

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

Dirk Stederoth

131. Qualität

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

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

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

Nichts (und die Aufhebung beider im sie vereinigenden Werden) hervorging. Historisch hat diese Einsicht bereits im „omnis determinatio est negatio“ des Spinoza ihren Ausdruck gefunden (vgl. *GW 21*, 101)). Bestimmtheit ist *identisch* mit Negation (die ihrerseits einen Bezug erfordert, für den anfangs, i.e. unmittelbar, nur das rein Unmittelbare, das reine Sein eintreten kann). Qualität als seiende Bestimmtheit ist daher stets doppelseitig, nämlich ebenso Realität wie auch *Verneinung* (Grenze und Schranke). Beide Seiten mögen als unterschiedene (positive und negative) Qualitäten *gelten* (vgl. *GW 21*, 98). Im Grunde, nämlich in der Einheit von Sein und Bestimmtheit/Negation als ihrem Grund, sind sie stets identisch.

2. Im Sinne der Undifferenziertheit von Bestimmtheit gegen Sein ist die als Qualität verstandene Bestimmtheit zugleich derjenige Begriff, der die erste der drei Sphären der Seinslogik kennzeichnet. Alle Gedankenbestimmungen, die darin entwickelt werden, stehen unter der grundsätzlichen Bestimmung, dass ihrem Differenzierungsprozess (noch) keine *zugrundeliegende* Differenz von Sein und Bestimmtheit unterstellt ist. Deshalb müssen die Differenzierungen in dieser Sphäre immer dann, wenn sie sich als solcher manifestieren, sich in ein äußerliches Anderssein bzw. ein äußerliches Verhältnis auseinandersetzen (Sein – Nichts, Etwas und Anderes, Eins und Vieles etc.). Aufgehoben werden können sie dergestalt nur erst in einer Einheit des *Übergehens* des einen ins andere, i.e. in einer *prozessualen* Einheit (Werden, Veränderung, affirmative Unendlichkeit als unendlicher Prozess etc.). Diese sinkt dann wiederum zusammen zur ruhigen Einfachheit (Dasein, Fürsichsein etc.), die als Unmittelbarkeit Ausgangspunkt für den nächsten Methodenschritt ist.

Dies ändert sich im Übergang zu Quantität. In dieser ist eben jene Differenz von Sein und Bestimmtheit zur Grundlage erhoben (vgl. *GW 21*, 173; ein Bestimmungsprinzip, das freilich seinerseits überwunden werden wird). Sein und Bestimmtheit als grundlegend getrennt verhalten sich dort gleichgültig zueinander: Quantitative Bestimmtheiten wie Zählbarkeit, (mathematische) Teilbarkeit etc. sind solche, die das Sein bzw. Dasein an ihm selbst nichts angehen.

Übersicht über den Abschnitt Bestimmtheit (Qualität):

a) In die Sphäre der Qualität fällt zunächst der Anfang der *L*, der Dreischritt Sein-Nichts-Werden. Das reine *Sein* ist vollkommen unbestimmt. Insofern scheint es noch außerhalb der Sphäre der Qualität zu liegen. Denn die unmittelbare Ungeschiedenheit von Sein und Bestimmtheit kann sich im reinen Sein logischerweise nicht als unmittelbares Bestimmtes des Seins für sich genommen zeigen. Sie zeigt sich aber daran, dass das Sein gar nicht für sich genommen und festgehalten werden kann, sondern dass es unwillkürlich und unvermittelt umschlägt ins reine *Nichts*. Es ist die unmittelbare Ungeschiedenheit des reinen Seins vom reinen Nichts, der undifferenzierte und undifferenzierbare Übergang zwischen beiden, in dem sich die Identität von Sein und Bestimmtheit (anfänglich und noch unartikulierte) manifestiert, die dann in der Qualität ihren Begriff findet. Das *Werden* ist die erste, noch völlig unspezifische Bestimmung dieser Identität.

b) Das *Dasein* ist die aus dem bewegten Werden zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit von Sein und Nichts, das dargestellte „bestimmte Sein“. Aus ihm tritt der angegebene besondere Begriff der *Qualität* hervor, in dem sich die Momente des Daseins als Realität und Negation differenzieren. Im *Etwas* nimmt sich diese Differenzierung wieder in die Einheit zurück, aus der die Differenzierung ja de facto gar nicht herausgetreten ist. Gewonnen ist durch die Differenzierung samt ihrer Aufhebung aber die Bestimmung der einfachen Identität. Als solche ist Etwas nicht mehr Dasein überhaupt, sondern Daseiendes. Formal ist im Etwas zum ersten mal die Identität als Negation der Negation, i.e. als selbstbezügliche Vermittlung gesetzt, die Hegel als „concrete, absolute Negativität“ (*GW 21*, 103) kennzeichnet .

Die einfache Identität des Etwas selbst wiederum in die Differenz von Realität und Negation gesetzt ergibt das Verhältnis von *Etwas und Anderem*, mit dem die Sphäre der Endlichkeit eröffnet ist. In diesem Verhältnis artikuliert sich die Qualität des Etwas differenziert als *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*. Die Einheit der Momente, i.e. Etwas gesetzt als immanent Begrenztes und zugleich über die Grenze hinaus Bezogenes, ist das *Endliche*. Im Endlichen selbst bestimmen sich diese Momente als *Schranke und Sollen*. Deren Dialektik treibt über das Endliche hinaus zum *Unendlichen*. (Hieran expliziert Hegel, vor allem gegen Kant, die Unzulänglichkeit von Philosophien, die den Begriff des Sollens zur unbedingten Grundlage erheben.)

Der so gewonnene Begriff der *Unendlichkeit* erweist sich allerdings als im Verhältnis der *Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen* befangen, nämlich als relational bestimmt: als das „Jenseits“ des Endlichen. So ist er aber des Begriffs des Endlichen bedürftig und daher nicht wahrhaft unendlich. Die wahre Unendlichkeit ist allerdings im unendlichen Herüber- und Hinübergehen zwischen Endlichem und schlecht Unendlichem faktisch schon vorhanden. Gesetzt ist diese *affirmative Unendlichkeit* als die dynamische, prozessuale Einheit des Endlichen und ihrer selbst in der selbstbestimmten, unbegrenzten Bestimmungsbewegung. Dieses selbstbestimmte Aufheben und darin zugleich Setzen des Endlichen ist es nach Hegel, was eigentlich die Idealität ausmacht. Etwas ist demnach nicht schon als schieres An-sich-Sein in seiner Wahrheit, sondern erst vermitteltst seines Für-seins, i.e. seines Bezogenseins, das es über seine Grenze hinaustreibt. (Idealität wird also nicht primär vom Subjekt her konzipiert, sondern vom Für-sein als Bezugsverhältnis des Seienden. Dies ist zwar derjenige Bezug, als dessen Adressat gemeinhin und in letzter Konsequenz auch für Hegel das Subjekt gilt. Das Bezogensein wird aber zunächst ohne bestimmtere Explikation des Adressaten als solches genommen.) Durch dieses bestimmt es sich dann zum unendlichen An-und-für-sich-Sein, in dem es seine begrenzte Einseitigkeit und damit seine Unwahrheit aufhebt. Weiter erklärt Hegel das spekulative Denken als eben jenes Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit und erläutert damit dessen Berechtigung und tiefere Wahrheit – etwa gegen das Kantsche, bloß „abstrakte“ Verschwindenmachen von Antinomien, (GW 21, 139). Schließlich erklärt Hegel den dergestalt bestimmten „Basalidealismus“ als das Prinzip der Philosophie überhaupt.

c) Die unendliche Selbstbewegtheit hebt sich wiederum in ruhige Einfachheit auf und ist als solche die absolute Negativität als einfache Beziehung auf sich und damit als „absolute“, nichtfremdbedingte Bestimmtheit. Diese ist das *Fürsichsein*, die Bestimmtheit schierer Individualität als Ausschluss der Beziehung auf anderes (zu beachten ist, dass „für“ hier, wie auch bei „Sein-für-Anderes“ und „Sein-für-Eines“, nicht im Sinn der Bewusstheit, das Fürsichsein also [noch] nicht als Selbstbewußtsein verstanden werden darf). Das Fürsichsein stellt sich zunächst dar als *daseiend*. Dergestalt aber macht sich auch der daseinslogische Gegensatz von Realität und Negation, bzw. Ansichsein und Bezogensein am Fürsichsein geltend. Letzteres ist das Moment der Idealität, des über die eigene Grenze hinausgehenden Für-seins (s.o.). Dieses kann nun aber nicht mehr auf ein unterschiedenes Anderes hin gehen, bzw. es kann sich (da das Fürsichsein Erbe der selbstbezüglichen Unendlichkeit ist) in seinem Anderen nur auf sich selbst beziehen. So ist es *Sein-für-Eines* als Selbstbeziehung (im gewöhnlichen Denken begegnet diese Struktur im Ausdruck „was ist das für ein Ding?“ GW 21, 147). Dergestalt sinken aber die Momente des Fürsichseins zur Unterschiedslosigkeit zusammen, zur „ganz abstracte Grenze seiner selbst“ (GW 21, 151): zum *Eins*.

Dieses macht sich zunächst als Realität geltend, als das *Eins an ihm selbst*. Dergestalt schlägt aber auch seine Negativität in ein Gesetztes aus: *Das Eins und das Leere* stehen sich gegenüber (dieses Verhältnis wird als das Prinzip des Atomismus erklärt). Als Selbstbeziehung des Eins schließlich realisiert sich seine Negativität als Abstoßung von sich in *viele Eins. Repulsion*.

Das Verhältnis der Vielen legt ihnen jedoch, gerade als negatives, ihren Bezug aufeinander zugrunde: *Repulsion und Attraktion* sind untrennbar. Das *Ausschließen des Eins*, die „Repulsion ist selbst Beziehen“, ein „*Mit-sich-Zusammengehen*“ (GW 21, 160; das Festhalten an der reinen, formellen Selbständigkeit, etwa in der Vorstellung eines selbstbeschränkt individualistischen Freiheitsideals, ist daher mit logischer Notwendigkeit selbstzerstörerisch). Der Begriff der Attraktion führt auf das *eine Eins der Attraktion* als dem singulären Zentrum, auf das hin die allgemeine, gegenseitige Attraktion zusammenfällt. Indem so die Attraktion ebenso auf das Selbstverhältnis des Eins zurückgeführt ist, wie die Repulsion aus diesem hervorging, ergibt sich die *Beziehung der Repulsion und Attraktion* als Selbstverhältnis gegenseitigen Sich-Voraussetzens im Eins.

Das Eins selbst ist dadurch zur *Einheit* bestimmt, als Grenze, die zwar schlechthin bestimmt ist, zugleich aber an dem, was sie bestimmt, i.e. am Sein, gleichgültig gesetzt ist, die daher nur für-Anderes ist: die *Quantität*.

Konrad Utz

132. Quantität

Die Quantität hat ihre systematische Stelle im zweiten Teil der Seinslogik. Sie ist also eine reine Denkbestimmung in der Form der Unmittelbarkeit, ebenso wie Qualität und Maß. Die Quantität bezeichnet die Sphäre der *Gleichgültigkeit* von Sein und Bestimmtheit: „Die *Quantität* ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als *aufgehoben* oder *gleichgültig* gesetzt ist“ (E³ §99). Diese Kennzeichnung knüpft vielmehr an die aristotelische als an die kantische Kategorienlehre an. Die Bestimmung des Aristoteles in *Met. V*, 1020a., „Quantität bedeutet das, was teilbar ist in zusammensetzende Teile, deren jeder von Natur aus ein Individuelles ist“, weist schon auf diese Gleichgültigkeit hin. Es ist den Teilen gleichgültig, dass sie das Ganze zusammensetzen. Ebenso ist es dem Ganzen gleichgültig, dass es in diese Teile geteilt werden kann. Die scholastische Formel „teilbar in Teile derselben Art, wie das Ganze“ drückt das noch prägnanter aus.

Bei Hegel bekommt die Quantität aber nicht nur eine deutlichere systematische Stelle, sondern auch eine präzisere Begriffsbestimmung. Eine dem Sein gegenüber gleichgültige Bestimmtheit würden wir heutzutage ‚Struktur‘ nennen. Ob sie nun als mathematisch abstrakter Gegenstand an sich selbst betrachtet wird oder aber als intrinsische Eigenschaft eines reellen Gegenstandes, macht für die Bestimmtheit der Struktur keinen Unterschied. Die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit und des Seins macht die Eigenart der Quantität aus.

Die Quantität wird entwickelt in ihren drei Hauptmomenten: reine Quantität, Quantum und quantitatives Verhältnis. Die *reine Quantität* ist das allgemeine Medium des Quantitativen, die aristotelische ‚ $\leftarrow 80 \rightleftharpoons 090$ ‘: „... die Materie aber dieselbe in äusserlicher Existenz ...“ (GW 21, 179). Hegel zeigt sich hier gut eingeführt in die moderne Mathematik, indem er die aus der Antike stammende Zweiteilung der Quantität in kontinuierliche und diskrete nicht ohne weiteres akzeptiert, sondern diese beiden Seiten aufeinander bezieht. „Vielmehr ist schon die *Theilbarkeit* selbst nur eine Möglichkeit, nicht ein *Existieren der Theile*, und die Vielheit überhaupt in der Continuität nur als Moment, als Aufgehobenes gesetzt“ (GW 21, 188). Das diskret Gedachte ist an sich auch kontinuierlich, weil die Einheiten als identisch gedacht sind. Das kontinuierlich Gedachte enthält an sich schon die Teilbarkeit. An diese Einsicht in den Verhältnischarakter der entgegengesetzten Momente knüpft Hegel seine bekannte kritische Verarbeitung der kantischen Antinomien an (GW 21, 216).

Das *Quantum* ist die bestimmte Quantität, d.h. die Quantität, in der eine Grenze *gesetzt* ist. Dieses Kapitel behandelt dasjenige, was wir heutzutage mathematische Objektivität oder mathematische *Struktur* nennen würden. Wer die Entwicklung der Mathematik seit Anfang des 19. Jh. einigermaßen zur Kenntnis genommen hat, kann hier ziemlich leicht spekulative Einsicht von zeitgebundenen Auffassungen unterscheiden. Die Momente des Quantums sind A. Zahl, B. Intensives und extensives Quantum und C. Quantitative Unendlichkeit. Hegels Bestimmung der Zahl als „sich *auf sich beziehende, umschliessende* und *anderes ausschliessende* Grenze“ (GW 21, 194) ist offensichtlich in der Entwicklung des mathematischen Mengenbegriffs vollständiger realisiert als im traditionellen Begriff der Zahl. Auch den Übergang zum nächsten Moment findet man im Unterschied zwischen intensionell und extensionell bestimmten Gegenständen in der heutigen Metamathematik wieder. Dass dieser Unterschied in der mathematischen Objektivierung wieder verloren geht, hat auch Hegel bemerkt. Nur weiß er, im Gegensatz zu den Mathematikern, dass dadurch eine Aufhebung des Unterschieds stattfindet, in der er nicht verschwunden, sondern in sich reflektiert ist. Das erklärt, warum das mathematische Denken jede selbst gesetzte Schranke überschreiten muss und nie eine endgültige Fundierung finden kann. Mehr als ein Jahrhundert später hat Kurt Gödel diese Tatsache sogar innerhalb des mathematischen Bereichs objektiviert. Hegel verbindet die Problematik des quantitativen Unendlichen natürlicherweise mit der zu seiner Zeit so wichtigen Frage nach der Grundlegung der Infinitesimalrechnung. Er hat darüber drei ausführliche Anmerkungen hinzugefügt. Diese bezeugen, dass er in die Mathematik seiner Zeit gut eingeführt war und die Frage sachgemäß und ohne die in seiner Zeit noch üblichen, quasi-spekulativen Ausschweifungen zu behandeln wusste. Er suchte die Lösung des Problems des quantitativen Unendlichen wiederum im folgenden Moment der Quantität, dem quantitativen Verhältnis. Er hat richtig gesehen, dass im Limitübergang das *Verhältnis* von Δy und Δx erhalten bleibt, obwohl die Größen selbst verschwinden. Dass es in der *mathematischen* Betrachtung aber nicht *als* Verhältnis, sondern nur als *Quantum* erhalten bleibt, scheint ihm entgangen zu sein. Vielleicht hat aber die Einsicht in den Verhältnischarakter des Quantums eine wichtige Rolle gespielt bei der spekulativen Auffassung des Begriffs als Verhältnis von Momenten.

Die dritte Abteilung des Quantitätskapitels, die das *quantitative Verhältnis* betrifft, scheint zunächst nur die gerade, die umgekehrte und die quadratische Proportionalität zum Gegenstand zu haben. Die spekulativen Begriffsbestimmungen dieses Teils reichen aber sehr viel weiter. „Diese *Beziehung* ist selbst auch eine Größe; das Quantum ist nicht nur *im Verhältnis*, sondern *es selbst ist als Verhältnis gesetzt*; es ist *ein* Quantum überhaupt, das jene qualitative Bestimmtheit *innerhalb seiner* hat.“ (GW 21, 310-311) Hier sind also die zwei Seiten zum Ausdruck gebracht: 1. dass das Quantum an sich schon Verhältnis ist, und 2. dass das quantitative Verhältnis selbst ein Quantum ist. Das Quantum *ist* seine äußerliche Bestimmung durch ein Anderes und diese Bestimmung ist ein Verhältnis. Hegel hat sich keine Rechenschaft darüber gegeben, dass hiermit genau der Begriff der mathematischen *Funktion* ausgedrückt ist, nämlich die Bestimmung eines mathematischen Objekts durch ein anderes, welche relative Bestimmung als solche zugleich selbst mathematisches Objekt ist. Andererseits kann auch jedes mathematische Objekt, wie Alonzo Church gezeigt hat, als Funktion betrachtet werden. Folgen wir Hegels Entwicklung des quantitativen Verhältnisses, dann zeigt sich als funktionales Korrelat des umgekehrten Verhältnisses die Funktionsapplikation: die funktionierende Funktion. Als Korrelat des Potenzverhältnisses zeigt sich dann die Selbstapplikation, die z.B. im Lambda-Kalkül eine wichtige Rolle spielt. Hiermit ist auch der Begriff der Quantität vollkommen entwickelt. Die Quantität ist hier ihrem Begriff gemäß als *Selbstentäußerung gesetzt*. „Im Potenzenverhältnis aber ist es in dem Unterschiede *als seiner von sich selbst* vorhanden. Die *Aeusserlichkeit* der Bestimmtheit ist die Qualität des Quantums; diese Aeusserlichkeit ist so nun seinem Begriffe gemäß als sein

eigenes Bestimmen, *als* seine Beziehung auf sich selbst, seine Qualität, gesetzt“ (GW 21, 319-20). Innerhalb der Mathematik findet sich diese Bewegung als Cantors Diagonalverfahren, das auf Selbstapplikation der Selbstapplikation beruht. Wichtiger aber ist, dass die Bewegung die Sphäre des Mathematischen überschreitet und mittels des Rekursionsverfahrens Grundlage der Informatik geworden ist. Seinslogisch sind wir dann in der Sphäre des Maßes angelangt: Die Quantität ist als Quantität qualitativ geworden. Das zeigt uns auch die Informationstechnik, die rein strukturelle Bestimmungen als qualitativ bestimmte Auftragserfüllungen erscheinen lässt.

Louk Fleischhacker

133. Raum

Hegels Naturphilosophie beginnt mit der Kategorie des Raums, der als *reines Auseinander* bestimmt wird. Dies ergibt sich im Rahmen des Hegelschen Systementwurfs aus dem Abschluss der ‘Logik’: Indem diese sich als ‘absolute Idee’ *logisch* vollendet, setzt sie sich – nach dem Gesetz der Dialektik – ihr *nicht-logisches* „Anderes“ entgegen: die Natur als „die Idee in der Form des *Andersseins*“ (E³ §247). Da aber auch das Nichtlogische – als das Nicht-*Logische* – noch durch die Logik bestimmt ist, *erscheint* die Natur zwar als nicht-logisch, aber *ihr Grund* ist ebenfalls logisch. Die Naturgesetze sind danach nichts Anderes als die der Natur zugrundeliegende Logik, ihr verborgenes *Wesen*. Ist die Logik durch begriffliche *Einheit* charakterisiert, so hat das Nicht-Logische demgegenüber die Form unbegrifflichen Auseinanderseins. Von daher wird verständlich, dass Hegel die erste, noch nicht weiter bestimmte Erscheinungsform der Natur als „abstraktes Außereinander“ (E³ §253) charakterisiert, das als solches ein *reines Auseinander* ist.

Zur weiteren *Ausdifferenzierung* des Auseinanders argumentiert Hegel nun, dass dieses abstrakte, reine Auseinander mit völliger *Unterschiedslosigkeit* gleichbedeutend ist (E³ §254). Als solches kann es aber gar kein ‘Auseinander’ sein (denn auseinander kann nur sein, was unterscheidbar ist), sondern erweist sich vielmehr als ein ‘Nicht-Auseinander’: Die Kategorie reinen Auseinanders schlägt damit dialektisch in die des *Punkts* um (E³ §256). Gleichwohl *bleibt* der Punkt, seiner ‘Herkunft’ aus dem reinen Auseinander entsprechend, auf dieses *bezogen*, und das heißt jetzt (nachdem die Bestimmung des Punkts verfügbar ist): Er ist bezogen auf andere Punkte, die ihrerseits auf Punkte bezogen sind. Dieses wechselseitige Bezogensein von Punkten ist die *Linie* (*ebd.*), die sich so zugleich als *Synthese* von Auseinander und Nicht-Auseinander (Punkt) darstellt – die Linie ist ausgedehnt und – in der ‘Querrichtung’ – zugleich auch ‘punktdünn’. Dieser noch ‘punktartige’ Charakter der Linie hat analog die Aufhebung dieser Form von Nicht-Auseinander zur Folge und damit die ‘Dehnung’ der Linie zur *Fläche* (*ebd.*).

Die Linie ist die erste Negation des Punkts, aber selbst noch punktdünn. Die Fläche ist die Negation der Linie, insofern also Negation der Negation des Punkts. Sie ist – als ‘punktflach’ – ebenfalls noch durch den Punkt bestimmt, aber nun gewissermaßen die voll entwickelte Form des Nicht-Auseinanders (E³ §257). Nicht-Auseinander fungiert aber als *Grenze* von Auseinander (so ist schon der Punkt Grenze der Linie, die Linie Grenze der Fläche). Die *zweidimensionale* Fläche, als vollendete Form des *Nicht-Auseinander*, ist dann Grenze des *dreidimensionalen Raums*, der somit als die *eigentliche Form* des Auseinanders gelten muss. Die Fläche, so Hegel, ist die „Wiederherstellung der räumlichen Totalität“, also der Totalität des Auseinanders, von der ursprünglich ausgegangen worden war, die nun aber, aufgrund des durchlaufenen Entwicklungsgangs über die Formen des *Nicht-Auseinanders*, auch „das negative Moment an ihr hat“ und damit – im Vergleich mit dem ‘reinen’

Auseinander – eine komplexere, reichere Struktur darstellt: der durch Flächen gegliederte Raum (E^3 §256).

Die Dreidimensionalität des Raums ist nach dieser Argumentation *apriori* herleitbar. Philosophisch ist dieser Anspruch sicher unaufgebbar. Denn alle *empirischen* Argumente für die Dreidimensionalität laufen letztlich auf eine *petitio principii* hinaus: So etwa *Husserls* Rekurs auf die Verbindung von „zweidimensionalem okulomotorischen Feld“ und Raumtiefe oder *Hans Reichbachs* Argumentation mit dem Nahwirkungsprinzip der Physik oder auch *Peter Janichs* Ansinnen, wonach sich beim Schleifen realer Körper zeige, dass nur drei Ebenen sich paarweise rechtwinklig schneiden können. Die Dreidimensionalität des Raums ist dabei stets *empirisch vorausgesetzt*. *Kant* auf der andern Seite geht von einer dreidimensionalen Raumstruktur als *apriori* gegeben aus, für deren Apriorität er lediglich ein *Faktum* – die Geltung der Geometrie – anführt (*KrV*, A25/B40f). *Hegels* Begriffsentwicklung – deren Stringenz natürlich zu überprüfen wäre – stellt begründungstheoretisch insofern ein philosophisch bedeutsames Novum dar.

Dieter Wandschneider

134. Realität

In *Hegels* Logik wird die Realität spezifisch als seiende Qualität betrachtet, welche jedoch „als mit einer Verneinung behaftet“ gedacht wird (*GW 21*, 98; vgl. E^1 §42, E^2 §91 und E^3 §91). Sodann ist die Qualität weiterhin als Grenze oder Schranke bestimmt. Als Realität hat die Qualität also den positiven Akzent „eine *Seyende*, zu seyn“ (*GW 21*, 99). Die Verneinung oder Negation ist darin „versteckt“ (*GW 21*, 102). Ein adäquater Begriff der Realität erfordert deshalb, dass das Moment des Negativen nicht weg-, sondern mitgedacht wird (*GW 21*, 101). In der Weiterentwicklung der Logik, z.B. in der Logik des Wesens, wo die Realität mit dem Positiven, als „die auf die Negation reflectirende Realität“ gleichgesetzt wird (*GW 21*, 102), wird die Realität mit einem konkreteren Inhalt bereichert und wird da, weniger abstrakt, als Wesen, Begriff, oder Idee, usw. bestimmt (*GW 21*, 136).

Im Allgemeinen wird die Realität entweder als empirische Realität der Wirklichkeit, oder rein der Idealität entgegengesetzt. Immer wieder ist es jedoch *Hegels* Bestreben zu zeigen, dass die Realität nicht dem Ideellen und dem Begriff entgegengesetzt ist, sondern als Idee wesentlich damit eins ist. Deshalb kritisiert er in den *JKS* die kritische Philosophie, insbesondere die *Fichtes*; sie hält letztendlich Idealität und Realität so auseinander, dass die empirische Realität ebenso sehr wie das Ich an sich ist (*GW 4*, 403) und wesentlich außer der (praktischen) Vernunft gesetzt ist (*GW 4*, 432).

Innerhalb des *NR* erhält der Terminus noch einen besonderen Gebrauch, insofern das System der politischen Ökonomie als „System der Realität“ (*GW 4*, 450) bezeichnet wird. Als Realität gilt die tatsächliche Mannigfaltigkeit physischer Bedürfnisse und Genüsse, welche in ihrer Verwicklung ein „System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse, und der Arbeit und Anhäuffung für dieselbe“ bilden (*ebd.*).

Paul Cruysberghs

135. Recht, abstraktes

Das *abstrakte Recht* ist das erste Moment, in dem das Recht, d.h. „*der freie Wille, der den freien Willen will*“ (*Grl* §27), sich verwirklicht. Das *abstrakte Recht* ist daher die

ansichseiende Wirklichkeit des Rechts: das Recht wird auf dieser Ebene auf abstrakte Weise, d.h. formell, thematisiert. Mittels der beiden folgenden Momente, Moralität und Sittlichkeit, wird das abstrakte Recht in der konkreten Totalität der Rechtsgemeinschaft aufgehoben.

Der Ausgangspunkt des abstrakten Rechts ist die Person, als das formelle Dasein des freien Willens als Rechtsverhältnis. Das Dasein der Person lässt sich anfänglich jedoch nur als das Gebot, sich zu verwirklichen, formulieren: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ (*Grl* §36). Im abstrakten Recht wird entwickelt, unter welchen Bedingungen die Personen das Gebot tatsächlich verwirklichen können.

Um zu ‚sein‘, muss die Person wirklich sein, d.h. sie muss sinnlich erscheinen. Als rein sinnliche Erscheinung wäre die Person jedoch eine Sache, die sich ihren Eigenschaften gemäß bestimmen ließe. Das „Sein“ der Person würde deshalb nicht frei sein, weil völlig an vorgefundene Bestimmungen gebunden. Im abstrakten Recht wird dieses Problem dadurch gelöst, dass die Erscheinung der Person als *Eigentum* (*Grl* §45) verstanden wird.

Die als *Eigentum* genommene Sache bringt nichts Anderes zum Ausdruck als die Freiheit der Person. Die Sache als *Eigentum* gilt als sinnliche Erscheinungsweise ihrer Freiheit, d.h. die Sache ist vollkommen von der Willensmacht der Person abhängig. Die Sache als *Eigentum* wird also keineswegs im Verhältnis zu einem vorgefundenen Individuum bestimmt. Sie wird z.B. nicht dadurch *Eigentum*, dass sie von einem Individuum bearbeitet worden ist. Es ist wichtig zu verstehen, dass Person und Sache sich nur im Verhältnis zueinander bestimmen lassen. Die Person kann sich nur bestimmen, weil sie sich von der Sache unterscheidet. Die Sache kann umgekehrt nur als Sache zur Geltung kommen, weil sie von der Person als Sache gesetzt worden und dadurch *Eigentum* ist.

Im ersten Abschnitt des abstrakten Rechts, „Das *Eigentum*“, wird systematisch entwickelt, welche Form des Eigentumsverhältnisses die Freiheit der Person adäquat zum Ausdruck bringt. Diese Entwicklung durchläuft A. Besitznahme (*Grl* §§54-58), B. Gebrauch der Sache (*Grl* §§59-64) und C. Entäußerung des *Eigentums* (*Grl* §§65-70).

Auf der Ebene der *Besitznahme* erscheint das *Eigentum* als eine unmittelbar, sinnlich vorgefundene Sache, die den freien Willen der Person ausdrückt, weil dieser unmittelbar Macht über sie ausüben kann. (Moment der *körperlichen Ergreifung*, *Grl* §54) Damit beschränkt sich die ausgedrückte Freiheit jedoch zur ergriffenen Sache. Diese Beschränkung wird im Moment der *Formierung* (durch die Arbeit) (*Grl* §56) aufgehoben, weil das *Eigentum* (*Grl* §58) nicht länger an einen aktuellen Willensakt gebunden ist. Eine formierte Sache ist *Eigentum*, weil die Person ihren Willen an irgendeinem Moment in sie gelegt hat, sodass das Eigentumsverhältnis sich auf viele Sachen beziehen lässt. In der Formierung ist der Ausdruck der Freiheit jedoch an die Besonderheit der (formierten) Sache gebunden. Diese Gebundenheit wird in derjenigen Form der Besitznahme aufgehoben, die Hegel als *Zeichen* bezeichnet. Wenn das Eigentumsverhältnis durch ein Zeichen markiert wird, ist die Qualität der Sache ganz unbedeutend geworden. Die Sache ist nur Träger des Zeichens; im Zeichen drückt sich aus, dass die Person ihren Willen geäußert hat, nämlich im Verhältnis zur Welt der Sachen überhaupt.

Auf der Ebene des *Gebrauchs*, dem zweiten Moment des *Eigentums*, wird die Einseitigkeit der Besitznahme expliziert. In der Besitznahme objektiviert das *Eigentum* nur das Moment der Besonderheit. Der freie Wille kennt jedoch auch die Negativität, d.h. er ist im Stande von jeder Besonderheit zu abstrahieren (Moment der Allgemeinheit). Im *Gebrauch* tritt in Erscheinung, dass das Sein der Freiheit niemals mit einer vorgefundenen Sache zusammenfällt. Der Gebrauch zeigt, dass die Person immer schon über die Sache hinaus ist.

Auch im Gebrauch erscheint die Freiheit der Person jedoch einseitig. Die Negation der Sache setzt das Dasein der Sache voraus und ist daher von der Sache abhängig. Ein adäquater Ausdruck der Freiheit muss den Unterschied zwischen Person und Sache als solche erscheinen lassen, d.h. die Person muss sich von der Sache überhaupt unterscheiden.

Auf der Ebene der *Entäußerung der Sache*, dem dritten Moment des Eigentums, wird die bestimmte Negation der Sache im Gebrauch überwunden. In der Entäußerung stellt die Person die Sache auf sich, d.h. sie negiert die Sache als Sache. Damit wird das positive Verhältnis zur Sache in der Besitznahme mit dem negativen Verhältnis im Gebrauch vereint. Die auf sich gestellte Sache drückt die Freiheit der Person aus, weil es die Person ist, die die Sache auf sich gestellt hat. Zugleich führt dies nicht zu einer Abhängigkeit der Person von der Sache, denn gerade in dem Auf-sich-Stellen der Sache hat die Person auch ihr eigenes Aufsichsein, neben das Aufsichsein der Sache, gestellt. Problematisch ist jedoch, wie das Aufsichsein der Sache, die doch ohne die Person kein rechtliches Wesen hat, sich überhaupt denken lässt.

Das genannte Problem wird im Vertrag, d.h. im zweiten Abschnitt des abstrakten Rechts, gelöst. Die Person kann die Sache nur entäußern, wenn sie diese einer anderen Person überlässt; im Vertrag wird rechtens zum Ausdruck gebracht, dass eine Sache von der einen zur anderen Person übergeht. Damit stellt sich heraus, dass die Person ihre Freiheit nicht unmittelbar im Eigentum verwirklichen kann. Diese Verwirklichung setzt ein Verhältnis zu anderen Personen voraus, in dem sie sich gegenseitig als Eigentümer anerkennen. Weil die Personen im Tauschvertrag die Sache gegenseitig Auf-sich-stellen können, wird ihre Freiheit in diesem Verhältnis adäquat objektiviert. Der Tausch „enthält, dass jeder mit seinem und des anderen Willen *aufhört*, Eigentümer zu sein, es *bleibt* und es *wird*“ (*Grl* §74). Diese Bewegung drückt das Moment der Allgemeinheit, der Einzelheit bzw. der Besonderheit aus, sodass jetzt alle Momente des freien Willens erscheinen. Im Tauschvertrag wird erst die Möglichkeit der Freiheitsverwirklichung sichergestellt. Die Frage, ob die Personen ihre Freiheit auch tatsächlich im Tauschvertrag verwirklichen, lässt sich nur beantworten, wenn die formelle Betrachtungsweise des abstrakten Rechts verlassen wird und der besondere Inhalt der Freiheit der Personen berücksichtigt wird.

Im dritten Abschnitt des abstrakten Rechts wird entwickelt, in welchen Formen der besondere Inhalt der Freiheit der allgemeinen Form des abstrakten Rechts widersprechen kann. Diese möglichen Widersprüche zwischen dem besonderen Inhalt der Freiheit und ihrer allgemeinen Rechtsform thematisiert Hegel als die drei Formen des *Unrechts*. Im *unbefangenen Unrecht* kommt das Recht mit sich in Widerspruch, weil sich nicht eindeutig bestimmen lässt, wie das allgemeine Recht in besonderen Fällen angewendet werden muss; im *Betrug* wird die allgemeine Rechtsform zum Mittel der besonderen Freiheit gemacht; und im *Verbrechen* wird die allgemeine Rechtsform durch die besondere Freiheit völlig beiseite geschoben.

Paul Cobben

136. Recht

Das Recht ist als *positives Recht* wirklich in den Gesetzen eines besonderen Staates (*Grl* §211) und wird durch die positive Rechtswissenschaft studiert (*Grl* §3). Die Gesetze normieren das Handeln der Staatsbürger: sie ermöglichen den Unterschied zwischen dem Handeln, das dem Gesetz wohl oder nicht gemäß ist. Um sich zu behaupten, muss der Staat auf irgendeine Weise erzwingen, dass ihre Bürger das Gesetz respektieren.

Der Inhalt des positiven Rechts ist letztendlich kontingent. Das Gesetz kann doch nicht über die kontingenten Aspekte der Wirklichkeit hinweggehen, innerhalb deren das kontingente Handeln sich abspielt, wie die herrschenden Sitten und Gewohnheiten und die natürlichen Gegebenheiten. (*Grl* §3) Überdies bringt auch die Gesetzeshandlung notwendig eine kontingente Dimension mit sich: das Urteil, unter welcher Gesetzesbestimmung eine konkrete Handlung sich subsumieren lässt, oder die Bestimmung des Strafmaßes, das in

einem besonderem Fall der Gesetzverletzung auferlegt werden muss, benötigt Interpretationen, die nicht zwingend deduziert werden können (*Grl* §214).

Das Wesen des Rechts fällt nach Hegel jedoch nicht mit dem positiven Gesetz zusammen. Auch das Recht selber muss sich normieren lassen, sodass man zwischen einem legitimen und einem illegitimen Gesetz unterscheiden kann. Weil die Norm des Rechts nicht kontingent ist, sondern aus dem Begriff des Rechts (dem Recht *an sich*) hervorgeht, wehrt Hegel damit den Rechtspositivismus ab.

Die Normierung des konkreten Handelns durch Gesetze hat nur Sinn, wenn die Staatsbürger die Freiheit haben, den Gesetzen gemäß zu handeln oder nicht. Die Freiheit der Bürger ist deshalb die notwendige Voraussetzung des Rechts. Demzufolge stehen Gesetze, die der Freiheit der Bürger nicht entsprechen, im Widerspruch zum Recht. Freiheit ist die Norm des Gesetzes: sie ermöglicht es, die Unterscheidung zwischen dem legitimen und illegitimen Gesetz durchzuführen. „Dies, daß ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*“ (*Grl* §29). Das hier gemeinte Recht, ist deshalb nicht das positive, sondern das wahre Recht, nämlich das Recht das die Voraussetzung jedes Rechts ist, das Recht, das der Freiheit jedes Rechtssubjekts gerecht wird.

Die systematische Entwicklung des wahren Rechts führt zur Explizierung eines Rechtssystems, das in seiner Ganzheit die notwendigen Bedingungen zum Ausdruck bringt, unter welchen Freiheitsverwirklichung möglich ist. Jede positive Rechtsordnung, die diesen Bedingungen entspricht, bildet ein institutionelles Ganzes, in dem Freiheit tatsächlich zum Ausdruck gebracht wird. Eine solche Rechtsordnung lässt sich als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit verstehen, als eine Totalität, in der Rechte und Pflichten zur Harmonie gelangt sind (*Grl* §149). Denn einerseits sind die Pflichten, die durch die Rechtsordnung auferlegt werden, notwendig (ihre Bestimmung geht schließlich aus einer Begriffsentwicklung hervor, die ihre notwendige Struktur in Hegels Begriffslogik hat), aber andererseits ist die Verwirklichung der Freiheit ohne die Pflichterfüllung nicht möglich.

Ein Rechtssystem, das sich als die verwirklichte Freiheit denken lässt, nennt Hegel „*de(n) absolute(n) Endzweck der Welt*“ (*Grl* §129). In diesem Sinne ist das Recht auch „etwas *Heiliges überhaupt*“ (*Grl* §30). Hegel muss solche Worte gebrauchen, weil irgendwelche Relativierung des Rechts dem Recht als verwirklichte Freiheit Abbruch tut. Ein Rechtssystem, das ein ‚Außen‘ hat (und in diesem Sinne nicht absolut ist) stößt an die Grenze seiner Freiheit (und kommt deshalb nicht als adäquate Freiheitsverwirklichung zur Geltung). Trotzdem sind es gerade derartige Formulierungen, die die Kritik an Hegel als einem Denker, der den Staat auf Kosten des Individuums verabsolutiert, nahren.

Dagegen muss nicht nur eingewendet werden, dass der Rechtsstaat gerade der ‚absolute Endzweck der Welt‘ ist, weil er die Freiheit des Individuums verwirklicht, sondern auch weil der Staat von Hegel wesentlich als Weltgeschichte gedacht wird (*Grl* §259), d.h. als der fortwährende Prozess, in dem eine Vielheit von Staaten die adäquate Verwirklichung der Freiheit anstrebt, ohne doch je imstande zu sein, mit Recht behaupten zu können, die endgültige Verwirklichung der Freiheit zu sein (*Grl* §§342-344). Jedes Rechtssystem, das in einem besondern Staat Gestalt bekommen hat, hat eine Positivität, die sich notwendig vom Recht *an sich* unterscheidet. Jeder wirkliche Rechtsstaat ist eine kontingente Erscheinungsweise des wahren Rechts.

Dieser Begriff der Weltgeschichte bedeutet weder einen naiven Fortschrittsoptimismus, noch eine Position, die durch das Faktum ‚Auschwitz‘ widerlegt worden wäre, wie zum Beispiel Th. Adorno und J.-F. Lyotard meinen. Wenn Hegel in der Vorrede der *Grl* behauptet „Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig“, dann bringt er keineswegs das alberne Denkbild zum Ausdruck, dass es in der Wirklichkeit keine Gewalt gäbe oder tatsächlich gibt. Jede Krankheit oder jeder Sterbefall ist z.B. Gewalt, die die Natur dem freien Individuum zufügt. In diesem Sinne ist diese Gewalt

das ‚Außen‘ der Rechtsordnung. Diese gewalttätige Wirklichkeit untergräbt die Vernunft jedoch nicht wesentlich. So kann die umgebende Natur gegen den Menschen Gewalt ausüben, weil er ein Naturwesen ist, das durch Triebe, Neigungen und Begierden beherrscht wird. Zugleich sind diese Triebe, Neigungen und Begierden jedoch an sich vernünftig (*Grl* §11), d.h. sie können in der Form der Vernunft verwirklicht und in diesem Sinne *wirklicher* werden. Mein Hunger als Naturwesen ist ein kontingentes Faktum, das nur zeitweise Bedeutung hat; innerhalb der Rechtsordnung ist der Hunger jedoch zum Moment eines Bedürfnisbefriedigungssystems geworden und hat damit sowohl seinen zeitlichen als seinen gewalttätigen Charakter verloren. In dieser Bedeutung ist „was wirklich ist, vernünftig“. Was vernünftig ist, ist auch wirklich: denn das Recht kann erst in seinem Streben, die Gewalt zu überwinden, wirklich sein. Aus der Sicht des Rechts ist die unmittelbar vorgefundene Natur deshalb rechtlos. (*Grl* §42) Dies ist kein Imperialismus der Natur gegenüber, sondern bringt zum Ausdruck, dass die Gewalt der Natur sich nur überwinden lässt, wenn sie in die Domäne des Rechts einbezogen wird. Das geschieht zunächst auf der Ebene des *abstrakten Rechts*, indem die Natur zur Sache und zum Eigentum gemacht wird. Als *Eigentum* ist die Natur jedoch erst formell (im Verhältnis der Rechtsperson zur Natur) zum Moment des Rechts geworden. Das zeigt sich, wenn die Gewalt der unmittelbar vorgefundenen Natur auf der Ebene des *abstrakten Rechts* in der Form des *Unrechts* wiederkehrt. Unrecht ist von Gewalt unterschieden, weil das Unrecht nicht das ‚Außen‘ des Rechts bildet, sondern vielmehr das Recht ist, das mit sich in Widerspruch geraten ist. (*Grl* §82) Denn es bleibt unsicher, ob die Sache eine Qualität hat, die sich dazu eignet, der Freiheit des Individuums inhaltlich gerecht zu werden. Damit ist die Möglichkeit des Unrechts gegeben. Das Individuum, das als Rechtsperson der Qualität des Eigentums gleichgültig gegenübersteht und dem Eigentumsrecht gemäß handelt, ist als körperliches Individuum auf eine bestimmte Qualität des Eigentums gerichtet und kann sich deshalb dazu verführen lassen, das Eigentumsrecht zu verletzen.

Wie gesagt, lässt sich das Unrecht, anders als die Gewalt, nicht als das ‚Außen‘ des Rechts auffassen: das unrechtmäßige Handeln hat das Recht als Norm. Es ist unrechtmäßig, weil es von einem Individuum ausgeübt wird, das als *freies* die Verwirklichung des Rechts anstrebt. In seinem unrechtmäßigen Handeln ist das Individuum deshalb nicht nur mit dem Recht, sondern auch mit sich in Widerspruch. Erst wenn das unrechtmäßige Handeln sich explizit gegen das Recht kehrt, wird es zur Gewalt (*Grl* §90).

Gerade weil es aus dem Eigentumsrecht heraus keine Präferenz gibt für die qualitative Bestimmtheit des Eigentums, bleibt das Eigentumsrecht von sich aus unwirklich: wirkliches Recht bezieht sich doch auf wirkliches Eigentum. Diese Unbestimmtheit wird durch das Unrecht aufgehoben. Im unrechtmäßigen Handeln wird das allgemeine Recht durch eine besondere Handlung verletzt, die der allgemein anerkannten Eigentumsordnung nicht entspricht. Wenn das Recht hierauf nicht reagierte, würde sich damit zeigen, dass das Recht neben der Wirklichkeit steht und damit als absoluter Endzweck verloren geht. Das Recht kehrt sich deshalb gegen das Unrecht, und stellt das Recht wieder her, indem es den Täter des Unrechts bestraft.

Die Strafe, die vollstreckt werden muss, ist keine Rache, d.h. keine besondere Handlung, die der besonderen Handlung des Unrechts entgegengestellt wird (*Grl* §102). Die Strafe ist auf die Wiederherstellung des allgemeinen Rechts gerichtet, d.h. ihr Ziel ist es, den besonderen Willen des Täters, der im Unrecht dem allgemeinen Recht widerspricht, wieder zur Allgemeinheit des Rechts zu führen. Diese Strafe ist deshalb auch ein „Recht an dem Verbrecher“ (*Grl* §100), d.h. in der Strafe bringt sich zum Ausdruck, dass der Verbrecher eine freie Person ist, die nicht mit ihrer besonderen, unrechtmäßigen Tat zusammenfällt. Darum stellt Hegel nachdrücklich die strafende Gerechtigkeit der rächenden Gerechtigkeit entgegen (*Grl* §103).

Die Ausführung der Strafe setzt, wie Hegel sich ausdrückt, „eine(n) Wille(n)“ voraus, „der als besonderer *subjektiver* Wille das Allgemeine als solches wolle“ (*Grl* §103). Die Wirklichkeit des Rechts setzt mit anderen Worten eine staatliche Gewalt voraus, die dem allgemeinen Recht konkret Gestalt gibt. Dazu muss das allgemeine Recht inhaltlich bestimmt werden.

Die inhaltliche Bestimmung des Rechts beinhaltet, dass die Freiheitsverwirklichung, die im Recht zum Ausdruck kommt, nicht nur formell, im Verhältnis zur Natur (d.h. im Eigentumsrecht) entwickelt wird, sondern auch reell: die Natur selber muss zum Inhalt des Rechts gemacht werden. Die Natur des Rechtssubjekts (seine Triebe, Neigungen und Begierden) wird im Rechtssystem in der Form der Freiheit verwirklicht. (*Grl* §19) In dem inhaltlich bestimmten Rechtssystem bekommt das Leben des Rechtssubjekts die Form des *guten Lebens*: „Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute“ (*Grl* §142).

Wie bei Aristoteles lässt das gute Leben sich als eine *zweite Natur* (*Grl* §151) verstehen, als eine Umwelt, die nicht eine natürlich vorgefundene ist, sondern von dem Menschen in Freiheit hervorgebracht wird. In diesem Sinne steht das Recht der Macht nicht gegenüber, sondern ist seine Wirklichkeit gerade mit der Macht verbunden, das gute Leben verwirklichen zu können. Anders als für Aristoteles ist jedoch der Inhalt des guten Lebens nicht länger ohne weiteres traditionell gegeben. Der Staat ist zum Beispiel kein Gesamtorganismus, der den Individuen ihre durch die Tradition bestimmte Stellung innerhalb des Ganzen der Gemeinschaft zuteilt. Denn das würde implizieren, dass die staatliche Gewalt der Freiheit der Individuen nicht gerecht wird. Die Rechtsmacht des Staates soll durch die Rechtsmacht der Individuen vermittelt werden, oder, die Verwirklichung der allgemeinen Freiheit soll durch die Verwirklichung der Freiheit des besonderen Subjektes vermittelt werden. Diese Forderung wird auf der Ebene der *Moralität* systematisch entwickelt: das Rechtshandeln soll sowohl durch die Einsicht in das besondere Wohl, als durch die Einsicht in das Allgemeinwohl normiert werden. (*Grl* §125).

Die nähere inhaltliche Bestimmung des besonderen und des allgemeinen Wohls, und deshalb auch des Inhalts des Rechts, wird auf der Ebene der Sittlichkeit entwickelt. Als natürliches Individuum sind die Rechtssubjekte als Mann und Frau Teil des menschlichen Lebens, d.h. der menschlichen Gattung. Das natürliche menschliche Leben lässt sich nach Hegel innerhalb der Ehe in der Form der Freiheit und deshalb in der Form des Rechts verwirklichen. In der Ehe wird das natürliche Verhältnis zwischen Mann und Frau sowohl seinem Inhalt als seiner Form nach in ein freies Verhältnis transformiert. Formell, weil die Ehe das Resultat der freien Entscheidung des Mannes und der Frau ist, sich gesetzlich als eine Person zu manifestieren, und inhaltlich, weil innerhalb der Ehe die biologische Rolle des Mannes und der Frau in eine Geschlechterrolle transformiert ist, d.h. in eine nicht durch die Natur, sondern durch die Tradition bestimmte Rolle. Das Leben der Ehepartner hat seine selbstbewusste Einheit in der gegenseitigen Liebe zwischen Mann und Frau und gestaltet sich in der komplementären Rolle, die Mann und Frau innerhalb des Ehelebens zugeteilt wird.

Nach Hegel gibt es innerhalb der Ehe keinen Raum für die Verwirklichung der subjektiven Freiheit. Dieser Raum gibt es erst auf der Ebene des freien Markts, d.h. des Systems der Bedürfnisse. Auf dem freien Markt begegnen die vielen freien Personen (d.h. die Familien, die durch die Einheit der Ehe getragen werden) einander und werden durch die Dynamik von Angebot und Nachfrage in die Lage versetzt, fortwährend zu explorieren, was der Inhalt ihres subjektiven Wohls sein kann. Dabei erzwingen die Gesetze des Markts, dass das besondere Wohl nur dem Allgemeinwohl gemäß angestrebt werden kann. Das Allgemeinwohl wird explizit auf der Ebene der Korporation und auf der Ebene des Staats angestrebt. Die Korporationen sind Arbeitsgemeinschaften, deren Mitglied die freien Personen aus freier Entscheidung werden können, falls sie von den Korporationen akzeptiert werden. Die Mitglieder der Korporationen dienen dem Allgemeinwohl der Berufsgruppe. Auf

der Ebene des Staats werden die Interessen der vielen Korporationen zur harmonischen Einheit gebracht.

Der Inhalt, den das Recht auf der Ebene der Sittlichkeit bekommt, wird formell in einem Gesetz festgelegt, das von der *gesetzgebenden Gewalt* bestimmt wird. Die gesetzgebende Gewalt besteht aus zwei Kammern, die den zwei Quellen des Rechts entsprechen (*Grl* §312). In der *ersten Kammer* kommt das traditionelle Moment des Rechts zum Ausdruck, wie das in der Domäne der Familie Gestalt bekommt. Aus diesem Grund füllt Hegel die erste Kammer für seine Zeit ein mit Repräsentanten des Grundbesitzes. In der *zweiten Kammer* kommt das dynamische Moment der subjektiven Freiheit zum Ausdruck (*Grl* §308). Hegel füllt sie jedoch nicht ein als eine demokratische Volksrepräsentation. Der Repräsentation der unstrukturierten Vielheit von Vielen stellt er eine qualitativ strukturierte Repräsentation der Korporationen entgegen.

Die Bestimmung des Rechts im Gesetz schafft die Norm herbei, das Recht tatsächlich zu wahren. Diese Aufgabe fällt der Regierungsgewalt zu, die sowohl die ausführende als die rechtsprechende Gewalt umfasst. Was das angeht, folgt Hegel deshalb nicht Montesquieus *trias politica*. Wohl fällt auf, dass Hegel die Regierungsgewalt auf der Ebene des Staats erörtert, während die *Rechtspflege*, d.h. der institutionelle Apparat der konkreten Rechtsprechung (der Entwicklung des Staats vorgreifend), schon auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt ist. Daraus muss man wahrscheinlich schlussfolgern, dass die Rechtsprechung, zumindest was das Familienrecht und das bürgerliche Recht angeht, im Verhältnis zur Regierungsgewalt eine relative Selbstständigkeit innehat.

In der faktischen Rechtsprechung geht es vor allem darum, dass das Recht transparent ist. Das bedeutet nicht nur, dass die Gesetze „allgemein bekannt gemacht seien“ (*Grl* §215), aber auch dass die „*Öffentlichkeit der Rechtspflege*“ (*Grl* §224) gesichert ist und dass alle Schritte, die innerhalb der Rechtspflege gemacht werden, auf Rechtsgründen beruhen (*Grl* §222). Es bedeutet zugleich, dass der Rechtsgang kein Zweck an sich ist und nicht unnötig kompliziert gemacht werden darf oder endlos fort dauern muss. Schließlich muss auch der Angeklagte Vertrauen in die Rechtspflege haben. Nach Hegel lässt sich fördern, indem die Richter zum selben Stand wie der Angeklagte gehören. (*Grl* §228).

Paul Cobben

137. Reflexionsbestimmung

Das Wesen charakterisiert Hegel als *Reflexion*, die auf „die Bewegung des Werdens und Uebergehens, das in sich selbst bleibt“, (*GW* *II*, 249) hinweist. Das Wesen als Reflexion ist die Bewegung selbst, die den Übergang zur Selbstentwicklung des Begriffs in der Begriffslogik vorbereitet. Die Bewegung des Wesens wird weiter als Sich-Bestimmen, das seine Bestimmungen in sich selbst setzt, aufgefasst. Dabei zeigt sich, dass der Hegelsche Begriff des Wesens nicht als ruhiger Hintergrund, der jenseits der Bewegung bzw. der Negativität besteht, zu verstehen ist. In der sichbestimmenden Bewegung bestimmt sich das Wesen bzw. die Reflexion in die Bestimmungen. Anders gesagt: „es scheint in seine Momente“ (*GW* *II*, 258), welche die in sich reflektierten Bestimmungen, genauer die Reflexionsbestimmungen heißen. Dabei unterscheidet Hegel drei verschiedene Bestimmungen. Es ist zu berücksichtigen, dass in der *L'* die Reflexionsbestimmungen in die der Identität mit sich, die des Unterschiedes und die des Widerspruchs eingeteilt sind. Aber in der *E³* tritt der Grund als die Einheit von Identität und Unterschied bereits an die Stelle des Widerspruchs.

1. Die erste Reflexionsbestimmung ist die Identität, weil sich das Wesen zunächst nur auf sich selbst bezieht. Das Wesen als Sich-Bestimmen „scheint in sich“ (*E³* §115) und ist dermaßen

zunächst einmal als die Beziehung auf sich selbst, welche auf die *Identität mit sich* hinweist, aufzufassen. Unter diesem Aspekt wird die Selbstidentität des Wesens auch im Hinblick auf die Selbstrelation begriffen. Außerdem ist die Identität des Wesens im Sinne der Beziehung auf sich durch die absolute Negation des Seins geschehen. Infolgedessen ist die Identität des Wesens als die Unmittelbarkeit der Negativität zu verstehen. In dieser Hinsicht setzt Hegel die Identität des Wesens dem *Unterschied* gleich.

2. Der Unterschied als die negative Beziehung des Wesens auf sich selbst macht die zweite Reflexionsbestimmung aus. Das Wesen als Reflexion ist nun diejenige Bewegung, die sich selbst von sich unterscheidet. Die Reflexion in sich, die mit der Selbstidentität zusammenhängt, weist zugleich auf das Sich-Unterscheiden hin. Folglich bezeichnet Hegel die Identität des Wesens als den Unterschied im Sinne des Sich-Unterscheidens. Die Beziehung des Wesens auf sich selbst wird nun als „die sich auf sich beziehende Negativität“ (*E³ §116*) bzw. als absoluter Unterschied, welcher sich weiter in die Verschiedenheit und den Gegensatz fortentwickelt, charakterisiert, indem die Identität des Wesens mit sich eigentlich die Identität der Bewegung selbst oder der absoluten Negativität bedeutet. Im Sich-Unterscheiden unterscheidet sich die Reflexion von sich selbst. Dabei treten zwei Momente auf, nämlich das der Identität und das des Unterschiedes. Dabei ist der Begriff des Unterschiedes einmal das Ganze und ein andermal das Moment. Es zeigt sich, dass der Unterschied wiederum als die Beziehung bleibt, so wie im Begriff der Identität. Sowohl der Begriff des Unterschiedes als auch der der Identität machen sich selbst zum Gesetzsein und bestehen dadurch als Beziehung. Das Wesen als Reflexion entzweit sich in diese beiden Momente und zugleich wird es als die ganze Beziehung begriffen. Daraus ergibt sich, dass vom äußeren Aspekt her das Wesen bzw. die Reflexion sich selbst gleich und zugleich sich selbst ungleich ist. Daher ist der Unterschied des Wesens zu sich zunächst als die *Verschiedenheit* aufzufassen.

Die Identität und der Unterschied sind aber nicht einfach verschieden, sondern entgegengesetzt derart, dass sie als die Momente ein und dieselbe Reflexion ausmachen. Dabei geht der Begriff der Verschiedenheit in den des *Gegensatzes* über. Die Identität des Wesens mit sich und der Unterschied desselben zu sich sind nunmehr als das Positive und das Negative entgegengesetzt. Beide sind negativ gegeneinander. Das Positive ist nur positiv gegen das Negative, und auch umgekehrt. Man kann aber daraus herauslesen, dass das Positive auch das Negative vom Negativen ist und das Negative das Positive aufgrund der einfachen Selbstbeziehung ist. Die zwei Aspekte der Reflexion, nämlich der der Identität und der des Unterschiedes geraten nun in den *Widerspruch*.

3. Die dritte Reflexionsbestimmung in der *L'* ist der Widerspruch, den die Identität und der Unterschied als das Positive und das Negative bilden. Im Widerspruch gehen das Positive und das Negative zu Grunde und dadurch löst der Widerspruch sich auf. Bei Hegel aber geht es dabei nicht um das Urteil oder die Aussage, wenn der Begriff des Widerspruchs zur Sprache kommt. Bei ihm ist vielmehr die Rede von der Sache selbst, die in der Selbstbewegung steht. Die Selbstspaltung der Reflexion ist durch den Widerspruch auf die Spitze getrieben worden. Die ausschließende Reflexion des selbstständigen Gegensatzes macht ihn zu einem negativen, nur gesetzten. Dabei setzt sie zunächst ihre selbstständigen Bestimmungen, nämlich das Positive und das Negative. Bei diesem Setzen hebt sie diese Bestimmungen auf und kehrt in ihre Selbstbeziehung bzw. ihre Einheit mit sich zurück. Die Reflexion stellt ihre Identität aus der Selbstspaltung wieder her. Das Aufheben des Widerspruchs hat aber das Setzen der immanenten Momente zur Folge, indem die wiederhergestellte Identität der Reflexion nichts anderes als die der Bewegung oder die der absoluten Negativität ist. Es lässt sich wieder durch den Begriff des Widerspruchs zeigen, dass die Reflexion die ganze Beziehung ist, in der ihre immanenten Momente zusammen bestehen und wodurch sie zugleich deren Momente bleiben.

Die Reflexion, die sich durch die Auflösung des Widerspruchs ergeben hat, nennt Hegel den *Grund*. Das Wesen als Sich-Bestimmen, das die Bestimmtheit in sich setzt, ist nunmehr der Grund, und die Bestimmtheit das Begründete. Der Grund begründet sich selbst als das Begründete. Dadurch bleibt der Grund auch als Beziehung von Grund und Begründetem. In dieser Hinsicht wird der Grund als die letzte Reflexionsbestimmung gedacht. In der *E³* ist der Grund als „die Einheit der Identität und des Unterschiedes“ oder als „die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat“ (*E³*, §121) gekennzeichnet.

Ock-Kyoung Kim

138. Regierung

Die Regierungsgewalt vermittelt zwischen den Entscheidungen der fürstlichen Gewalt und der besonderen Welt, namentlich der bürgerlichen Gesellschaft. Ihr spezifisches Geschäft ist daher die Subsumtion der besonderen Verhältnisse unter der Allgemeinheit des Ganzen (obwohl umgekehrt die bürgerliche Gesellschaft mittels der zweiten Kammer auch ihren Einfluss auf die Gesetzgebung ausübt).

Diese Vermittlung hat ihre institutionelle Gestalt zuallererst in der Rechtspflege und der Polizei, deren Funktionieren durch die Regierung gesichert wird (*Grl* §287). Die Rechtspflege (die Hegel, anders als in Montesquieus *trias politica*, zur Regierungsgewalt rechnet) bewirkt, dass das gesellschaftliche Handeln sich in der Form der Allgemeinheit, d.h. in der Form des Rechts vollzieht; die Polizei besorgt die allgemeine Möglichkeit des Handelns, d.h. die infrastrukturellen Einrichtungen, die die konkreten Personen in die Lage versetzen, tatsächlich handeln zu können.

Auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft dienen die wirklichen Personen ihren gemeinschaftlichen Interessen, indem sie sich in Korporationen, Gemeinden und anderen Organisationen vereinen. Die möglichen Interessengegensätze zwischen den verschiedenen Verbänden werden durch die Regierung in der Harmonie des Allgemeinwohls aufgehoben: die Verwaltung dieser Verbände ist „eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessen [der Verbände] und von einer höheren Bestätigung“ (*Grl* §288), d.h. sie wird nicht nur durch die von unten gewählten Repräsentanten, sondern auch „durch Abgeordnete der Regierungsgewalt“ (*Grl* §289) besorgt.

Der „Missbrauch der Gewalt vonseiten der Behörden und ihrer Beamten“, d.h. der Abgeordneten der Regierung, lässt sich nach Hegel auf verschiedene Weisen verhindern. Erstens brauchen die Staatsbeamten im Amt ihrem eigenen Interesse nicht zu dienen, weil sie für ihre Pflichterfüllung kompensiert werden (*Grl* §294). Zweitens werden sie von oben (mittels hierarchischer Kontrolle) und unten (durch die Organisation, zu deren Verwaltung sie gehören) überprüft (*Grl* §295). Das Wichtigste ist jedoch, dass die Staatsbeamten Mitglied eines gebildeten Mittelstandes sind, d.h. ihre berufliche Stellung beruht auf Sachverstand und ist nicht das Resultat familiärer Beziehungen oder durch andere Privatverbindungen inspiriert.

Paul Cobben

139. Religion

Die ‚Religion‘ ist Gegenstand der von Hegel in Berlin vorgetragenen *VPhRel*. Diese bieten die Entfaltung des Begriffs der Religion, wie er in der *E* als zweites Element des absoluten

Geistes angegeben wird (*E*³ §572). Die Philosophie ist die Einheit von Kunst und Religion (der Begriff der Religion besteht darin, offenbare Religion zu sein, in der Gott selbst sich in seiner Manifestierung offenbart, weil Gott nach der Auffassung des Schwäbischen Theologen Oetinger *manifestativum sui* ist). Die Philosophie ist nichts anderes als die Erkenntnis der Notwendigkeit des in der offenbaren Religion vorgestellten Inhalts (*E*³ §573), d.h. der christlichen Religion, die als Nachfolge des Judentums, das sie verallgemeinert, vollständig den Begriff der Offenbarung aufnimmt und absolute Religion ist.

Hegels Begreifen der Religion hat sich fortschreitend konstituiert. Vorerst zeigt sich in den Berner Texten, wie im von Hegel unveröffentlichten *LJ*, ein kantisch inspirierter Begriff der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hegels Denken über Religion ist damals von den Polemiken des Tübinger Stifts veranlasst, wo die kritische Philosophie Kants einen schwierigen Eingang gefunden hatte, weil sie als Verneinung jeder Möglichkeit einer Offenbarung gedeutet wurde. In den Frankfurter Fragmenten, besonders im *GS*, begreift Hegel, wie sein Freund Hölderlin, den Gott Jesu als Liebe, Licht und Harmonie, ohne ihm deswegen Persönlichkeit zuzuerkennen.

Erst in der *Phän* entsteht Hegels Philosophie der Religion: „Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eignes reines *Selbstbewußtseyn*“ (*GW* 9, 364). Der sich wissende Geist ist absoluter Geist, Vollendung der Philosophie. Die Religion ist dies Selbstwissen oder reines Selbstbewusstsein in einer unmittelbaren Gestalt, die das absolute Wissen noch zu vermitteln, d.h. zur Stufe einer Religionsphilosophie zu erheben hat. Das Wesen der Religion ist Zeugnis oder Manifestation Gottes. Die Reflexion des sich selbst wissenden Geistes vollzieht sich im Durchgang durch die Religion, wobei sie sich von jeder subjektiven, die Religion auf religiöses Bewusstsein oder religiöses Gefühl reduzierenden, Deutung unterscheidet. In der Tat ist das Wissen, das das subjektive Bewusstsein von Gott hat, nichts anderes als das Sich-selbst-Wissen Gottes. Die subjektive Gewissheit des religiösen Bewusstseins ist nur möglich, weil sie vom Selbstwissen des absoluten Wesens, das die Vorstellung Gott heißt, erfüllt und getragen wird.

Die Religion hat die moralische Gemeinschaft zur Voraussetzung (*GW* 9, 362), durch welche Gott sich als Dasein des Geistes manifestieren kann: „Es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.“ Das religiöse Bewusstsein entspringt aus der wechselseitigen Verzeihung der Beleidigungen der Bewusstseine, aber diese errungene Durchsichtigkeit bleibt eine abstrakte Allgemeinheit, in der die Welt und die Natur als von Gott entfernt erscheinen. Dies ist die Quelle eines Dualismus zwischen der religiösen Dimension der Existenz und dem Leben in der wirklichen Welt. Zur Aufhebung dieses Dualismus müssen das Göttliche und das Menschliche vereinigt werden: Die Menschwerdung Gottes erscheint als notwendig, damit die Welt selbst vom Geist Gottes erfüllt wird. Die Wahrheit der Religion ist also die christliche Offenbarung eines Gottes, der in seiner Menschwerdung Mensch und Gott so vereinigt, dass in dieser Aussöhnung auch der Geist mit der Natur versöhnt wird.

Die wiederholte Form des religiösen Bewusstseins ist die Gestalt des unglücklichen Bewusstseins. Diese führt eine tragische Konzeption des Lebens in einer grundlegenden Bedeutung selbst in das absolute Bewusstsein ein. Sie bedeutet die Verinnerlichung des Negativen, dessen erste Form diejenige des absoluten Leidens ist, die die Philosophie in sich als „den speculativen Charfreytag, der sonst historisch war“ (*GW* 4, 414) wiederherstellen und integrieren muss. Auch in der spekulativ gedachten absoluten Religion bleibt dieser Aspekt im absoluten Wissen erhalten, es bleibt „die Schädelstätte des absoluten Geistes“ (*GW* 9, 434).

Der Unterschied zwischen Kunst und Religion ist von Hegel nirgendwo stark unterstrichen, weil die Kunst selbst eine religiöse Dimension hat. Hegel fängt damit an, die Kunst auf Religion zu reduzieren: „Die Kunst ist in ihrer Wahrheit vielmehr *Religion*“, so

schreibt er 1805-1806 (*GW* 8, 280). Wie das Wesen der Religion die offenbare Religion ist, so ist das Wesen der Kunst die griechische Kunst. Diese griechische Kunst ist wesentlich religiös, weshalb Hegel sie 1807 als *Kunstreligion*, als zweite Form der Religion fasst. Griechenland hat die absolute Kunst als polytheistische Religion produziert und diese mittels Skulpturen und Heroen der Olympischen Spiele schon dargestellt, bevor sie als Subjekt der Literatur im Epos, in der Tragödie oder der Komödie aufgeführt wird (*GW* 9, 376-399). Gerade wenn wir solche Werke der griechischen Kunst nicht mehr religiös verehren, werden sie reine, unser nostalgisches Interesse beanspruchende Kunstwerke. Der Übergangscharakter der Kunst als *Kunstreligion* befreit eine genuin ästhetische Betrachtung.

Die *E¹* gestaltet die Kunst nicht zu einem autonom selbstständigen Element, und vereinfacht die Dreiteilung des absoluten Geistes wie folgt: *die Religion der Kunst* (*E¹* §§456-464); *die geoffenbarte Religion* (§§465-471); *die Philosophie* (§§472-477). Die Kunstreligion zeichnet sich durch das Bild Gottes aus und stellt den absoluten Geist in der Form der Anschauung dar; dieser hebt aber die endliche Unmittelbarkeit auf und geht zur Allgemeinheit an und für sich über, so wie auch die Anschauung bei der Offenbarung zum vermittelten Wissen übergeht (*GW* 13, 241-243). Die geoffenbarte Religion entfaltet sich dabei in der Form eines trinitären Syllogismus Gottes, des Vaters, des Sohns und des Geistes (*GW* 13, 243-245). Erst 1827-1830 treten in der *E* die Notwendigkeit einer Religionsphilosophie und die Analyse der Verbindung von Kunst und Religion in Bezug auf die romantische Kunst hervor (*E³* §562). Die schöne Kunst muss in einem dialektischen Verhältnis zu den verschiedenen Religionen gedacht werden; die in der Sinnlichkeit versunkenen Religionen werden durch die Kunst vergeistigt, die jene in der Verleihung eines ausdrücklichen Glanzes zu verwandeln scheint, sie aber zugleich durch ihre Hinaushebung über ihre Endlichkeit vernichtet. Der Verfall der sinnlichen Religion, wenn die Idee nicht befreit worden ist, deutet sich an, wo die von ihr hervorgebrachte religiöse Kunst nur Götzenbilder produziert. Die schöne Kunst ist nur eine Stufe der Befreiung des absoluten Geistes.

Empirischerweise unterscheidet sich die Religion dadurch von der Philosophie, dass jene für alle Menschen gilt, diese hingegen nur für wenige zugänglich ist, die die Geduld, das Leiden und die Arbeit des Negativen ertragen können. Die allgemeine Dimension der Religion ist eine christliche Konzeption, die die religiösen Verbesonderungen den untergeordneten Modalitäten des Begriffs der Religion zuweist. Aber es ist der Begriff, der der christlichen Religion in Wahrheit ihre Allgemeinheit zuteilt. Die Religion, die Prozess ist, benötigt verschiedene Momente zum Erreichen ihrer eigenen Wahrheit. Diese Momente darf man nicht mit den geschichtlichen Perioden des Geistes gleichsetzen: „Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er *an sich* oder unmittelbar ist“ (*GW* 9, 366). Die verschiedenen Formen der Religion haben diese Besonderheit, dass in jeder alle Elemente des absoluten Geistes, aber in verschiedner Betonung da sind. So gibt es die Menschwerdung auch in den Polytheismen, wo die Götter sich unter verschiedenen Gestalten manifestieren, nur in der christlichen Religion aber bedeutet sie die Versöhnung des Menschlichen und Göttlichen durch die *Menschwerdung Gottes*. Die *VPhRel* zeigen drei Formen der Religion, in denen sich der Fortgang der göttlichen Offenbarung zeigt.

Die Religion in ihrem Begriff nimmt die zweifache Form der bestimmten oder endlichen Religion (die Religionen der Natur und der geistigen Individualität) in ihrem Werden zur absoluten Religion an. Die prüfende Betrachtung der uns fremden Religionen ist notwendig, um den notwendigen Prozess der Selbstbestimmung der Religion zu vollziehen.

Die Naturreligion ist unmittelbare Religion. Vorerst ist sie die Religion der Zauberei oder Religion der Geister und Totenkult. Dann ist sie Religion der Phantasie, die die göttliche Welt verehrt, deren Modell die indische Religion des Brahma ist. Zuletzt ist sie die Religion

des Guten oder des Lichts, die noch immer die Parsische Religion ist. Man soll diese Religionen mit ihren Kulturen ganz streng vom Pantheismus unterscheiden.

Die bestimmte Religion erhebt sich über die Natürlichkeit in ihren zwei Formen, den Religionen der Erhabenheit und der Schönheit. Das Erhabene ist dem Schönen deshalb untergeordnet, weil es nicht Gott, sondern eine abstrakte, der Natur entgegengesetzte Wesenheit vorzeigt. Die Religion der Schönheit vereinigt die Natur und den Geist, um die selbstbewusste körperliche Individualität auszudrücken. Diese Religionen werden Religionen der geistigen Individualität genannt; die Erhabenheit entspricht der jüdischen Religion, die Schönheit der griechischen Religion und der Zweck der interessierten Religion der Römer. Der Fortgang von Erhabenheit über Schönheit zur Zweckmäßigkeit wird nur in der Vorlesung von 1824 genau beachtet (*VPhRel 4*, 282-410). In der Religion der Erhabenheit findet man die abstrakte Weisheit, wobei die allgemeine Macht und deren Vollziehung ein ganz einzelnes Volk gestalten; in der Religion der Schönheit beruhen die Mächte und die besonderen vielschichtigen Realitäten auf der Brust der Götter und haben an ihrer Göttlichkeit teil; hier könnte man über eine göttliche Aristokratie reden. Diese ist der griechische Polytheismus, bei dem jede Stadt ihren eigenen Schirmgott hat. Die Religion der Zweckmäßigkeit enthält in sich die absolute Vereinigung der allgemeinen Macht und der Einzelheit. Diese Macht wird als Weltherrschaft gefasst, als Macht eines Herrschers; sie zeigt die abstrakte Macht des Römischen Reiches, die als göttliche Notwendigkeit in der Vergöttlichung des Kaisers gedeutet wird.

Die geoffenbarte oder christliche Religion, in der Gott sich selbst offenbart, ist die wahre Religion, der Hegel die ausführlichsten Analysen widmet. Die Religionsphilosophie ist nicht der philosophischen Theologie gleich, weil sie auch die objektive Betrachtung der religiösen Riten und nicht bloß die theoretische Lehre umfasst. Die geoffenbarte Religion ist der Ausdruck des Geistes, dessen Sein nur Selbstmanifestation ist. So ist die Religion in ihrer Wahrheit Religion der Offenbarung, der Wahrheit und der Versöhnung (*GW 17*, 207-209). Gott manifestiert sich nur durch seine Besonderung, durch seine Einigung mit der Endlichkeit; er ist für das Bewusstsein, und er manifestiert sich in der Erschaffung der Welt. Die Natur des Geistes ist seine Selbstmanifestation, seine Selbstvergegenständlichung; darin besteht seine Lebendigkeit. Als Religion der Wahrheit braucht die christliche Religion kein subjektives Gefühl. Ihr Inhalt ist der Begriff, der die absolute Realität ist, das unendliche Erscheinen Gottes als Prozess. Zuletzt ist die Versöhnung diejenige Gottes mit dem Menschen. Der Fall der Welt außer Gott produzierte das endliche Bewusstsein; der Rückgang der Realität bedeutet, dass die Endlichkeit in das Ewige wiedereingegliedert worden ist; dann ist die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur erreicht. Als absolute Selbstgewissheit, die jede Subjektivität in sich einschließt, ist die Religion diejenige der spekulativen Freiheit.

Hegel entnimmt der Offenbarungstheologie eine weit ausgearbeitete, philosophische Christologie, die die Menschwerdung als Versöhnung Gottes mit dem Menschen, den Kreuzestod Christi als Aufnahme des Negativen und die Auferstehung als Tod des Todes und Leben des absoluten Geistes in der Glaubensgemeinschaft deutet. Das christliche Verständnis der Auferstehung mit geistlicher Leiblichkeit („*corpus incorruptibile*“) ist ihr bloß eine populäre Vorstellung, die dennoch als Lehre aufgefasst worden ist. Erst in der Gemeinschaft zeugt der Geist von sich, wenn er die Erinnerung an die Ereignisse und Worte Christi zu einer lebendigen Lehre umformt. Dies bildet die erste Stufe des Lebens des Geistes; die zweite ist die philosophische Aktivität, die die erinnerte Geschichte zur Ebene des Begriffs führt. Die religiöse Gemeinschaft wird dann von der Philosophie ersetzt; dies heißt „die Flucht in den Begriff“: „Religion in die Philosophie sich flüchten“, heißt es in seiner *Notizze* (*GW 17*, 300).

Der absolute Geist ist nicht der heilige Geist der christlichen Trinitätstheologie. Wenn Hegel über den heiligen Geist redet, deutet er den Geist Gottes an, der die der Wahrheit

konforme Kirche begeistern kann; in diesem Sinn weist das Zeugnis des Geistes die endlichen Interessen ab, die eine besondere Gemeinschaft beherrschen können (*GW 15*, 141), „weil er [der Geist] der göttliche, heilige Geist ist, nur Denken, Wissen und Erkennen von Gott ist.“ Das Zeugnis des Geistes ist deshalb der Gedanke selbst. Hegel lobt Jakob Böhme, weil dieser erfasst hat, dass die wahrhaftige Trinität eine innere ist und dass wir diese in unserem Geist vorfinden.

Aus der Tatsache, dass Gott für das Bewusstsein Geist ist, folgt eine harsche Kritik der Vorstellung Gottes als Vater. Gleichfalls wird die Vorstellung Gottes als Sohn eigentlichweise als göttliche Manifestation und Produktion in der Welt und in dem Gottmenschen verstanden. Hegel übernimmt in keinem Fall die Begriffe der innergöttlichen Personen aus der christlichen Theologie, aber er gleitet nicht in den Pantheismus ab; er wehrt sich ja dagegen, dass Theologen die Philosophie als pantheistisch betrachten, was die wesentliche Differenz von Natur und Geist vernichtete, worauf seine ganze Philosophie beruht.

Ein wesentliches Problem stellt sich bei der Analyse der Religion, wenn man die Beziehung von objektivem Geist (den menschlichen Institutionen, die in den Grundlinien betrachtet werden) und absolutem Geist betrachtet. Hegel setzt sich bei dieser Frage nur mit dem schwierigen und kontrovers diskutierten Problem des Verhältnisses der Religion und des Staates auseinander (*Grl* §270; *E³* §552). Hegel lehnt die Fundierung des Staates auf der Religion ab, sofern die Religion bloß dem Staat Hilfe leistet, als die Garantie der Stabilität, wie er auch die Auffassung derjenigen ablehnt, die dem staatlichen Gemeinwesen gegenüber die Unabhängigkeit der Religion als ihres individuelles Gefühls setzen. Hegel betrachtet diesen Gegensatz als die Quelle des religiösen Fanatismus, den er wie den politischen Fanatismus als einseitige negative Betrachtungsweise jeder Positivität und Institution gegenüber verurteilt. In der Tat gehört die Religion zu einer höheren Stufe des Geistes als der Staat, weil sie zum absoluten Geist gehört. In Wahrheit setzt die Religion die sittliche Gemeinschaft voraus. Deshalb hat der Staat keine Macht über den eigenen Inhalt der absoluten Religion, sondern die Wahrheit der Religion ist Grundprinzip der Sittlichkeit des Staates. „Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien“ (*GW 20*, 541).

Die höchste, spekulative Darstellung der Religion gibt es in den drei Syllogismen der Religion (*E³* §§567-571). Nur in der philosophischen Wissenschaft aber wird das Positive der Offenbarung mit der Negativität der Ironie als Idee der Philosophie und als sich wissendes Wissen zusammengedacht (*E³* §577).

Jean-Louis Vieillard-Baron (Übers.: Lu De Vos)

140. Revolution, französische

Die Französische Revolution ist für Hegel das wichtigste politische Ereignis der Modernität, weil sie die Geburtsstätte der modernen subjektiven Freiheit ist. Die subjektive Freiheit der revolutionären Bürger hat sich ganz von der Tradition emanzipiert und unterscheidet sich dadurch von der Freiheit des griechischen Altertums, die noch völlig in die Tradition einer bestimmten sittlichen Ordnung eingebettet ist.

In der *Phän* rekonstruiert Hegel die europäische Geschichte als die Entstehungsgeschichte der subjektiven Freiheit. Der Ursprung dieser Freiheit ist die Polis, in der die Freiheit (als das menschliche Gesetz) noch einseitig im Dienste des Staates steht und die Freiheit des Individuums unwirklich bleibt (und nur im göttlichen Gesetz als das Andenken an den Schatten der Verstorbenen zur Geltung kommt). Erst nach dem Untergang

der griechischen Welt lässt sich die Freiheit vom traditionellen Inhalt trennen, und erscheint als die formelle Freiheit der Person des römischen Rechts. Die Wirklichkeit der formellen Freiheit bleibt jedoch von der vorgefundenen Welt abhängig, d.h. die formelle Freiheit verhält sich zu einem äußerlichen Inhalt und geht als Freiheit zugrunde. Erst wenn die Personen, nach dem Fall des Römischen Reichs, sich den fremden Inhalt angeeignet haben und die subjektive Gewissheit sich herausgebildet hat, dass der Inhalt der Welt den subjektiven Inhalt der Personen zum Erscheinen bringt, hat sich damit die subjektive Freiheit entwickelt.

Weil die subjektive Freiheit sich die objektive Welt angeeignet hat und daher nicht länger durch diese begrenzt wird, erscheint sie zu allererst als absolute Freiheit. Diese absolute Freiheit ist die Freiheit der einzelnen Bürger der Französischen Revolution: sie haben die Gewissheit, dass die Freiheit, die sie als diese Einzelnen haben, sich unmittelbar als die allgemeine Freiheit der Welt manifestiert. Das Verhältnis der Polis hat sich in sein Gegenteil verkehrt: die Freiheit der Bürger dient nicht dem Staat, sondern der Staat dient der Freiheit der einzelnen Bürger.

Für Hegel ist der Terror, auf den die Französische Revolution hinausläuft, nicht zufällig. Wenn alle Bürger den Staat zum unmittelbaren Ausdruck ihrer subjektiven Freiheit machen wollen, d.h. sie wollen das allgemeine Gesetz unmittelbar als ihre subjektive Besonderheit erscheinen lassen, dann kann das Resultat nur ein Kampf von allen gegen alle sein. Denn die Bürger können das Handeln der anderen nur als eine Einschränkung ihrer eigenen Freiheit erfahren. „Das einzige Werk und That der allgemeinen Freyheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des abolutfreyen Selbst; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers“ (GW 9, 320).

Der Terror der Französischen Revolution lehrt, dass die absolute Freiheit des Individuums sich nur als eine *moralische Freiheit* denken lässt, die nur auf vermittelte Weise ihre Realisierung im Rechtsstaat finden kann. In den *Grl* wird herausgearbeitet, wie die Freiheit und Gleichheit der Französischen Revolution sich auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft als Moment des Rechtsstaats verstehen lässt.

Paul Cobben

141. Schicksal

Im *GS* – ein von dem ersten Herausgeber der *FS*, H. Nohl, stammender Titel – bestimmt Hegel das Schicksal als ein Moment im Lebensvollzug des Menschen in seiner Beziehung zur Welt und zu den anderen Menschen. Das Schicksal ist „eine feindliche Macht, ein Individuelles, in dem Allgemeines und Besonderes auch in der Rücksicht vereinigt ist, dass in ihm das Sollen und die Ausführung dieses Sollens nicht getrennt ist, wie beim Gesetz, das nur eine Regel, ein Gedachtes ist und eines ihm Entgegengesetzten, eines Wirklichen bedarf, von dem es Gewalt erhält“ (Nohl, 280). Das Schicksal entsteht auf folgende Weise: Wenn ein Verbrecher das Leben eines anderen verletzt oder vernichtet, ist dieses verletzte oder vernichtete Leben nicht ohne weiteres ein Nichtsein desselben, sondern es wird zu einem (individuellen) Feinde umgeschaffen, zu einem schreckenden Gespenst oder einem bösen Geist, der gegen den Verbrecher auftritt. „[S]o ist die Strafe als Schicksal die gleiche Rückwirkung der Tat des Verbrechers selbst, [...] eines Feindes, den er selbst sich zum Feinde machte“ (Nohl, 281). Trotzdem ist es möglich, dass das Schicksal sich in der Liebe mit dem Verbrecher versöhnt, weil sowohl das feindliche Leben des Schicksals wie das verletzende Leben des Verbrechers als Leben gefühlt werden. Dahingegen bleibt das

strafende Gesetz mit unüberwindlichen Gegensätzen behaftet, weil es das Leben unterwirft. „Im Schicksal aber erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem [fremden] Herrn, [wie beim Gesetz,] sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst. Das Schicksal, in welchem der Mensch das Verlorene fühlt, bewirkt eine Sehnsucht nach dem verlorenen Leben“ (Nohl, 282).

Im Geisteskapitel der *Phän* kommt das Thema des Schicksals mehrfach vor. Im Rahmen seiner Darstellung der sittlichen Welt der Griechen deutet Hegel das Schicksal als eine dem Individuum übergeordnete Macht. Das Schicksal Antigones liegt darin, dass sie als sittliches Individuum ihre Existenz nur in der allgemeinen sittlichen Substanz hat und daher ihren Untergang, den sie als sittliche Macht durch eine entgegengesetzte Macht leidet, nicht überlebt. Dieser Sieg der einen Macht über die andere ist aber nur ein Teilsieg, weil in der sittlichen Substanz unaufhaltsam zu einem Gleichgewicht zwischen beiden fortgeschritten wird. Daher ist das Schicksal letztendlich kein blindes, sondern die erscheinende Einheit der sittlichen Substanz, obwohl diese positive Wirkung des Schicksals von den Betroffenen nicht eingesehen wird (GW 9, 256). In der Kunstreligion beschreibt Hegel, wie diese ‚unbewegte Einheit des Schicksals‘ vom Selbstbewusstsein des Helden abgelöst wird (GW 9, 396f). Zuletzt wird die Zeit nicht nur Dasein, sondern auch das Schicksal des Begriffs genannt (GW 9, 429).

Nach der *L* fällt das Schicksal innerhalb des Mechanismus, den Hegel im Rahmen der Begriffslogik entwickelt. Das Schicksal fungiert hier also nicht mehr als eine die Vereinigung bewirkende Macht oder als die Macht der sittlichen Substanz, sondern es ist „die Macht als die *objective Allgemeinheit* und als Gewalt gegen das Object.“ Das Schicksal wird blind genannt, insofern seine „*objective Allgemeinheit* vom Subjecte in seiner spezifischen Eigenheit nicht erkannt wird“ (GW 12, 141). Im eigentlichen Sinne kann nur bei einem Selbstbewusstsein vom Schicksal die Rede sein, weil nur das Ich als freie Einzelheit, wenn es eine Tat begangen hat, sich der objektiven Allgemeinheit des Schicksals gegenüberzustellen und sich dagegen zu entfremden vermag.

Peter Jonkers

142. Schluss

In der Lehre vom Begriff der *L¹* charakterisiert Hegel den Schluss im allgemeinen unter Rekurs auf Begriff und Urteil als den „vollständig gesetzten Begriff, indem im Schluss eben so wohl die Momente desselben als *selbständige* Extreme, wie auch deren *vermittelnde Einheit* gesetzt ist“ (GW 12, 31) oder als „die Wiederherstellung des *Begriffes* im *Urtheile*, und somit als die Einheit und Wahrheit beyder“ (GW 12, 90). Diese Charakterisierung lässt sich für den gegenwärtigen Leser in eine eingängige Seite und eine schwerer verständliche und umstrittene Seite zerlegen. Leicht nachzuvollziehen scheint die folgende mitenthaltene Aussage über das Verhältnis von Urteil und Schluss: Während die Pole eines Urteils im Urteil als zusammengehörend nur erst *ausgesagt* werden, kann sich im Schluss *zeigen*, dass sie tatsächlich zusammengehören. Der Schluss verhält sich zum Urteil wie das *Begründen* zum *Behaupten* eines Sachverhalts. Weniger eingängig scheint demgegenüber Hegels Rekurs auf die Einheit des Begriffs, die im Schluss wiederhergestellt oder auch vollständig gesetzt sein soll. Was ist damit gemeint? Versuchen wir es einmal damit: Der Schluss ist darin offenbar nicht nur als die Form der Begründung oder Bewährung des Urteils angesprochen, sondern auch als die Form des Begreifens; und in dieser Hinsicht lässt das Urteil für sich genommen in der Tat einen zweiten Vermittlungsbedarf offen: Indem es seinen Gegenstand bestimmt, klärt es nicht zugleich, warum oder inwiefern oder wie die ausgesagte Bestimmung sich zum

Gegenstand der Bestimmung verhält. Diese inhaltliche oder sachliche Ausführung des im Urteil ausgesagten Verhältnisses von Bestimmung und Sache – die Angabe nicht nur eines Erkenntnisgrundes, sondern auch eines Realgrundes seiner Sache – scheint so zunächst die zweite maßgebliche allgemeine Bestimmung zu sein, die Hegel dem Schluss vindiziert.

Vorderhand sind nun freilich mit den Stichwörtern Begründen und Begreifen einfach zwei verschiedene Leitbestimmungen genannt. Tatsächlich aber kann man als Leitfaden der Hegelschen Schlusslehre geradezu die These ansehen, dass diese beiden Bestimmungen im Schluss zusammengehören. Wie zeigt sich das in den drei Hauptetappen der Schlusslehre der *L¹*? Vorauszusetzen ist dafür, dass die Elemente eines Schlusses (wie schon die Momente des Begriffs und die Pole des Urteils) logisch als Einzelnes, Besonderheit und Allgemeinheit bestimmt sind. Auf dieser Basis unterscheidet Hegel nun drei (intern weiter differenzierte) Weisen, wie sich jeweils die Mitte des Schlusses – das Bindeglied zwischen den Polen des dadurch als Konklusion gesetzten Urteils – zu dem verhält, was sie vermittelt: Dieses Verhältnis kann 1. unmittelbar oder zufällig sein – das ist das Signum des „*Schlusses des Daseins*“ –, 2. ein Reflexionsverhältnis sein – für den „*Schluss der Reflexion*“ – und 3. ein notwendiges Verhältnis – für den „*Schluss der Notwendigkeit*“.

Im ersten Fall haben wir als Elemente des Schlusses das Einzelne als einen einzelnen Gegenstand, dem vielerlei Bestimmungen innewohnen („inhärieren“), ohne dass er in einer von ihnen irgend zusammenfassend oder abschließend bestimmt wäre, die Besonderheit in Form irgendeiner dieser inhärierenden Bestimmungen und schließlich als Allgemeinheit irgendeine weitere Bestimmung, die sich durch Abstraktion aus der ausgewählten Besonderheit extrahieren lässt. Wo immer diese Konstellation vorliegt, lässt sich vermittels der Besonderheit erschließen, dass auch die Allgemeinheit dem Einzelnen zukommt. Das ist notwendig so, nicht zufällig. Zufällig bleibt dabei aber das Verhältnis zwischen dem Inhalt der Besonderheit und der Vermittlungsrolle, die sie in Schlüssen dieser Art spielt. Dass unter den vielerlei Bestimmungen, die dem Gegenstand inhärieren, gerade sie gewählt wird, und unter den vielerlei Bestimmungen, denen sie subordiniert ist, wiederum gerade die gewählte, verhält sich gegen ihren Inhalt gleichgültig. Entsprechend wird auf diese Weise auch nicht erschlossen, warum oder inwiefern dieses Einzelne jene erschlossene allgemeinere Bestimmung hat; die Einheit des Gegenstands in seinen Bestimmungen bleibt unbegriffen. Und das wiederum hat Hegel zufolge Rückwirkungen auf die Begründung des Urteils: „Es hilft nichts einen Satz durch einen solchen Schluss erwiesen zu haben; um der abstracten Bestimmtheit des Medius Terminus willen, der eine begrifflose Qualität ist, kann es eben so gut andere Medios Terminos geben, aus denen das Gegenteil folgt“ (*GW 12*, 108).

Auf selbst mangelhafte Weise ist dieses zufällige Verhältnis zwischen Resultat und Vermittlung in der zweiten allgemeinen Form des Schließens überwunden, in der Einzelne als Vertreter oder Repräsentanten einer bestimmten Art die Rolle der Mitte des Schlusses innehaben. Dass (im *Schluss der Allheit*) alle oder (im *Schluss der Induktion*) alle bisher bekannten oder schließlich (im *Schluss der Analogie*) ein zweiter Repräsentant(en) einer Art eine weitere Bestimmung aufweist (aufweisen), wird hier als Erschließungsgrund dafür eingesetzt, dass bestimmte oder alle Einzelnen derselben Art die weitere Bestimmung aufweisen. Zwar enthält hier die Mitte des Schlusses ausdrücklich selbst das Verhältnis von Einzelheit und Allgemeinheit, aber gleich so, dass sich die Begründung unmittelbar oder mittelbar als zirkulär erweisen lässt: In allen drei Unterformen des *Reflexionsschlusses* ist das Allgemeine, als dessen Repräsentanten die Einzelnen auftreten, als der ungenannte Grund des Zukommens der weiteren Bestimmung unterstellt.

Die allgemeine Eigenart der dritten und zuletzt behandelten Form des Schlusses – zusammengefasst unter dem Titel „*Schluss der Notwendigkeit*“ – lässt sich aus den kritischen Diagnosen zu den beiden vorigen Schlussformen erschließen: Wenn es zutrifft, dass die Erschließung von Bestimmungen einerseits einen Grund in Gestalt einer inhaltlichen

Bestimmung verlangt und zugleich nicht jede beliebige dem einzelnen Gegenstand zukommende Bestimmung auch schon hinreicht, dem einzelnen Gegenstand die weitere Bestimmung auch im allgemeinen begründet zuzuschreiben, dann kommen als die Mitte von Schlüssen, die solches leisten, nur diejenigen Bestimmungen in Frage, die die Natur der Sache oder, in Hegels Worten, ihren Begriff ausmachen – Bestimmungen, die nicht mehr nur als Merkmale, sondern als Erklärungsgründe für die zuerst unbegriffen konstatierte Beschaffenheit eines Gegenstands unseres Nachdenkens fungieren. Dieser Zusammenhang zwischen Begriff und Schluss gilt dann allerdings nach beiden Seiten: Ob eine versuchsweise als solche eingesetzte allgemeine Bestimmung tatsächlich Begriff der jeweiligen Sache ist, wird sich im Gelingen oder Misslingen schlussförmiger Erklärungen zeigen müssen.

Friedrike Schick

143. Schöne, das

In Hothos Version der Kunstphilosophie Hegels hat der Gattungsbegriff des Schönen zwei Unterarten, die Naturschönheit und die Kunstschönheit. Damit verträte Hegel eine ähnliche Meinung wie fast die ganze Tradition, worin das Verhältnis beider zur Diskussion steht; Hegels Bedeutung hätte dann nur darin gelegen, dass er die Kunstschönheit in sich differenzierte und historisierte. Diese Auffassung ist, selbst der Hothoschen Nachschrift (1823) nach, nicht sachgemäß: Schönheit beschränkt sich bei Hegel auf das Kunstschöne und erst in und aus diesem zeigt sich das, was vorher das Naturschöne genannt wurde (Vgl. *VPhK* 2, 60-63, 73f)

Schönheit ist also weder eine Eigenschaft der Natur, noch ist sie eine ausreichende Bestimmtheit des Absoluten. Diese letzte Bedeutung akzeptiert Hegel unter Einfluss von Hölderlin noch in seinen *FS*, verwendet diese aber innerhalb der Auszeichnung der Religion, deren reiner Gehalt als Leben ausgedrückt wird. Nur im umstrittenen, so genannten Systemprogramm vereinigt die Idee der Schönheit diejenigen der Wahrheit und des Guten.

Die Auffassung, dass das Schöne eine genuine Bezeichnung des Absoluten sei, wird durch Hegels in der frühen Jenaer Zeit sich anbahnende Distanz zum Lebensbegriff wenigstens gelockert. Definitiv aufgelöst wird sie nach dem Streit um die neuere Kunst: Die Schönheit der geistigen Unmittelbarkeit kann von der christlichen Kunst, in der die griechischen Ideale vernichtet worden sind, nie mehr wiederhergestellt werden, weil die Freiheit der idealen Welt von einer radikaleren Freiheitskonzeption vollständig ersetzt worden ist.

Die Schönheit ist die Darstellung der Wahrheit oder der Idee in der äußerlichen Form der Anschauung, sodass die Unterschiede der äußerlichen, individuell gestalteten Form von der Anschauung selbst als zueinandergehörend betrachtet werden. Sie ist so die von den Bedingungen und Beschränkungen des zufälligen Daseins befreite Idee des Lebens. Positiv gewendet, Schönheit ist die eigens zum Fassen produzierte Freiheit des Geistes, die sich in der dazu eigens geschaffenen Gestalt zum Inhalt hat, wodurch sie unmittelbar oder von allen Anschauenden als entsprechender Ausdruck der Freiheit gefasst wird. Auf diese Weise erscheint sie adäquaterweise nur in der griechischen Kunst der klassischen Periode.

Das Schöne wird philosophisch in der romantischen Kunst vom Interessanten ersetzt. Das Interessante ist das, was in Beziehung auf ethische oder sittliche Momente noch in einer besonderen Gestaltung oder für die gesonderte Betrachtung vorgeschlagen wird. Diese Werke, die nicht mehr die Gestaltung des ganzen Geistes, sondern des gesonderten Künstlers als solchen sind, sind nicht mehr schön, obwohl es immer noch als schön bezeichnete, jetzt virtuose oder angenehme, harmonische oder expressive Gebilde geben kann. Dies Interessante

wird in seiner Sonderstellung noch von dem Begriff ‚Schönheit‘ in seinen dreifachen Momenten, nämlich Inhalt, Gestalt und jetzt kulturelles Publikum, ermöglicht. Im Romantischen ist damit die Schönheit nicht mehr ausreichend singularisiert, weil sie nicht mehr von der Gemeinde als ihr Selbstvollzug, sondern nur von Kennern und Liebhabern, die ihre Auffassung zwar als allgemein behaupten, nicht mehr aber sie als solche vorführen können, als ihr besonderes Interesse angeschaut wird.

Lu De Vos

144. Seele

Die Seele ist Gegenstand der Anthropologie und bildet die erste Stufe von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Hegel nennt sie auch den unmittelbaren Geist, oder auch den Naturgeist. Anders als in die meisten modernen Psychologien unterscheidet Hegel Seele, Bewusstsein, und Geist. Diese sind jedoch nicht als feste, geschiedene Entitäten, sondern als Entwicklungsstufen des einen Geistes zu unterscheiden. Die Seele ist dabei kein Ding, kein „fertiges Subject“, sondern „Moment der Entwicklung und in der Fortbestimmung, Vorwärtsgang seinem Ziele zu, sich zu dem zu machen und *für sich* zu werden das was er *an sich* ist“ (E^3 §387A). Hegel identifiziert sie mit dem passiven *Nouç* des Aristoteles, „welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist“ (E^3 §389). Als solcher ist sie die allgemeine Substanz des Geistes, „die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes“ (E^3 §389).

Hegel kehrt sich deutlich gegen den modernen metaphysischen Dualismus von Seele und Leib. Seine Lehre von der Seele könnte deshalb auch als eine Philosophie der Leiblichkeit interpretiert werden. Die Seele als solche wird dabei noch als unmittelbare, nicht vermittelte Einheit von Seele und Leiblichkeit gedacht. Die durch von Hegel beschriebene Entwicklung der Seele durchläuft dabei die Stufen der natürlichen Seele, die der fühlenden Seele, und die der wirklichen Seele (E^3 §390).

1. Die natürliche Seele (E^2 und E^3 ; E^1 : Die Naturbestimmtheit der Seele) ist als unmittelbar zuerst nur „seyende Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat“. Hegel bestimmt letztere als a) natürliche Qualitäten (E^2 und E^3 §391). Als natürlich lebt die Seele in der Form von Stimmungen „das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, u. dgl.“ (E^3 §392). Auch Rassenverschiedenheit und individuelle Verschiedenheit auf der Ebene der Physiognomie, des Temperaments, Talents und Charakters finden hier ihre Stelle. b) Der natürliche Verlauf der Lebensalter, das Geschlechtsverhältnis und der Wechsel des Schlafens und des Erwachens werden als natürliche Veränderungen expliziert. c) In der Empfindung (s. dort) findet die Seele „die Inhalts-Bestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, [...] in *sich selbst* und zwar für sich“ (E^3 §399).

2. Insofern die Seele „Empfinden der totalen Substantialität, die sich *an sich* ist, *in sich*“, ist sie fühlende Seele“ (E^3 §402; in E^1 : Die träumende Seele; in E^1 : Gegensatz der subjektiven Seele gegen ihre Substantialität). Die fühlende Seele setzt die Empfindungen in ihrem Fürsichsein, und ist so „innerliche Individualität“ (E^3 §403). Diese einfache Innerlichkeit der Seele, welche man auch als das Herz oder das Gemüt zu bezeichnen pflegt, ist zugleich auch leiblich (E^3 403A).

Das fühlende Selbst setzt schon einen Unterschied zwischen sich selbst und seinem Inhalt, d.h. die den Bestimmungen, die es empfindet. Dieser Unterschied ist jedoch, anders als im Bewusstsein, das seinen Inhalt als objektiv, außerhalb seiner seiend, setzt, ein Unterschied *innerhalb* seiner.

a) Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit (E^3 ; E^2 : Die passive Totalität der Individualität) wird als ein passives, noch nicht in sich reflektiertes Subjekt gedacht und hat als solches in diesem Sinne sein Selbst vielmehr in einem anderen, von ihm verschiedenen Subjekt. Letzteres hat dann den Status eines Genius, eines fremden Selbst innerhalb des eigenen Selbst, wozu das passive Selbst in einem passiven Verhältnis steht. Hegel geht so weit anzunehmen, dass letzteres Subjekt auch ein anderes Individuum sein kann, wozu zu dem die Seele in einem magischen Verhältnis steht. So ist z.B. die Mutter als Genius des Fötus anzusehen.

Wird das Gefühlsleben nicht im besonnenen Bewusstsein integriert und erscheint es als ein von demselben unterschiedener Zustand, dann kann man dies als eine Krankheit bezeichnen: Hegel erwähnt als Beispiele den magnetischen Somnambulismus (in E^2 noch animalischer Magnetismus genannt; in E^1 §320 werden diese und verwandte Phänomene dem Traum zugeordnet) und das Hellsehen, selbstverständlich ohne an die Objektivität des letzteren zu glauben (E^3 §406). Hegel deutet diese ‚magischen‘ Zustände als krankhafte Verselbstständigungen des Gefühlslebens.

b) Das Selbstgefühl wird als zweites Moment der fühlenden Seele unterschieden. Das Selbst bezieht sich dabei als Subjekt zu auf seinen besonderen Gefühlen, welche von ihm als die seinigen gesetzt werden. So ist es Selbstgefühl und zugleich nur im besonderen Gefühl versenkt.

Auch auf dieser Ebene rechnet Hegel mit möglichen Erkrankungen, die der Verrücktheit oder des Wahnsinns. Dies ist der Fall, wenn das Subjekt „in einer *Besonderheit* seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag“ (E^3 §408). Die Kommentare haben diese Stelle im Sinne der später als Schizophrenie identifizierten Geisteskrankheit gedeutet. Pinels *Traité Médico-Philosophique de l'Aliénation Mentale* ist hier offensichtlich Hegels wichtigste Quelle.

c) Hegel schließt die Behandlung der fühlenden Seele mit einer kleinen Philosophie der Gewohnheit ab. In der Gewohnheit, „ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes“ (E^3 410A), erhebt sich das Selbst über das Besondere der Gefühle, worin das Selbstgefühl noch versenkt ist (E^3 §409). In sofern die Seele sich durch Wiederholung und Übung von ihrer Leiblichkeit unterscheidet und sich dieser gegenüber als abstraktes Fürsichsein behauptet, bricht sie mit ihr und reduziert sie das Besondere der Gefühle „zu einer nur *seyenden* Bestimmung an ihr“ (E^3 §410). Die Seele hat so den Inhalt „empfindungs- und bewusstlos“ an ihr und bewegt sich frei in ihm. Obwohl von der Gewohnheit meistens herabsetzend gesprochen wird, versucht Hegel damit, den Habitus, die εἰς des Aristoteles, als anthropologische Grundlage der Tugend zu würdigen.

3. Zum Schluss behandelt Hegel die wirkliche Seele (E^1 : Die Wirklichkeit der Seele). Diese setzt ihre Leiblichkeit als äußeres Zeichen ihrer selbst. Insofern die Seele die Identität des Inneren mit der unterworfenen äußeren Leiblichkeit ist, ist sie, der Wesenslogik nach, wirklich. „Sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und *sich* zu fühlen gibt, die als das Kunstwerk der Seele *menschlichen*, pathognomischen und physiologischen Ausdruck hat“ (E^3 §411). Damit würdigt Hegel die Gestalt des Menschen, die Bildung der Hand, des Mundes, das Lachen und das Weinen, usf. als Ausdrücke der Seele; zugleich ordnet er sie der Sprache als vollkommenerem Ausdruck des Geistes gegenüber unter und macht sich lustig über die Versuche, die Physiognomik und die Schädellehre zum Status einer Wissenschaft zu erheben. Damit schließt er sich der Kritik derselben im Kapitel über die beobachtende Vernunft in der *Phän* an (*GW* 9, 171-192).

Mit der Wirklichkeit der Seele hat Hegel den Pfad geebnet für die Einführung des Bewusstseins, das als Ich den konkreten Inhalt der Bestimmungen der Seele als eine ihm äußere Welt setzt. Es ist Hegels Verdienst, dass er die den anthropologischen Themen, welche ihrer dunklen, größtenteils bewusstlosen und an sich vernunftlosen Natur wegen sonst doch

nur am Rande der rationellen Psychologie behandelt wurden, ihren geeigneten systematischen Platz zugewiesen hat.

Paul Cruysberghs

145. Seele, schöne

Der Begriff „schöne Seele“ ist ein im 18. Jahrhundert üblicher (z.B. bei Goethe und Shaftesbury verwendeter) Ausdruck, um eine moralische Reinheit anzugeben, die sich nicht mit der harten Realität der wirklichen Welt auseinander setzen kann.

In der *Phän* ist die *schöne Seele* als technischer Begriff dasjenige Moment des Gewissens, in dem es die Verhältnisform des Stoizismus verinnerlicht hat. Das Gewissen hat die Gewissheit die Pflicht unmittelbar zu wissen. Auf der Ebene der schönen Seele hat es nicht nur erfahren, dass die anerkannte Überzeugung, dass eine Handlung Pflicht ist, sie zur Pflicht macht und nicht ihre Qualität, sondern auch, dass es aus sich heraus bestimmen kann, auf welche Handlung sich die Überzeugung bezieht. Eine Handlung ist nur Pflicht, weil und insofern das Gewissen sich dazu äußert, dass sie Pflicht ist und dies von den anderen anerkannt wird. Das Gewissen ist hier die „moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß“. Es ist ein „einsamer Gottesdienst“, der „zugleich wesentlich der Gottesdienst einer Gemeinde“ ist (GW 9, 352-3).

Diese Gemeinde ist wesentlich eine Sprachgemeinschaft, in der alle sich selbstgenügsam erfreuen über die geteilte moralische Vortrefflichkeit, d.h. sie erkennen einander als schöne Seelen. Diese Vortrefflichkeit ist jedoch ein vollkommener Subjektivismus, der sich neben der Realität wirklicher Handlungen abspielt. Für das Gewissen ist jeder Inhalt, den es ausspricht, unmittelbar moralische Pflicht, und weil das Gewissen sich symmetrisch zu den anderen verhält, wird jeder ausgesprochene Inhalt unmittelbar als Pflicht anerkannt und gilt deshalb als verwirklichte Pflicht. Das Bewusstsein der Pflicht hat hier seine „ärmste Gestalt“: das einzige Kriterium für die Pflicht ist, dass das Gewissen sie als Pflicht ausspricht; „diese absolute *Gewißheit*, in welche sich die Substanz aufgelöst hat, ist die absolute *Unwahrheit*, die in sich zusammenfällt; es ist das absolute *Selbstbewußtseyn*, in dem das *Bewußtseyn* versinkt“ (GW 9, 354).

Die Unwahrheit der schönen Seele kommt in ihrer Erscheinungsweise als Sprache zum Ausdruck. Obwohl die Pflicht das absolute Wesen ist, bleibt sie von der Welt der wirklichen Dinge getrennt. Sie hat eine Seinsweise, die jeder Dauerhaftigkeit entbehrt und sich in der Zeit auflöst: denn sie besteht als eine vernommene Rede, „deren Echo“ zum Gewissen „zurückkommt“. Deshalb „verglimmt“ die schöne Seele „in sich, und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst“ (GW 9, 355).

Paul Cobben

146. Sein

Das erste von drei Büchern der *L* enthält die Lehre vom Sein. „Sein“ bezeichnet insofern das Substrat der logischen Entwicklung in der ersten logischen Sphäre und kontrastiert mit „Wesen“ und „Begriff“, den Titelwörtern der beiden anderen Bücher. – Die Lehre vom Sein behandelt in ihren drei Abschnitten die Qualität, die Quantität und das Maß. Das erste Kapitel des ersten Abschnitts trägt wiederum die Überschrift „Sein“. Das Sein steht insofern im Kontrast zum Dasein und zum Fürsichsein, die in den beiden anderen Kapiteln der Logik der

Qualität abgehandelt werden. – Von den drei Unterabschnitten des ersten Kapitels ist der erste abermals überschrieben mit „Sein“. Das Sein ist insofern der logische Anfangsgedanke und steht im Kontrast zum Nichts und zum Werden, die in den beiden anderen Unterabschnitten des Kapitels betrachtet werden.

1. *Das Sein als der logische Anfangsgedanke.* Die spekulative Logik ist einerseits der Vollzug und andererseits die Metatheorie des reinen, voraussetzungslosen Denkens. Qua Vollzug wird sie im folgenden *Objektlogik* und qua Metatheorie *Hintergrundlogik* genannt. Am Ende der *L*, in der absoluten Idee, sollen Objektlogik und Hintergrundlogik konvergieren, am Anfang aber fallen sie auseinander. Die Objektlogik beginnt als leeres, unartikulierte Denken oder Anschauen des reinen Seins. Die Hintergrundlogik macht Aussagen über dieses Denken und das Sein. Über letzteres teilt sie mit, dass es in der Objektlogik, d.h. qua Gegenstand des reinen Denkens, unbestimmt, unmittelbar, nur sich selbst gleich, nicht ungleich gegen Anderes, ohne Verschiedenheit nach innen oder nach außen, kurz, inhaltslose Leere ist (*GW 21*, 68f). Das Sein wird also keinesfalls von Hegel in pragmatischer Inkonsistenz *bestimmt als unbestimmt*, ohne weiteren Zusatz, sondern es wird in der Hintergrundlogik bestimmt als in der Objektlogik unbestimmt. Über die Objektlogik teilt die Hintergrundlogik mit, dass sie an ihrem Anfang leeres Denken und mangels diskursiver Artikulation zugleich leeres Anschauen und qua Anschauen mit ihrem Gegenstand, dem Sein, identisch ist (*GW 21*, 69). In der Hintergrundlogik wird, mit anderen Worten, das reine Sein mit dem Denken bzw. Anschauen seiner identifiziert: Reines Sein = leeres Anschauen = leeres Denken.

Die Gleichsetzung von Denken und Anschauung kennzeichnet die *L* im ganzen, nicht nur ihren Anfang; denn die spekulative Logik vermeidet Dualismen, insbesondere, gleichsam per definitionem, den von diskursivem Denken und intellektueller Anschauung. Der besondere dialektische Diskurs ist selber der Vollzug der intellektuellen Anschauung und diese umgekehrt an ihre diskursive, dialektische Artikulation gebunden. Eben dies macht die diskursiv-intuitive Natur der Spekulation aus, die freilich am logischen Anfang noch kaum abzusehen ist.

Für den Anfang lässt sich das – noch ganz unartikulierte – Zusammenfallen von Denken und Anschauen wie folgt begründen. Wenn voraussetzungslos und rein gedacht werden soll, so muss dem Denken sich sein Gegenstand alternativlos und als eine unbestreitbare Wahrheit darbieten. Alternativlos und unbestreitbar aber ist allein dasjenige, was von unseren gewöhnlichen Wahrheitsansprüchen übrig bleibt, wenn von allen Differenzen zwischen ihnen abstrahiert wird: das reine (Der-Fall-)Sein als solches, das in allen Wahrheitsansprüchen, die wir erheben, invariant mitbeansprucht wird. Dieses reine Sein ist ein übermäßiger Sachverhalt, von dem wir uns nicht distanzieren können; denn selbst wenn wir ihn explizit bestreiten, legen wir uns implizit auf ihn fest und nehmen ihn als das Gemeinsame aller möglichen Aussagegehalte weiterhin in Anspruch. In der Hintergrundlogik wird der übermäßige Sachverhalt *Sein* also durch Abstraktion von allen Bestimmungen gewöhnlicher Sachen und Sachverhalte gewonnen. Infolgedessen ist das Sein für die Objektlogik unbestimmt und bietet sich ihr alternativlos dar als ein Unmittelbares bzw., wegen seiner Alternativlosigkeit, als das singuläre Unmittelbare. Das (denkende) Erfassen eines Unmittelbaren aber ist (intellektuelles) Anschauen.

Ein weiteres Argument: Das reine Denken soll sich unangefochten durch mögliche Alternativen und voraussetzungslos vollziehen. Also muss es die Ebene der Zweiwertigkeit, d.h. die Ebene des Diskurses, unterschreiten. Daher gilt in seinem Fall: Denken = Anschauen. Diese Gleichsetzung gilt, weil am logischen Anfang Denken und Anschauen gleichermaßen ungegliedert sind, während sie im Fortgang bzw. am Ende zusammenfallen werden als die dialektisch gegliederte Spekulation.

Aus dem Angeführten lässt sich nun auch die Gleichsetzung des Denkens oder Anschauens auf der einen Seite und des gedachten bzw. angeschauten Seins auf der anderen begründen; denn der angeschaute Sachverhalt darf hier nicht unabhängig vom Akt des Denkens bzw. Anschauens bestehen, da sonst Irrtumsanfälligkeit und Zweiwertigkeit einträten. Demnach gilt: (angeschautes) Sein = Anschauen (des Seins).

2. *Der Fortgang vom reinen Sein zum Nichts und zum Werden.* Die Abstraktion von allen Bestimmungen möglicher Sachen und Sachverhalte ist als gedankliches Weglassen dieser Bestimmungen in der Hintergrundlogik eine Weise der Negation. Dem ersten Blick zeigt sich das reine Sein als der affirmative Rest, der die Generalnegation unbeschädigt übersteht. Auf den zweiten Blick aber sieht man, dass die Negation dem Sein nicht äußerlich bleiben kann, weil sonst die Phänomene der Vielheit und des Werdens gegen einen unartikulierten Seinsmonismus nicht zu retten wären. In Wahrheit schießt die vollständige Abstraktion von allen Bestimmungen über ihr Ziel hinaus und lässt unter dem Titel „(reines) Sein“ *nichts* übrig. Wir erkennen das, wenn wir zum abstrakten Sein die weggelassenen Bestimmungen in Gedanken wieder hinzuzufügen versuchen, um die konkrete Vielheit und Prozessualität des Seienden wiederherzustellen. Es zeigt sich dann nämlich, dass zum Sein nichts hinzugefügt werden kann. Das Seiende ist, wie Aristoteles lehrte, keine Gattung, die sich dadurch ausdifferenzieren ließe, dass zum Gattungsmerkmal *Sein* eine Differenz hinzutritt. Ein Vergleich mag dies verdeutlichen. Reines Blau kann durch das Hinzutreten von Rot oder Grün ausdifferenziert werden zu Lila bzw. Türkis. Trivialerweise kann nur Seiendes zu etwas hinzutreten; das Hinzutreten von etwas zu sich selbst aber differenziert nicht aus. Im Fall der Farben ist das unproblematisch, denn in Absicht auf Ausdifferenzierung lassen wir zu Blau nicht Blau, sondern Grün oder Rot hinzutreten, und alle drei Farben sind Seiende gleichermaßen. Wenn wir jedoch zum Seienden als solchem Seiendes als solches hinzutreten lassen, findet keine Ausdifferenzierung statt, und wenn wir Nichtseiendes, also nichts, hinzutreten lassen, erst recht nicht. Folglich muss das Produkt der vollständigen Abstraktion, mit dem die Objektlogik beginnt, zugleich auch sein eigenes Gegenteil sein: sowohl ausdifferenzierende affirmative Unmittelbarkeit, genannt Sein, als auch ausdifferenzierende reine Negativität, genannt Nichts. Die Objektlogik beginnt demnach in einem Widerspruch, den die Hintergrundlogik ausdrückt durch die Sätze: Sein = Nichts; Sein \neq Nichts (vgl. *GW 21*, 69). Von diesem Widerspruch kann sich die Hintergrundlogik in einer theoretischen Sofortmaßnahme bis auf weiteres distanzieren, indem sie den Gegenstand der Objektlogik prozessual, als instabile, selbstzerstörerische Einheit von Sein und Nichts, fasst: als *Werden*.

3. *Das Sein als Substrat der seinslogischen Entwicklung.* Die Strategie, objektlogische Widersprüche durch Annahme geeigneter Formen von Werden aufzulösen, bewährt sich in der Seinslogik ein ums andere Mal. Denn jeder seinslogische Denkinhalt erweist sich bei näherem Zusehen als inkonsistent, demnach als Werden, als Übergehen zu seinem Anderen, seiner bestimmten Negation. Die Seinslogik lebt von zwei minimalen hintergrundlogischen Investitionen: einem unmittelbaren Operandum (dem Sein) und einer vermittelnden Operation (der Negation). Im anfänglichen Werden ist die Negation zum ersten Mal in Beziehung auf das Sein in Operation getreten. Das Nichts war das Sein selber bzw. dessen unbestimmte und absolute Negation; das Werden hingegen ist Nicht-Sein: die ihrerseits bestimmte Negation des unbestimmten Seins. Weil aber der übermäßige Sachverhalt Sein sogar noch in seiner Verneinung affirmiert wird, ist das Werden widersprüchlich, flüchtig, selbstzerstörerisch und geht unverzüglich über in seine Negation: Nicht-Werden = Nicht-Nicht-Sein = Sein, von Hegel genannt *Dasein*. Als Dasein ist das Sein die Negation des Werdens und insofern bestimmt, und seine Bestimmtheit, als noch eins mit ihm, heißt *Qualität*.

An Sein, Werden und Dasein lässt sich das allgemeine Muster des seinslogischen Fortgangs ablesen: Ein Denkinhalt wird aufgrund seiner Inkonsistenz negiert, d.h. als Operandum in die Operation der Negation eingegeben, die als Ausgabe das Negative der Eingabe liefert; doch die Ausgabe erweist sich alsbald ihrerseits als widerspruchsvoll und wird zu einer neuen Eingabe in die Operation. So führt der Weg von A über Nicht-A zu Nicht-nicht-A und somit in gewissem Sinn zu A zurück. Allerdings lässt sich an Sein, Werden und Dasein ebenfalls ablesen, dass das allgemeine Muster des seinslogischen Fortgangs zu vage ist, um diesen eindeutig festzulegen. Die Methode variiert vielmehr mit dem Stand der logischen Entwicklung. Die Negation, mit der sich das Werden gegen sich selber kehrt, ist bereits eine andere Negation, als die es war, mit der sich das Werden gegen das unbestimmte Sein kehrte. Weil die Operation sich im Operieren und mit dem Operandum wandelt, darf A mit Nicht-nicht-A nicht rückhaltlos gleichgesetzt werden. So ist das Dasein zwar Sein, aber nicht mehr unbestimmt wie das reine Sein des Anfangs. Die seinslogische Entwicklung führt also nicht in einen engen Zirkel: von A über Nicht-A zurück zu A; sondern es gibt eine Richtung der Entwicklung: von A zu B (= Nicht₁-A) und weiter zu C (= Nicht₂-nicht₁-A) usf.

Allerdings kommen schließlich doch Zirkel vor, so insbesondere der große seinslogische Zirkel, in welchem zuerst die Qualität in Quantität und später die Quantität wieder in Qualität übergeht. Dieses wechselseitige Übergehen wird fassbar als der logische Sachverhalt des *Maßes*, der im dritten Abschnitt der Seinslogik dargestellt wird. Seine Entwicklung führt dazu, dass das Ineinanderübergehen von Qualität und Quantität, welches das Maß de facto ist, am Ende der Maßlogik auch eigens *gesetzt* ist als ein enger Zirkel von zwei *Zuständen* am Sein als dem indifferenten *Substrat* der Zustände. Diese Zustände lassen sich (wie die Qualität und die Quantität) nicht als wohlunterschiedene stabilisieren; ihr Substrat wird damit zur *absoluten Indifferenz* (GW 21, 373) bzw. zum *allseitigen Widerspruch* (GW 21, 377). So spiegelt und kondensiert sich die ganze seinslogische Entwicklung in ihrem Schlusssachverhalt. Das Sein, das de facto Substrat der Entwicklung durch alle seinslogischen Zustände hindurch war, bildet als das Substrat von Zuständen nun den Schlusssachverhalt oder Schlusszustand der Seinslogik, und in diesem triumphiert am Ende der Widerspruch des Anfangs. Nur ist über den allseitigen Widerspruch der absoluten Indifferenz hinaus kein weiterer logischer Fortschritt mehr möglich, weil Eingabe und Ausgabe der Negation nunmehr in einem engen Zirkel identisch sind. Zustand A ist die Negation von Zustand B und umgekehrt; und nicht nur das, sondern jeder Zustand ist auch selbst seine eigene Negation.

4. *Das Sein im Verhältnis zum Wesen und zum Begriff.* Die *L* erscheint am Ende der Seinslogik somit zunächst als gescheitert. Aber wenn das Sein seine ewige Selbstverneinung und Selbstzerstörung ist, so muss es, jenseits seiner, seine bestimmte Negation, genannt das *Wesen*, geben. Die Herausforderung, mit welcher das zweite Buch der *L*¹, die Wesenslogik, anhebt, besteht darin, dass das Wesen qua bestimmte Negation des Seins in das seinslogische Verhältnis des *Etwas* und seines *Anderen* zurückfallen und keinen Neubeginn ermöglichen würde. Folglich muss das Wesen, obwohl es auch die Negation des Seins ist, aus sich heraus (und als der Grund des Seins) konzipiert werden. Es muss gefasst werden als die – paradox gesprochen – absolute Negation des Seins, d.h. sowohl als absolute Negation wie auch als relative, bestimmte Negation, eben des Seins. Dies kann nur gelingen, wenn das Sein seinerseits als *Schein* reinterpretiert wird, und zwar so, dass es als Schein dem es negierenden Wesen keinen Widerstand mehr leisten und dieses daher sowohl absolute Negation als auch Negation des Seins bzw. Scheins sein kann.

Von den hintergrundlogischen Investitionen hat sich die eine nun vollständig amortisiert bzw. als Voraussetzung aufgehoben, die des unmittelbaren Seins; denn dieses geht, wie sich zeigt, als vermittelte Unmittelbarkeit aus dem Wesen als absoluter Negation

hervor. In die spekulative Logik muss, so gesehen, allein die Negation investiert werden, und zwar die Negation im reinen Selbstbezug. Wie die Einermenge-ihrer-selbst, wenn man das Fundierungsaxiom preisgibt, als eine wohldefinierte Menge betrachtet werden kann: $\Omega = \{\Omega\} = \{\{\Omega\}\} = \{\{\{\dots\}\}\}$, so kann die Negation-ihrer-selbst als ein wohldefinierter logischer Gedanke bzw. Sachverhalt betrachtet werden: $n \leftrightarrow \sim(n) \leftrightarrow \sim(\sim(n)) \leftrightarrow \sim(\sim(\sim(\dots)))$. Sie muss so betrachtet werden, wenn es einen Ausweg aus der Katastrophe des allseitigen Widerspruchs am Ende der Seinslogik geben soll. Die Negation-ihrer-selbst ist unfundierte, sozusagen kernlose Negation, die das, was sie negiert, ihr unmittelbares Operandum, allererst im Negieren setzt. Und eben dies ist die Grundverfassung des Wesens.

Die Wesenslogik beginnt mit dem Satz: „Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*“ (GW 11, 241). Ihr Fortgang zeigt aber, dass das *Wesen* nicht die endgültige *Wahrheit* des *Seins* ist. Das war schon deswegen zu erwarten, weil noch eine zweite hintergrundlogische Investition sich amortisieren bzw. sich als Voraussetzung aufheben muss, damit das Versprechen einer nicht-trivialen voraussetzungslosen Metatheorie ihrer selbst als einer nicht-trivialen voraussetzungslosen Objekttheorie eingelöst werden kann. Die zweite Investition ist die der Negation, die aus der Aussagenlogik aufgegriffen und für die Zwecke der spekulativen Logik abgewandelt werden musste. Die Wesenslogik nun im ganzen ist die Aufhebung der Negation als einer zu investierenden Voraussetzung der logischen Entwicklung. In ihr ist die Negation bereits alles und erzeugt ihre jeweiligen Operanden und Resultate rein aus sich heraus. Das einfache Unmittelbare – in der *L* das singuläre Sein, in der *Phän* die vielen Einzelnen der sinnlichen Gewissheit – muss vom Denken (per impossibile) als ein Opakes hingenommen werden; das logisch Vermittelte und Erzeugte aber ist als solches das dem Denken Transparente. Wenn nun in der Wesenslogik die Seiten der Negation (ihr jeweiliges Operandum und Resultat) bereits transparent sind, so ist ihre Transparenz faktisch schon die eigene Transparenz der Negation. Dies müsste also nur noch an der Negation bzw. an deren Seiten gesetzt werden, und es wird gesetzt im wesenslogischen Abschlussverhalt der *Wechselwirkung*. In der *Wechselwirkung* sollen zuletzt zwei wechselwirkende Substanzen sowohl ununterscheidbar als auch numerisch verschieden sein. Es bedarf dann nur noch der Entfernung dieses Widerspruchs, um von der *Wechselwirkung* scheinbar zweier Seiten zu dem einen in sich transparenten Begriff überzugehen, der im Kern schon die harmonische Einheit des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen ist, zu welcher er sich im Laufe der Begriffslogik über Rückfälle in wesens- und seinslogische Verhältnisse hinweg entwickelt. Am Ziel der Entwicklung ist der Begriff die *absolute Idee*, die sich ihrerseits wieder „in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt“ und „als die *Totalität* in dieser Form“ die raumzeitliche Natur ist (GW 12, 253). Auf diese Weise ist sichergestellt, dass uns das unmittelbare Sein jenseits der Logik, in der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes, wieder begegnen wird.

Anton Friedrich Koch

147. Selbstbewusstsein

Das Selbstbewusstsein ist diejenige Form des natürlichen Bewusstseins, die die Gewissheit hat, selbst das *Wesen* der Wirklichkeit zu sein. Wie Descartes' ‚cogito‘ muss das Sein des Selbstbewusstseins also als ein Selbstbezug verstanden werden. In der *Phän* wird das Selbstbewusstsein jedoch als das Resultat des Bewusstseins entwickelt. Deshalb verhält das Selbstbewusstsein sich, anders als das ‚cogito‘, zur natürlichen Wirklichkeit. Allein hat das Selbstbewusstsein die subjektive Gewissheit, dass diese Wirklichkeit unwesentlich ist. Von der Außenperspektive her wird diese natürliche Wirklichkeit als ‚Leben‘ verstanden, d.h. als eine

Natur, die ihre Selbstständigkeit selbst vollzieht und deshalb ein Sein haben kann, das sich vom Selbstbewusstsein trennen lässt. Die Entwicklung des Selbstbewusstseins ist in gewisser Hinsicht die Umkehrung der Entwicklung des Bewusstseins: wie sich herausstellte, dass das Bewusstsein das Selbstbewusstsein voraussetzt, so stellt sich jetzt heraus, dass das Selbstbewusstsein das Bewusstsein voraussetzt.

In seinem ersten Moment, der *Begierde*, versucht das Selbstbewusstsein seine Gewissheit zu verwirklichen im unmittelbaren Verhältnis zur vorgefundenen Natur: es tötet das Leben und zeigt deshalb selbst das Wesen des Lebens zu sein. Von der Außenperspektive her verhält das Selbstbewusstsein sich jedoch erst zum Leben, weil es auch einen Körper hat und als bedürftiges Wesen auf die äußere Natur bezogen ist. Indem es das fremde Leben tötet, kann das Selbstbewusstsein seine Bedürfnisse befriedigen. Das Bedürfnis kehrt jedoch wieder, sodass das Selbstbewusstsein seine Gewissheit nur in einer endlosen Wiederholung desselben Prozesses verwirklichen kann. Die Begierde ist deshalb die Umkehrung der sinnlichen Gewissheit; wie die sinnliche Gewissheit seine Gewissheit verwirklichen wollte in einem theoretischen Verhältnis zu einem unmittelbar vorgefundenen Ding, so versucht die Begierde ihre Gewissheit zur Wahrheit zu führen in dem praktischen Verhältnis, in dem sie das unmittelbar vorgefundene Leben tötet. Beide übersehen jedoch, dass der unmittelbar vorgefundene Gegenstand nur einer inmitten der vielen ist, und sind zu einer endlosen Wiederholung desselben Prozesses verurteilt.

In der endlosen Wiederholung erfährt das Selbstbewusstsein, dass seine Gewissheit sich nur verwirklichen lässt im Verhältnis zu einem natürlichen Gegenstand, der sich selbst negiert, d.h. im Verhältnis zu einem anderen Selbstbewusstsein. Das Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und Selbstbewusstsein hat keine adäquate Form in einem gegenseitigen Kampf auf Leben und Tod, in dem beide Selbstbewusstseine ihre Gewissheit verwirklichen wollen. Denn in einem solchen Kampf handelt es sich nur von der Außenperspektive her um ein Verhältnis zwischen Selbstbewusstseinen, nicht von der Innenperspektive her. In dieser Perspektive muss das Verhältnis in erster Linie als das Herr/Knecht-Verhältnis, das zweite Moment des Selbstbewusstseins, formuliert werden.

Der Herr ist das Selbstbewusstsein, das seine Gewissheit zu verwirklichen scheint, weil es sich zu dem Knecht verhält: dieser bearbeitet die Natur im Dienst des Herrn, sodass die Natur für den Herrn keine fremde Selbstständigkeit hat. Für den Herrn erscheint die Natur als das Arbeitsprodukt des Knechtes, das er „rein genießen“ kann. Der Knecht selbst ist für den Herrn das unwesentliche Selbstbewusstsein, dem es nicht gelungen ist, die Macht der Natur zu überwinden. Umgekehrt ist der Herr für den Knecht nur die Wirklichkeit seines eigenen selbstbewussten Wesens. Seine subjektive Gewissheit, das Wesen der Natur zu sein, hat er im Herrn objektiviert.

Das Herr/Knecht-Verhältnis lässt sich als die Umkehrung der Wahrnehmung verstehen. Wie die Wahrnehmung die Natur theoretisch immer schon als Erscheinung einer Einheit, d.h. als Eigenschaft auffasst, so negiert der Knecht die Natur immer schon innerhalb einer Einheit, d.h. im Dienst des Herrn. Aber im Gegensatz zur Wahrnehmung sucht der Knecht sein Wesen nicht im Sein der Natur, sondern im Selbstbewusstsein, nämlich im Herrn.

Der Knecht, der im Rahmen des Dienstes die Natur bearbeitet, erfährt Schritt für Schritt, d.h. mit seiner immer größeren Einsicht in die Natur, dass er der Natur seine Form auferlegen kann. Dadurch verliert die Natur für ihn ihre fremde Selbstständigkeit und ist der Knecht imstande, *sich* als das Wesen der Natur zu fassen, d.h. er fasst sich als der Herr der Natur. Die Einsicht markiert den Übergang ins dritte Moment des Selbstbewusstseins, den Stoizismus.

Im Stoizismus scheint das Selbstbewusstsein sich verwirklicht zu haben, weil es meinen kann, dass das Gesetz seines Denkens unmittelbar das Gesetz der Natur ist. Wie der Verstand lässt sich der Stoizismus deshalb als das Ich=Ich ausdrücken. Nur ist es jetzt nicht

das Bewusstsein, das sich in der Natur wiedererkennt, sondern umgekehrt das Selbstbewusstsein, das die Natur als die Wirklichkeit seines Begriffs wiedererkennt. Der Begriff des Stoizismus scheint das Wesen der Natur zu sein. Der Stoizismus ist jedoch an die Bedingungen der Gesellschaftsordnung gebunden, innerhalb welcher die Natur bearbeitet wurde. Sobald diese Ordnung zusammenbricht, zeigt die Natur wiederum ihre eigene Selbstständigkeit und stellt sich heraus, dass das Selbstbewusstsein das Bewusstsein voraussetzt.

Der Prozess, in dem das Selbstbewusstsein das Bewusstsein als seine Voraussetzung erfährt, vollzieht sich in zwei Schritten. Erstens erfährt der Stoizismus, dass sein Begriff inhaltlich nicht mit dem Selbstbewusstsein zusammenfällt, und geht in den Skeptizismus über. Denn der Stoizismus bringt in seinem Begriff einen Inhalt zum Selbstbewusstsein, der immer schon natürlich vorgegeben ist.

Zweitens entwickelt sich der Skeptizismus zum unglücklichen Bewusstsein. Wenn die Begriffsform sich vom vorgefundenen Inhalt unterscheiden lässt, kann das Selbstbewusstsein seine Gewissheit nur festhalten, wenn es seinen subjektiven Begriffsinhalt zum absoluten Wesen der Wirklichkeit macht. Die Konsequenz ist jedoch, dass das Selbstbewusstsein erfahren muss, dass dieses absolute Wesen nicht in der äußeren Wirklichkeit erscheint; es ist deshalb ein unglückliches Bewusstsein. Denn einerseits weiß es sich von der objektiv vorgefundenen Wirklichkeit unterschieden und ist also Bewusstsein, und andererseits kann es diese Wirklichkeit nur als eine erfahren, in der sein absolutes Wesen *nicht* zur Erscheinung kommt und ist also unglücklich.

Paul Cobben

148. Sinnlichkeit

Die Sinnlichkeit meint bei Hegel weder die Sinnestätigkeit, die er unter dem Begriff „Empfindung“ in der „Anthropologie“ abhandelt, noch den geistigen Stoff in seiner unmittelbarsten Form des Gefühls, der in den Begriff der „Anschauung“ eingeht, sondern die Sinnlichkeit wird vielmehr in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ im Rahmen des ersten Teils der „Phänomenologie des Geistes“ als *sinnliches Bewusstsein* entfaltet. Diese unmittelbarste Form des Bewusstseins ist für Hegel gekennzeichnet durch die einfache sinnliche Beziehung des Ichs zu seinem Gegenstand, in der dieser Gegenstand lediglich als ein daseiendes Etwas bestimmt ist. Im Unterschied zur „Wahrnehmung“ als folgender Stufe des Bewusstseins ist der Gegenstand im sinnlichen Bewusstsein noch nicht ein Ding mit spezifischen Eigenschaften, sondern nur ein gegenüberstehendes, gegenständliches Etwas, dem außer seinem Dasein keine weitere Bestimmung zukommt. Dieses Gegenständliche, einem Ich gegenüber gestellt zu sein, bestimmt das Sinnliche als dem Bewusstsein zugehörig, insofern es den ganzen verleblichten Stoff, der in der Anthropologie entwickelt wird, in sich schließt. Es erscheint deshalb „als das reichste an Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der Stoff des Bewusstseins (*E³ §414*), das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele *ist* und *in sich* findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab, und giebt ihm zunächst die Bestimmung des *Seyns*“ (*E³ §418A*).

Sinnlichkeit wird in der *VPhK* noch in einer anderen Weise verwendet, insofern das Kunstwerk einen ideellen Inhalt in der Sphäre des Sinnlichen darzustellen hat. „Die Kunst also hat vergeistigtes Sinnliches sowie versinnlichtes Geistiges zum Material“ (*VPhK* 2, 21) Dieses „vergeistigte Sinnliche“ wird von Hegel deutlich von den subjektiven Formen der Empfindung und Anschauung unterschieden, da es diese nur mit dem unmittelbaren

Gefühlsinhalt zu tun haben. In der Kunst hingegen soll in der Sphäre des Sinnlichen ein Ideelles aufscheinen, das dem Rezipienten weder nur durch eine gebildete Empfindsamkeit, dem „Geschmack“, noch bloß durch „Kennerschaft“ objektiver Bedingungen, unter denen ein Kunstwerk entstanden ist, zuteil wird. Für den Produzenten eines Kunstwerks gilt vergleichbares, insofern die Produktion sich weder bloß wissenschaftlich auf den geistigen Inhalt beziehen sollte, noch die reine Empfindsamkeit zu ihrem Inhalt haben darf. Vielmehr ist für die künstlerische Produktion eine der Kunst eigentümliche Verbindung von Geistigem und Sinnlichem notwendig, die durch die produktive Phantasie hergestellt wird. Die „Produktivität ist das Ungetrennte des Geistigen und des Sinnlichen. Dieses Produzieren nennen wir Produzieren der Phantasie. [...] Die Tätigkeit hat also geistigen Inhalt, welchen Inhalt sie sinnlich darstellt. Von der Phantasie wird der geistige Gehalt sinnlich gestaltet“ (VPhK 2, 22). Diese Fähigkeit einer produktiven Phantasie kommt Hegel zufolge jedoch nicht jedem Menschen zu, sondern ist als „Kunsttalent“ eine natürliche Anlage einiger Menschen.

Dirk Stederoth

149. Sittlichkeit

In den *Grl* wird das *Gute* zuallererst auf der Ebene der Moralität bestimmt, nämlich als “die Idee, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besonderen* Willens , die *realisierte Freiheit*, der *absolute Endzweck der Welt*.” (*Grl* §129) Auf der Ebene der Moralität bleibt die Verwirklichung des Guten jedoch in einem moralischen Sollen stecken. Als Gewissen weiß der besondere Wille zwar, dass es seine Pflicht ist, seine Freiheit in Übereinstimmung mit der Freiheit aller zu verwirklichen, aber er ist noch nicht imstande, die Freiheit inhaltlich zu bestimmen. Dies gelingt erst auf der Ebene der Sittlichkeit, wenn das Gute zum *lebendigen Guten* entwickelt ist. „Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute ...“ (*Grl* §142). Der Begriff der Freiheit ist hier „zur *vorhandenen Welt*“ geworden, die in und durch das Handeln des Selbstbewusstseins existiert, d.h. das wirkliche Selbstbewusstsein hat sich zu einem Selbstbewusstsein gebildet, das die Verwirklichung des Guten zu seiner Natur gemacht hat.

Charakteristisch für Hegels Bestimmung der Sittlichkeit ist also, dass sie ein moralisches Handeln zum Ausdruck bringt, das nicht, wie bei Kant, der Natur entgegengestellt ist. Moralisches Subjekt und Natur sind in einer institutionellen Ordnung zur Einheit gelangt, in der Freiheit und Notwendigkeit, Rechte und Pflichten zusammenfallen. Das Subjekt weiß es als seine moralische Pflicht, seine Rolle innerhalb der Institutionen innezuhaben. Aber das Subjekt weiß zugleich, dass es mit der Erfüllung seiner Pflicht unmittelbar seine eigene Freiheit verwirklicht. Seine institutionelle Rolle versetzt es in die Lage, seine Triebe, Begierden und Neigungen in der Form der Freiheit zu verwirklichen.

Weil das moralische Handeln in der Sittlichkeit von der sittlichen Totalität her gedacht wird und nicht vom auf sich gestellten moralischen Subjekt, kann Hegel schließen, dass die Individuen in den sittlichen Mächten „als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben“ (*Grl* §145). Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass die Individuen der Gemeinschaft geopfert werden, weil sie nur existierten, um der Gemeinschaft zu dienen. Denn einerseits hat für die Individuen die Gewissheit ihrer Freiheit in der Objektivität der sittlichen Welt ihre Wahrheit (*Grl* §153) und andererseits ist „das Recht der Individuen an ihre Besonderheit in der sittlichen Substantialität enthalten“ (*Grl* §154), d.h. jedes erfüllt seine institutionelle Rolle auf seine besondere Weise.

Die Sittlichkeit kann die Freiheit des Individuums nur adäquat zum Ausdruck bringen, weil sie als sittliches *System* gedacht wird, denn die adäquate Einheit des besonderen und des

allgemeinen Willens lässt sich nur als die harmonische (vernünftige) Einheit des Systems denken. Dies ist klar geworden auf der Ebene der unmittelbaren Sittlichkeit der griechischen Welt. In dieser Welt hat die Sittlichkeit in den beiden sittlichen Massen Gestalt bekommen, d.h. in dem göttlichen und menschlichem Gesetz. Das göttliche Gesetz oder das Gesetz der Familie bietet dem besonderen Willen Raum in der Form des Familienmitglieds; das menschliche Gesetz dagegen bietet dem allgemeinen Willen Raum in der Form des Staatsbürgers. In der griechischen Polis existieren beide Gesetze jedoch unvermittelt nebeneinander, demzufolge beide sich auf Kosten des anderen durchzusetzen versuchten. Das göttliche Gesetz stellt das Primat des Individuums; das menschliche Gesetz dagegen das Primat der Gemeinschaft. Hegel versteht die europäische Geschichte wesentlich als den Prozess, in dem beide sittlichen Massen sich in einer harmonischen Einheit aufheben, d.h. als die Entwicklung eines sittlichen Systems.

Obwohl Hegel schon im Herbst/Winter 1802/03 ein Manuskript abgeschlossen hat, dem Rosenkranz den Titel *SdS* gegeben hat, gelingt es ihm dann noch nicht, dieses System aus einer konsistenten Grundkonzeption heraus zu entwickeln. Das adäquate System der Sittlichkeit lässt sich erst denken, wenn der Gegensatz zwischen Familie und Staat durch die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt worden ist, sodass das System der Sittlichkeit die Hauptmomente Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat in sich umfasst.

In der Familie hat die Sittlichkeit in der Form der Unmittelbarkeit ihre Gestalt bekommen. Die Familie ist die traditionelle Gemeinschaft, in der besonderer und allgemeiner Wille unmittelbar zusammenfallen; auf der Ebene der Familie definieren die Individuen ihre Identität als ihre Rolle innerhalb der Gesamtheit der Familie. Die Familie ist die konkrete Person, die das Moment der bürgerlichen Gesellschaft voraussetzt, so wie, umgekehrt, das Moment der bürgerlichen Gesellschaft die Familie voraussetzt. Denn einerseits ist sie das Resultat des freien Beschlusses von zwei Personen (Mann und Frau) eine Person zu bilden, und andererseits erzeugt die Familie mittels der Erziehung der Kinder neue Personen.

Die bürgerliche Gesellschaft ist der Bereich der Vielheit der Familien und muss im Vergleich zur Familie in erster Linie als „Verlust der Sittlichkeit“ (*Grl* §181) bezeichnet werden: in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Tradition der Familie überwunden und haben die Personen die Möglichkeit, ihre subjektive Freiheit auszubilden. In der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft wird der Verlust der Sittlichkeit, d.h. das Auseinandertreten der Verwirklichung des besonderen und allgemeinen Willens, Schritt für Schritt, und jetzt vermittelt durch die subjektive Freiheit, aufgehoben in der Rechtspflege, der Polizei und bzw. der Korporation. Die Korporation ist als die „zweite Familie“ die zweite Wurzel der Sittlichkeit (*Grl* §255): in der Arbeitsgemeinschaft der Korporation definieren die Mitglieder ihre gesellschaftliche Identität innerhalb der Totalität der Korporation. Weil es viele Korporationen gibt, hat die Sittlichkeit in der Korporation jedoch noch die Form der Besonderheit. Erst auf der Ebene des Staats hat die Sittlichkeit ihre adäquate Form und lässt sich der allgemeine Wille als solcher verwirklichen als die sittliche Gemeinschaft des ganzen Volkes (*Grl* §156). Anders als in der Polis ist diese Verwirklichung des allgemeinen Willens dem besonderen Willen nicht entgegengesetzt, weil die Wirklichkeit der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats sich gegenseitig voraussetzen.

Paul Cobben

150. Skeptizismus

Bereits in Frankfurt ist die Lektüre des Sextus Empiricus und damit eine intensive Beschäftigung mit dem antiken Skeptizismus schon beim jungen Hegel nachgewiesen. Die

Auseinandersetzung mit der Skepsis wird konstitutiv für die Herausbildung von Hegels absolutem Idealismus. Ein Probiersein für echte Philosophie bestehe darin, den scharfsinnigen Einsprüche der Skeptiker Paroli bieten zu können. Diese Immunität gewinne die Philosophie mittels der Inklusion der Skepsis als der negativen, „freye[n] Seite einer jeden Philosophie“ (GW 4, 208).

Diese Deutung des Skeptizismus in enger Verbindung mit dem Begriff der Freiheit („Freyheit der Vernunft“ GW 4, 216) rückt in Hegels *SkA* (einer Rezension von Aenesidemus Schulzes *Kritik der theoretischen Philosophie*) ins Zentrum. Die Grundeinsicht dieser ersten ausführlichen Interpretation des Verhältnisses des Skeptizismus zur Philosophie besteht darin, dass mit jeder wahren Philosophie der Skeptizismus selbst aufs innigste eins ist, dass es also eine ‚dritte Philosophie‘ gibt, die weder Skeptizismus noch Dogmatismus und somit „beydes zugleich ist“ (GW 4, 206). In den Schriften des Sextus werde das ‚allgemeine Wesen des Pyrrhonismus treu aufbewahrt‘ (GW 4, 206). In seiner neuartigen, subtilen Deutung der 5 Tropen des Agrippa und deren Zentralidee des Verhältnisses, der Relativität, entwickelt Hegel zum ersten Mal seinen Kerngedanken vom Anderen seiner selbst.

Die echte Skepsis bestehe in der gänzlichen Negation aller Wahrheit endlichen Erkennens. Diese Skepsis als Negativität, als die „negative Seite der Erkenntniß des Absoluten“ (GW 4, 207) ist jeder echten Philosophie implizit. Dabei geht es um die „Freyheit des Charakters“ und die Freiheit des Denkens (GW 4, 217; 221), um die Aufhebung der Skepsis in praktischer und theoretischer Absicht. Das ethische Grundaxiom des Pyrrhoneers ist das Glück als Ataraxia - der Skeptizismus als eine Ethik bietet die „Leiter“ (Sextus) zur rechten Lebensform. Theoretisch würdigt Hegel die Skepsis als Antidogmatismus, als ein Denken, das die ‚Weisen‘ (Tropen) zur Aufdeckung von unbegründeten Annahmen konzipiert hat. In ihrer antidogmatischen Absicht bewirkt die Skepsis mittels ihres Prinzips der Isosthenia die Zurückhaltung des Urteils, die Vermeidung unzulässiger Voraussetzungen oder bloßer Annahmen und steht gegen das bloße Versichern. Mit diesem vorurteilslosen Herangehen öffnet die Skepsis den Weg zur Freiheit des Denkens. Allerdings entfalten die Tropen ihre Kraft nur gegen den Dogmatismus, gegen die echt spekulative Philosophie bleiben sie unwirksam. Die rein negative Haltung des denkenden Pyrrhonikers impliziert bloße Subjektivität und Scheinen. Ebenso wie in anderen Schriften aus der frühen Jenaer Zeit (*Bouterwek- u. Krug-Rezension*) konfrontiert Hegel im *SkA* die echte, pyrrhonische Skepsis mit dem pseudo-skeptischen, oder eigentlich vielmehr dogmatischen Empirismus und Realismus vom Typ Schulze, sog. Philosophien aus Tatsachen des Bewusstseins.

Das Kriterium des Pyrrhonismus sei das „Erscheinende“, die Erscheinung als subjektive Vorstellung (*phantasia*). Daran knüpft die *Phän* direkt an, die gewonnene Unterscheidung von Skeptizismus und ‚skeptischer Methode‘ (Kant) wird systematisch ausgeführt. Aufgrund der Inklusion der Skepsis ist die *Phän* als der Weg des erscheinenden Wissens, als ein „sich vollbringender Skepticismus“ (GW 9, 56) zu verstehen, wie der Skeptizismus selbst die „wirkliche Erfahrung“ darstellt, „was die Freyheit des Gedankens ist“ (GW 9, 119). In der *Phän* kommt der antike Skeptizismus selbst als eine Gestalt des Selbstbewusstseins vor. Als Form der Lebensführung, als eine Weise von Moralität suchte der Pyrrhonismus das Glück in der Ataraxie, in der Ruhe, in der Abwesenheit von äußeren Störungen. Der scheinbar totalen Autonomie steht jedoch die Heteronomie unvereinbar entgegen, der Pyrrhoniker erweist sich als auf die Äußerlichkeit angewiesen, die er prinzipiell negieren will. Die skeptische Seele findet sich somit in einem ruhelosen Wechsel von Glück und Not, als ein glücklich-unglückliches Bewusstsein.

In der *L* steht die skeptische Antinomiebildung im Vordergrund. Relativität und Regress bzw. Progress sind dabei die zentralen Operationen. Bei den Antinomien bezieht sich Hegel auf „den alten Skepticismus“, welcher sich „die Mühe nicht verdrießen“ ließ, „in allen Begriffen, die er in den Wissenschaften vorfand“, den „Widerspruch oder die Antinomie

aufzuzeigen“ (GW 21, 180). Jedoch ist das skeptische Verständnis des Widerspruchs nur ein negatives. Es entspricht dem „Dialektischen“ (GW 12, 243), die der Einheit entbehrt. In der *L*¹ findet die Auseinandersetzung mit der Skepsis konsequenterweise im Abschnitt „Der Schein“, im Sinne einer prinzipiellen Aufhebung der ‚Philosophie des Erscheinenden‘, statt. Aus der systematischen Perspektive fällt die Skepsis mit dem neuzeitlichen, besonders dem Kantischen und Fichteschen Idealismus zusammen. Diese (wie auch die „anderen Formen“ des Idealismus) negieren die Möglichkeit des unmittelbaren Wissens, sind jedoch auf Gegebenes bezogen. „Der *Skepticismus* läßt sich den Inhalt seines Scheins *geben*“ (GW 11, 247f.). Er bleibt in dem Zwiespalt, dass die bloße Unmittelbarkeit negiert und trotzdem noch vorhanden ist.

In der *E* tritt der Skeptizismus wieder als Antidogmatismus hervor – der Dogmatismus setzt ein Endliches als Absolutes. In diesem Sinne ist der Skeptizismus eine „negative Wissenschaft“. Die spekulativen Wissenschaften sollen aber von einem „vollbrachten Skeptizismus“ ausgehen können. Der „Entschluß, rein denken zu wollen“ (*E*³ §78A) drückt diese Hegelsche Aufhebung der Skepsis aus, das Projekt der Inklusion des Skeptischen in theoretischer und praktischer Absicht wird vervollständigt. Die Freiheit des Willens und die Freiheit des Denkens bilden den Anfang des Philosophierens, der *L* wie der *Grl* (§5). Zudem tritt das Skeptische als das „*dialektische* Moment“ (*E*³ §81) der spekulativen Logik hervor (GW 12, 243).

In den *VGPh* wird der Skeptizismus als Lebensform und als theoretischer Prüfstein gegen das Dogmatische dargestellt. Diese doktrinale Skepsis bleibe ein unsystematisches Philosophieren, das seine argumentative Abhängigkeit von der spekulativen Logik verkennt. Im Vordergrund stehen die historische Entwicklung und die verschiedenen Formen des Skeptizismus. Im Anschluss an die Überlegungen der *Phän*, der *L* und der *E* wird der neuzeitliche subjektive Idealismus als moderner Skeptizismus, zuerst in der Variation bei Hume und Berkeley und dann als subjektiver Idealismus der Transzendentalphilosophie (als Idealismus der Moralität) verstanden. Der latente Solipsismus (als Konsequenz des Pyrrhonischen) gilt als notwendiger Durchgangspunkt für die Formation des philosophischen Ich, der freien Subjektivität.

Tommaso Pierini / Klaus Vieweg

151. Skulptur

Das Wesen der Skulptur meldet sich schon an in der Architektur. Als äußere Umschließung eines mit ihr nicht gegeben Inneren weist die Architektur auf ein Inneres das nicht mehr Umschließung, sondern in sich zentriert ist: das Tempelbild oder die Skulptur. Obwohl unterschieden von der Architektur als Umgebungskunst verliert sie die Beziehung zur Umgebung nicht. Diese geht ein in der Gestaltung. Die Skulptur ist zentriert als Einheit des Ideellen und Materiellen, spezifisch des Geistigen und des Körperlichen. Denn der ‚schöne‘ menschliche Körper, worin der Geist als Seele belebende Einheit in organische Gliederung ausstrahlt, ist die ontologische Grundlage der Skulptur. Diese Naturschönheit ist der Skulptur als Artefakt vorgeordnet, aber nicht übergeordnet.

Die Skulptur ist darum spezifisch Wiedergabe des menschlichen Leibes in seiner selbständigen räumlichen Gestalt als Ausdruck des sie an all ihren Stellen belebenden Präsenz des Geistes. Dieser Geist ist aber als wesentlicher Inhalt aller individueller Gestalten der Geist in seiner substantiellen Einheit und Allgemeinheit.

Auch geht in diesem substantiellen Geiste die göttliche Dimension seiner Einheit und Allgemeinheit ohne Gegensatz zusammen mit der partikularen körperlichen Dimension des

menschlichen Geistes. Darum ist die Skulptur die geeignete Kunst der anthropomorphen griechischen Religion. Und darum erscheint die Individualität in der klassischen Skulptur, nicht als Charakteristik, sondern als Träger substantieller Gehalte und in Einheit mit ihnen: „Das Ideale wie es in der Skulptur dargestellt ist in der Mitte, wo die Individualität und der ewige Wille noch nicht einander gegenüber getreten sind, es herrscht die Geistigkeit welche freie Nothwendigkeit für sich ist“ (*VPhK (Aschenberg)*, 210). Die Skulptur kann daher den Götterkreis als Verkörperung verschiedenen allgemeinen sittlichen Idealen gestalten, in welcher die Individualität durch Geschlecht, Alter oder durch Attributen angegeben wird.

In der Wiedergabe des Menschlichen in seiner partikularen Körperlichkeit zeichnet sich die Möglichkeit einer Charakteristik ab, aber hier zeichnen sich die Grenzen der Skulptur. Das ideale Profil führt hier die Vorherrschaft, nicht das Porträt.

Die klassische Harmonie der Skulptur zeigt sich in der Ruhe ihrer Gestalten auch noch da, wo sie abwesend scheint, zum Beispiel in der Laokoongruppe.

Als klassische Harmonie ist die Skulptur einmalig und kennt keine historische Entwicklung. Es gibt eine Entwicklung zur Skulptur, z.B. die ägyptische Skulptur, insofern sie diese Harmonie noch nicht erreicht und eine Entwicklung über die Skulptur hinaus, wie im christlichen Zeitalter das diese wesentliche substantielle Harmonie wieder verlässt, zugunsten der spezifisch charakteristischen individuellen Subjektivität. Die Subjektivität als Innerlichkeit, die sich kundgibt in der Materie, aber aus der Einheit mit ihr herausgehend sich auf sich bezieht geht der Skulptur ab und damit auch die Tiefe des Gemüts. Das zeigt sich schon in ihrem Material. Der Stein ist viel weniger fähig, individuelle Züge zu gestalten als die schon etwas entmaterialisierte Farbenwelt der Malerei. Die Augen zeigen die schwache Stelle der Skulptur: sie blicken nicht auf. Das Portraitartige gehört daher nicht in die Skulptur. Die eigentlich-christliche Kunst ist nicht mehr die des substantiellen, sondern des subjektiven Geistes. Die damit verbundene Innerlichkeit und Gemütsbewegungen des Schmerzes und Versöhnung fragen um Malerei und Musik. Michelangelo ist ein Beispiel dafür wie die Skulptur des Christentums auf ihr Höhepunkt wieder Anschluss sucht bei den Idealen der Griechen.

Gerrit Steunebrink

152. Sollen, das

Für Hegel ist der moralische Standpunkt „der Standpunkt des *Verhältnisses* und des *Sollens* oder der Forderung“ (*Grl* §108). Obwohl auch Kant den moralischen Standpunkt als ein Verhältnis des Sollens bezeichnet, hat das moralische Sollen bei Hegel jedoch eine wesentlich andere Bedeutung. Das moralische Subjekt im Kantischen Sinne kann das moralische Sollen nicht überwinden, weil seine Freiheit (die es erst zum moralischen Subjekt macht) unlösbar mit seiner Unfreiheit als natürliches Individuum verbunden ist. Der freie moralische Wille lässt sich nur im Gegensatz zum unfreien natürlichen Willen, d.h. im Verhältnis des Sollens, denken. Das moralische Subjekt im Hegelschen Sinne dagegen ist nur frei, insofern es sich seine Natur angeeignet hat, d.h. Einsicht in sein besonderes Wohl erworben hat. Weil eine solche Einsicht nach Hegel wesentlich möglich ist, kann das moralische Subjekt in seinem Handeln sein besonderes Wohl befriedigen und deshalb sich als moralisches Subjekt verwirklichen. Trotzdem bleibt diese Verwirklichung auf der Ebene der Moralität auch für Hegel erst noch eine Forderung.

Gerade weil Hegels moralisches Subjekt ein besonderes Subjekt ist, lässt sich der „moralische Standpunkt“ nicht identifizieren mit dem, was heutzutage „the moral point of view“ genannt wird. Die moralischen Subjekte sind nicht austauschbar; ihr Standpunkt ist

nicht universalistisch; ihr Gebot ist nicht der Kantische kategorische Imperativ. Aber weil sie alle ihr besonderes Wohl verwirklichen müssen, sind sie trotzdem aufeinander bezogen. Statt des kategorischen Imperativs lautet ihr Gebot: „*Recht zu tun und für das Wohl, sein eigenes Wohl, und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen*“ (*Grl* §134).

Die moralischen Subjekte haben die Pflicht, ihr besonderes Wohl in Harmonie mit dem Wohl aller zu verwirklichen. Als moralische Subjekte sind sie jedoch nicht imstande, den Inhalt dieser Pflicht zu bestimmen. Um ihre Pflicht zu erfüllen, müssten sie wissen, was es bedeutet dem Wohl anderer gerecht zu werden. Als moralische Subjekte sind sie jedoch vereinzelt und können deshalb das Wohl anderer nicht bestimmen, ohne sie als moralische Subjekte zu verkennen. Was fehlt, ist ein besonderer Wille, der als besonderer Wille das Wohl aller will.

Damit stellt sich heraus, dass auch der moralische Standpunkt im Hegelschen Sinne das Verhältnis eines Sollens nicht überwinden kann. In seiner Vereinzelung steht das moralische Subjekt wesentlich in einem äußeren Verhältnis zu dem Willen anderer.

Das moralische Sollen lässt sich in der Systematik Hegels erst auf der Ebene der Sittlichkeit aufheben. In der Sittlichkeit wird das besondere Wohl im Rahmen der sittlichen Institutionen, d.h. in der Form des (allgemeinen) Rechts, verwirklicht. Dies hat nicht nur zur Folge, dass das besondere Wohl sich mit dem Allgemeinwohl versöhnt hat, sondern auch, dass das Allgemeinwohl sich als das Gute bestimmen lässt, das auf der Ebene der Familie in der Form der Unmittelbarkeit, auf der Ebene der Korporation in der Form der Vermittlung, und auf der Ebene des Staats in der Form der Wahrheit wirklich ist.

Auf der Ebene der Logik erörtert Hegel das Sollen als Moment der Endlichkeit. „Das Endliche hat sich so als die Beziehung seiner Bestimmung auf seine Grenze bestimmt; jene ist in dieser Beziehung Sollen, diese ist *Schranke*“ (*GW* 21, 119). Als Sollen bezieht das Endliche sich negative auf sich als Schranke, d.h. es ist nur Etwas insofern es über die Grenze mit dem Andern hinausgeht.

Paul Cobben

153. Spekulation

Spekulation heißt für Hegel ab Jena das spezifische Moment derjenigen Philosophie, die weder Populärphilosophie noch bloße Reflexionsphilosophie ist, sondern die sich dem begreifenden Erkennen (*GW* 15, 24) verpflichtet weiß. Damit weicht er sowohl von der traditionellen, theoretischen wie von der Schellingschen reflexiven Bedeutung ab. Nur demjenigen, der der an und für sich durchzuführenden Betrachtung der Kategorien, des Begriffs und ihrer Selbstbewegung um ihretwillen fähig ist, gelingt ein echtes, d.h. spekulatives Philosophieren (*GW* 12, 27). Gerade diese Betrachtung der Denkbestimmungen an und für sich heißt Spekulation. Mit der Betrachtung der Denkbestimmungen ist das Spezifische herausgestellt, sofern damit eine vernünftige, das eigene Denken herausstellende oder ihre eigene begriffliche Notwendigkeit untersuchende Leistung der Philosophie angedeutet ist. Diese Spezifität der reinen Logik wird von Hegel im Gegensatz zur gewöhnlichen Vorgehensweise nicht nach, sondern ‚spekulativ‘ vor dem Unspezifischen, den unreinen Begriffen der Natur und des Geistes, ausgearbeitet. Wenn es eine spekulative Betrachtung des Logisch-Spekulativen gibt (1), und diese sich als spekulative Methode herausstellt (2), beschränkt sich die spekulative Betrachtung nicht auf die spekulative Wissenschaft als solche: Die spekulative Betrachtung nicht-spekulativer Momente gehört auch zur spekulativen Philosophie insgesamt (3).

Fast selbstverständlich wird die Spekulation der Komplexität ihrer Aufgabe sowie der Bedeutungsverschiebungen in Hegels Entwicklung (4) wegen von der populären Kritik, die nicht nur zu Lebzeiten Hegels auftritt (vgl. *GW 16*, 269), sondern die sich später in der Wirkungsgeschichte in den mit Unmittelbarkeiten operierenden Vorwürfen durchsetzt, verfehlt.

1. Sofern das Spekulative das Spezifische der Philosophie ist, betrachtet Hegel die Wissenschaft der Logik, die das Denken des reinen Denkens eigens ausführt, systematisch als spekulative Wissenschaft. Mit dieser grundlegenden Bestimmung ersetzt das Spekulative jeden sonstigen Gegenstand einer ersten Philosophie. Die *spekulative Logik* als die eigentliche Metaphysik führt dieses Spekulative vor (*GW 11*, 7 ff), sofern in ihr die Vernunftgegenstände oder die objektiven Gedanken der Vernunft gemäß betrachtet werden. Angedeutet ist mit dieser Aussage nur, dass es ein spezifisch Spekulatives als Bereich der Spekulation oder als das Logische gibt, wenn jenes Spekulative sich entwickeln lässt.

Das Logische umfasst Denkformen, die zwar aus der ‚einfachen‘ Objektsprache oder ‚natürlichen‘ Sprache bekannt sind, aber jetzt nicht mehr auf eine selbstverständliche Weise verwendet werden, sondern die eigens – in systematisch gestalteter Verwunderung – betrachtet und in dieser Betrachtung – ‚metatheoretisch‘ – erkannt werden. Der Anlass zu solcher Darstellung mag dabei die Bedeutung einiger Wörter sein, die, wie Aufhebung, aber auch wie Subjektivität und Objektivität, dem spekulativen Geist der Sprache zufolge entgegengesetzte Komponenten aufweisen (*GW 21*, 11).

a. Diese Denk- oder Begriffsformen sind in der spekulativen Logik als die Formen des Logischen zu betrachten. Es handelt sich dabei jedoch nicht um die drei Teile des Logischen (Sein, Wesen und Begriff), weil sie die Momente jedes Wahren vorführen, in dem Inhalt und Form nicht gesondert werden (*E¹* §13A).

Das erste, unmittelbar Logische wird in der vorhergehenden Tradition auf doppelte Weise herausgestellt: Die Verstandeslogik betrachtet die bloßen Formen des Wahren, die reinen inhaltsleeren Urteilsformen, die ihrer Inhaltsleere wegen ‚abstrakt‘ heißen; die metaphysische Verstandesansicht betrachtet die als inhaltlich wahr behaupteten Vernunftgegenstände, wie Ding oder unsterbliches, allumfassendes oder ursprüngliches Ding. Keine der beiden Herausstellungen erreicht aber die Unbedingtheit der Vernunft, weil sie dem Inhalt oder der Form nach der unbedachten Setzung ihrer Formen, wesentlich der hingenommenen Urteilsformen, verhaftet bleiben. Negiert wird die Endgültigkeit der bloß formalen Logik sowie die feststehende Würdigkeit metaphysischer Gegenstände, weil ihre rechtfertigende Vorführung sie in Widersprüche, Antinomien und Paralogismen auflöst, sofern die betrachteten formalen und inhaltlichen Gegenstände in ihrer Unbedingtheit gedacht werden. Diese skeptisch-dialektische Auflösung heißt negative, auf Vernichtung ausgehende Vernunft. Diese Negativität ist die abstrakte Grundlage und Quelle aller spekulativen Tiefe der Ideen und des Denkens. Sie ist der Horror des vorstellenden und verständigen, nicht des spekulativen, Denkens vor der Leere (*GW 11*, 289), die aus der Vernichtung des unendlichen Gegenstandsbereichs wie aus derjenigen des vorausgesetzten formalen Subjektbereichs stammt.

Die Spekulation hat die positiv-vernünftige oder *spekulative* Seite des Logischen zur Aufgabe, d.h. sie hat das positive Resultat in der dialektisch-skeptischen Auflösungsbewegung des normalen oder metaphysischen Vernunftgebrauchs festzuhalten (*GW 11*, 27). Damit wird dem Programm nach, die positive Einheit der widersprüchlichen Bestimmungen gesetzt. Die Spekulation ist das eigens vorgeführte Ergebnis eines skeptischen oder negativen Denkens, das zwar punktuell, wie z.B. in den spekulativen Ideen des Platon oder des Aristoteles, erreicht werden kann, wesentlich aber aus dem spekulativen Geist der

Kantischen Philosophie hervorgeht. Solche positive Vernunft wird bis zur Vorrede der Seinslehre (L^1) als ‚Geist‘ (GW 11, 7) bezeichnet, sodass der sich durchsetzende Begriff ‚Spekulation‘ den des Geistes, sofern dieser eine logische Bedeutung hat, ersetzt. Die Fassung einer ‚spekulativen Logik‘, der Hauptbegriff ‚Geist‘ ist, bietet noch der Gliederungsentwurf der spekulativen Philosophie: „absolutes *Seyn*, das sich anderes, (*Verhältnis* wird) Leben und Erkennen – und wissendes Wissen, Geist, Wissen des Geistes von sich“ (GW 8, 286).

Hervorgehoben wird die Bedeutung der Spekulation, Ergebnis der Negativität zu sein: „Die Natur des spekulativen Denkens besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jeder sich an sich zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben, so ist seine positive Wahrheit diese Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche“ (GW 11, 83), oder auch: „Das *spekulative Denken* besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber daß er sich, wie es dem vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in Nichts auflösen läßt“ (GW 11, 287).

Das Spekulative als Resultat ist deshalb ein *Konkretes*, weil es die Leistung des unbedingten Denkens oder des Begreifens ist. Die resultierende Einheit ist eine *Affirmation*, weil sie wenigstens von der Diskursivität des bis zur Unbedingtheit gehenden Wissens durchzogen ist. Der Widerspruch, dem das Resultat eine Antwort liefert, ist ein denkenskeptischer in Bezug auf Begriffe. Skeptische Kritik greift jede Unmittelbarkeit oder Positivität eines gegebenen, verständigen Begriffs auf gleicher Begriffsebene an, sofern sie zweifache Instantiierungsprobleme des Begriffs, dem Dasein oder der Bedeutung nach, aufzeigt. Diese Angriffe zeigt die ganze Logik, sofern die – als skeptisch auftretende – Besonderheit vor dem Erreichen der Methode nie der Allgemeinheit gleich ist. Dann und nur dann ist die vernünftige Aktivität aber gegen skeptische Kritik, die durch Negation die positiven Begriffe zu Grunde gehen lässt, gesichert, wenn die Kritik nur noch auf die Kritik selbst bezogen ist, wodurch sie von der Vernichtung zur Herstellung wandelt. Dieses Spekulative heißt deshalb positiv, insofern es sich *konstituiert* hat.

b. Das Resultat eines solchen Denkens ist also wenigstens ein spekulativer *Begriff*. Dieser Begriff ist nicht notwendig schon ‚der‘ Begriff auf der Ebene der Begriffslogik, sonst gäbe es keine Spekulation in der Seins- und Wesenslogik, sondern wenigstens ein Moment dieses Begriffs. Sowohl das Fürsichsein (GW 11, 86) wie die Indifferenz (GW 11, 224) als auch der Grund (GW 11, 291) oder das Absolute (GW 11, 370) sind spekulativ ausgeformte Bestimmungen.

Deutlich spekulativ ist *der* Begriff selbst. Dabei ist der Begriff nicht bloß der Begriff einer Sache, sondern der logisch-spekulative Begriff ist die Sache selbst, die zu begreifen ist, sofern der Begriff das Begreifen jedes Begriffs ist. Solcher Begriff ist „eine Verirrung der Spekulation“ (GW 12, 14), denn seine Deutung verdeutlicht, wie schon Kant mit seinem Ichdenke den Anfang des wahrhaft spekulativen Begriffs vorgeführt hat (GW 12, 23, vgl. schon GW 4, 5). Mit dieser Form erscheint die Spezifität der Spekulation. Der Begriff entsteht an Formen, die nicht er selbst sind, aber die ohne die Leistung des Begriffs nicht als Begriffe verstanden werden könnten. Zugleich führt der Begriff die Einheit dieser auseinandergelegten und gegensätzlichen bzw. widersprüchlichen Bestimmungen vor, sofern er das Sein und das gestaltete Nichts des Seins, das Wesen, zu seinen Momenten herabsetzt.

Wesentlich spekulativ ist gerade die *Idee*, insofern sie das Subjektive und das Objektive, die einander ihrer nicht-spekulativen Bedeutung nach auszuschließen haben, dennoch als nicht-leere Bestimmungen in sich integriert. Diese zur Kritik vorgeführte Gegensätzlichkeit beschränkt sich nicht auf Subjekt und Objekt; mehr noch, die „Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die

Möglichkeit die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann,” (*E¹* §163) wird als Definition der Idee behauptet. Diese zeigt dem Anspruch nach eine übergreifende Einheit, die erst in deren Leistung begriffen wird, was heißt, dass sie in Form einer hinreichenden Darstellung zuletzt die Differenzierung in den härtesten Gegensatz, den des Erkennens und Wollens, vorführt.

2. Die absolute *oder* spekulative *Methode* der absoluten oder spekulativen Idee (*E¹* §186; *E³* §238) führt die genannte Leistung vor. Bei der Betrachtung der Methode (*GW 12*, 239-248) erscheint bloß eine schematische Darstellung der methodischen Verfahrensweise. Der erste Begriff des Anfangs geht in einen zweiten über, wenn das fortgehende Denken, das Denkbestimmungen vornimmt, gegen die skeptische Negativität das negative Resultat in ein positives, eine neue Denkbestimmung umwendet. In der *Phän* stammen diese zu leistenden Bestimmtheiten – der Ambiguität des Geistesbegriffs wegen – aus der Geschichte der verschiedenen Wissensformen; in der reinen *L* entspringen sie den möglichen, noch unbetrachteten Denkbestimmungen, die in dem Denken und der Sprache aufbewahrt werden. Nur die absolute Idee als absolute Methode oder umgekehrt gehört endgültig nicht mehr dem natürlichen, d.i. vorhandenen Denken. Mit ihrer Bezeichnung und Aufzeichnung setzt sie sich in ihrem Vollzug als das Eigenste der spekulativen Philosophie.

Solche Methode führt in der erst mit ihr konstituierten Wissenschaft die jeweilige Rechtfertigung einer neuen logischen Bestimmung vor. Die Formen des *Anfangs*, die zum Inhalt gehören, sind Sein, Wesen und Begriff. Solches Unvollkommene gehört zur Methode der Wahrheit, weil die Wahrheit erst durch die gedeutete Negativität zu sich kommt. Die Formen des *Fortgangs* der Methode entfalten sich in einer differenzierten Bewegung, die in der Lehre des Seins als ‚Übergehen‘ benannt wird, in der Wesenslehre ‚Scheinen ins Entgegengesetzte‘ heißt und in der Lehre des Begriffs das ‚Sich Entwickeln‘ der Begriffe ist (*GW 12*, 59 und *E³* §240, vgl. differenzierter *GW 12*, 57). Der Fortgang scheint zwar der bloße Weg des Erkennens zu sein, er ist aber kein erkenntnismäßiger Überfluss, denn er trägt das in der vorgeführten Exposition Herausgestellte mit sich und bestimmt so das Allgemeine zu derjenigen Einzelheit, die allein resultierendes Subjekt ist. Dieser Fortgang ist *keine Konstruktion*, sofern diese entweder unmittelbar analytisch aus der Aufgabe abgeleitet wird oder als Zusammenstellung höchstens zur des empirischen Zusatzes bedürftigen Synthese führt.

Obwohl die allgemeine Form der Methode beim Fortgang differenziert wird, ist mit ihr keine genaue Weise des Fortgangs ausgesagt. Die Methode wirkt differenzierter, sofern jeder Begriff sich in seinen besonderen Formen der abstrakten Allgemeinheit und abstrakten Besonderheit, in deren Entgegensetzung, argumentativ unterbestimmt zeigt. Dies ist ganz klar bei der Entfaltung der einfachen Urteile und Schlüsse, die nie die schon erreichte oder behauptete Komplexität des Begriffs selbst finden, aber auch bei der Entfaltung des abstrakten Rechts und der Moralität, die beide nicht in der Lage sind, ihrem Begriff als dem Begriff eines eigenen Selbstzwecks oder als dem eines sich in seinem Anderen wollenden Willens zu entsprechen, weil die Entsprechung erst in dem Notwendigkeitsschluss, bzw. in der Sittlichkeit oder dem Staat aufgewiesen wird.

Die Formen des *Resultats* bilden einen je vom gesonderten Begriff her erreichten Abschlussgedanken, der nur in dem Abschlussgedanken des logischen Denkens insgesamt zu einer Endgültigkeit des Denkens selbst kommt. Das Sein erreicht so das ihm gegenüber negative Wesen, das Wesen den sich mit sich vermittelnden Begriff, und der Begriff wird die absolute Idee. Das Resultat ist methodisch ein gelungenes oder spekulatives Resultat, wenn und nur wenn es aus sich dasjenige als spezifisch herstellen oder wiederherstellen kann, woraus es notwendig herkommt, nachdem es sich als eigen oder spezifisch gezeigt hat, was die methodische Rechtfertigung des spekulativ-logischen Inhalts als Wiederherstellung der

ersten Bestimmtheit im System der Totalität vorführt. Der Unterschied zwischen der rein methodischen *Herstellung* und der logischen und später realphilosophischen *Wiederherstellung* bezieht sich auf die Differenz der rein methodischen und inhaltlichen Formen. Der Begriff selbst und dessen Vollendung, die absolute Idee, stellen sich als einfache Beziehung auf sich her (*GW 12*, 248), denn sie sind aus sich und in sich das reine und freie Herstellen von demjenigen genetisch *exponierten* Notwendigen aus, das – ohne Begriff oder Methode – die eigene Leistung noch nicht begreifen kann

3. Zur Wiederherstellung des spekulativen Resultats fassen sich die nicht-spezifisch spekulativen Begriffe der Realphilosophie. Gerade die absolute Idee stellt in ihnen keine neue Wahrheit mehr her, sondern stellt genau den Begriff, der den spekulativen Gedanken in den nicht als rein gefassten Formen vollzieht, wieder her. Deshalb bleibt die Methode in ihrer Gültigkeit für die Realphilosophie *nur* die spekulativ-logische (*Grl* §31, sowie *VPhRel 3*, 83). Zum methodisch erweiterten Resultat gehören deshalb die spekulativ gesicherten, mit Bewusstsein vollzogenen, objektiven Gedanken. Die Methode entfaltet so in der realen Philosophie nur Begriffe in deren Fortgang. Im Gegensatz zu den logischen Begriffen bringen die realphilosophischen eine Differenz von Begriff und nicht gleich begrifflich formierter Sache mit sich, weil sie der Vorstellung entnommen werden. Die so bestimmte Differenz kann eine Weise des Daseins oder die vom Begriff gebildete Realität heißen; der Zusammenhang oder die Entsprechung von Sache und Begriff muss gegen die bewusstseinsmäßige Skepsis philosophisch oder spekulativ aufgezeigt werden. Die Natur wird auf diese Weise Geist und der Geist erhebt sich zur Idee. Die Natur und der Geist sind damit die unterschiedenen Weisen, das Dasein der absoluten Idee *darzustellen*, wodurch der Begriff oder die Idee eine äußerliche Darstellung hat, in der die Bestimmtheit sich als abhängig von den notwendigen Momenten in deren bewusstseinsmäßiger Bedeutung zeigt. Beim Geist tritt schon das Spekulative als die Entsprechung des Begreifens mit ihm selbst hervor: Gleich wird die Seele als Existenz des Spekulativen bezeichnet (*E³* §403A), sowie die spekulative Betrachtung an der Philosophie des Geistes wiederhergestellt wird (*E³* §378; 379).

Die von Hegel äußerlich genannte Darstellung bezieht sich nicht auf das Darstellungsproblem der Forschung. Dieser Darstellungsbegriff fasst in sich entweder die sprachliche Darstellung der Begriffsbewegung oder die methodische Vorgehensweise, die die vernünftige Wahrheit an jedem unmittelbar Wahren, sofern dieses als bloße Meinung, Vorstellung oder Verstandesansicht kritisiert wird, vorführt. Das zuerst genannte Problem der Darstellung bezieht sich auf die literarischen Darstellungsformen, die ihre Entsprechung mit den Gedanken mit der Form des spekulativen Satzes verbinden, in der die Kritik oder Destruktion der normal-sprachlichen Gestalt des Urteilens oder des Satzes erscheint.

4. Nur der *Phän* *eigentlich* ist einerseits diese Theorie des ‚spekulativen Satzes‘ (*GW 9*, 45-46). Diese gliedert tatsächlich den dargestellten Inhalt der *Phän*, wie es aus dem Religionskapitel hervorgeht, in dem die Sätze ‚das Selbst ist das absolute Wesen‘, wie ‚das absolute Wesen ist das Selbst‘ den Fortgang bestimmen (*GW 9*, 400). Abwegig aber ist es, diese Theorie auch für die *L* in Anspruch zu nehmen, denn die vorgenommenen spekulativen Sätze, wie ‚das Sein ist das Wesen‘, sowie ‚das Wesen ist das Sein‘, sind nicht in der Lage, den logischen Fortgang *hinreichend* zu bestimmen, sofern sie nicht das Wesen, sondern bloß den Bereich des Wesens als Reflexion in ihm selbst gliedern (*GW 11*, 323).

Ein zweites Spezifikum der *Phän* zeigt sich andererseits bei der Religion. Obwohl die Logik in der *Vorrede* derselben durchgängig als spekulative Philosophie (*GW 9*, 30, vgl. *GW 9*, 447) sowie die logische Notwendigkeit als das Spekulative (*GW 9*, 40) bezeichnet werden, heißt das absolute Wissen zwar begreifendes Wissen, aber nirgendwo spekulativ. Der Text der *Phän* nennt *nur* das Wissen der offenbaren Religion, in dem Gott als Geist erkennbar ist,

das spekulative Wissen (*GW 9*, 407). Von dieser Verbindung her erscheint die Religion später als allgemeines Bewusstsein des ganz allgemeinen Spekulativen. Die Religion bietet das Spekulative als Inhalt und Zustand des Bewusstseins (*GW 17*, 48), sodass für jeden, der religiös ist, und nicht nur für den Philosophen das Spekulative erreichbar ist (vgl. *GW 18*, 162; 23).

Der in der *Phän* ausgeprägten religiösen Bedeutung wegen kann das Spekulative mit dem *Mysterium* verknüpft werden. Das Mysterium meint kein ungewusstes Geheimnis (*VPhRel 3*, 279), weil es unbegreiflich ist in dem Sinne, wie „der Begriff selbst, das Spekulative oder dies, daß das Vernünftige gedacht wird“ (*VPhRel 5*, 207), denn geheim sind diese Bestimmungen nur für den endlichen Verstand und die sinnliche Denkungsart (vgl. *VPhRel 5*, 125). Das Spekulative ist Mysterium, weil es über den Bereich des bloßen Verstandes oder der einfachen Vorstellung hinaus erhoben ist (*VPhRel 5*, 276). Die religiöse Bedeutung der Spekulation erhält sich, ja verstärkt sich bis zu den letzten Äußerungen Hegels, denn was „Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert“ (*nur E³ §564A*).

Lu De Vos

154. Sprache

Unter Sprache versteht Hegel die Tätigkeit der „Zeichen machenden Phantasie“, einen Vorstellungsgehalt mit einem (tönenden) Zeichen, also Worten und Namen zu verknüpfen, das als Zeichen keinen unmittelbaren Bezug zu jenem Gehalt aufweist, wobei erst durch das Gedächtnis das Zeichen mit diesem Gehalt fest verknüpft wird. Die Sprache wird von Hegel an vielen Stellen seines Werkes thematisiert, jedoch verweist er ganz explizit den Ort ihrer systemischen Erörterung in die „Psychologie“, also den dritten Teil der „Philosophie des subjektiven Geistes“: „Gewöhnlich wird das *Zeichen* und die *Sprache* irgendwo als *Anhang* in der Psychologie oder auch in die Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Nothwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Thätigkeiten der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, welche als anschauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber als den sinnlichen Inhalt aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, nun ihren selbständigen Vorstellungen ein bestimmtes Daseyn aus sich gibt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung *als die ihrige gebraucht*, deren unmittelbaren und eigenthümlichen Inhalt tilgt, und ihr einen anderen Inhalt zur Bedeutung und Seele gibt“ (*E³ §458A*). Demnach erstreckt sich Hegels explizite Sprachphilosophie lediglich auf die wenigen Paragraphen seiner *E*, die die „Zeichen machende Phantasie“ („Einbildungskraft“) sowie das „Gedächtnis“ betreffen (vgl. *E³ §457-464*). Allerdings gibt Hegel selbst noch zwei andere Stellen in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ an, die für zwei spezifische Aspekte der Sprachphilosophie einschlägig sind: „Die Sprache kommt hier [in der „Zeichen machenden Phantasie] nur nach der eigenthümlichen Bestimmtheit als das Product der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestiren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf concrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das *Material* (das Lexicalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (*E³ §401*) Standpunkt zurückzurufen, für die *Form* (die Grammatik) der des Verstandes [vgl. *E³ §467*] zu anticipiren“ (*E³ §459A*). Es sind damit drei Bereiche der Sprachphilosophie benannt, die man mit modernen Ausdrücken als 1. Semiotik und Semantik (Zeichen), 2. Phonetik (Material) und 3. Syntaktik (Form) bezeichnen könnte. 1.) Zentral für Hegels Theorie des *Zeichens* ist zunächst die Unterscheidung von Zeichen und Symbol. Wird beim Symbol ein allgemeiner geistiger Inhalt

an einem beispielhaften Vorstellungsbild ausgedrückt – „Adler z. B. Symbol der Stärke“ (VPhG 13, 207) –, so ist das Zeichen frei von allem inhaltlichen Zusammenhang mit der Bedeutung, die es vermittelt – „Die blaue Korkade hat nichts zu tun mit Bayern seiner Natur pp. nach“ (VPhG 13, 209). Nun ist diese räumlich-bildhafte Form des Zeichens dieser Unabhängigkeit von allem inhaltlichen Zusammenhang weniger angemessen als die zeitliche Form des Zeichens, der Ton, der in Form von Worten und Namen einem von ihm unabhängigen Vorstellungsgehalt unmittelbar kundgibt. In dieser Weise verleiht die Intelligenz diesem Inhalt ein neues Dasein bzw. eine zweite, durch die Intelligenz gesetzte Existenz: „Das ist die zweite Existenz, welche die unmittelbaren Dinge erhalten, daß sie durch die Sprache sind. Das ist auch ein Dasein dieses Inhalts. Diese Existenz erhält die Sache von mir – der Name –, das ist die Wiedergeburt des Inhalts aus der Intelligenz. Durch die Sprache erhält der Inhalt ein höheres Dasein, aus der bewußten Intelligenz“ (VPhG 13, 209). Eine feste Verknüpfung zwischen dem Vorstellungsgehalt und dem Namen wird jedoch erst dadurch gebildet, dass die Intelligenz im „Namen behaltenden Gedächtnis“ diese Verknüpfung in sich verankert und durch das „reproduktive Gedächtnis“ als „Reproduktion des Namens als eines Vorgestellten, so daß dieses identisch ist mit der Bedeutung“ (VPhG 13, 216), der bewussten Intelligenz verfügbar macht. 2.) Bezüglich der anthropologischen Aspekte der Sprache verweist Hegel explizit auf den Bereich der „Empfindung“, bei der es auch um den symbolischen Gehalt von Empfindungen geht, wobei für den hier gestellten Zusammenhang die Symbolik der Töne bzw. der „Ton der Stimme“ (VPhG 13, 82) einschlägig ist: „Töne sind nun auch symbolisch, es gibt einen Ton, der für sich – ohne Melodie – heiter pp. sein kann“ (ebd.). Über diese Ebene hinaus verweist Hegel jedoch auf die Artikulation und Sprechgebärde, die den anthropologischen Anteil der Sprache bestimmt: „Das eigenthümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objecte sich beziehenden, als auf innere Symbolik, nämlich der anthropologischen Articulation gleichsam als einer *Gebärde* der leiblichen Sprech-Aeußerung“ (E³ §459A). 3.) Was die Grammatik der Sprache betrifft so verweist Hegel hier explizit auf den Verstand, wie er im dritten Teil des „theoretischen Geistes“, dem „Denken“, als „subjektive“ Lehre vom „Begriff“, „Urteil“ und „Schluß“ entwickelt wird: „Das *Formelle* der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet, dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor“ (ebd.). Der genaue Zusammenhang zwischen Logik und Grammatik wird an entsprechender Stelle von Hegel jedoch nicht weiter thematisiert. Lediglich die Bewertung, dass „eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik“ (ebd.) als ungebildeter zu gelten habe denn eine einfache Grammatik, verweist darauf, dass sich für Hegel die Höherbildung der Grammatik durch ihre fortschreitende Orientierung an einfachen logischen Regeln zeigt.

Schließlich äußert sich Hegel auch noch recht ausführlich über die *Schriftsprache* und hier insbesondere über das Verhältnis von Hieroglyphen- und Buchstabenschrift. Seiner allgemeinen Zeichentheorie ganz gemäß wertet er die Buchstabenschrift höher als die Hieroglyphenschrift, denn die hieroglyphischen Zeichen seien noch mehr an den räumlich-bildlichen Vorstellungsgehalt gebunden, während die Buchstabenschrift als Aufzeichnungsform von Lauten, die der bildlichen Vorstellung gänzlich frei sind, der systematischen Stellung der Sprache weit angemessener sei (Vgl. ebd.). Ein weiteres Argument für die Höherwertigkeit der Buchstabenschrift, dass diese nämlich für den „Verkehr der Völker“ (ebd.) förderlicher sei als die Hieroglyphenschrift, kann als hinfällig gelten, insofern etwa die chinesische Schrift über Jahrhunderte hinweg die Schriftsprache vieler asiatischer Völker mit unterschiedlichen Sprachen war, was mit einer Buchstabenschrift niemals möglich gewesen wäre.

155. Staat

Der Staat ist "die Wirklichkeit der sittlichen Idee" (*Grl* §257) und als solche die Freiheit, die sich als das "lebendige Gute" (*Grl* §142) verwirklicht hat. In dieser Bestimmung des Staats zeigt Hegel sich Nachfolger der Aristotelischen Tradition und Wegbereiter des heutigen Kommunitarismus: die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit ist nicht nur an ihre Institutionalisierung im Staat gebunden, sondern lässt sich zugleich inhaltlich als das gute Leben verstehen, als die „zweite Natur“ (*Grl* §151), als welche die Tradition eines bestimmten Volks („der wirkliche Geist eines Volks“ *Grl* §156) sich objektiviert hat. Hegel kehrt sich hiermit gegen die Kantische Auffassung, derzufolge das Gute wesentlich eine moralische und daher auch universalistische Angelegenheit wäre.

Hegels Kritik an Kant verhindert jedoch nicht, dass auch er die liberale Freiheit nicht in den Staat aufgehen lässt: das freie Individuum soll niemals zum Mittel des Staats reduziert werden. Denn anders als in der griechischen Sittlichkeit kommt „das Prinzip der *selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit“ (*Grl* §185A) im modernen Staat zu seinem Recht. Das Gebot des abstrakten Rechts, „*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*“ (*Grl* §36), lässt sich als die Hegelsche Version des kategorischen Imperativs deuten. Gegen Kant ist Hegel jedoch der Meinung, dass die Person den Staat immer schon voraussetzt: die Person wird daher Schritt für Schritt über Subjekt, Familienmitglied und Bourgeois zum *Staatsbürger* entwickelt (*Grl* §190A). Die drei Gewalten, die Hegel innerhalb des Staats unterscheidet (nämlich die fürstliche Gewalt, die Regierungsgewalt und die gesetzgebende Gewalt), lassen sich daher als das konkrete Dasein der drei Momente der Person (Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit) verstehen. Diese Entsprechung der drei Gewalten des Staats mit den Momenten der Person, erinnert an Platon, der die drei Elemente der Psyche mit den drei Klassen in der Gesellschaft vergleicht. Im Unterschied zu Hegel entwickelt Platon jedoch weder den inneren (logisch notwendigen) Zusammenhang zwischen den Elementen der Psyche, noch zwischen den Klassen, noch zwischen der Psyche und den Klassen.

Der innere Zusammenhang zwischen der Freiheit der Person und der Wirklichkeit des guten Lebens hat als Konsequenz, dass Hegel jeden vertragstheoretischen Ansatz zum Verständnis des Staats ablehnen muss (*Grl* §75A). Die Vertragstheorien werden durch eine schlechte Zirkularität gekennzeichnet: ihr Ausgangspunkt, die selbstbewussten Individuen, setzen den Staat, der andererseits als das Resultat ihres Vertrags erscheinen muss, immer schon voraus.

Hegels Kritik an der Vertragstheorie macht ihn jedoch nicht zu einem solchen Kommunitaristen, der die Individuen zu einer bestimmten Tradition des guten Lebens verurteilt. Die Freiheit und Gleichheit der Individuen als Personen wird sichergestellt, weil neben den Institutionen des Staats die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft ihre relativ selbstständige Stellung haben. Als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft haben die Individuen ein freies Verhältnis zur Tradition; als Mitglieder des Staats dagegen gehören sie zu einer bestimmten Tradition des guten Lebens. Selbstverständlich wird damit die Frage hervorgerufen, wie sich die adäquate Vermittlung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat denken lässt. Aus welchem Grund soll das vermeintliche Allgemeinwohl des Staats, nicht eigentlich, wie Marx meint, einem spezifischen Klasseninteresse dienen, wenn das Wohl aller sich nicht vertragstheoretisch begründen lässt? Weshalb sollten die freien und gleichen Personen, die als Konkurrenten den Markt betreten, zugleich als Staatsbürger zusammenarbeiten?

Wichtig ist, dass, nach Hegels Sicht, die freien und gleichen Personen der bürgerlichen Gesellschaft nicht als wesentlich atomistische, kalkulierende Bürger verstanden werden. Die Freiheit der Person ist nicht zuallererst die Freiheit, das subjektive Interesse anzustreben,

sondern vor allem die Freiheit, die Freiheit zu verwirklichen. Die Entwicklung des *abstrakten* Rechts zeigt, dass Freiheit sich nur in einem Anerkennungsverhältnis verwirklichen lässt. Die Entwicklung auf der Ebene der Moralität lehrt anschließend, dass die *wirkliche* Anerkennung die Verwirklichung des Wohls aller impliziert. Freiheit lässt sich deshalb nur als eine sittliche Gemeinschaft denken, die sowohl die Freiheit als das Gemeinwohl sicherstellt. Diese sittliche Gemeinschaft wird anfänglich als die Familie bestimmt. Die Familie widerspricht jedoch der Freiheit, insofern sie an eine unmittelbar gegebene Tradition gebunden bleibt. Deshalb muss der weitere Schritt zur Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gemacht werden, in der die Gebundenheit an die Tradition aufgehoben wird, nämlich im *System der Bedürfnisse* (dem *äußeren Staat, Not- und Verstandesstaat, Grl §183*).

Im Vergleich zur Familie erscheint das System der Bedürfnisse jedoch als *Verlust der Sittlichkeit* (als die in ihren Extremen verlorene Sittlichkeit, *Grl §184*) und insofern als die Entsubstantialisierung der Freiheit. Deshalb ist die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft darauf zugeschnitten, diesen Verlust der Sittlichkeit wieder rückgängig zu machen und die sittliche Gemeinschaft (auf höherer Ebene) wiederherzustellen. Diese Wiederherstellung führt zur *Rechtspflege* (in der die Gemeinschaft der Rechtspersonen institutionell gesichert ist), zur *Polizei* (als die Institution, die darüber wacht, dass die allgemeinen Voraussetzungen einer sittlichen Gemeinschaft erfüllt sind) und zur *Korporation*. In der Korporation ist der ‚Verlust der Sittlichkeit‘ aufgehoben. „Zur *Familie* macht die *Korporation* die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete Wurzel des Staats aus“ (*Grl §255*). Die Korporation unterscheidet sich vom Staat, weil in ihr dem besonderen Wohl einer bestimmten Berufsgruppe gedient wird. Die wahre sittliche Gemeinschaft des Staats erscheint erst als die harmonische Einheit der vielen Korporationen.

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee (*Grl §257*), in der die freien und gleichen Personen ihre Freiheit adäquat realisiert haben, sodass es ihre „*höchste Pflicht*“ ist, „Mitglieder des Staats zu sein“ (*Grl §258*). Im Staat als Wirklichkeit der Freiheit haben die drei Momente der Person, wie schon gesehen, ihr konkretes Dasein, nämlich in den drei Gewalten des Staats. Die harmonische Einheit dieser drei Gewalten setzt die Konstitution dieser Gewalten innerhalb einer *Verfassung* voraus, die Hegel als einen „sich auf sich beziehenden Organismus“ (*Grl §259*) kennzeichnet und als das *innere Staatsrecht* thematisiert. Diese Terminologie ist nicht nur irreführend, weil der Staatsorganismus keineswegs die logische Struktur des „Organismus“ hat, sondern auch weil eine als Organismus verstandene Gemeinschaft der subjektiven Freiheit keinen Raum zu bieten scheint. Der Staat ist jedoch kein Organismus in dem Sinne, dass er den Einzelnen ihre traditionelle Rolle innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen zuweist. Die Institutionen des Staates sind nachdrücklich durch die subjektive Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt.

Diese subjektive Freiheit erscheint als die *politische Gesinnung* der Staatsbürger, die den politischen Institutionen des Staats ihre subjektive Legitimation besorgt. Die institutionelle Sicherung dieser politischen Gesinnung lässt sich jedoch nicht auf eine Demokratie zurückführen, wie diese heutzutage üblich ist, sondern vielmehr auf die Repräsentation der Korporationen in der gesetzgebenden Gewalt. (*Grl §308*) Demokratie hat Hegel zufolge mehr zu tun mit einer „gemeinsam beratenden Versammlung“ (*Grl §309*), die die besonderen Interessen der Gemeinde und Korporationen harmonisch in das Staatsganze aufzunehmen versucht, als mit dem „unorganischen Meinen und Wollen“ (*Grl §302*) der Vielen.

Die subjektive Freiheit wird ebenso durch die Trennung zwischen der gesetzgebenden und der Regierungsgewalt gewährleistet. Denn in dieser Trennung zeigt sich die relative Selbstständigkeit der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft: die Regierungsgewalt muss

als die das Gesetz ausführende Gewalt zwischen der Allgemeinheit des Gesetzes und der besonderen Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft vermitteln (*Grl* §287).

Die Teilung der Gewalten, die Hegel befürwortet, unterscheidet sich jedoch von Montesquieus *trias politica*. Unter der Regierungsgewalt wird auch die *richterliche* Gewalt verstanden, sodass die dritte Gewalt nicht als die gerichtliche Gewalt identifiziert wird, sondern als die fürstliche Gewalt. Die fürstliche Gewalt ist nicht so sehr die dritte Gewalt, die die beiden anderen Gewalten in Gleichgewicht halten soll, sondern als die Gewalt, in der das Moment der Einzelheit des Staates sein konkretes Dasein erhält, vielmehr ihre innere Einheit und Grund.

Die Monarchie, die Hegel befürwortet, bedeutet übrigens keineswegs eine Stellungnahme in Bezug auf die drei klassischen Alternativen Monarchie, Aristokratie und Demokratie (*Grl* §273A). Der Monarch ist nicht das einzelne Individuum, das alle Macht in sich konzentriert, sondern vielmehr der Repräsentant der Einheit des Staats, der mit seiner Unterschrift letztendlich alle Entscheidungen innerhalb des konstitutionellen Ganzen bekräftigen muss (Vgl. *Grl* §280Z.: „... man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der »Ja« sagt und das Tüpfelchen auf das I setzt“). Welches Individuum Monarch ist, wird „durch die natürliche *Geburt*“ bestimmt (*Grl* §280). Dadurch kommt einerseits zum Ausdruck, dass es gleichgültig ist, *wer* zum Monarchen wird, und andererseits, dass die Ernennung des Monarchen der menschlichen Willkür entzogen ist. (*Grl* §281).

Als wirklicher Geist unterscheidet sich der Staat von anderen Staaten. Gerade im Verhältnis zu den anderen Staaten zeigt sich die Konsequenz der höchsten Pflicht, „Mitglieder des Staats zu sein“. Die Bürger sind dazu angehalten, „durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigentums und Lebens“ ... „die Unabhängigkeit und Souveränität des Staats zu erhalten“ (*Grl* §324). Der Endzweck des Staats ist nicht die „*Sicherung des Lebens und Eigentums* der Individuen“, sondern der Staat selber. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die subjektive Freiheit letztendlich dem Staat geopfert wird, sondern expliziert, dass die subjektive Freiheit ohne den Staat keine Wirklichkeit hat.

Das *äußere Staatsrecht*, das das Verhältnis zwischen den Staaten thematisiert, wird von Hegel nicht als eine Weltrechtsordnung verstanden. Als Souverän sind die Staaten „im Naturzustand gegeneinander“ (*Grl* §333); zwar können sie versuchen, ihre Beziehungen mittels Traktate zu regulieren, aber es gibt keine Rechtsmacht, die das Einhalten der Traktaten erzwingen kann. Letztendlich werden die Konflikte zwischen den Staaten daher durch Krieg entschieden (*Grl* §334).

Hieraus darf man jedoch nicht schließen, dass Hegel den Krieg als ein notwendiges Übel einschätzt, dem die Staaten wie einer blinden Naturmacht ausgeliefert sind. Einerseits sind die Staaten moralisch angehalten, sich so zueinander zu verhalten, dass der Krieg eine Rückkehr zum Friedenszustand niemals ausschließt (*Grl* §338). Andererseits wird das Verhältnis zwischen den Staaten, das Hegel als *Weltgeschichte* erörtert, nicht durch das blinde Schicksal bestimmt, sondern lässt sich vielmehr als „Verwirklichung des allgemeinen Geistes“ (*Grl* §342) verstehen. D.h. die Weltgeschichte ist wirklich als ein vernünftiger Prozess.

Die Vernunft in der Weltgeschichte hat nichts mit einem naiven Fortschrittsoptimismus zu tun. Das Verständnis der Geschichte als Ausdruck des allgemeinen Geistes verdeutlicht negativ, dass die Weltgeschichte nicht von Menschen gemacht wird, d.h. sie haben nicht die autonome Macht, den geschichtlichen Prozess zu planen. Positiv erklärt es, dass die Geschichte sich trotzdem als die Verwirklichung der Freiheit verstehen lässt: „Die Staaten, Völker und Individuen“ sind die „bewusstlosen Werkzeuge“ des Geschäfts der Weltgeschichte. (*Grl* §344) Obwohl ihre selbstbewussten Aktionen endlich und deshalb einander möglicherweise entgegengesetzt sind (und sogar die Barbarei des Nazismus hervorbringen können), lässt die Geschichte sich nichtsdestoweniger retrospektiv als eine

Entwicklung interpretieren, in der sich nach dem orientalischen, griechischen und römischen Reich das germanische Reich herauskristallisiert, welches die adäquate Verwirklichung der Freiheit zu vollführen versucht.

Aus systematischer Sicht ist die Weltgeschichte der Übergang vom objektiven in den absoluten Geist, in dem Kunst, Religion und Philosophie thematisch sind. Deshalb ist namentlich der Inhalt der Religion nur eine Angelegenheit für das religiöse Gewissen des Individuums. Die ganze Entwicklung des Rechtsstaats setzt die Trennung zwischen Staat und Kirche voraus. Die Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft sichert (neben der künstlerischen und der philosophischen Freiheit) auch die religiöse Freiheit. Eine Staatsreligion widerspricht dem Prinzip der Freiheit. Dies bedeutet jedoch nicht, dass vom Staat aus gesehen das Verhältnis zwischen Staat und Religion ganz gleichgültig ist. Einerseits ist es möglich, dass die religiöse Überzeugung den sittlichen Institutionen zuwider läuft. In solchen Fällen befürwortet Hegel Toleranz, falls die Stabilität der sittlichen Ordnung nicht gefährdet wird. Andererseits versteht Hegel die Religion als den Begriff in der Form der Vorstellung, was bedeutet, dass die Freiheitsidee, die in den sittlichen Institutionen verwirklicht ist, sich in den religiösen Vorstellungen legitimieren lässt. Deshalb ist es unvermeidbar, dass sie besser in der einen Religion als in der anderen vorgestellt wird. Für Hegel ist es allerdings vor allem der Protestantismus, der der modernen Freiheit entspricht.

Paul Cobben

156. Stände

Die Stände vermitteln zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Vermögen. Das Vermögen wird von Hegel im Unterschied zum Eigentum als ein „bleibender[r] und sichere[r] Besitz“ (*Grl* §170) bestimmt, der eine sittliche Bedeutung hat, insofern er „eine[m] Gemeinsame[n]“ dient. Das Vermögen ist also akkumuliertes Eigentum, das nicht sosehr dazu dient, konsumiert zu werden, sondern vielmehr die Grundlage für die Produktion des Eigentums bildet: die Produktionsmittel und das Arbeitsvermögen. Das allgemeine Vermögen hat institutionelles Dasein in der arbeitsteiligen Totalität des Systems der Bedürfnisse, d.h. im Produktionsapparat, das im Stande ist, die gesellschaftlichen Bedürfnisse zu befriedigen. In dieser arbeitsteiligen Totalität sind alle von allen abhängig und „schlägt die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen* um“. (*Grl* §199). Die Teilnahme der Individuen (insbesondere die Familienoberhäupter) am *allgemeinen* Vermögen ist durch das besondere Vermögen bedingt, das sowohl eine objektive (die allgemeinen Produktionsmittel eines besonderen Berufs, das Kapital), als eine subjektive Seite hat (die mehr oder weniger ausgebildeten Geschicklichkeiten) (*Grl* §200).

In ihrer vermittelnden Position sind die Stände einerseits von dem allgemeinen Vermögen unterschieden und bilden sie ein *besonderes* System der Bedürfnisse. Andererseits sind sie von den besonderen Vermögen unterschieden, weil sie die vielen besonderen Vermögen vereinigen, insofern sie letzter Teil einer Allgemeinheit sind: als Mitglied eines Standes sind die Individuen nicht nur auf die Befriedigung ihrer besonderen Interessen gerichtet, sondern hat diese Befriedigung unmittelbar eine sittliche Bedeutung. Die besondere Arbeit muss die Standesehre entsprechen, d.h. sie muss die Normen und Werten der spezifischen Berufsgruppe gerecht werden.

Die Gliederung des Produktionssystems in Stände bestimmt sich „nach dem Begriffe“ (*Grl* §202), d.h. sie lässt sich aus der objektiven Art des Arbeitsprozesses deduzieren. Aus dieser Deduktion folgen drei Stände, die den drei Momenten des Begriffes (Besonderheit, Allgemeinheit bzw. Einzelheit) entsprechen: 1. der substanzielle oder unmittelbare Stand; 2. der reflektierende oder formelle Stand; 3. der allgemeine Stand.

1. Im substanziellen Stand hat der Arbeitsprozess die Form eines unmittelbaren Verhältnisses zur Natur; das Verhältnis zur Natur hat sich noch nicht differenziert. Der substanzielle Stand verhält sich zur Natur überhaupt, d.h. zur als *Boden* vorgefundenen Natur. Obwohl der Boden Privateigentum ist und das Verhältnis zur Natur deshalb wesentlich frei ist, bleibt die Gestaltung der Natur in den Rahmen der Natur eingebettet. Arbeit hat hier vielmehr die Form einer Regulierung von Prozessen, die ihren Anfang in der Natur selbst haben. Sie bleibt in hohem Maße von Natureinflüssen (Klima, Wetter, Fruchtbarkeit) abhängig. In diesem Sinne bleibt die substanzielle Einheit mit der Natur im Arbeitsprozess erhalten.

Der substanzielle Stand lässt sich als der Stand der Besonderheit kennzeichnen, weil die Reflexion in seinem Verhältnis zur Natur fehlt: die Arbeitsverhältnisse sind von der Tradition vorgegeben und haben ihr Dasein innerhalb der Familie. Das Selbstbewusstsein dieses Standes ist wesentlich durch traditionelle Vorstellungen geprägt und hat die Form eines religiösen Zutrauens.

2. Im formellen Stand, oder dem *Stand des Gewerbes* (*Grl* §204), hat der Arbeitsprozess die Form eines mittelbaren Verhältnisses zur Natur: das Verhältnis zur Natur ist differenziert, weil *bestimmte* Naturprodukte formiert werden. Die Arbeitsprodukte sind das Resultat subjektiver Entwürfe und werden nicht länger, wie im substanziellen Stand, durch die Prozesse der lebendigen Natur bestimmt. Als subjektive Entwürfe werden die Produkte von Reflexion und Verstand abhängig: die Entwürfe beruhen auf Analyse und Synthese der Naturprozesse; die Produktion beruht auf selbstbewusster Arbeitsteilung und wird wesentlich durch den Markt vermittelt. Auf Grund dieser Reflexion lässt der Stand des Gewerbes sich als der Stand der Allgemeinheit (im Sinne der aufgehobenen Besonderheit) beurteilen. Die besonderen Produkte haben ihre Bedeutung im Rahmen der allgemeinen Marktverhältnisse; der Stand des Gewerbes hat sein institutionelles Dasein nicht in der Familie, sondern vielmehr in der bürgerlichen Gesellschaft. Nämlich im System der Bedürfnisse. Die Tradition des Landes ist gegen die Freiheit der Stadt eingetauscht worden.

Der Stand des Gewerbes gliedert sich in Handwerksstand, Fabrikantenstand und Handelsstand, eine Einteilung, die wiederum den Momenten des Begriffs entspricht: die Handwerker liefern „Maßarbeit“ und produzieren für die besonderen Bedürfnisse; die Fabrikanten sind auf die allgemeine Massenproduktion orientiert; und die Händler beschäftigen sich mit dem durch Geld vermittelten Tausch, d.h. ihr Produkt (Geld) macht die besondere Produktion zum Moment des allgemeinen Marktes (Moment der Besonderheit).

3. Der allgemeine Stand verhält sich zum Ganzen des Produktionsprozesses, d.h. seine Mitglieder dienen keinem besonderen Interesse, sondern sind damit beschäftigt, die Produktion als solche funktionieren zu lassen. Weil die Mitglieder dieses Standes trotzdem ein besonderes Interesse haben, muss die Befriedigung dieser Interessen aus anderer Quelle gesichert sein. Die Mitglieder des allgemeinen Standes sind Staatsbeamte, die vom Staat ein Gehalt empfangen.

Der allgemeine Stand beschäftigt sich mit der konkreten Totalität der Produktion, in der die besonderen Interessen in der konkreten Einheit der Produktion als Ganzes aufgehoben sind. Der Stand der Allgemeinheit entspricht deshalb dem Begriffsmoment der Einzelheit.

Analog zu den *Grl* unterscheidet Hegel schon in Jena (*SdS*) zwischen dem Bauernstand (*GW* 5, 338), dem Stand der Rechtschaffenheit (*GW* 5, 336), welcher namentlich den Handelsstand umfasst (*GW* 5, 337), und dem absoluten Stand, welcher „die absolute reine Sittlichkeit zu seinem Prinzip“ (*GW* 5, 334) hat.

Paul Cobben

157. Stoizismus

In den *VGPh* gibt Hegel eine breite historische Schilderung des Stoizismus, der das moderne Denken noch immer entscheidend beeinflusst, insofern die Stoa insbesondere die Entdeckung der inneren Freiheit und der Rationalität einbrachte.

In der *Phän* ist Hegels Gesichtspunkt enger gewählt: die Entwicklung des Selbstbewusstseins als Selbst-Identität, die mit seinem Anderssein unmittelbar synthetisiert ist. Der Stoizismus repräsentiert hier eine besondere Gestalt des Selbstbewusstseins, die als *Freiheit* des Selbstbewusstseins entwickelt wird. Gegenüber vorhergehenden Gestalten wird sie als ein Verhältnis charakterisiert, in dem *das Ich* sich auf ein unterschiedenes Ansichsein bezieht, „welches unmittelbar für das Bewußtseyn kein unterschiednes von ihm ist.“ (GW 9, 116-7). Das Verhältnis zu seinem Gegenstand wird durch den Begriff des ‚Denkens‘ ausgedrückt. Denken meint hier kein subjektives Vermögen, sondern vielmehr Rationalität, bzw. „sich als denkendes Wesen verhalten“ (GW 9, 117) oder sich als rational verstehen im Verhältnis zur Wirklichkeit. Um den Gedanken zu konkretisieren, kontrastiert Hegel das ‚Denken‘ oder den ‚Begriff‘ mit einer Gestalt, für welche der Gegenstand noch als das Vorgestellte, Gestaltete vorkam: „das *Vorgestellte, Gestaltete, Seyende*, als solches, hat die Form etwas anders zu seyn, als das Bewußtseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein *Seyendes*, [...] nicht wie bey der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß diß *seine* Vorstellung *sey*; sondern der Begriff ist mir unmittelbar *mein* Begriff. Im Denken *bin* Ich *Frey*, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bey mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürsichseyn ist; [...]“ (GW 9, 117).

Stoizismus ist „*denkendes Bewußtseyn überhaupt*“ oder sein Gegenstand ist „*unmittelbare Einheit des Ansichseyns und des Fürsichseins*“ (GW 9, 117). Diese Rationalität hat ihre Bestimmtheit noch außer sich und ist darum Denken, besser das ‚leblose‘ Denken. Der Begriff ist ihr das Wesen als die Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Dinge; er hat keinen Inhalt an ihm selbst, sondern *einen gegebenen* (GW 9, 118). Er ist die reine Neutralität als solche. Sie verweist auf eine entwickelte Identität von Subjekt und Objekt, aber bleibt noch abstrakt. Das zeigt sich in der Doppelheit des Stoizismus in Bezug auf die Bestimmtheit des realen Lebens. „Das Bewußtseyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes *Seyn*, indem es ihn denkt; aber der Begriff ist *bestimmter* Begriff, und diese *Bestimmtheit* desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem *Kriterium* der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d.h. eigentlich nach einem *Inhalte* des *Gedankens selbst*. Auf die Frage an ihn, *was* gut und wahr ist, hat er wieder das *inhaltslose* Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das wahre und gute bestehen“ (GW 9, 118). Das Bestimmte zählt, aber es zählt unmittelbar, d.h. als die unwirkliche Bestimmtheit des Begriffes.

Kees-Jan Brons

158. Subjekt

Subjektivität ist *kein distinktives* oder exklusives Merkmal des Menschen bzw. des subjektiven Geistes, wie es nach Descartes zu erwarten wäre. Die Auffassung, Hegel biete eine ‚Philosophie der Subjektivität‘ ist also nicht nur eine Verirrung, wenn das basale Subjekt

als individuelles, einzelnes, menschliches oder als Selbstbewusstsein verstanden wird, sondern auch deshalb, weil eine Philosophie der Subjektivität nach Hegel nur vom subjektiven oder endlichen Idealismus geboten wird (vgl. *GW* 4, 322 und *E¹* §33). Darüber hinaus ist es wenig sinnvoll, den Gedanken der Intersubjektivität als Komplement zur Subjektivität auszuspielen, weil die Thematisierung dieser Beziehung fälschlicherweise schon konstituierte Subjekte voraussetzt und so das gerügte Missverständnis nur vergrößert. Mit dem so genannten Deutschen Idealismus insgesamt geht es Hegel um eine Konzeption der Subjekt-Objektivität oder der Idee, die zwar eine begriffliche Subjektivität umfasst, damit aber nicht identisch ist.

1. *Abgelehnt* werden bestimmte Formen des Subjekts als logisch und philosophisch unzureichend. Dazu zählt das *grammatikalische* oder logische Subjekt, sofern es als das grundlegende unmittelbar Seiende gefasst wird. Es ist zwar sprachlich notwendig als Satzsubjekt, dabei als Name völlig unbestimmt, sodass wenigstens im Prädikat eine erste Bestimmung hinzugenommen wird. - In der spekulativen Logik wird mit dieser logischen Subjektkritik zugleich jedes zugrunde liegendes Subjekt als gesonderte, metaphysische Substanz verabschiedet. Es gibt kein unmittelbares Substrat oder *ontologisches* Subjekt als Träger von Eigenschaften, weil die formal-logische Urteilsstruktur weder Wahrheit auszumachen in der Lage ist, noch auf die Gliederung der Wirklichkeit hinzuweisen vermag. Virulent wird diese Kritik gerade in der Untersuchung der Themen der besonderen Metaphysik: Weder ein substantiell gesondertes Ich oder Selbst als Grund verschiedener Vermögen, noch ein gesondertes Subjekt der Vorstellung als Grund der Welt ist philosophisch annehmbar. Nicht nur diese vernünftigen Gegenstände bleiben auf Grund der diskursiven Struktur des Denkens unbestimmt, sondern jedes Subjekt muss erst auf Grund des geeigneten Denkens konstituiert werden. Damit zieht Hegel die radikale Konsequenz aus der in Kants Paralogismen, Antinomien und im transzendentalen Ideal ausgeübten Kritik: So ist der subjektive Geist in keiner seiner Ausprägungen, weder als denkender, noch als freier, noch als moralischer und selbst nicht als ironischer (*E³* §571A) mehr als ein Punkt der Entwicklung, wenn er sich nicht in seine Eitelkeit fixierend verflüchtigen will.

2. Wenn diese üblichen Meinungen von Hegel abgelehnt werden, fragt es sich doch, wieso Hegel das Ich als Beispiel des Begriffs einführt (*GW* 12, 17). Gehören Subjektivität und Subjekt noch zu den Kernthemen der Hegelschen Philosophie und in welcher Bedeutung? *Subjektivität* ist jede aktive Einheit, die gerade diejenigen zu ihrer Herstellung notwendigen Bedingungen eigens zu Momenten ihrer selbst betätigt, sie wenigstens in sich gestaltet und diese deshalb in sich erhält, d.h. sie insgesamt als sich begreift. Dies gelingt ihr nur, wenn sie in der Lage ist, die Momente als ihre eigene, vorausgesetzte Negativität zu erkennen oder zu begreifen, sofern sie in diesen Momenten dann ihre ausgeübte Eigenheit erkennt; dazu führt sie diese unzureichenden Voraussetzungen negativerweise zu sich zurück. Subjektivität ist also kein Merkmal, weder um eine Klasse von Objekten auszugrenzen, noch um sie in Wirklichkeit (ontoos) zu spezifizieren, sondern sie ist ein formelles Begriffsverhältnis, das Gedanken auf eine spezifische Weise darstellt oder singularisiert. ‚Sich‘ und ‚in sich‘ weisen auf eine Eigenheit hin, die erst im *Unzureichend-Setzen* des notwendig Vorausgesetzten sich als eine auf sich beziehende Aktivität herstellt. Damit ist die Negation des Negativen der Subjektivität umschrieben. Erst mit der Vollziehung der mit Subjektivität in Anspruch genommenen Bestimmtheiten entsteht Subjektivität im eigentlichen Sinne. Jeder Gedanke, der die Subjektivität vor dem Vollzug derselben bestehen lassen möchte in Form eines wie auch vorher bestimmten (ontischen) Subjekts, es sei Seele, Selbst oder selbst Ich, ist ein Ungedanke. Wenn die Herstellung der Subjektivität aber ‚nur in sich‘ ist, wird die Eigenheit als Abgesondertes gegen etwas anderes gedeutet, weshalb solche Subjektivität mit

Abstraktion, Idealität und Einseitigkeit verbunden ist. Erst in dieser Bedeutung kann ein Inneres, ein irgendeinem Anderen Entzogenes oder ein Privates unterstellt werden.

Ein Subjekt ist jedes dem Urteil nach anfangende, seiner begreifbaren Konstitution nach aber resultierende Substrat einer solchen Subjektivität, sofern es in einer Rekonstruktion entweder als in sich, d.h. als Ich, eigenmächtiges Subjekt und abstraktes Selbst, oder als von solcher Art seiend, z.B. als tierisches Individuum, vorgestellt werden kann. ‚Subjekt‘ hat philosophisch nur eine sinnvolle Verwendung, sofern damit verstehbare Sätze und Urteile ausgesagt werden können, in denen es als Resultat der begriffenen Aktivität, unter Beibehaltung derselben, aufwiesen wird.

3. Die *logische* Subjektivität ist in der subjektiven Logik der Begriff, der seine Momente nicht bloß begleitet, sondern tätig verbindet und so in dem aktiven Begreifen seiner Momente existiert. Dieser subjektive Begriff zeigt selbst – d.h. als Einzelnes – das substantielle, jetzt gattungsartige Allgemeine in der abhängigen, jetzt beschränkten Besonderheit in sich auf. Diese Einzelheit tritt in doppelter Gestalt auf. Sie ist vorerst das Moment, das die Eigenheit des Begreifens den untergeordneten Momenten gegenüber andeutet; so ist sie die Quelle jeder Subjektivität und Persönlichkeit. Zugleich tritt sie mit dem Anspruch auf, der als Totalität gesetzte Begriff zu sein (*GW 12*, 49-52).

Mit dieser Begriffsbestimmtheit *ersetzt* der Begriff die Substanz, weil er selbst die Bestimmtheiten der entfalteten Wechselwirkung als seine auf-einander bezogenen Momente vorführt (*GW 12*, 11ff). Diese Ausführung ist eine negative Tätigkeit in Bezug auf Formen, die gegeneinander zwar bestimmt, aber noch nicht spezifiziert sind. Damit entfaltet der Begriff das vorherige Programm der Wahrheit, diese nicht nur als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt zu betrachten (*GW 9*, 18). Dieses Programm wird in der Ausarbeitung von der Substanz zum Begriff zwar wiederholt, es veranlasst aber ab der *L¹* keine doppelte Bewegung mehr von der Substanz zum Subjekt *und umgekehrt*, wie in der *Phän*, um die Gesamtstruktur zu erreichen. Nicht der Substanz gegenüber, sondern in den Begriffsmomenten entfaltet sich die logische Subjektivität des Begriffs als sich.

Subjektivität heißt der formelle Begriff, der seine eigenen Momente nur in Beziehung auf sich selbst vorführt, und deshalb einseitig ist. Dieser stellt im Urteil seine gesonderten Momente in die Selbstständigkeit der Extreme, als Subjekt und Prädikat heraus (*GW 12*, 84). Ihre Identifikation gelingt, wenn im Vernunftschluss die Subjektivität des Schlusses als des einseitigen Begriffs aufgehoben wird. In solcher einseitigen Bedeutung bestimmt der subjektive Begriff sich durchgängig gegen die Objektivität: Als bloß begriffliche zeigt diese Subjektivität sich als ein innerer problematischer Begriff, der sich herausstellen kann; deshalb ist er, seiner Leistung ‚in sich‘ ungeachtet, vielleicht doch nichtig. Die *einseitige* Subjektivität weist also auf ein Doppeltes: Subjektivität kann als formeller Begriff und als Zufälligkeit gedeutet werden. In dieser letzten Bedeutung erscheint sie als die Beschaffenheit, etwas völlig Zufälliges und Willkürliches der Sache, oder als dem methodischen Denken entgegretende äußerliche Reflexion.

4. Die *übergreifende* Subjektivität (*E³ §215A*) bestimmt Hegel genauer als Subjekt-Objekt oder Idee. In ihr sind beide, die einseitige Subjektivität und der Schein der Selbstständigkeit der Objektivität, verschwunden, weil das bloß Subjektive sowie das bloß selbstständige Objekt keine Wahrheit haben. Die Idee heißt dennoch immer noch Subjektivität, insofern die Idee eine begriffliche Eigenheit erst in der Darstellung oder in ihrem Anderssein auf sich zurückführt (*E³ §213A*). Die Idee selbst spaltet sich in Subjekt und Objekt, die ihre Bestimmtheit als Idee nur aufeinander bezogen ausmachen, sofern die Idee nur in beiden sie selbst ist. Deshalb unterscheidet sich die Idee in objektive und subjektive Idee. Gerade das Verhältnis der einseitigen, jetzt als Subjekt beobachtbaren, zur übergreifenden, sich

vollständig gliedernden Subjektivität wird innerhalb der Entfaltung der Ideen dargestellt. - Zu dieser übergreifenden Subjektivität gehört a) die *lebendige* Subjektivität, die das subjektive Movens der insgesamt objektiven Idee darstellt. Diese Subjektivität gliedert sich, sie ist als Einzelnes ein Lebendiges oder ein Subjekt, dessen Glieder zur Subjektivität zurückgeführt werden: Diese Tätigkeit der Glieder ist aber nur dazu da, das Subjekt so zu produzieren, dass es sich reproduziert. Die Beziehung auf Vorausgesetztes ist kein Rückführen zum bloßen Objektiven, sondern zeigt sich als Beziehung auf ein Gleiches als auf ein gegenübertretendes subjektiv Objektives. Solche Beziehung des Subjekts auf ein anderes Subjekt ist die Besonderung seiner Gattung: Die lebendige Intersubjektivität ist bloß eine noch unverstandene oder objektive Allgemeinheit der Gattung, weil sie noch nicht als die eigene Leistung der in ihr sich absondernden Subjekte vollzogen worden ist (*E³ §220*). – b) Die *subjektive* Fassung der Idee bietet die Idee des *Erkennens*. Weil bei solchem Erkennen die Subjektivität nicht weggelassen werden kann – ohne Erkennenden gibt es ja auch kein Erkennen –, scheint von dieser Einsicht her der Cartesianische Fehlschluss veranlasst; dem Erkennendem ist damit aber gar keine objektive Realität garantiert. Diese wird in der endlichen Idee des Erkennens sowohl in theoretischer als auch in praktischer Fassung gesucht. Das Erkennen versucht zwar seine eigene Leistung zu erkennen, sofern es aber dazu die seiende Welt oder das Leben aufnimmt oder bearbeitet, beharrt die Einseitigkeit der Idee. Deshalb ist es ein äußerliches, nur theoretisches Erkennen, das sich von seiner herauszustellenden Selbstbezüglichkeit abwendet, oder es ist eine andere solche Subjektivität, die den Gegensatz ihres guten Zwecks und der Selbstständigkeit des Objekts immer erneut erzeugt. - Die absolute Idee ist selbst die Einheit der subjektiven oder erkennenden und der objektiven oder lebendigen Idee. Das Unmittelbare des Anfangs sowie das Resultat heißen, wenigstens der *L¹* nach, das Subjekt (*GW 12, 241; 248*). Dies ist aber ermöglicht durch die Negativität, die die Quelle der Subjektivität selbst ist (*GW 12, 246*). Diesem methodisch fürsichseienden Subjektsein gegenüber erscheint die Persönlichkeit als vernünftige Bedeutung der inhaltlichen absoluten Idee, die sich in ihren gegliederten Bestimmtheiten begreift, die für sie bloß als ihre Selbstbeziehung bestehen.

5 Die *natürliche* Subjektivität zeigt, wie Hegel sich vollständig der immer noch herrschenden Cartesischen Tradition entzieht, weil er Selbst- oder Ich-Bewusstsein nicht als entscheidendes Merkmal der Subjektivität annimmt. Jene stellt sich in verschiedenen Gestalten heraus; mehr noch, schon die Zentralität in der Mechanik und die Individualität der Physik bilden abstrakte, objektiv selbstständige Vorformen, in denen die Materie sich auf die organische Subjektivität hin reflektiert. Basal ist das Leben, das als geologischer Organismus ein Subjekt und einen Prozess einer sich ohne abgesonderte, lebendige Existenzen herstellenden Tätigkeit vorzeigt (*E³ §338*). Die erste unterscheidbare, natürliche lebendige Subjektivität, die sich in besonderen Gestalten zeigt, ist die *vegetabilische*. Die Pflanze ist die nur erst unmittelbare subjektive Lebendigkeit, in der der objektive Organismus und die Subjektivität noch unmittelbar identisch sind: Die Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjekts ist ein Außersichkommen und Zerfallen, für welche das Eine ganze Individuum nur der Boden ist. – Die zweite, jetzt die einzelne konkrete Subjektivität ist der *animalische* Organismus, wodurch sich die Natur insgesamt in der Bestimmung der Subjektivität zeigt. Diese ist die durchdringende Einheit eines in sich gegliederten Ganzen: „Die organische Individualität existiert als Subjektivität, in sofern die eigene Äußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern idealisiert ist, der Organismus [...] die selbstisch Einheit in sich erhält“ (*E³ §350*). Aus sich selbst entspringt ihr eine zufällige Selbstbewegung und ein freies Zittern in sich, wodurch sie sich als wirkliche Idealität, d.h. als Seele, andeutet. Die Grenze dieser Subjektivität wird an der Gattung erreicht, die die konkrete, im Tod zwar anerkannte, aber nicht erkannte Allgemeinheit derselben bleibt.

6 Nicht der subjektive Geist, sondern der Geist überhaupt zeigt die *subjektive* Subjekt-Objektivität. Die Selbsterkenntnis bezieht sich nicht auf die Unhintergebarkeit, Unkorrigierbarkeit oder Privatheit des Mentalen, sondern sie stellt die eigene Wesenheit heraus, die nur in der Herstellung als Prozess der subjektiven Tätigkeit der Idee in der Philosophie endgültig zustande kommt.

Der subjektive Geist zeigt die Selbsterkenntnis und Freiheit eines *beschränkten* Subjekts als eines Falles des subjektiven Geistes. Deshalb betont Hegel die Innerlichkeit und Partikularität der Momente eines solchen subjektiven Geistes vorerst in seiner theoretischen Aktivität: Der subjektiv konstituierte Gedanke ist zwar die Identität des Subjektiven und des Objektiven, aber als unmittelbare. Das *praktische* Subjekt ist die einzelne Tätigkeit der Übersetzung der formellen Vernünftigkeit des bezweckten Inhalts aus der Subjektivität in die Objektivität. Die Handlung ist sowohl der Zweck des Subjekts als ebenso seine diesen Zweck ausführende Tätigkeit. Das letzte für sich betrachtete Moment der Subjektivität beleuchtet das *frei handelnde* Subjekt; obwohl in ihm die Subjektivität des Willens Selbstzweck ist, bleibt sie abstrakte Gewissheit seiner selbst. Damit ist sie, wenn sie sich in ihrer Beschränktheit fixiert, das Böse. Dennoch ist diese abstrakte, eitle Gewissheit des allgemeinen Wesens der innerste Wendepunkt der Subjektivität (*E³ §386A*). Die dieser Selbstsucht gegenüber tretende, vom substantiellen Leben durchdrungene Subjektivität wird sittliche Persönlichkeit oder Tugend genannt (*E³ §516*).

Der Sittlichkeit gegenüber werden diese handelnden Subjekte heruntergesetzt zu Individuen, denn nur der Geist selbst als wissende Subjektivität hat sich selbst zum Inhalt und absoluten Zweck, sofern er für sich dies Vernünftige des Staates objektiv herstellt: Die vorher Subjektivität genannten Individuen werden dagegen „in substantieller Immanenz“ (nur *E³ §537*) erhalten. Die einzige Subjektivität, die in der Entwicklung als unendliche Einheit mit sich selbst auftritt, ist der *Fürst* (*E³ §542*), der die subjektive oder ideelle Einheit des Staates aufweist. - Für alle Subjekte gültig ist dagegen das subjektive Bewusstsein des absoluten Geistes, das sich in der *Gemeinde* zeigt, sofern die allgemeine Substanz Gottes sich für die endliche Unmittelbarkeit der vereinzelt Subjekte im Moment der Einzelheit als solcher als *unendliche oder absolute* Subjektivität mit sich identisch setzt.

Lu De Vos

159. Substanz

Obwohl Hegel die von Aristoteles herkommende Tradition der individuellen Substanz zur Kenntnis nimmt, beschränkt sich sein Substanzbegriff nur auf die Spinozistische Version der einzigen Substanz (*VGPh*, 9, 41-42, 98-99, 104ff). Diese Substanz wird wesentlich als *causa sui* verstanden.

Nach der *L* ist solche Substanz die erste Form des absoluten Verhältnisses, das sich als Ausführung der Bestimmung des Absoluten in seiner Notwendigkeit gestaltet. Die Substanz zeigt ihre Substantialität, da sie ist, was sie ist, weil sie ist. Einerseits ist sie „das Seyn in allem Seyn“ (*GW 11*, 394); andererseits ist sie als das wesentliche Scheinen, sofern ihr Scheinen sich in ihrem, und dies heißt jedem, Schein zeigt. Dies geschieht in der Vorführung eines Scheins, der als das Verhältnis eines Anderen mit einem seienden Anderen, dem Akzidens, ist, sodass sie das Ganze des Scheinens, die Akzidentalität, ist. Dieses substantielle Verhältnis wird im Schein das gleiche Verhältnis nur dann aufzeigen, wenn der Schein das sich auf sich beziehende Scheinen herausstellt. Dies geschieht in mehreren Schritten.

Die Substanz ist erstens das unmittelbare Hervorbringen der Akzidenzien; und das Aufheben derselben als eines Vorausgesetzten ist der verschwindende Schein, denn gerade das Aufheben wird selbst erst in dem das Unmittelbare aufhebenden Tun vorausgesetzt.

Die Substanz ist zweitens die Identität und das Ganze; sie zeigt sich einerseits so, dass das Ganze nur in der formlosen Substanz ist, in der die Akzidenzien gesetzt sind. Solche Substantialität schwebt zwar dem gewöhnlichen Vorstellen vor, sofern dieses die Substanz als einfaches unbestimmtes Sein vorstellt, in dem die Akzidenzien sich bewegen und verschwinden, und wobei solche Substanz als das Absolute wäre.

Zugleich zeigt aber die Substanz die absolute Macht. Als Macht zeigt die Substanz die Negativität gegen die Akzidenzien; oder dadurch unterscheidet die Substanz ihr Wesen als Macht von ihren Formen. Die Bewegung der Akzidenzien ist dann die Fortbestimmung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Notwendigkeit. Beides zugleich, das Hervortreten und Verschwinden, zeigt die Manifestation der Identität der Macht der Substanz.

Die Akzidenzien als solche haben keine substantielle Macht. Denn diese Macht gehört, selbst in der Verschiedenheit der Akzidenzien untereinander, nur der Totalität der Akzidenzien. Aber diese Totalität ist die Substanz; deshalb hat sich die Substanz nur in den Akzidenzien gesetzt, noch nicht als die Substanz selbst.

In dieser Form ist die Substanz einseitig expliziert, weil nur das Vorzeigen der Substanz aufgezeigt worden ist. Gerade das Gesetzsein als wirkliches Gesetzsein ist noch nicht durchgeführt. Dies geschieht in der logischen Fassung, wenn die Substanz sich als Ursache entfaltet.

Mit der vorgeführten Substanzkonzeption können weder die Natur noch ein einzelner Geist sich als Substanz bezeichnen; vielmehr lässt sich erst der Geist selbst als die Substanz der Sittlichkeit oder des Staates vorführen (*Grl*, §§146-148; 151-2; 257-8). ‚Geistige Substanz‘ heißt dann der Weltgeist (*E³*, §549), oder genauer der absolute Geist (*E³*, §554), weshalb gerade Gott als absolute Substanz in der Religionsphilosophie eingehender bestimmt und gegen mögliche Vorwürfe abgesichert werden muss (*VphRel*, 3, 269).

Ob mit der aufgezeigten Bedeutung der Substanz das Programm der Subjektivierung der Substanz, wie es in der *Phän* vorgeschlagen wird, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken“ (*GW* 9, 18), in derselben Bedeutung gefasst wird, mag fraglich bleiben. Denn es fragt sich, in welcher Bedeutung die Substanz in der Vorrede der *Phän* ausgeprägt ist, wenn schon die lebendige Substanz als Subjekt erscheint. Weist diese Substanz dann auf den Geist in dessen Unterschied zu seinen abstrakten Momenten (*GW* 9, 238) hin, oder auf die wissende Substanz, die entweder historisch als Religion oder als unentfaltete Wissensgestalt vorgegeben ist (*GW* 9, 428, 429, 431)? Dabei gelingt es Hegel mit diesem Programm auf jeden Fall, sich von seinem denkhistorischen Hintergrund als Schellings Mitarbeiter zu befreien, sofern seine Position mit einer grundlegenden Substantialitätsauffassung identifiziert werden kann (*GW* 4, 68).

Hincheung Lin

160. System

In der ganzen klassischen deutschen Philosophie gibt es eine Evidenz: Die Philosophie nimmt die Form eines Systems an. Mit dieser Annahme ist nicht bloß gesagt, dass jedes philosophierende Individuum eine eigene Ansicht der Dinge, die systematisch entfaltet werden kann, vorschlägt. Gerade diese Ansicht, die das Zusammenbringen einer empirischen Vielheit an Informationen in einer komplexen Form bedeutet, ist mit dem Systemgedanken nicht gemeint.

System bedeutet die Form eines jeden wahrhaften Denkens, weil die *Vernunft selbst systematisch* ist, und es ist so in sich gegliedert, weil nur dadurch Wahrheit zustande kommt. Deshalb gibt es nicht mehrere, sondern nur ein System der Vernunft und der vernünftigen Erkenntnis der Vernunft. Gerade weil System auch die Grundstruktur der Vernunft bezeichnet, ist es nicht, wie in nachhegelscher Zeit angenommen, als ein Vorgefundenes da, sondern es muss als solches erkannt werden. Mit dieser ‚idealistischen‘ Annahme ist aber die Bedeutung des Systems nicht gefasst. System wird von Kant her bestimmt: Es ist die Einheit mannigfaltiger begrifflicher Erkenntnisse unter einer Idee, wodurch die Form des Ganzen, der Umfang und die Stelle der Teile untereinander bestimmt werden.

Die philosophische Wissenschaft ist System oder systematisch. Dies gelingt ihr nicht aus ihr selbst, sondern nur, wenn und weil sie die Vernunft selbst gliedernd auseinanderlegt. Dazu braucht sie ein Prinzip, das als Gliederungsprinzip fungieren kann und das die Vollständigkeit der damit gegliederten Teile garantieren kann. Dieses Prinzip findet sie im reinen Begriff, der seine eigene Differenz, Allgemeinheit oder Besonderheit, an dem zu sich als Einzelheit zurückkehrenden Begriff auch vorführt. Jedes Erkennen ist deshalb schon systematisch, weil er einen logischen Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen leistet. Der Einteilungsgrund in einem solchen System ist empirisch weitreichend, als reiner zeigt er Vollständigkeit auf. Dies gelingt, wo die Methode den Inhalt des Erkennens in sich integriert und so sich zum System erweitert (*GW 12*, 249). Dadurch gliedert sich die Idee zum System der Totalität: Dies ist die Logik, die die Momente der Methode als Grundlage der Teile bestimmt und diese zu sich zurückführt. Damit ist nicht nur die Idee als System der bestimmten Ideen erfasst (*E³ §213A*), sondern die ganze logische Wissenschaft ist das reine System der Wissenschaft.

Erst aus der Entfaltung der Idee, die die Vernunft selbst ist, wird die weitere systematische Entwicklung der ganzen Philosophie begründet. Sofern die Wissenschaft der Philosophie die Idee als konkrete unterteilt, wird jedes Element selbst zu einem eigenen philosophischen System. Die Logik hat dies aus sich vorgeführt, denn die vernünftige Darstellung der Vernunft ergibt die Gliederung der Vernunft selbst. Das weitere System entfaltet die besondern, von der konkreten Allgemeinheit entfernten Ideen, die sich dann als System der Natur und des Geistes vorführen. Dabei ändert sich die Bedeutung des Systems. Das System der Natur ist das Ganze eines Stufenganges, der die Idee als inneres Prinzip aufzeigt (*E³ §249*). Auch der Geist weist eine solche Stufung auf, die aber von jedem Geist selbst als eigenes daseiendes Prinzip verstanden werden *kann*. Bloß die Philosophie erneuert die Bedingung des Systems, zu dem gesetzten und erkannten Prinzip zurückzukehren.

Doch leistet Hegels Philosophie nicht ein System, sondern nur die enzyklopädische Vorstellung eines *möglichen* Systems, weil die Wissenschaften nur in ihren Grundbegriffen vorgeführt worden sind (vgl. *E³ §16*). Damit stellt Hegel auch ‚seine‘ systematische Ausführung unter das geschichtlich-begriffliche Gesetz der Vollziehung innerhalb des vernünftigen Systems selbst, weil individuelle Prägungen endliche und unzureichende Singularisierungen des Vernünftigen selbst sind. In solcher Hinsicht sind Systeme der Philosophie Darstellungen der einen Idee; der Mangel solcher (einseitigen) Systeme wird nur durch die darstellende Widerlegung behoben, wodurch das Wahre dem Falschen nicht bloß entgegengesetzt bleibt, sondern in der auch der Standpunkt (Ansatz, Grundsatz, Prinzip) notwendig integriert wird (*GW 12*, 14). Ob damit die Entwicklung aller Philosophien noch zur logischen Entwicklung insgesamt parallel gesetzt werden kann, steht auf einem anderen Blatt.

Hegels endgültiges System gibt es also *nicht*, weil die Vorlesungen nicht zur Systemganzheit gebracht worden sind. Lange Zeit gab es Diskussionen über die möglichen Gliederungen des vollständigen Systems anlässlich der drei Schlüsse der Philosophie. Weil aber in dieser Systemskizze entweder die Logik oder der absolute Geist (und ebenso immer

die Rechtsphilosophie) keine Stelle erhält, gehört diese Skizze nicht zur endgültigen Konzeption, sondern ist vermutlich ein Relikt aus Jenaer Zeiten.

Gerade dann, wenn Hegels Philosophie als System verrufen wird, ist es erstaunlich, dass denkgeschichtlich die Frage zu beantworten ist: Wie kommt ein praktischer Theologe dazu, *Systemphilosoph* zu werden? Denn Hegel fängt bestimmt nicht als Systemphilosoph an. Mit den frühen Texten, ob sie nun von Rosenzweig das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* genannt, oder ob sie von Nohl als *Glauben und Sein* oder *Syst* bezeichnet wurden, wird kein System ausgeführt, sondern ein praktisches Programm befürwortet; darin erörtert Hegel z.B. die Frage, wie die Spaltung in der Gesellschaft und im Bewusstsein überwunden werden kann und aus welcher Quelle die erneute Vereinigung zustande gebracht wird. Dieser höchste Punkt oder Ansatz mag die Idee der Schönheit, das Sein, das Leben, die Unendlichkeit oder der Geist sein, er ist – mit Jacobi und Hölderlin – jedenfalls derjenigen Reflexionsform enthoben, worin Systeme über Grundsätze und damit auch über interne Abhängigkeiten, Spaltungen der Begriffe und Reflexionen, gestaltet werden.

Diese Ablehnung einer Systemform ändert sich um 1800, wenn Hegel ein System annimmt, das die Reflexionsform des früheren Ideals oder der vormaligen Idee hergibt (*Briefe I*, 105f). In *Jena* wird dann nur das Ausgehen von einem Grundsatz (reichlich spät) am inzwischen schon geänderten Fichteschen System kritisiert. Mit der Ablehnung eines Systems, das aus einem höchsten Grundsatz deduziert wird, wird das Modell eines formalen Systems vom Typus der Mathematik, das noch für die Spinozistische Ethik ebenso wie für Wolff oder für die Schellingsche Identitätsphilosophie Pate stand, als philosophisch unzureichend betrachtet. Ab dann steht nicht mehr die Frage nach einem System, sondern nur diejenige der bestimmten Konzeption und Ausführung desselben zur Beantwortung an, weil die Reflexion, die nicht nur in feste Gegensätze spaltet, in die Vereinigung aufgenommen werden kann. Gerade die notwendige Fassung der Reflexion oder der Diskursivität des Begriffs bestimmt die Suche nach dem endgültigen denkenden Fassen des vernünftigen Systems. Die Gliederungen der Systematik, wobei das Absolute vorausgesetzt wird oder eigens gekannt und vernünftig eine gesonderte Position einnehmen kann, und die Problematik, ob ein Individuum in das System richtig eingeführt werden kann, bestimmen die einzelne Ausarbeitungen der Systemgestalt.

Mit der *Phän* erreicht Hegel eine *erste* Lösung: Der Geist selbst ist die Vorstellung, die sich vom Individuum bis zur Gesamtgliederung insgesamt in die Form eines einzigen vernünftigen Systems entfalten lässt, weil der Geist als Bewusstsein (oder Reflexion), als Werk (oder Einteilung) und als Gesamtergebnis (Logik oder Wahrheit) verstanden werden kann. Sowohl das System wie die Vernunft sind damit über den einzigen Geist als auf einander bezogen vermittelt.

Lu De Vos

161. Teleologie

Ein Zweck ist bei Hegel kurz ein Hervorgebrachtes, das den Grund seines Hervorbringens in ihm selbst enthält. – Nach der *Phän* liegt das Wesen des Organischen im Zweckbegriff. Der 'reale Zweck' ist, wie der Organismus sich selbst erhält (*GW 9*, 146). Im Selbstbewusstsein ist die Äußerlichkeit der realen Teleologie in dasselbe zurückgenommen, sofern es '*ein Leben*' ist, in dem der Unterschied zwischen dem, was es selbst ist und es durch seine Tätigkeit findet, aufgehoben wird. Der Zweck fällt nicht außerhalb der lebendigen Substanz, vielmehr ist hier die Tätigkeit „an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht durch irgend ein fremdes in