbstbewusstseins. Die Erfahrung dieses Wesens offenbart einen Widerspruch. Das Eins der abstrakten für sich seienden Individualität schlägt unmittelbar in die Allgemeinheit um und zwar so, dass die selbständige Wirklichkeit der Einzelheit sich vernichtet sieht.

Mit der Ausführung seiner Zwecke geht das lustsuchende Selbstbewusstsein über in die Wirklichkeit, die ihren eigenen notwendigen Zusammenhang hat. Es hat im Grunde keinen weiteren Inhalt und Gegenstand als nur die reine Einheit, den reinen Unterschied und deren Beziehung. Diese Momente sind nicht an und für sich, sondern beziehen sich aufeinander und stehen in einem festen Zusammenhang der Notwendigkeit. Das rein für sich

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

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

Ad Verbrugge

102. Malerei

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

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

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